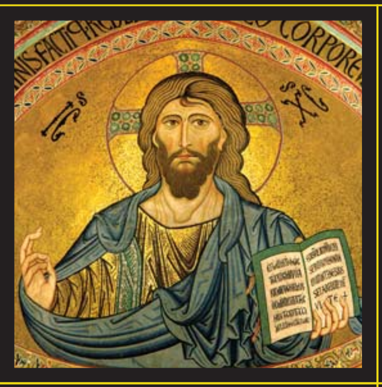
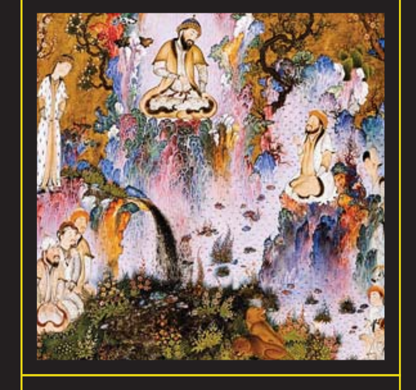
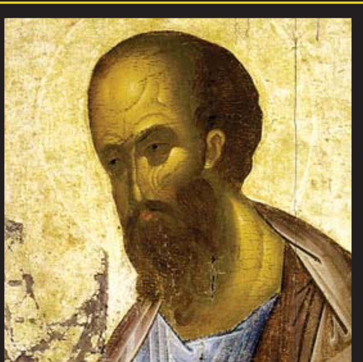




Электронное издание



Издательство «Советская Энциклопедия» 1980

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ

Москва

2008

От редакции

Настоящее издание представляет собой едва ли не первую в мировой науке попытку сводного и систематизированного изложения мифотворчества всех народов мира. В издание включены также мифологические представления и сюжеты, хотя и выросшие на основе народной фантазии, но прошедшие обработку в среде жрецов, религиозных мыслителей, философов. Ведь порой и трудно отделить стихийное мифотворчество от жреческих, богословских и религиозно-мифологических построений.

Цель энциклопедии – двоякая. С одной стороны, энциклопедия должна дать читателю необходимый справочный материал, который поможет ему понять многие произведения литературы и искусства. С другой стороны, она призвана удовлетворить и более глубокий интерес читателя к мифологии, фольклористике, истории религии. В энциклопедии собран обобщённый материал о мифологических образах и сюжетах, об отдельных научных теориях, направлениях и школах в изучении мифологии. В некоторых статьях теоретического содержания освещаются проблемы, по которым в научной литературе существуют различные точки зрения. В подобных случаях были отражены также и концепции авторов, являющихся специалистами в своей области. Составители энциклопедии старались по мере возможности дать читателю краткую информацию о разработке мифологических образов и сюжетов в художественной литературе, поэзии, театре, музыке, изобразительном искусстве.

Структура энциклопедии. Основу издания составляют циклы статей, посвященные мифологиям различных народов и регионов. Каждый из таких циклов, как правило, включает обобщающую статью, в которой даётся картина мифологии в целом, и статьи о богах высшего уровня, деифицированных абстрактных понятиях, полубожественных и демонических персонажах, деифицированных неантропоморфных обьектах - животных, растениях, элементах ландшафта, об атрибутах, символах, элементах космоса. В издании помещается также сравнительно широкий круг статей об основных мифологических мотивах и образах, типах мифов.

Статьи в энциклопедии расположены по алфавиту.

Названия статей даны преимущественно в единственном числе; названия статей о группах мифологических персонажей, классах божеств и т. п. даны только во множественном числе (например, ст. типа «Ангелы», «Бесы», «Духи», «Дэвы»). В большинстве своём имена и термины указаны в традиционном русском написании, что влекло за собой в отдельных случаях определённую непоследовательность, противоречащую принятым в данной энциклопедии принципам транскрибирования. Диакритические знаки, обычно используемые для обозначения гортанных и эмфатических звуков, опущены.

Для ряда мифологий (китайской, японской и др.) на первое место поставлена форма слова, отражающая современное, а не архаическое произношение.

Написание монгольских, бурятских, калмыцких, якутских слез производится по возможности в соответствии с их практическим прочтением, а также с учётом некоторых орфоэпических навыков читателя-неспециалиста (не использовалась буква «э», кроме положения в начале слова, не обозначалась двумя соответствующими буквами долгота гласных). Бурятское «h» везде заменено русским «х», а калмыцкое «h» – русским «г». Редуцированные гласные в калмыцких словах обычно восстанавливаются. Общемонгольские имена и термины, как правило, даются приближённо к халхаским формам (с ориентацией на современный монгольский литературный язык); параллельно приводятся бурятские и калмыцкие формы. В отдельных случаях даётся архаизованное «книжное» чтение (например, «эбуген» вместо «овгон»); написание же имён персонажей средневековой монгольской мифологии, известной по литературным источникам, как правило, опирается на русские монголоведческие традиции.

В западносемитской мифологии на первом месте стоят наиболее ранние из известных форм имена. В древнеарабской, йеменской и мусульманской мифологиях имена и термины, включающие частицы «зу-» и «зат-», помещаются в алфавите на букву «З»; не включён в алфавит за редким исключением определённый артикль «ал-». Звук [j] с последующими гласными передаётся сочетанием «й» с соответствующим гласным.

В написании имён персонажей мифологий индейцев Латинской Америки (ацтеки, майя, киче, сапотеки, кечуа, чибча и др.) учтено произношение на соответствующих индейских языках к периоду испанского завоевания в 16 в.

Во всех словах (кроме односложных) названий статей ставится, как правило, оригинальное **ударение**. Для ряда мифологий (египетской, японской, китайской, индуистской, тунгусо-маньчжурской, древнеарабской, йеменской, мусульманской и др.) ударение в именах и терминах показано согласно условно принятой лингвистической норме или традиции их русского произношения.

В скобках после названия статей, как правило, приводится написание имён и терминов на языке оригинала либо имена и термины передаются в русской или общепринятой латинской **транслитерации** с сохранением диакритических знаков. Транслитерация имён и терминов египетской мифологии выполнена в соответствии с изданиями: Ermann A. und Grapow H., Worterbuch der egyptischen Sprache, Bd 1–7, Lpz.–B., 1926–63; Gardiner A. H., Egyptian Grammer, Oxford, 1950. Пометы, указывающие на происхождение слова (греч., кит., евр. и т. п.), даются, как правило, при наличии вариантов названия на других языках. Термин «древнеиндийский» используется как общее обозначение для ведийского и санскритского языков, поскольку во многих случаях дифференциация была бы невозможной и нецелесообразной. Термин «древнеяпонский» указывает лишь на то, что в старояпонском языке данное слово имело значение, приведённое в статье.

После основного названия статьи в ряде случаев указываются (светлым шрифтом вразрядку) его наиболее распространённые другие формы. Особое внимание обращено на выделение форм имён, которые читатель может встретить в произведениях русской литературы. Параллельные формы имён, теонимы, эпитеты, эпиклезы, имена-табу, упоминаемые в статьях, как правило, не воспроизводятся в виде дополнительных ссылочных статей на основное название, а помещены в именном указателе.

Дефиниция, как правило, содержит прямое указание на принадлежность данного мифологического персонажа, предмета, явления к определённой мифологии, которой посвящена специальная статья в издании.

Ссылки на источники в тексте даются в соответствии с принятыми сокращениями. В ряде случаев авторы предлагают свой уточнённый перевод мифологических источников.

От издателей электронной версии

Электронная версия великолепного издания «Мифы народов мира» создана для удобства распространения и применения на компьютере. Поскольку в печатном издании использовано большое количество языков и разнообразных транскрипций, то воспроизводство их затруднительно и применены лишь кирилица, латиница и современный греческий алфавит (в связи с чем в написании греческих слов могут быть отклонения). По этой же причине опущены списки литературы в статьях. Для уточнения транскрипций и ознакомления с постатейными списками литературы обращайтесь к оригинальному печатному изданию.

Для некоммерческого использования.

СОКРАЩЕНИЯ

абх. – абхазский
авест. – авестийский
австрал. – австралийский
адыг. – адыгский
айнск. – айнский
аккад. – аккадский
алан. – аланский
алб. – албанский
алт. – алтайский
аморейск. – аморейский
англ. – английский
араб. – арабский
арам. – арамейский
арийск. – арийский
ацтекск. – ацтекский
б. г. – без года
балийск. – балийский
балкар. – балкарский
балт. – балтийский
башк. – башкирский
белорус. – белорусский
библ. – библейский
болг. – болгарский
брит. – британский
буддийск. – буддийский
букв. – буквальный, буквально
бурят. – бурятский
в. – выпуск (в библиографических описаниях)
в., вв. – век, века
в т. ч. – в том числе
вавил. – вавилонский
валлийск. – валлийский
вед. – ведийский
венг. – венгерский
вост. – восточный
вьетнам. – вьетнамский
гагауз. – гагаузский
галльск. – галльский
герм. – германский
готск. – готский
греч. – греческий
груз. – грузинский
дагомейск. – дагомейский
двойств. ч. – двойственное число
диал. – диалектный
др. – другой
др. – древне...
евр. – еврейский
европ. – европейский
егип. – египетский
ед. ч. – единственное число
жен. – женский
зап. – западный
ингуш. – ингушский
инд. – индийский
иран. – иранский
ирл. – ирландский
исл. – исландский
итал. – итальянский
италийск. – италийский
казах. – казахский
калм. – калмыцкий
каракалп. – каракалпакский
карачаев. – карачаевский
кафирск. – кафирский
кельт. – кельтский
кет. – кетский
кирг. – киргизский
кит. – китайский
кн. – книга
коммент. – комментарий
кон. – конец
лат. – латинский
латыш. – латышский
Лит.: – литература
литов. – литовский
лувийск. – лувийский
лужиц. – лужицкий
маньчж. – маньчжурский
мар. – марийский
микенск. – микенский
множ. ч. – множественное число
монг. – монгольский
морд. – мордовский
муж. – мужской
мусульм. – мусульманский
н. э. – наша эра
назв. – название
напр. – например
нач. – начало
ок. – около
осет. – осетинский
палайск. – палайский
пер. – перевод
перс. – персидский
пехл. – пехлевийский
польск. – польский
пр. – прочий
прус. – прусский
рим. – римский
род. п. – родительный падеж
рус. – русский
сабинск. – сабинский
сакс. – саксонский
санскр. – санскрит
сб. – сборник
св. – свиток
сев. – северный
семит. – семитский
сер. – середина
серб. – сербский
сиб. – сибирский
сканд. – скандинавский
скиф. – скифский
слав. – славянский
след. – следующий
словац. – словацкий
словен. – словенский
см. – смотри
собств. – собственно
совр. – современный
согд. – согдийский
ср. – сравни
ст. – статья
стб. – столбец
т. н. – так называемый
тадж. – таджикский
тамил. – тамильский
тат. – татарский
тибет. – тибетский
тохар. – тохарский
тунг. – тунгусский
тур. – турецкий
туркм. – туркменский
тыс. – тысячелетие
тюрк. – тюркский
угарит. – угаритский
узб. – узбекский
умбр. – умбрский
финик. – финикийский
флам. – фламандский
франц. – французский
фриг. – фригийский
хатт. – хаттский
хетт. – хеттский
хорв. – хорватский
хуррит. – хурритский
черкес. – черкесский
чеч. – чеченский
чеш. – чешский
чуваш. – чувашский
чукот. – чукотский
шумер. – шумерский
эламск. – эламский
этнич. – этнический
эфиоп. – эфиопский
юж. – южный
яван. – яванский
япон. – японский
ятвяж. – ятвяжский

ИСТОЧНИКИ

на русском языке

АВ «Атхарваведа»
АВВ. Ветхий завет. Книга пророка Аввакума
Айт.-бр. «Айтарейя-брахмана»
Амос Ветхий завет. Книга пророка Амоса
Апок. Новый завет. Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис)
Брахмавайв-пур. «Брахмавайварта-пурана»
Брихад.-уп. «Брихадараньяка-упанишада»
Брихаддев. «Брихаддевата»
Брихаддх.-пур. «Брихаддхарма-пурана»
Бхаг.-г. «Бхагавад-гита»
Бхаг.-пур. «Бхагавата-пурана»
Бхригу-Шат. «Бхригу-Шатапатха»
Быт. Ветхий завет. Бытие
Вадж.-самх. «Ваджасанейи-самхита Яджурведы»
Ваю-пур. «Ваю-пурана»
Вишну-пур. «Вишну-пурана»
Вишнудхарма-пур. «Вишнудхар моттара-пурана»
Втор. Ветхий завет. Второзаконие
Гал. Новый завет. Послание к галатам
Гоп.-бр. «Гопатха-брахмана»
Дан. Ветхий завет. Книга пророка Даниила
Девибхаг.-пур. «Девибхагавата-пурана»
Деян. Новый завет. Деяния апостолов
Джайм.-бр. «Джайминия-брахмана»
Евр. Новый завет. Послание к евреям
Езд. Ветхий завет. Книга Ездры
Екк. Ветхий завет. Книга Екклесиаста, или Проповедника
Есф. Ветхий завет. Книга Есфири
Ефес. Новый завет. Послание к ефесянам
Зах. Ветхий завет. Книга пророка Захарии
Иаков Новый завет. Послание Иакова
Иезек. Ветхий завет. Книга пророка Иезекииля
Иерем. Ветхий завет. Книга пророка Иеремии
Иис. Нав. Ветхий завет. Книга Иисуса Навина
Иис. Сир. «Премудрость Иисуса сына Сирахова» (девтероканоническая ветхозаветная книга)
Ио. Новый завет. Евангелие от Иоанна
1 Ио. Новый завет. Первое послание Иоанна
2 Ио. Новый завет. Второе послание Иоанна
3 Ио. Новый завет. Третье послание Иоанна
Иов. Ветхий завет. Книга Иова
Иоиль Ветхий завет. Книга пророка Иоиля
Иона Ветхий завет. Книга пророка Ионы
Ис. Ветхий завет. Книга пророка Исайи
Исх. Ветхий завет. Исход
Иуд. Новый завет. Послание Иуды
Катха-уп. «Катха-упанишада»
Кол. Новый завет. Послание к колоссянам
1 Кор. Новый завет. Первое послание к коринфянам
2 Кор. Новый завет. Второе послание к коринфянам
Курма-пур. «Курма-пурана»
Лев. Ветхий завет. Левит
Лук. Новый завет. Евангелие от Луки
Майтр.-самх. «Майтрайяни-самхита Яджурведы»
Малах. Ветхий завет. Книга пророка Малахии
Марканд.-пур. «Маркандейя-пурана »
Мат.-пур. «Матсья-пурана»
Матф. Новый завет. Евангелие от Матфея
Мбх. «Махабхарата»
Мих. Ветхий завет. Книга пророка Михея
Мк. Новый завет. Евангелие от Марка
Найгхант. «Найгхантука»
Наум Ветхий завет. Книга пророка Наума

Неем. Ветхий завет. Книга Неемии
Ос. Ветхий завет. Книга пророка Осии
Падма-пур. «Падма-пурана»
1 Парал. Ветхий завет. Первая книга Паралипоменон
2 Парал. Ветхий завет. Вторая книга Паралипоменон
1 Петр. Новый завет. Первое послание Петра
2 Петр. Новый завет. Второе послание Петра
Прем. Сол. «Премудрость Соломона» (девтероканоническая ветхозаветная книга)
Притч. Ветхий завет. Книга притчей Соломоновых
Пс. Ветхий завет. Псалтирь
Пс. Сол. «Псалмы Соломона» (апокрифический ветхозаветный сборник)
Рам. «Рамаяна»
РВ «Ригведа»
Рим. Новый завет. Послание к римлянам
Руфь Ветхий завет. Книга Руфи
Песн. Ветхий завет. Книга Песни песней Соломона
Суд. Ветхий завет. Книга судей израилевых
Тайтт.-бр. «Тайттирия-брахмана»
Тайтт.-самх. «Тайттирия-самхита Яджурведы»
Тандья-Махабр. «Тандья-Маха-брахмана»
1 Тим. Новый завет. Первое послание к Тимофею
2 Тим. Новый завет. Второе послание к Тимофею
Тит Новый завет. Послание к Титу
Тов. «Книга Товита» (девтероканоническая ветхозаветная книга)
1 Фесс. Новый завет. Первое послание к фессалоникийцам
2 Фесс. Новый завет. Второе послание к фессалоникийцам
Филим. Новый завет. Послание к Филимону
Филип. Новый завет. Послание к филиппийцам
1 Царств Ветхий завет. Первая книга Царств
2 Царств Ветхий завет. Вторая книга Царств
3 Царств Ветхий завет. Третья книга Царств
4 Царств Ветхий завет. Четвёртая книга Царств
Чис. Ветхий завет. Числа
Чханд.-уп. «Чхандогья-упанишада»
Шат.-бр. «Шатапатха-брахмана»

на латинском языке

Ael. De nat. Элиан. «О природе животных»
an. Var. hist. «Разные истории»
Aeschyl. Agam. Эсхил. «Агамемнон»
Cho. «Хоэфоры»
Eum. «Евмениды»
Pers. «Персы»
Prom. «Прикованный Прометей»
Sept. «Семеро против Фив»
Suppl. «Просительницы»
frg. Фрагменты
Alc. frg. Алкей. Фрагменты
Anacr. frg. Анакреонт. Фрагменты
Ant. Liber. Антонин Либерал. «Превращения»
Apollod. Аполлодор. «Библиотека»
epit. «Сокращенное изложение»
Apoll. Rhod. Аполлоний Родосский. «Аргонавтика»
Apul. Met. Апулей. «Метаморфозы»
Aristoph. Acharn. Аристофан. «Ахарняне»
Av. «Птицы»
Eccl. «Женщины в народном собрании»
Equ. «Всадники»
Lys. «Лисистрата»
Nub. «Облака»
Pax. «Мир»
Plut. «Богатство»
Ran. «Лягушки»
Thesm. «Женщины на празднике Фесмофорий»
Vesp. «Осы»
frg. Фрагменты
Aristot. Rep. Athen. Аристотель. «Афинское государственное устройство»
Poet. «Поэтика»
AT Указатель фольклорных мотивов Аарне–Томпсона: The Types of the Folktale. A classification and bibliography Anti Aarnes' Verzeichnis der Marchentypen. Translated and enlarged by Stith Thompson
Aul. Gell. Авл. Геллий. «Аттические ночи»
Bacchyl. Вакхилид
Callim. Hymn. Каллимах. «Гимны»
frg. Фрагменты
Catull. Катулл
CIA Corpus Inscriptionum Atticarum («Свод аттических надписей»)
Cic. De nat. deor. Цицерон. «О природе богов»
In Verr. «Речи против Верреса»
CIL Corpus Inscriptionum Latinarum («Свод латинских надписей»)
Clem. Alex. Protr. Климент Александрийский. «Увещания»
Clem. Rom. Hom. Климент Римский. «Беседы»
Cornut. Корнут. «Сокращённое изложение греческой теологии»
Corp. Gloss. lat. Corpus glossariorum latinorum («Свод латинских глос»)
Demosth. Orat. Демосфен. «Речи»
Diod. Диодор Сицилийский. «Историческая библиотека»
Dion. Cass. Дион Кассий. «Римская история»
Dion. Chrys. Orat. Дион Хрисостом. «Речи»
Dion. Halic. Дионисий Галикарнасский. «Римские древности»
Etym. Magn. Etymologicon Magnum («Большой этимологик»)
Eur. Alc. Еврипид. «Алкеста»
Andr. «Андромаха»
Bacch. «Вакханки»
Cretenses «Критяне»
Cycl. «Киклоп»
El. «Электра»
Hec. «Гекуба»
Hel. «Елена»
Heraclid. «Гераклиды»
Heracl. «Геракл»
Hippol. «Ипполит»
Ion «Ион»
Iphig. A. «Ифигения в Авлиде»
Iphig. T. «Ифигения в Тавриде»
Med. «Медея»
Orest. «Орест»
Phoen. «Финикиянки»
Rhes. «Рес»
Suppl. «Просительницы»
Troad. «Троянки»
frg. Фрагменты
Eustath. Евстафий
FGH Fragmenta historicorum graecorum («Фрагменты греческих историков»)
Firmic. Matern. De err. profan. relig. Фирмик Матерн. «Об ошибочности нечестивых верований»
Fulg. Фульгенций. «Три книги мифологии»
Heraclit. De incred. Гераклит. «О невероятном»
frg. Фрагменты
Herodot. Геродот. «История»
Hes. Opp. Гесиод. «Труды и дни»
Theog. «Теогония»
frg. Фрагменты
Hesych. Гесихий Александрийский. «Лексикон»
Himer. Orat. Гимерий. «Речи»
Ecl. «Эклоги»
Hom. Epigr. «Гомеровские эпиграммы»
Hom. Il. Гомер. «Илиада»
Od. «Одиссея»
Horat. Carm. Гораций. «Стихотворения».
Carm. saecul. «Юбилейный гимн»
Ep. «Эподы»
Epist. «Послания»
Od. «Оды»
Sat. «Сатиры»
Hyg. Astr. Гигин. «Астрономические очерки»
Fab. «Сказания»
Hymn. Hom. «Гомеровские гимны»
Hymn. Orph. «Орфические гимны»
Iuvenal. Ювенал. «Сатиры»
Lact. Plac. In Stat. Theb. Лактанций Плацид. Комментарии к «Фиваиде» Стация
Liv. Тит Ливий. «История Рима от основания города»
Luc. De dea syr Лукиан. «О сирийской богине»
Hermot. «Гермотим»
Ver. hist. «Правдивые истории»
Lucan. Pharsal. Лукан. «Фарсалия»
Lucr. Лукреций. «О природе вещей»
Lycophr. Ликофрон. «Александра»
Lycurg. Ликург. «Речь против Леократа»
frg. Фрагменты
Macrob. Sat. Макробий. «Сатурналии»
Marc. Aurel. Марк Аврелий. «К самому себе»
Max. Tyr. Максим Тирский. «Философские сочинения»
Myth. Vat. «Ватиканские мифографы»
Nonn. Dion. Нонн Панополитанский. «Песни о Дионисе»
Nonn. Marc. Нонн Марцелл
Orph. frg. Orphicorum fragmenta («Фрагменты орфиков»)
Ovid. Fast. Овидий. «Фасты»
Heroid. «Героини»
Met. «Метаморфозы»
Paleph. Палефат. «О невероятном»
Parthen. Парфений. «Любовные рассказы»
Paus. Павсаний. «Описание Эллады»
Pherec. Ферекид
Philostr. Heroic. Филострат. «О героях»
Imag. «Картины»
Philostr. iun. Imag. Филострат Младший. «Картины»
Phrynich. frg. Фриних. «Фрагменты»
Pind. Isthm. Пиндар. «Истмийские оды»
Dith. «Дифирамбы»
Nem. «Немейские оды»
Ol. «Олимпийские оды»
Pyth. «Пифийские оды»
frg. «Фрагменты»
Plat. Conv. Платон. «Пир»
Crat. «Кратил»
Critias «Критий»
Euthyd. «Евтидем»
Gorg. «Горгий»
Hipp. «Гиппий»
Legg. «Законы»
Phaed. «Федон»
Phaedr «Федр»
Prot. «Протагор»
R. P. «Государство»
Tim. «Тимей»
PLG Poetae lyrici Graeci («Греческие лирические поэты»)
Plin. Nat. hist. Плиний. «Естественная история»
Plotin Плотин. «Эннеады»
Plut. Alcib. Плутарх. «Алкивиад»
Alex. «Александр»
Arist. «Аристид»
Adv. stoic. «Против стоиков»
De def. or. «О падении оракулов»
De ei delph. «О дельфийском ei»
De frat. amor. «О братской любви»
De Is. et Os. «Об Изиде и Озирисе»
Numa «Нума»
Quest. conv. «Застольные вопросы»
Quest. graec. «Греческие вопросы»
Thes. «Тезей»
Pomp. Mela Помпоний Мела
Porphyr. De abst. Порфирий. «О воздержании»
De antr nymph. «О пещере нимф»
Vit. Pyth. «Жизнь Пифагора»
P. Porph. Порфирион. Комментарии к Горацию

Procl. Chrest. Прокл. «Хрестоматия»
Humn. «Гимны»
In Crat. «Комментарий на Кратила Платона»
In Tim. «Комментарий на Тимея Платона»
Propert. Проперций
Ps.-Eratosth. Псевдо-Эратосфен. «Превращение в звёзды»
Ps.-Plat. Axioch. Псевдо-Платон. «Аксиох»
Ps.-Plut. De fluv. et mont. nom. Псевдо-Плутарх. «О названиях рек и гор»
Ptol. Hephaest. Птолемей Гефестион. «Извлечения из Фотия»
Sapph. Сапфо. «Фрагменты»
Schol. Aeschyl. Схолин к Эсхилу (названия трагедий см. Aeschyl.).
Apoli. Rhod. к Аполлонию Родосскому
Aristoph. к Аристофану (названия комедий см. Aristoph.).
Eur. к Еврипиду (названия трагедий см. Eur.)
Hom. Il. к «Илиаде» Гомера
Hom. Od. к «Одиссее» Гомера
Pind. к Пиндару (названия од см. Pind.)
Plat. к Платону (названия диалогов см. Plat.)
Soph. к Софоклу (названия трагедий см. Soph.)
Theocr. к Феокриту
Sen. Agam. Сенека. «Агамемнон»
Serv. Verg. Aen. Сервий. «Комментарий к Энеиде Вергилия»
Buc. «Комментарий к Буколикам Вергилия»
Georg. «Комментарий к Георгикам Вергилия»
Ecl. «Комментарии к Эклогам Вергилия»
Simonid. Симонид Кеосский. «Фрагменты»
Soph. Ai. Софокл. «Аякс»
Antig. «Антигона»
El. «Электра»
O. C. «Эдип в Колоне»
O. R. «Эдип царь»
Philoct. «Филоктет»
Trach. «Трахинянки»
frg. Фрагменты
Stat. Achill. Стаций. «Ахиллеида»
Theb. «Фиваида»
Steph. Byz. Стефан Византийский. «Народоведение»
Stesich. Стесихор. «Фрагменты»
Stob. Стобей
Strab. Страбон. «География»
Suida. Свида. «Лексикон»
T Указатель фольклорных мотивов Томпсона: Thompson St. Motif-indeks of Folk Literature. A Classification of Narative Elements in Folktales, Ballades, Myths, etc.
Tacit. Hist. Тацит. «История»
TGF Tragicorum graecorum fragmenta (Фрагменты греческих трагиков)
Tertull. Adv. Marc. Тертуллиан. «Против Маркиона»
Theocr. Феокрит. «Идиллии»
Theogn. Феогнид
Thuc. Фукидид. «История»
Timoth. Тимофей. «Фрагменты»
Tirt. Тиртей. «Фрагменты»
Tzetz. Antehom. Цец. «Эпос до Илиады»
Posthom. «Эпос после Илиады»
Schol. Lycophr. «Схолии к Ликофрону»
Chil. «Хилиады»
Val. Flac. Валерий Флакк
Val. Max. Валерий Максим. «Достопримечательности в делах и словах»
Varr. Варрон
Verg. Aen. Вергилий. «Энеида»
Ecl. «Эклоги»
Georg. «Георгики»
Xenoph. Anab. Ксенофонт. «Анабасис»
Lac. pol. «Лаконское законодательство»

ГОРОДА

на русском языке

А.-А. – Алма-Ата
Аш. – Ашхабад
Душ. – Душанбе
Ер. – Ереван
К. – Киев
Л. – Ленинград
М. – Москва
М.-Л. – Москва – Ленинград
Новосиб. – Новосибирск
П. – Петроград (Петербург)
СПБ – Санкт-Петербург
Тал. – Таллин
Таш. – Ташкент
Тб. – Тбилиси
Фр. – Фрунзе

на иностранных языках

Amst. – Amsterdam
Antw. – Antwerpen
B. – Berlin
B. Aires – Buenos Aires
Bait. – Baltimore
Bdpst. – Budapest
Berk. – Berkeley
Brat. – Bratislava
Brux. – Bruxelles
Camb. – Cambridge
Chi. – Chicago
Cph. – Copenhagen, Copenhague
Fr./M. – Frankfurt am Main
Gen. – Geneve
Gott. – Gottingen
Hamb. – Hamburg
Hdlb. – Heidelberg
Hels. – Helsingfors, Helsinki
Ist. – Istanbul
Kbh. – Kobenhavn
L. – London
Los Ang. – Los Angeles
Lpz. – Leipzig
Melb. – Melbourne
Mex. – Mexico
Mil. – Milano
Munch. – Munchen
N. Y. – New York
Oxf. – Oxford
P. – Paris
Phil. – Philadelphia
S. F. – San Francisco
Stockh. – Stockholm
Stuttg. – Stuttgart
W. – Wien
Warsz. – Warszawa
Wash. – Washington
Z. – Zurich

АВТОРЫ*

А. А. Аншба, Сухуми А. А.
А. В. Ващенко, Москва А. В.
А. Г. Лундин, Ленинград А. Г. Л.
А. М. Дубянский, Москва А. Д.
А. И. Зайцев, Ленинград А. З.
А. Ф. Лосев, Москва А. Л.
А. У. Мальсагов, Грозный А. М.
А. И. Немировский, Воронеж А. Н.
А. Н. Мещеряков, Москва А. Н. М.
А. Н. Седловская, Москва А. С.
А. Х. Танкиев, Грозный А. Т.
А. А. Тахо-Годи, Москва А. Т.-Г.
А. Чинчараули, Тбилиси А. Ч.
Б. А. Калоев, Москва Б. К.
Б. Л. Рифтин, Москва Б. Р.
В. К. Афанасьева, Ленинград В. А.
В. Н. Басилов, Москва В. Б.
В. Е. Баглай, Ухта В. Е. Б.
В. В. Иванов, Москва В. И.
В. Н. Топоров, Москва В. Т.
В. Н. Ярхо, Москва В. Я.
Г. Г. Бандиленко, Москва Г. Б.
Г. М. Василевич, Ленинград Г. В.
Г. Г. Свиридов, Ленинград Г. С.
Д. А. Рухадзе, Тбилиси Д. Р.
Е. С. Котляр, Москва Е. К.
Е. М. Мелетинский, Москва Е. М.
Е. М. Пинус, Ленинград Е. П.
Е. К. Симонова-Гудзенко, Москва Е. С. -Г.
Е. А. Хелимский, Москва Е. Х.
Е. М. Штаерман, Москва Е. Ш.
З. Г. Кикнадзе, Тбилиси З. К.
И. С. Брагинский, Москва И. Б.
И. К. Сургуладзе, Тбилиси И. С.
И. Ш. Шифман, Ленинград И. Ш.
Л. Х. Акаба, Сухуми Л. А.
Л. Р. Концевич, Москва Л. К.
Л. А. Лелеков, Москва Л. Л.
Л. Э. Мялль, Тарту Л. М.
Л. Н. Меньшиков, Ленинград Л. Н. М.
Л. А. Файнберг, Москва Л. Ф.
Л. Г. Члаидзе, Тбилиси Л. Ч.
М. Н. Ботвинник, Ленинград М. Б.
М. А. Дандамаев, Ленинград М. Д.
М. И. Мижаев, Черкесск М. М.
М. Б. Пиотровский, Ленинград М.П.
М. Хоппал, Будапешт М. Х.
М. А. Членов, Москва М. Ч.
М. А. Юсим, Москва М. Ю.
Н. А. Алексеев, Якутск Н. А.
Н. А. Брегадзе, Тбилиси Н. Б.
Н. Л. Жуковская, Москва Н. Ж.
Н. И. Никулин, Москва Н. Н.
О. Гогичашвили, Тбилиси О. Г.
П. А. Гринцер, Москва П. Г.
Р. В. Кинжалов, Ленинград Р. К.
Р. И. Рубинштейн, Москва Р. Р.
С. С. Аверинцев, Москва С. А.
С. Б. Арутюнян, Ереван С. Б. А.
С. Л. Зухба, Сухуми С. З.
С. Ю. Неклюдов, Москва С. Н.
С. Д. Серебряный, Москва С. С.
С. А. Токарев, Москва С. Т.
С. В. Шкунаев, Москва С. Ш.
С. Я. Серов, Москва С. Я. С.
Т. А. Очиаури, Тбилиси Т. О.
Х. С Бгажба, Сухуми Х. Б.
Х. М. Халилов, Махачкала Х. Х.
Ш. Х. Салакая, Сухуми Ш. С.
Э. Е. Кормышева (Миньковская), Москва Э. К.
Ю. Е. Березкин, Ленинград Ю. Б.
Ю. Х. Сирк, Москва Ю. С.
Я. В. Чеснов, Москва Я. Ч.

* Список авторов дан в соответствии с сокращениями, расположенными в алфавитном порядке.

Ахилл и Аякс, играющие в кости.
Фрагмент росписи чернофигурной амфоры Эксекия. 530–525 до н. э.
Рим, Ватиканские музеи.

МИФОЛОГИЯ

Что такое мифы? В «школьном» понимании – это прежде всего античные, библейские и другие старинные «сказки» о сотворении мира и человека, а также рассказы о деяниях древних, по преимуществу греческих и римских, богов и героев – поэтические, наивные, нередко причудливые. Это «житейское», подчас до сих пор бытующее представление о мифах в какой-то мере результат более раннего включения именно античной М. в круг знаний европейского человека (само слово «миф», μυθος, греческое и означает предание, сказание); именно об античных мифах сохранились высокохудожественные литературные памятники, наиболее доступные и известные самому широкому кругу читателей. Действительно, вплоть до 19 в. в Европе были наиболее распространены лишь античные мифы – рассказы древних греков и римлян о своих богах, героях и других фантастических существах. Особенно широко имена древних богов и героев и рассказы о них стали известны с эпохи Возрождения (15–16 вв.), когда в европейских странах оживился интерес к античности. Примерно в это же время в Европу проникают первые сведения о мифах арабов и американских индейцев. В образованной среде общества вошло в моду употреблять имена античных богов и героев в аллегорическом смысле: говоря «Марс», подразумевали войну, под «Венерой» разумели любовь, под «Минервой» – мудрость, под «музами» – различные искусства и науки и т. д. Такое словоупотребление удержалось до наших дней, в частности в поэтическом языке, вобравшем в себя многие мифологические образы. В 1-й половине 19 в. в научный оборот вводятся мифы широкого круга индоевропейских народов (древних индийцев, иранцев, германцев, славян). Последующее выявление мифов народов Америки, Африки, Океании, Австралии показало, что М. на определённой стадии исторического развития существовала практически у всех народов мира. Научный подход к изучению «мировых религий» (христианства, ислама, буддизма) показал, что и они «наполнены» мифами. Создавались литературные обработки мифов разных времён и народов, появилась огромная научная литература, посвященная М. отдельных народов и регионов мира и сравнительно-историческому изучению мифов; при этом привлекались не только повествовательные литературные источники, являющиеся уже результатом более позднего развития, чем первоначальная М. (напр., др.-греч. «Илиада», инд. «Рамаяна», карело-фин. «Калевала»), но и данные этнографии, языкознания.

Сравнительно-историческое изучение широкого круга мифов позволило установить, что в мифах различных народов мира – при чрезвычайном их многообразии – целый ряд основных тем и мотивов повторяется. К числу древнейших и примитивнейших мифов принадлежат, вероятно, мифы о животных. Самые элементарные из них представляют собой лишь наивное обьяснение отдельных признаков животных. Глубоко архаичны мифы о происхождении животных от людей (таких мифов очень много, например, у австралийцев) или мифологические представления о том, что люди были некогда животными. Представления о зооантропоморфных предках распространены у тех же австралийцев, они окрашены тотемическими чертами. Мифы о превращении людей в животных и в растения известны едва ли не всем народам земного шара. Широко известны древнегреческие мифы о гиацинте, нарциссе, кипарисе, лавровом дереве (девушка-нимфа Дафна), о пауке Арахне и др.

Очень древни мифы о происхождении солнца, месяца (луны), звёзд (солярные мифы, лунарные мифы, астральные мифы). В одних мифах они нередко изображаются людьми, некогда жившими на земле и по какой-то причине поднявшимися на небо, в других – создание солнца (не олицетворённого) приписывается какому-либо сверхъестественному существу.

Центральную группу мифов, по крайней мере у народов с развитыми мифологическими системами, составляют мифы о происхождении мира, вселенной (космогонические мифы) и человека (антропогонические мифы). У культурно отсталых народов мало космогонических мифов. Так, в австралийских мифах лишь изредка встречается идея о том, что земная поверхность некогда имела иной вид, но вопросов, как появились земля, небо и пр., не ставится. О происхождении людей говорится во многих австралийских мифах. Но мотива творения, создания здесь нет: говорится или о превращении животных в людей, или выступает мотив «доделывания». У народов сравнительно культурных появляются развитые космогонические и антропогонические мифы. Очень типичные мифы о происхождении мира и людей известны у полинезийцев, североамериканских индейцев, у народов Древнего Востока и Средиземноморья. В этих мифах выделяются две идеи – идея творения и идея развития. По одним мифологическим представлениям (креационным, основанным на идее творения), мир создан каким-либо сверхъестественным существом – богом-творцом, демиургом, великим колдуном и т. п., по другим («эволюционным»), – мир постепенно развился из некоего первобытного бесформенного состояния – хаоса, мрака либо из воды, яйца и пр. Обычно в космогонические мифы вплетаются и теогонические сюжеты – мифы о происхождении богов и антропогонические мифы – о происхождении людей. В числе широко распространённых мифологических мотивов – мифы о чудесном рождении, о происхождении смерти; сравнительно поздно возникли мифологические представления о загробном мире, о судьбе. К космогоническим мифам примыкают также встречающиеся лишь на сравнительно высокой ступени развития эсхатологические мифы – рассказы-пророчества о «конце мира» (развитые эсхатологические мифы известны у древних майя и ацтеков, в иранской М., в христианстве, в германо-скандинавской М., в талмудическом иудаизме, в исламе).

Особое и очень важное место занимают мифы о происхождении и введении тех или иных культурных благ: добывании огня, изобретении ремёсел, земледелия, а также установлении среди людей определённых социальных институтов, брачных правил, обычаев и обрядов. Их введение обычно приписывается культурным героям (в архаических М. этот образ с трудом лишь отчленяется от мифологического образа тотемических предков, в мифологических системах раннеклассовых обществ нередко сливается с образами богов, а также героев исторических преданий. К мифам о культурных героях примыкают (почти составляя их разновидность) близнечные мифы (где образ культурного героя как бы раздваивается: это два брата-близнеца, наделённые противоположными чертами: один добрый, другой злой, один делает всё хорошо, учит людей полезному, другой только портит и озорничает).

В М. развитых аграрных народов существенное место занимают календарные мифы, символически воспроизводящие природные циклы. Аграрный миф об умирающем и воскресающем боге очень хорошо известен в мифологии Древнего Востока, хотя самая ранняя форма этого мифа зародилась ещё на почве первобытного охотничьего хозяйства (миф об умирающем и воскресающем звере). Так родились мифы об Осирисе (Древний Египет), Адонисе (Финикия), Аттисе (Малая Азия), Дионисе (Фракия, Греция) и др.

На ранних стадиях развития мифы по большей части примитивны, кратки, элементарны по содержанию, лишены связной фабулы. Позднее, на пороге классового общества, постепенно создаются более сложные мифы, разные по происхождению, мифологические образы и мотивы переплетаются, мифы превращаются в развёрнутые повествования, связываются друг с другом, образуя циклы. Таким образом, сравнительное изучение мифов разных народов показало, что, во-первых, весьма сходные мифы часто существуют у разных народов, в самых различных частях мира, и, во-вторых, что уже самый круг тем, сюжетов, охватываемых мифами, – вопросы происхождения мира, человека, культурных благ, социального устройства, тайны рождения и смерти и др. – затрагивает широчайший, буквально «глобальный», круг коренных вопросов мироздания. М. выступает перед нами уже не как сумма или даже система «наивных» рассказов древних. Более углублённый подход к этому феномену неизбежно приводит к постановке проблемы, что же такое М.? Ответ не прост. Не случайно современные исследователи до сих пор нередко коренным образом расходятся во взглядах на её сущность и природу. К тому же к мифологии, изучая её в разных аспектах, по-разному подходят религиоведы, этнографы, философы, литературоведы, лингвисты, историки культуры и т. д.; их исследования часто взаимно дополняют друг друга.

Марксистская методология изучения М. как одной из форм общественного сознания базируется на принципах диалектического и исторического материализма. Для подхода исследователей-марксистов к решению проблем М. характерно следование принципам историзма, внимание к содержательным, идеологическим проблемам М., подчёркивание её мировоззренческой основы.

Мифотворчество рассматривается как важнейшее явление в культурной истории человечества. В первобытном обществе М. представляла основной способ понимания мира. Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания. Человеку с самых ранних времён приходилось осмыслять окружающий мир. М. и выступает как наиболее ранняя, соответствующая древнему и особенно первобытному обществу форма мировосприятия, понимания мира и самого себя первобытным человеком, как «... природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией» (Маркс К., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 12, с. 737), как первоначальная форма духовной культуры человечества. То или иное конкретное осмысление какого-либо явления природы или общества сначала зависело от конкретных природных, хозяйственных и исторических условий и уровня социального развития, при котором жили народы – носители данной М. Кроме того отдельные мифологические сюжеты могли перениматься одним народом у другого, правда, вероятно, только в тех случаях, когда заимствованный миф получал осмысленное место в жизни и мировоззрении воспринимающего народа в соответствии с его конкретными условиями жизни и достигнутым им уровнем развития. Но М. представляет собой очень своеобразную систему фантастических представлений об окружающей человека природной и социальной действительности. Причины, по которым вообще должны были возникать мифы (т. е. ответ на вопрос, почему восприятие мира первобытным человеком должно было принять такую своеобразную и причудливую форму, как мифотворчество), следует, по-видимому, искать в общих для того уровня культурно-исторического развития особенностях мышления.

Главные предпосылки своеобразной мифологической «логики» – это, во-первых, то, что первобытный человек ещё не выделял себя из окружающей среды – природной и социальной, и, во-вторых, элементы логической диффузности, нерасчленённости первобытного мышления, не отделившегося ещё отчётливо от эмоциональной, аффектно-моторной сферы. Следствием этого явилось наивное очеловечивание окружающей природной среды и вытекающая отсюда всеобщая персонификация в мифах и широкое «метафорическое» сопоставление природных и культурных (социальных) объектов. Человек переносил на природные объекты свои собственные свойства, приписывал им жизнь, человеческие чувства. Выражение сил, свойств и фрагментов космоса в качестве конкретно-чувственных и одушевлённых образов порождало причудливую мифологическую фантастику. Космос часто представляется в мифах живым великаном, из частей которого может быть создан мир, тотемические предки рисуются существами двойной – зооморфной и антропоморфной – природы и с лёгкостью меняют свои обличья, болезни имеют вид чудовищ, пожирающих души, сила может быть выражена многорукостью, а хорошее зрение – многоглазостью и т. д. При этом все боги, духи, герои связаны чисто человеческими семейно-родовыми отношениями. Некоторые мифологические образы оказываются сложным многоуровневым пучком различительных признаков, входящих в известную мифологическую систему. Мифологические образы представляют одушевлённые, персонализованные конфигурации «метафор», «метафорический», точнее символический образ представляет инобытие того, что он моделирует, ибо форма тождественна содержанию, а не является её аллегорией, иллюстрацией.

Символизм мифа представляет его важнейшую черту. Диффузность, нерасчленённость первобытного мышления проявилась в неотчётливом разделении в мифологическом мышлении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и её атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, начала и принципа, т. е. происхождения и сущности. Мифологическое мышление оперирует, как правило, конкретным и персональным, манипулирует внешними вторичными чувственными качествами предметов; объекты сближаются по вторичным чувственным качествам, по смежности в пространстве и во времени. То, что в научном анализе выступает как сходство, в мифологическом объяснении выглядит как тождество. Конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаками других предметов или явлений, т. е. их символически заменять. Заменяя одни символы или одни ряды символов другими, мифическая мысль делает описываемые ею предметы как бы более умопостигаемыми (хотя полное преодоление метафоризма и символизма в рамках мифа невозможно).

Для мифа весьма характерна замена причинно-следственных связей прецедентом – происхождение предмета выдаётся за его сущность (генетизм мифа). Научному принципу объяснения противопоставляется в М. «начало» во времени. Объяснить устройство вещи – это значит рассказать, как она делалась, описать окружающий мир – значит рассказать о его происхождении. Нынешнее состояние мира – рельеф, небесные светила, породы животных и виды растений, образ жизни, социальные группировки и религиозные установления и т. д. – всё оказывается следствием событий давно прошедшего времени и действий мифических героев, предков или богов. В любом типичном мифе мифологическое событие отделено от «настоящего» времени каким-то большим промежутком времени: как правило, мифологические рассказы относятся к «стародавним временам», «начальным временам». Резкое разграничение мифологического периода и современного («сакрального» и «профанного» времени) свойственно даже самым примитивным мифологическим представлениям, часто имеется особое обозначение для древних мифологических времён. Мифологическое время – это то время, когда всё было «не так», как теперь. Мифическое прошлое – это не просто предшествующее время, а особая эпоха первотворения, мифическое время, предшествующее началу эмпирическо-

го времени; мифическая эпоха – это эпоха первопредметов и перводействий: первый огонь, первое копьё, первые поступки и т. д. (см. Время мифическое). Всё происходившее в мифическом времени приобретает значение парадигмы (от греч. παράδειγμα, «пример», «образ»), рассматривается как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже в силу того, что данный прецедент имел место в «первоначальные времена». Поэтому миф обычно совмещает в себе два аспекта – рассказ о прошлом (диахронический аспект) и средство объяснения настоящего, а иногда и будущего (синхронический аспект). Для первобытного сознания всё, что есть сейчас, – результат развёртывания первоначального прецедента. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений. Вообще этиологизм (от греч. αιτία, «причина»), попытка объяснить какое-то реальное явление в окружающей человека среде («как это произошло?», «как это сделано?», «почему?») – существеннейшая черта мифологического мышления. Этиологизм входит в самую специфику мифа, поскольу в мифе представления об устройстве мира передаются в виде повествования о происхождении тех или иных его элементов. Кроме того, имеется (особенно в наиболее архаических мифологиях, например у австралийских аборигенов) немало и собственно этиологических мифов, представляющих собой лишь короткие рассказы, содержащие примитивные объяснения тех или иных особенностей животных, происхождения каких-либо черт рельефа и т. д.

Содержание мифа мыслится первобытным сознанием вполне реальным (более того, – в силу «парадигматического» характера мифа – как «высшая реальность»), различие между реальным и сверхъестественным не проводится. Для тех, среди кого миф возникал и бытовал, миф – «правда», потому что он – осмысление реально данной и «сейчас» длящейся действительности, принятое многими поколениями людей «до нас». Коллективный практический опыт, каков бы он ни был, накапливался множеством поколений, поэтому лишь он рассматривался как достаточно «надёжный». Для всякого первобытного общества этот опыт был сосредоточен в мудрости предков, в традиции; поэтому осмысление фактов внешнего мира оказывалось делом веры, вера же не подлежала проверке и не нуждалась в ней.

Итак, неспособность провести различие между естественным и сверхъестественным, безразличие к противоречию, слабое развитие абстрактных понятий, чувственно-конкретный характер, метафоричность, эмоциональность – эти и другие особенности первобытного мышления превращают М. в очень своеобразную символическую (знаковую) систему, в терминах которой воспринимался и описывался весь мир.

Многое из сказанного выше подводит нас к сложному (и не имеющему однозначного решения в науке) вопросу о соотношении М. и религии. Некоторая часть проблем связана с вопросами о месте религии в первобытном сознании и представляет предмет самостоятельного исследования (см., в частности, статью Религия и мифология). В контексте «М. – религия» наиболее дискуссионным оказался вопрос о соотношении мифа и обряда (религиозного), ритуала. Давно отмечено в науке, что многие мифы служат как бы разъяснением религиозных обрядов (культовые мифы). Исполнитель обряда воспроизводит в лицах рассказанные в мифе события – миф представляет собой своего рода либретто исполняемого драматического действия.

Хорошо известны исторически сравнительно поздние примеры культовых мифов: в Древней Греции элевсинские мистерии сопровождались рассказыванием священных мифов (о Деметре и её дочери Коре, о похищении Коры владыкой подземного мира Плутоном, её возвращении на землю), как бы разъяснявших совершаемые драматические действия. Есть основания полагать, что культовые мифы распространены широко, что они есть везде, где совершаются религиозные обряды. Религиозный обряд и миф тесно между собой связаны. Связь эта давно признана в науке. Но разногласия вызывает вопрос: что здесь является первичным, а что производным? Создавался ли обряд на основе мифа или миф сочинялся в обоснование обряда? Этот вопрос имеет разные решения в научной литературе (см. в ст. Обряды и мифы). Множество фактов из области религии самых разных народов подтверждает примат обряда над мифом. Очень часто, например, отмечаются случаи, когда один и тот же обряд истолковывается его участниками по-разному. Обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, связанные же с ним мифологические представления изменчивы, нестойки, нередко вовсе забываются, на смену им сочиняются новые, долженствующие объяснить всё тот же обряд, первоначальный смысл которого давно утрачен. Конечно, в известных случаях религиозные действа складывались на основе того или иного религиозного предания, т. е. в конечном счёте на основе мифа, как бы в качестве его инсценировки. Безусловно, что соотношение двух членов этой пары – «обряд–миф» – нельзя понимать как взаимодействие двух посторонних друг другу явлений. Миф и обряд в древних культурах в принципе составляют известное единство – мировоззренческое, функциональное, структурное, являют как бы два аспекта первобытной культуры – словесный и действенный, «теоретический» и «практический». Такое рассмотрение проблемы вносит в наше представление о М. ещё одно уточнение. Хотя миф (в точном смысле этого слова) – это повествование, совокупность фантастически изображающих действительность «рассказов», но это не жанр словесности, а определённое представление о мире, которое лишь чаще всего принимает форму повествования; мифологическое же мироощущение выражается и в иных формах – действа (как в обряде), песни, танца и т. д.

Мифы (а это, как уже отмечалось выше, обычно рассказы о «первопредках», о мифических временах «первотворения») составляют как бы священное духовное сокровище племени. Они связаны с заветными племенными традициями, утверждают принятую в данном обществе систему ценностей, поддерживают и санкционируют определённые нормы поведения. Миф как бы объясняет и санкционирует существующий в обществе и мире порядок, он так объясняет человеку его самого и окружающий мир, чтобы поддержать этот порядок. В культовых мифах момент обоснования, оправдания отчётливо превалирует над моментом объяснения.

Культовый миф всегда является священным, он, как правило, окружён глубокой тайной, он – сокровенное достояние тех, кто посвящен в соответствующий ритуал. Культовые мифы составляют «эзотерическую» (обращенную внутрь) сторону религиозной М. Но есть и другая группа религиозных мифов, составляющая её «экзотерическую» (обращенную вовне) сторону. Это мифы, как бы нарочито придуманные для запугивания непосвящённых, особенно детей, женщин. Обе категории мифов – эсотерическая и экзотерическая – располагаются порой вокруг какого-то общественного явления и связанного с ним ритуала. Яркий пример – мифы, связанные с инициациями – возрастными посвятительными обрядами, совершаемыми при переводе юношей в возрастной класс взрослых мужчин. Во время их совершения посвящаемым сообщают мифы, которых раньше они, как и все непосвящённые, не смели знать. На почве самих посвятительных обрядов в свою очередь родились специфические мифологические представления; например, возник мифологический образ духа – учредителя и покровителя возрастных инициации. Различные мифы и мифические образы, принадлежащие к «внутреннему» и к «внешнему» кругам, не ограничиваются связью с возрастными посвятительными обрядами. Можно думать, что к тенденции запугивать слушателей восходит и один из элементов, вплетающихся наряду с другими в сложную ткань мифов о враждебных людям чудовищах (тератологические мифы). Культовые мифы разрастаются на почве практики тайных союзов (Меланезия, Северная Америка, Западная Африка и др.), на почве монополизируемых жрецами культов племенных богов, в дальнейшем – в рамках государственно организованных храмовых культов, в форме богословских спекуляций жрецов. Расщепление религиозно-мифологических образов на эсотерические и экзотерические – явление исторически преходящее. Оно характерно для некоторых «племенных» культов и для древних «национальных» религий. В мировых религиях – буддизме, христианстве, исламе – принципиальная грань между эсотерической и экзотерической М. ослабевает или даже исчезает – религиозно-мифологические представления становятся обязательным предметом веры, превращаются в религиозные догматы. Это связано с новой идеологической ролью мировых религий, с их новой – церковной – организацией. Религии эти призваны служить идеологическим орудием подчинения масс господствующему социальному порядку. Из всего сказанного видно, что вопрос о соотношении М. и религии решается не просто. Повидимому, по своему происхождению М. не связана с религией, но безусловно, что уже на ранних стадиях своего развития М. органически связывается с религиозно-магическими обрядами, входит существенной частью в состав религиозных верований.

Но первобытная М., хотя и находилась в тесной связи с религией, отнюдь к ней не сводима. Будучи системой первобытного мировосприятия, М. включала в себя в качестве нерасчленённого, синтетического единства зачатки не только религии, но и философии, политических теорий, донаучных представлений о мире и человеке, а также – в силу бессознательно-художественного характера мифотворчества, специфики мифологического мышления и «языка» (метафоричность, претворение общих представлений в чувственно-конкретной форме, т. е. образность) – и разных форм искусства, прежде всего словесного. При рассмотрении проблемы «религия и М.» следует также иметь в виду, что роль религии в первобытном обществе (как обществе, где ещё не сложились классы, а также не возникло системы научных знаний) отличалась от её роли в классовых обществах. Превращение некоторых мифов в религиозные догматы, новая социальная роль религии – результат уже далеко зашедшего исторического развития.

На пороге классового общества М. вообще подвергается существенной трансформации.

В силу изменяющихся общественных условий и через контаминацию (от лат. contaminatio, «смешение») мифологических сюжетов и мотивов сами персонажи – боги, полубоги, герои, демоны и др. – вступают друг с другом в сложные отношения (родственные, супружеские, иерархические). Возникают целые генеалогии богов, образы которых первоначально рождались и бытовали порознь. Характерные примеры циклизации мифов и формирования политеистического пантеона – сложный пантеон великих и малых богов Полинезии, а также майя, ацтеков и других народов Мексики и Центральной Америки. Сложную М., окрашенную туманно-мистическим и спекулятивно-философским духом, вырабатывали в течение веков брахманы Индии. Отчётливые следы работы жрецов, борьбы отдельных их группировок видны на мифах Древнего Египта, Вавилонии. По тому же пути шло (но не завершилось) развитие германо-скандинавской М., где сложился пантеон богов-асов, ассимилировавших другую группу богов-ванов. В античной греческой М. отдельные образы великих богов (разного происхождения) сблизились между собой, породнились, выстроились в иерархический ряд во главе с «отцом богов и людей» Зевсом, разместились по вершинам и склонам фессалийского Олимпа, определили своё отношение к полубогам, героям, людям. Перед нами классический политеизм – результат слияния культов, контаминации мифов.

В связи с делением общества на классы М., как правило, тоже расслаивается. Разрабатываются мифологические сказания и поэмы о богах и героях, которые изображаются как предки аристократических родов. Так было в Египте, Вавилонии, Греции, Риме. Местами от этой «аристократической» М. отлична жреческая – мифологические сюжеты, разрабатывавшиеся замкнутыми корпорациями жрецов. Так создавалась «высшая мифология». Напротив, в верованиях народных масс дольше сохранялась низшая мифология – представления о разных духах природы – лесных, горных, речных, морских, о духах, связанных с земледелием, с плодородием земли, с растительностью. Эта «низшая мифология», более грубая и непосредственная, оказывалась обычно наиболее устойчивой. В фольклоре и поверьях многих народов Европы сохранилась именно «низшая мифология», тогда как «высшая мифология», представления о великих богах, существовавшие у древних кельтских, германских и славянских народов, почти совершенно изгладились в народной памяти и лишь частично влились в образы христианских святых.

М. в силу своей синкретической природы сыграла значительную роль в генезисе различных идеологических форм, послужив исходным материалом для развития философии, научных представлений, литературы. Вот почему так сложна (и не всегда полностью разрешима в рамках жёстких определений) задача размежевания не только М. и религии, но и близких к мифу по жанру и времени возникновения форм словесного творчества: сказки, героического эпоса, а также легенды, исторического предания. Так, при размежевании мифа и сказки современные фольклористы отмечают, что миф является предшественником сказки, что в сказке по сравнению с мифом происходит ослабление (или потеря) этиологической функции, ослабление строгой веры в истинность излагаемых фантастических событий, развитие сознательной выдумки (тогда как мифотворчество имеет бессознательно-художественный характер) и др. (см. Сказки и мифы). Разграничение мифа и исторического предания, легенды, вызывает тем больше разногласий, что оно в значительной мере условно. Историческим преданием чаще всего называют те произведения народного творчества, в основе которых лежат какие-то исторические события. Таковы предания об основании городов (Фив, Рима, Киева и др.), о войнах, о видных исторических деятелях и др. Этот признак, однако, далеко не всегда достаточен для различения мифа и исторического предания. Наглядный пример – многие древнегреческие мифы. Как известно, в их состав вошли различные повествования (часто принявшие поэтическую или драматическую форму) об основании городов, о Троянской войне, о походе аргонавтов и других больших событиях. Многие из этих рассказов опираются на действительные исторические факты, подтверждены археологическими и другими данными (напр., раскопками Трои, Микен и др.). Но провести грань между этими рассказами (т. е. историческими преданиями) и собственно мифами очень трудно, тем более, что в повествование об исторических, казалось бы, рассказах вплетены мифологические образы богов и других фантастических существ. См. также История и мифы, Предания и мифы.

М. оказала влияние на формирование героического эпоса, прежде всего через образ культурного героя. Именно этот образ послужил, видимо, исходным материалом, из которого впоследствии были «вылеплены» модели эпических героев. В архаических формах героического эпоса (карело-финские руны, нартовский эпос народов Кавказа, грузинские сказания об Амирани, армянские – о сасунских витязях, якутский, бурятский, алтайский, киргизский, шумеро-аккадский эпосы) ещё хорошо видны его мифологические элементы, архаический эпос обобщает историческое прошлое посредством языка и концепций первобытных мифов. Мифологическая подпочва сохраняется и в более позднем «классическом» эпосе («Рамаяна», «Махабхарата», «Илиада», германо-скандинавский эпос, «Шахнаме», сказания о Гесере, об Алпамыше, русские былины), хотя формы этого эпоса, развившиеся в условиях отчётливой государственной консолидации, совершают важные шаги на пути демифологизации. Подробнее см. в ст. Эпос и мифы.

Через сказку и героический эпос, возникшие в глубоких недрах фольклора, с М. оказывается генетически связанной и литература, в частности повествовательная. Соответственно драма и отчасти лирика воспринимали первоначально элементы мифа непосредственно через ритуалы, народные празднества, религиозные мистерии.

Следы тесной связи с мифологическим наследием отчётливо хранят и первые шаги развития науки, например древнегреческая натурфилософия, история (Геродот), медицина и др. (ещё дольше – начатки науки в Древней Индии или Китае).

Но и позднее, когда из М. окончательно выделяются такие формы общественного сознания, как искусство, литература, политическая идеология и др., они ещё долго пользуются мифом как своим «языком», расширяя и по-новому толкуя мифологические символы. Литература (а также живопись, пластические искусства) на протяжении своего развития широко использовала традиционные мифы в художественных целях. Мотивы античной, библейской (а на Востоке – индуистской, буддийской и др.) М. были арсеналом поэтической образности, источником сюжетов, своеобразным языком поэзии (особенно до 19 в.). В 20 в. происходит сознательное обращение некоторых направлений литературы к М. (Дж. Джойс, Ф. Кафка, Т. Манн, колумбийский писатель Г. Гарсия Маркес, пьесы А. Ануя и др.), имеет место как использование различных традиционных мифов (при этом смысл их резко меняется), так и мифотворчество, создание собственного языка поэтических символов. См. Литература и мифы.

Некоторые особенности мифологического мышления могут сохраняться в массовом сознании рядом с элементами подлинно философского и научного знания, рядом с использованием строгой научной логики. В наши дни религиозные мифы христианства, иудаизма, ислама и других ныне существующих религий продолжают использоваться церковью, разными социальными и политическими силами для внедрения и поддержания религиозного сознания (идей смирения, терпения, загробного воздаяния и др.), а иногда и в политических целях, чаще всего реакционных (напр., используемая сионизмом концепция «избранного народа»). Всё это надо иметь в виду при обращении к мифам, вошедшим в состав ныне существующих религиозных систем и сохраняющим – но в очень трансформированном виде – связь с древними мифологическими представлениями, которые служили в ряде случаев питательной почвой не только собственно ре-

лигиозной идеологии, но и народного творчества, фольклорных мотивов. Следует учитывать и тенденцию в обновлённых вариантах современной религии к освобождению религии от архаических элементов, т. е. прежде всего от М., антропоморфизма и т. д., как попытку «снять» конфликт между наукой и религией. Живучесть некоторых стереотипов мифологического мышления в области политической идеологии и в связанной с ней социальной психологии делает в определённых условиях массовое сознание питательной почвой для распространения «социального», или «политического» мифа (напр., немецкий нацизм в своих интересах не только стремился возродить и поставить себе на службу древнегерманскую языческую М., но и сам создавал своеобразные мифы – расовый миф, соединяющийся с культом фюрера, ритуалом массовых сборищ и т. д.). Однако подход к мифу, определение его места в прошлом и настоящем, требует строгого соблюдения историзма. М. как форма общественного сознания, появление и господство которой было связано с определённым уровнем развития производства и духовной культуры, как ступень сознания, предшествующая научному мышлению, исторически изжила себя. Поэтому попытки апологетики и возрождения мифа как действующей системы в современном обществе несостоятельны.

Чем же привлекает к себе вновь и вновь М.? «... Почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень?», – писал К. Маркс о древнегреческом искусстве, подчёркивая, – что «... греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву» (Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 12, с. 737, 736). Без знания мифов невозможно понять сюжеты многих картин и опер, образного строя поэтических шедевров.

Но не только этим «ценна» М. для современности. Если подходить к ней не как к «сумме заблуждений» древних (а с таким взглядом современная наука давно покончила), а как к огромному пласту культурного развития, через который прошло всё человечество, как к важнейшему явлению культурной истории, господствовавшему над его духовной жизнью в течение десятков тысяч лет, значение М. для самопознания человечества станет самоочевидным.

Изучение мифологии. Первые попытки рационального переосмысления мифологического материала, решения проблемы отношения рационального знания к мифологическому повествованию предпринимались уже в античности (с этого, собственно, и началось развитие античной философии). Господствующим было аллегорическое толкование мифов (у софистов, у стоиков, видевших в богах персонификацию их функций, у эпикурейцев, считавших, что мифы, созданные на основе естественных фактов, предназначались для откровенной поддержки жрецов и правителей, и др.). Платон противопоставил народной М. философско-символическую интерпретацию мифов. Древнегреческий философ Эвгемер (3 в. до н. э.) видел в мифических образах обожествлённых исторических деятелей (такое толкование мифов, получившее название эвгемерического, было распространено и позднее). Средневековые христианские теологи, толкуя Ветхий и Новый заветы буквально и аллегорически, дискредитировали античную М., либо ссылаясь на эпикурейскую и эвгемеристическую интерпретацию, либо «низводя» античных богов до бесов. Новый интерес к античной М. пробудился в эпоху Возрождения. Обращаясь к античной М., гуманисты эпохи Возрождения видели в ней выражение чувств и страстей эмансипирующейся человеческой личности. Античная М. трактовалась в качестве моральных поэтических аллегорий. Аллегорическое толкование мифов оставалось преобладающим (трактат Боккаччо, позднее сочинения Ф. Бэкона и др.). Для развития знаний о М. большое значение имело открытие Америки и знакомство с культурой американских индейцев. Появляются первые попытки сравнительной М. («Нравы американских дикарей в сравнении с нравами древних времен» Ж. Ф. Лафито, 1724, сопоставившего культуру североамериканских индейцев с древнегреческой).

Глубокую философию мифа создал итальянский учёный Дж. Вико, автор сочинения «Основания новой науки» (1725). Древнейшая эпоха представляется Вико как поэтическая и во всех аспектах коренящаяся в мифе, что указывает на понимание им первобытного идеологического синкретизма. Вико называет М. «божественной поэзией» (из которой возникает затем героическая поэзия гомеровского типа) и связывает её своеобразие с неразвитыми и специфическими формами мышления, сравнимыми с детской психологией. Вико имеет в виду чувственную конкретность и телесность, эмоциональность и богатство воображения при отсутствии рассудочности, перенесение человеком на предметы окружающего мира своих собственных свойств, неумение абстрагировать атрибуты и форму от субъекта, замену сути «эпизодами», т. е. повествовательность, и др. Его философия мифа содержала в зародыше почти все основные последующие направления в изучении М.

По сравнению с теорией Вико взгляд на М. деятелей французского Просвещения, рассматривавших М. как продукт невежества и обмана, как суеверие (Б. Фонтенель, Вольтер, Д. Дидро, Ш. Монтескье и др.), был шагом назад.

Переходную ступень от просветительского взгляда на М. к романтическому представляют воззрения немецкого философа И. Г. Гердера. М. интересует его как часть созданных народом поэтических богатств, народной мудрости. Он рассматривает мифы разных народов, в т. ч. и первобытных, мифы привлекают его своей поэтичностью, национальным своеобразием.

Романтическая философия мифа, получившая своё завершение у Ф. В. Шеллинга, трактовала миф преимущественно как эстетический феномен. В философской системе Шеллинга М. занимает место как бы между природой и искусством; политеистическая М. оказывается обожествлением природных явлений посредством фантазии, символикой природы. Преодоление традиционного аллегорического толкования мифа в пользу символического – основной пафос романтической философии мифа. Шеллинг даёт сравнительную характеристику античной, древневосточной и христианской М., оценивая греческую М. как «высочайший первообраз поэтического мира». Шеллинг считает, что мифотворчество продолжается в искусстве и может принять вид индивидуальной творческой М.

Немецкие учёные-филологи Я. и В. Гримм открывают в сказке одну из древнейших форм человеческого творчества, один из драгоценнейших памятников «народного духа», отражение древнейшей М. народа. Я. Гримм начинает исследование М. континентальных германцев, указывая её пережитки и в поверьях более позднего времени («Немецкая мифология», 1835).

Во 2-й половине 19 в. противостояли друг другу в основном две магистральные школы изучения мифа. Первая из них, вдохновлённая исследованиями Я. Гримма и не порвавшая полностью с романтическими традициями (немецкие учёные А. Кун, В. Шварц, В. Манхардт, английский – М. Мюллер, русские – Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и др.), опиралась на успехи научного сравнительно-исторического индоевропейского языкознания и ориентировалась на реконструкции древнеиндоевропейской М. посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. М. Мюллером была создана лингвистическая концепция возникновения мифов в результате «болезни языка»: первобытный человек обозначал отвлечённые понятия через конкретные признаки посредством метафорических эпитетов, а когда первоначальный смысл последних оказывался забыт или затемнён, то в силу этих семантических сдвигов и возникал миф. Сами боги представлялись М. Мюллеру преимущественно солярными символами, тогда как Кун и Шварц видели в них образное обобщение метеорологических (грозовых) явлений. Затем на первый план выдвигались астральные и лунарные мифы, указывалось на роль животных в формировании мифов и т. д. Эту школу принято называть натурической (натуралистической) или солярно-метеорологической; в фольклористике её иногда называют мифологической, т. к. сторонники школы сводили сказочные и эпические сюжеты к мифологическому (т. е. к тем же солярным и грозовым символам, метеорологическим, солнечным, лунным циклам). Последующая история науки внесла в концепции этой школы серьёзные коррективы: иной вид приняла индоевропеистика, обнаружилась ложность теории «болезни языка», обнажилась ещё в 19 в. крайняя односторонность сведения мифов к небесным природным феноменам. Вместе с тем это был первый серьёзный опыт использования языка для реконструкции мифов, который получил позднее более продуктивное продолжение, а солярная, лунарная и т. п. символика, особенно в плане природных циклов, оказалась одним из уровней сложного мифологического моделирования.

Вторая школа – антропологическая или эволюционистская (Э. Тайлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер и др.) – сложилась в Англии и была результатом первых научных шагов сравнительной этног-

рафии. Её главным материалом были архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством. Возникновение М. и религии Тайлор относил к гораздо более раннему, чем Мюллер, собственно первобытному состоянию и возводил не к «натурализму», а к анимизму, т. е. к представлению о душе, возникшему, однако, в результате чисто рациональных размышлений «дикаря» по поводу смерти, болезни, снов – именно чисто рациональным, логическим путём первобытный человек, по мнению Тайлора, и строил М., ища ответа на возникавшие у него вопросы по поводу непонятных явлений. М. отождествлялась т. о. со своего рода рациональной «первобытной наукой». С развитием культуры М. как бы полностью лишалась сколько-нибудь самостоятельного значения, сводилась к ошибкам и пережиткам, к только лишь наивному, донаучному способу объяснения окружающего мира. Но такой подход, внешне ставивший изучение М. на строго научную почву и создававший впечатление исчерпывающего объяснения мифа, был по существу и его полным развенчанием. Серьёзные коррективы в тайлоровскую теорию анимизма внёс Дж. Дж. Фрейзер (вышедший из английской антропологической школы), противопоставивший анимизму магию, в которой видел древнейшую универсальную форму мировоззрения. Миф для Фрейзера всё больше выступал не в качестве сознательной попытки объяснения окружающего мира, а просто как слепок отмирающего магического ритуала, обряда. Фрейзер оказал большое влияние на науку о мифе не только тезисом о приоритете ритуала над мифом, но в гораздо большей степени исследованиями (собранными главным образом в «Золотой ветви», 1890) мифов, связанных с аграрными календарными культами «умирающих» и «воскресающих» богов.

Научное творчество Фрейзера послужило отправной точкой для распространения ритуалистической доктрины. Непосредственно от неё идёт т. н. кембриджская школа классической филологии (Д. Харрисон, Ф. М. Корнфорд, А. А. Кук, Г. Марри), исходившая в своих исследованиях из безусловного приоритета ритуала над мифом и видевшая в ритуалах важнейший источник развития религии, философии, искусства древнего мира. Непосредственно предшествовал кембриджскому ритуализму и кое в чём его предвосхищал А. Н. Веселовский, предложивший при этом гораздо более широкую концепцию участия ритуалов в генезисе не отдельных сюжетов и жанров, а поэзии и отчасти искусства в целом. В 30–40-х гг. 20 в. ритуалистическая школа заняла доминирующую позицию (С. Х. Хук, Т. Х. Гастер, Э. О. Джеймс и др.). Крайний ритуализм свойствен работам Ф. Рэглана (считавшего все мифы ритуальными текстами, а мифы, оторванные от ритуала, – сказками или легендами) и С. Э. Хаймана. За последние десятилетия появился целый ряд работ, критически оценивающих крайний ритуализм (К. Клакхон, У. Баском, В. И. Гринуэй, Дж. Фонтенроз, К. Леви-Строс). Австралийский этнограф Э. Станнер показал, что у североавстралийских племён имеются как строго эквивалентные друг другу мифы и обряды, так и обряды, не связанные с мифами, и мифы, не связанные с обрядами и от них не происходящие, что не мешает мифам и обрядам иметь в принципе сходную структуру.

Английский этнограф А. Малиновский положил начало функциональной школе в этнологии. В книге «Миф в первобытной психологии» (1926) он доказывал, что миф в архаических обществах, т. е. там, где он ещё не стал «пережитком», имеет не теоретическое значение и не является средством научного или донаучного познания человеком окружающего мира, а выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счёт обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определённые правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления. Малиновский указывает, что миф – это не просто рассказанная история или повествование, имеющее аллегорическое, символическое и т. п. значение; миф переживается архаическим сознанием в качестве своего рода устного «священного писания», как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей. Идея принципиального единства мифа и обряда, воспроизводящих, повторяющих действия, якобы совершённые в доисторические времена и необходимые для установления, а затем и поддержания космического и общественного порядка, развивается в книге К. Т. Пройса «Религиозный обряд и миф» (1933).

В отличие от английской этнологии, исходившей при изучении первобытной культуры из индивидуальной психологии, представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) ориентировались на социальную психологию, подчёркивая качественную специфику психологии социума, коллектива. Дюркгейм ищет новый подход к проблеме возникновения и ранних форм религии, М., ритуала. Религию, которую Дюркгейм рассматривает нераздельно от М., он противопоставляет магии и фактически отождествляет с коллективными представлениями, выражающими социальную реальность. В поисках элементарных форм религии (и М.) Дюркгейм обращается к тотемизму. Он показал, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит её поддержанию. Выдвигая социологический аспект в М., Дюркгейм тем самым (как и Малиновский) отходит от представлений этнографии 19 в. об объяснительной цели М.

Центральными проблемами важнейших последующих исследований западных учёных в области изучения М. становятся не столько вопросы о функциональном значении М., её соотношении с религией и т. д., сколько проблемы специфики мифологического мышления. Во всяком случае, именно в этой области было высказано более всего существенно новых идей.

Французский этнолог Леви-Брюль в своих работах 30-х гг. о первобытном мышлении, построенных на этнографическом материале народов Африки, Австралии и Океании, показал специфику первобытного мышления, его качественное отличие от научного мышления. Первобытное мышление он считал «дологическим» (но не алогическим). Леви-Брюль исходит из социальной (а не из индивидуальной) психологии. Коллективные представления (а именно – мифологические представления) являются, считает он, предметом веры, а не рассуждений, носят императивный характер: если современный европеец дифференцирует естественное и сверхъестественное, то «дикарь» в своих коллективных представлениях воспринимает мир единым. Эмоциональные и моторные элементы занимают в коллективных представлениях место логических включений и исключений. «Дологический» характер мифологического мышления проявляется, в частности, в несоблюдении логического закона «исключённого третьего»: объекты могут быть одновременно и самими собой, и чем-то иным. В коллективных представлениях, считает Леви-Брюль, ассоциациями управляет закон партиципации (сопричастия) – возникает мистическое сопричастие между тотемической группой и страной света, между страной света и цветами, ветрами, мифическими животными, лесами, реками и т. д. Пространство в М. неоднородно, его направления обременены различными качествами и свойствами, представление о времени тоже имеет качественный характер. Леви-Брюль показал, как функционирует мифологическое мышление, как оно обобщает, оставаясь конкретным и пользуясь знаками. Но сквозь призму «мистической партиципации» он не заметил интеллектуального смысла своеобразных мифологических мыслительных операций и его практических познавательных результатов. Делая акцент на эмоциональных импульсах и магических представлениях (коллективные представления) как основе мифологического мышления, он недооценил значения его своеобразной логики, своеобразного интеллектуального характера М. (постулат о «дологическом» характере мифологического мышления).

Символическая теория мифа, в полном виде разработанная немецким философом Э. Кассирером, позволила углубить понимание интеллектуального своеобразия мифологического мышления. Мифология рассматривается Кассирером наряду с языком и искусством как автономная символическая форма культуры, отмеченная особым способом символической объективации чувственных данных, эмоций. Мифология предстаёт как замкнутая символическая система, объединённая и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира. Кассирер рассматривал духовную деятельность человека и в первую очередь мифотворчество (в качестве древнейшего вида этой деятельности) как «символическую». Символизм мифа восходит, по Кассиреру, к тому, что конкретно-чувственное (а мифологическое мышление именно таково) может обобщать только становясь знаком, символом – конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаком других предметов или явлений, т. е. их символически заменять. Мифическое сознание напоминает поэтому код, для которого нужен ключ. Кассирер выявил некоторые фундаментальные структуры мифологического мышления и природы мифического символизма. Он сумел оценить интуитивное эмоциональное начало в

мифе и вместе с тем рационально проанализировать его как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. Специфику мифологического мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, «начала» и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуются в причинную последовательность, а причинно-следственный процесс имеет характер материальной метафоры. Отношения не синтезируются, а отождествляются, вместо «законов» выступают конкретные унифицированные образы, часть функционально тождественна целому. Весь космос построен по единой модели и артикулирован посредством оппозиции «сакрального» (священного, т. е. мифически релевантного, концентрированного, с особым магическим отпечатком) и «профанного» (эмпирического, текущего). От этого зависят мифологические представления о пространстве, времени, числах, подробно исследованные Кассирером. Идея «конструирования» символического мира в М., выдвинутая Кассирером, очень глубока. Но Кассирер (в соответствии со своей неокантианской философией) избегает сколько-нибудь серьёзной постановки вопроса о соотношении конструируемого мира и процесса конструирования с действительностью и общественным бытием.

В работах немецкого психолога В. Вундта в связи с генезисом мифов особо подчёркивалась роль аффективных состояний и сновидений, а также ассоциативных цепей. Аффективные состояния и сновидения как продукты фантазии, родственные мифам, занимают ещё большее место у представителей психоаналитической школы – З. Фрейда и его последователей. Для Фрейда речь идёт главным образом о вытесненных в подсознание сексуальных комплексах, прежде всего о т. н. «эдиповом комплексе» (в основе которого лежат инфантильные сексуальные влечения к родителю противоположного пола) – мифы рассматриваются фрейдистами как откровенное выражение этой психологической ситуации.

Другую попытку связать мифы с бессознательным началом в психике предпринял швейцарский учёный К. Г. Юнг, исходивший (в отличие от Фрейда) из коллективных представлений и из символической интерпретации мифа, родственной кассиреровской. Юнг обратил внимание на общность в различных видах человеческой фантазии (включая миф, поэзию, бессознательное фантазирование в снах) и возвёл это общее к коллективно-подсознательным психологическим мифоподобным символам – архетипам. Последние выступают у Юнга как некие структуры первичных образов коллективной бессознательной фантазии и категории символической мысли, организующие исходящие извне представления.

Точка зрения Юнга содержала опасность растворения М. в психологии, а также крайнего расширения понятия мифа до продукта воображения вообще (когда буквально любой образ фантазии в индивидуальном литературном произведении, сне, галлюцинации и т. д. рассматривается как миф). Эти тенденции отчётливо проявились у некоторых современных авторов, испытавших в той или иной мере влияние Юнга, таких, как Дж. Кэмпбелл (автор монографии «Маски бога», 1959–70), который склонен подходить к М. откровенно биологизаторски, видя в ней прямую функцию человеческой нервной системы, или М. Элиаде, выдвинувший модернизаторскую теорию мифотворчества как спасения от страха перед историей (его основной подход к мифам опирается прежде всего на характер функционирования мифа в ритуалах).

Структуралистская теория мифа была разработана французским этнологом К. Леви-Стросом, основателем т. н. структурной антропологии (уже ранее подход к структурному изучению мифов намечался в «символических» концепциях у Кассирера и Юнга, а также французского специалиста по сравнительной М. индоевропейских народов Ж. Дюмезиля, предложившего теорию трёхфункциональной структуры индоевропейских мифов и других культурных феноменов: религиозная власть – мудрость; военная сила; плодородие). Теория первобытного мышления, созданная Леви-Стросом, во многом противоположна теории Леви-Брюля. Исходя из признания своеобразия мифологического мышления (как мышления на чувственном уровне, конкретного, метафорического и т. д.), Леви-Строс показал в то же время, что это мышление способно к обобщениям, классификациям и логическому анализу. Основу структурного метода Леви-Строса образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях (т. е. структура понимается не просто как устойчивый «скелет» какого-либо объекта, а как совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить второй, третий и т. д. путём перестановки его элементов и некоторых других симметричных преобразований). Применив структурный метод к анализу мифов как самого характерного продукта «примитивной» культуры, Леви-Строс сосредоточил внимание на описании логических механизмов первобытного мышления. М. для Леви-Строса – это прежде всего поле бессознательных логических операций, логический инструмент разрешения противоречий. Важнейший объект мифологических штудий Леви-Строса – выявление в повествовательном фольклоре американских индейцев своеобразных механизмов мифологического мышления, которое он считает по-своему вполне логичным. Мифологическая логика достигает своих целей как бы ненароком, окольными путями, с помощью материалов, к тому специально не предназначенных, способом «бриколажа» (от франц. bricoler, «играть отскоком, рикошетом»). Сплошной анализ разнообразных мифов индейцев выявляет механизмы мифологической логики. При этом прежде всего вычленяются в своей дискретности многочисленные бинарные оппозиции типа высокий-низкий, тёплый-холодный, левый-правый и т. д. (их выявление – существенная сторона леви-стросовской методики). Леви-Строс видел в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации – прогрессивного посредничества, механизм которого заключается в том, что фундаментальная противоположность (напр., жизни и смерти) подменяется менее резкой противоположностью (напр., растительного и животного царства), а эта, в свою очередь, – более узкой оппозицией. Так громоздятся всё новые и новые мифологические системы и подсистемы как плоды своеобразной «порождающей семантики», как следствие бесконечных трансформаций, создающих между мифами сложные иерархические отношения. При этом при переходе от мифа к мифу сохраняется (и тем самым обнажается) их общая «арматура», но меняются «сообщения» или «код». Это изменение при трансформации мифов большей частью имеет образно-метафорический характер, так что один миф оказывается полностью или частично «метафорой» другого.

Подводя итог изучению М. в западной (а также в русской дореволюционной) науке, следует отметить, что если позитивистская этнология 2-й половины 19 в. видела в мифах лишь «пережитки» и наивный донаучный способ объяснения непознанных сил природы, то этнология 20 в. доказала, что: во-первых, мифы в примитивных обществах тесно связаны с магией и обрядом и функционируют как средство поддержания природного и социального порядка и социального контроля; что во-вторых, мифологическое мышление обладает известным логическим и психологическим своеобразием; в-третьих, мифотворчество является древнейшей формой, своего рода символическим «языком», в терминах которого человек моделировал, классифицировал и интерпретировал мир, общество и себя самого; но что, в-четвёртых – своеобразные черты мифологического мышления имеют известные аналогии в продуктах фантазии человека не только глубокой древности, но и других исторических эпох и, таким образом, миф как тотальный или доминирующий способ мышления специфичен для культур архаических, но в качестве некоего «уровня» или «фрагмента» может присутствовать в самых различных культурах, особенно в литературе и искусстве, обязанных многим мифу генетически и отчасти имеющих с ним общие черты («метафоризм» и т. п.). Эти новые позитивные представления практически, однако, трудно отделимы от целого ряда крайних и часто противоречащих друг другу преувеличений и идеалистических представлений, ведущих к отрицанию познавательного момента, гипертрофии ритуалистичности мифов или подсознательного аспекта в них, к игнорированию историзма, к недооценке социальных и гносеологических корней М. и т. п., или, наоборот, к излишней интеллектуализации мифов, переоценке их «социологической» функции.

В советской науке, базирующейся на марксистско-ленинской методологии, изучение теории мифа в основном шло по двум руслам – работы этнографов в религиоведческом аспекте, и работы филологов (преимущественно «классиков»); в последние годы к М. стали обращаться лингвисты-семиотики при разработке проблем семантики.

К первой категории относятся кроме трудов В. Г. Богораза и Л. Я. Штернберга советского периода работы А. М. Золотарёва, С. А. Токарева, А. Ф. Анисимова, Ю. П. Францева, А. И. Шаревской, М. И. Шахновича и др. Главным объектом исследования

в их работах является соотношение М. и религии, религии и философии и особенно отражение в религиозных мифах производственной практики, социальной организации, различных обычаев и верований, первых шагов классового неравенства и др. А. Ф. Анисимов и некоторые другие авторы слишком жёстко связывают миф с религией, а всякий сюжет, не имеющий прямой религиозной функции, отождествляют со сказкой как носительницей стихийно-материалистических тенденций в сознании первобытного человека. В книге Золотарёва в связи с проблемой дуальной экзогамии даётся анализ дуалистических мифологий, предвосхищающий изучение мифологической семантики в плане бинарной логики, которое ведётся представителями структурной антропологии. В. Я. Пропп в «Морфологии сказки» (1928) выступил пионером структурной фольклористики, создав модель сюжетного синтаксиса волшебной сказки в виде линейной последовательности функций действующих лиц; в «Исторических корнях волшебной сказки» (1946) под указанную модель подводится историко-генетическая база с помощью фольклорно-этнографического материала, сопоставления сказочных мотивов с мифологическими представлениями, первобытными обрядами и обычаями.

А. Ф. Лосев, крупнейший специалист по античной М., в отличие от некоторых этнографов, не только не сводит миф к объяснительной функции, но считает, что миф вообще не имеет познавательной цели. По Лосеву, миф есть непосредственное вещественное совпадение общей идеи и чувственного образа, он настаивает на неразделённости в мифе идеального и вещественного, вследствие чего и является в мифе специфичная для него стихия чудесного.

В 20–30-х гг. вопросы античной М. в соотношении с фольклором (в частности, использование народной сказки как средства реконструкции первоначальных редакций историзированных и иногда освящённых культом античных мифов) широко разрабатывались в трудах И. М. Тройского, И. И. Толстого; И. Г. Франк-Каменецкий и О. М. Фрейденберг исследовали миф в связи с вопросами семантики и поэтики. В некоторых существенных пунктах они предвосхитили Леви-Строса (в частности, к его «трансформационной М.» очень близко их представление о том, что одни жанры и сюжеты являются плодом трансформации других, «метафорой» других).

М. М. Бахтин в своей работе о Рабле через анализ «карнавальной культуры» показал фольклорно-ритуально-мифологические корни литературы позднего средневековья и Ренессанса – именно своеобразная народная карнавальная античная и средневековая культура оказывается промежуточным звеном между первобытной М. – ритуалом и художественной литературой. Ядром исследований лингвистов-структуралистов В. В. Иванова и В. Н. Топорова являются опыты реконструкции древнейшей балто-славянской и индоевропейской мифологической семантики средствами современной семиотики с широким привлечением разнообразных неиндоевропейских источников. Исходя из принципов структурной лингвистики и леви-стросовской структурной антропологии, они используют достижения и старых научных школ, в частности мифологической фольклористики. Большое место в их трудах занимает анализ бинарных оппозиций. Методы семиотики используются в некоторых работах Е. М. Мелетинского (по мифологии скандинавов, палеоазиатов, по вопросам общей теории мифа).

Лит.: Маркс К., Введение. (Из экономических рукописей 1857–1858 годов), в кн.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 12, с. 736–38; Энгельс Ф., Анти-Дюринг, там же, т. 20, с. 528–29; его же, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, там же, т. 21, с. 313; Маркс К., Энгельс Ф. и Ленин В. И., О религии. [Сб.], М., 1975; Лосев А. Ф., Диалектика мифа, М., 1930; его же, Античная мифология в её историческом развитии, М., 1957; Токарев С. А., Что такое мифология?, в сб.: Вопросы истории религии и атеизма, [т.] 10, М., 1962; его же, Ранние формы религии и их развитие, М., 1964; Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, М., 1963; его же, Поэтика мифа, М., 1976; Золотарев А. М., Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964; Шахнович М. И., Первобытная мифология и философия, Л., 1971; Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974; Стеблин-Каменский М. И., Миф, Л., 1976; Ранние формы искусства, Сб., М., 1972; Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа, М., 1975; Миф–фольклор–литература, Л., 1978; Дьяконов И. М., Введение, в кн.: Мифологии древнего мира, пер. с англ., М., 1977; Фрейденберг О. М., Миф и литература древности, М., 1978; Тренчени-Вальдапфель И., Мифология, пер. с венг., М., 1959; Донини А., Люди, идолы и боги, пер. с итал., 2 изд., М., 1966; Kirk G. S., Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures, Berk. – Los Ang., 1970; The mythology of all races, v. 1–13, Boston, 1916–32; Jobes G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, v. 1–3, N. Y., 1962; Chevalier J., Gheerbrant A., Dictionnaire des symbols, v. 1–2, P., 1973; Encyclopadia of world mythology, L., 1975; Enzyklopadie des Marchens, Bd 1 (Lfg. 1–5) – 2 (Lfg. 1–4), B.–N.Y., 1975; Коккьяра Дж., История фольклористики в Европе, пер. с итал., М., 1960; Азадовский М. К., История русской фольклористики, т. 1–2, М., 1958–63; Vries J. de, Forschungsgeschichte der Mythologie, Munch. – Freiburg, 1961; Вико Дж., Основания новой науки об общей природе наций, рус. пер., Л., 1940; Шеллинг Ф. В., Философия искусства, М., 1966; Schelling F. W. J. von, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Stuttg., 1856 (Samtliche Werke, Abt. 2, Bd 1); его же, Philosophie der Mythologie, там же, Abt. 2, Bd 2, Stuttg., 1857; Мюллер М., Сравнительная мифология, в сб.: Летописи русской литературы и древности, т. 5, М., 1963; его же, Наука о языке, пер. с англ., в. 1–2, Воронеж, 1868–70; Kuhn A., Uber Entwicklungsstufen der Mythenbildung, B., [1873]; Schwartz F. L. W., Der Ursprung der Mythologie, B., 1860; Mannhardt W., Wald- und Feldkulte, 2 Aufl., Bd 1–2, B., 1904–05; Тэйлор Э., Первобытная культура, пер. с англ., М., 1939; Ланг Э., Мифология, [пер. с англ.], М., 1901; Фрэзер Дж., Золотая ветвь, [пер. с англ.], в. 1–4, М., 1928; Malinowski B., Myth in primitive psychology, L., 1926; Preuss K. Th., Der religiose Gehalt der Mythen, Tubingen, 1933; Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, пер. с франц., [М., 1930]; его же, Сверхъестественное в первобытном мышлении, пер. с франц., М., 1937; Cassirer E., Philosophie der symbolischen Formen, Bd 2 – Das mythische Denken, B., 1925; Вундт В., Миф и религия, [пер. с нем.], СПБ, 1913; Фрейд З., Тотем и табу, [пер. с нем.], М., 1923; Jung C. G., The collected works, v. 9, pt. 1, L., 1959; Campbell J., The Masks of God, v. [1–4], N. Y., 1959–[68]; Levi-Strauss C, Mythologiques, t. 1–4, P., [1964–71], рус. пер. отрывка в сб.: Семиотика и искусствометрия, М., 1972; Леви-Стросс К., Структура мифа, «Вопросы философии», 1970, № 7.

С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский.

ААРОН (евр. 'aharon, «осиянный»; греч. Ααρών), в ветхозаветных преданиях первый в череде первосвященников, родоначальник священнической касты. А., сын Амрама и Иохавед из колена Левия, брат Моисея и Мариам Пророчицы, рождается во времена пребывания евреев в Египте; к моменту исхода Израиля ему уже 83 года (Исх. 7, 7). Призвав косноязычного Моисея к пророческому служению, Яхве велит ему взять А. своим толмачом (4, 15–16). В предании роль А. рядом с Моисеем вторична: его призвание опосредствовано участием в миссии Моисея. Во время спора с фараоном и состязания в чудотворстве с египетскими жрецами и волшебниками А. «ассистирует» Моисею, по его знаку являя теургические знамения: на глазах у фараона превращает свой посох в змею, а когда маги фараона делают то же самое, посох А. поглощает их посохи (7, 10–12); тем же посохом А. наводит на Египет три первые «казни», всякий раз следуя приказу Моисея (7, 14–8, 17). Во время битвы с амаликитянами А. вместе с Ором поддерживает воздетые руки молящегося на вершине холма Моисея, что должно обеспечить победу (17, 10–12). Позднее А. и его сыновья по велению Яхве посвящаются в сан священника и получают исключительное право и обязанность совершать определённые культовые действия (28 и 29). Корей и многие другие «именитые люди» требуют равного участия всех в культе (Чис. 16, 1–3), но особое избранничество священнического сословия подтверждено двумя чудесами: во-первых, вождей недовольных (Корея, Дафана и Авирона с их домочадцами) поглощает разверзшаяся земля, а мор среди сочувствовавших остановлен только умилостивительным каждением А. (16, 24–40); во-вторых, когда по приказу Моисея в скинии (шатре, который был средоточием культа и местом «присутствия» Яхве) на ночь оставлены посохи старейшин 12 колен Израиля (см. Двенадцать сыновей Иакова), то наутро посох А., старейшины колена Левия, найден чудесно расцветшим (Чис. 17). Однако высокий сан А. и его потомков сопряжен с грозной ответственностью. Так, в первый же день исполнения А. и его сыновьями сакральных обязанностей двое сыновей А. (Надав и Авиуд) пожраны «огнём от Яхве» за то, что, не дожидаясь возгорания этого таинственного огня, разожгли в своих кадильницах «огонь чуждый» (Лев. 10, 1–2); А. и его оставшимся сыновьям даже не дано оплакать погибших, ибо они не смеют прерывать своего служения. Когда Моисей поднимается на Синайскую гору для общения с Яхве, он поручает народ А. и Ору; по требованию народа А. изготовляет золотого кумира в виде тельца, чем нарушает запрет идолопоклонства и навлекает гнев Яхве, от которого оказывается спасённым лишь благодаря заступничеству Моисея; Моисей, как «ревнитель веры», обличает впадающего в отступничество священника А. (Исх. 32; Втор. 9, 20). Когда же А. (вместе с Мариам) порицает Моисея, ставя ему в вину его брак с «эфиоплянкой» и приписывая себе такое же пророческое достоинство, ему приходится принести покаяние в своём неразумии (Чис. 12, 1–11). Как и Моисею, А. не дано войти в «землю обетованную»; смерть постигает его в возрасте 123 лет на горе Ор (по другой версии, – в Мосере; Втор. 10, 6), где Моисей снимает с него священнические ризы и облекает в них Елеазара, сына А. и преемника его сана, а народ 30 дней оплакивает умершего (Чис. 20, 22–29; 33, 38–39). Для поздних библейских авторов А. – «идеальный священник» (Езд.; Пс. 76, 21; Пс. 105, 16; Иис. Сир. 45, 7–27, и особенно Прем. Сол. 18, 20–25, где А. – «непорочный муж» и отвратитель гибели от народа). Талмудическая литература особенно подчёркивает в А. черты примирительности, кротости и мягкости. Этот мотив подхвачен и традицией ислама, давшей А. (Гаруну) прозвище Абул-Фарадж («Отец утешения»).

С. С. Аверинцев.

Моисей воздевает руки во время битвы, ему помогают Аарон и Гур. Картина Дж. Милле. 1871. Манчестер, галлерея искусств.

ААРРА ('‘r'), в древнеарабской мифологии бог – покровитель города Босра. Бог плодородия и растительности, очевидно, имел черты божества света и солнца. Когда Босра вошла в состав Набатеи, А. был отождествлён с Душарой и стал его ипостасью. При этом он, видимо, сохранил функции бога – покровителя Босры: набатеи считали её местом пребывания А. В эллинистический период отождествлялся с Дионисом. По другой гипотезе, А. – исконное, возможно запретное, имя Душары.

А. Г. Л.

АБАНТ (''Αβας), в греческой мифологии имя ряда персонажей: 1) А. – эпоним воинственного племени абантов на Эвбее (Hom. Il. II 536), сын Посейдона и нимфы Аретусы; 2) А. – царь Аргоса (Paus. II 16, 2), сын одной из Данаид Гипермнестры и её двоюродного брата Линкея (Apollod. II 2, 1). Он – отец Акрисия и, следовательно,

дед Данаи и прадед Персея; 3) А. – сын Мелампа.

А. Т.-Г.

АБАСЫ, абаасы (абааhы), в якутской мифологии злые духи верхнего, среднего и нижнего миров. Согласно некоторым мифам, имеют облик человека ростом с лиственницу или одноногого, однорукого, одноглазого чудовища. Всё вредное и гадкое – растения и животные создано А. Они искушают людей, подбивая на преступления, насылают на них бедствия и болезни, многие из А. могут лишить людей рассудка. Они питаются душами людей и животных; если человек умирал, не достигнув 70-летнего возраста, это означало, что А. Похитили его душу (кут), чтобы съесть её. Часто родственники больного или умершего приносили в жертву А. животное, как бы обменивая его душу на душу человека, которой угрожают А. Наиболее известные А.: Арсан-дуолай, Хара Суорун.

Н. А.

АБДАЛ, в мифологии аварцев, цахуров, даргинцев, лакцев (Авдал) бог охоты, покровитель туров, диких коз, оленей. Некоторые исследователи связывают А. с грузинской богиней охоты Дали, культ которой, вероятно, был распространён у горцев Дагестана; её функции были перенесены на мужское божество (отсюда возможное происхождение имени А.).

Согласно поверьям цахуров, А. заботится о диких животных, пасёт их, доит; ограничивает отстрел зверей, жестоко карая охотника, нарушившего ограничения. Явление А. в облике белого зверя или белого человека предрекает охотнику неудачу. По поверьям лакцев, А. мешает убить зверя, отклоняя палкой стрелы (или пули) охотника, если перед охотой ему не вознесена молитва. В случае удачи А. приносили в жертву сердце и печень убитого животного, а кости не выбрасывали и не сжигали – по ним А. оживляет зверя. А. вынимает из утробы женщины ещё не родившегося ребёнка, чтобы сделать его пастухом туров.

Х. Х.

АБЗАР ИЯСЕ («хозяин хлева»), в мифологии казанских татар дух, обитающий во дворе или в хлеву. Часто отождествлялся с ой иясе. Существовало поверье, что ночью А. и. иногда издали показывается людям в облике человека или различных животных. Некоторых домашних животных он любит, кормит, лошадям заплетает гриву, других – преследует. Поэтому считалось, что нелюбимую А. и. скотину лучше продать, иначе она всё равно погибнет. А. и. в мифологии разных групп западносибирских татар соответствуют Мал иясе, Занги (Санги) баба и Пэшаана.

В. А.

АБЗУ (шумер.), Апсу (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии мировой океан подземных пресных вод, окружающий землю (возможно, оформлению этого мифологического представления содействовало наблюдение над заболоченными почвами нижней Месопотамии, где отдельные равнинные участки земли как бы плавали в выступающих из-под почвы пресных водах). Владыка А. – бог мудрости Энки, его храм в Эреду(г)е (позже – в Уре) носил название А. или «дом Энгурры» (шумер. Энгурра – синоним А.). Одновременно А. считалось потаённым, где-то в глубинах спрятанным местом, куда боги не могут заглянуть и где хранятся таинственные могущественные силы – ме. В шумерском мифе об Энки и Нинмах Энки велит Нинмах вылепить в А. из глины А. человека. В вавилонских космологических представлениях (аккад. поэма «Энума элиш») Апсу – персонификация мирового океана, первопричина жизни, воплощение первозданной стихии, муж Тиамат. Апсу и Тиамат, мешая свои воды, создают первых богов «старшего поколения» – Лахму и Лахаму (см. в ст. Лахама). «Молодое поколение» богов раздражает своим поведением Апсу, который вместе с советником Мумму строит планы их уничтожения. Но Эйя (шумер. Энки) усыпляет Апсу и затем убивает его. Над убитым Апсу Эйя возводит жилище «Апсу» и в нём зачинает Мардука.

В. А.

АБНАУАЮ («лесной человек»), в абхазской мифологии огромное злое чудовище, отличающееся необычайной физической силой и свирепостью. Тело А. покрыто длинной, похожей на щетину шерстью, у него огромные когти; глаза и нос – как у людей. Обитает в дремучих лесах (существовало поверье, что в каждом лесном ущелье живёт один А.). Встреча с ним опасна, на груди у А. топорообразный стальной выступ: прижимая к груди жертву, он рассекает её пополам. А. заранее знает имя охотника или пастуха, с которым он встретится; но в конце концов А. оказывается побеждённым. Согласно наиболее распространённому варианту рассказов о встречах с охотниками, А. каждую ночь подходил к шалашу пастуха по имени Читанаа Хуху и окликал его, в ответ пастух предлагал вступить с ним в единоборство, которое А. отклонял и уходил. Однажды Хуху прибег к хитрости: положил в свою постель чурбан и укрыл его буркой, а сам спрятался в кустах. А. решил, что пастух спит, и бросился на чурбан. Хуху выстрелил и смертельно ранил чудовище. Затем Хуху забрал всё добро А. и женился на его красавице-жене. Ср. Рикирал дак (у лакцев).

С. З.

АБОТЕНИ, в мифологии народов тибето-бирманской группы ади (дафла, ири, сулунгов, апатани и других народов гималайского района на северо-востоке Индии) первый человек, от потомков которого ведут происхождение эти народы. А. жил в местности Супунг, которая находилась где-то на востоке Гималаев. От первых трёх жён А. родились различные существа земли и неба, от четвёртой – Джамир Гимбаре – сын Аблома, предок ремесленников, создавший бронзовые вещи, в т. ч. тибетские колокола. Злые духи отняли у А. его жён. Но А. угрожал поразить из лука солнце и луну и разрушить весь мир. Духи тогда дали ему жену Зукхумане, по её совету А. бежал от духов с женой и сыном. Зукхумане захватила с собой два бамбуковых сосуда: в одном оказались рис и домашние животные, в другом – первые люди. Духи в конце концов нашли беглецов. Чтобы умиротворить духов, А. и его потомкам пришлось приносить им регулярные жертвы.

Я. Ч.

АБРАКСАС, Абрасакс (Ἀβράξας или Ἀβρασάξ), имя космологического существа в представлениях гностиков (1–3 вв., см. в ст. Христианская мифология). Согласно доктрине василидиан (одной из гностических сект – последователей Василида, 2 в., Сирия), А. – верховный глава небес и эонов, как бы совмещающий в своём лице их полноту. В системе Василида сумма числовых значений входящих в слово «А.» семи греческих букв (1 + +2+100+1+60+1+200) даёт 365 – число дней в году («целокупность мирового времени»), а также число небес («целокупность мирового пространства») и соответствующих небесам эонов («целокупность духовного мира»). «Космический» характер семёрки (см. в ст. Числа) как общего числа букв подчёркивает придававшийся имени А. смысл некоего исчерпания моментов бытия, окончательной суммарности. Имя А. и его иконографический образ (существо с головой петуха, телом человека и змеями вместо ног), известный по изображениям на геммах-амулетах, имели распространение и за пределами христианского гностицизма, в культово-магическом обиходе позднеантичного синкретического язычества. В литературе 20 в. («Семь проповедей к мёртвым» К. Г. Юнга, «Демиан» Г. Хессе) к символу А. обращались для выражения идеи высшего единства добрых и злых потенций человеческой души.

С. А.

АБРСКИЛ, герой абхазского героического эпоса. Родившись чудесным образом (от непорочной девы), А. вскоре стал непобедимым богатырём, защитником своего народа. Он уничтожал также препятствующие земледелию папоротники, колючки, дикую виноградную лозу. Решив доказать, что способен на то, что под силу лишь богу, А. вступил в состязание с верховным богом Анцва. Привязав к седлу кожаные мешки, наполненные огромными валунами, А. поднимался на своём крылатом коне-араше в поднебесье. Сбрасывая валуны, он производил шум, подобный небесному грому, а рассекая саблей облака, извлекал молнию. Разгневанный Анцва велел поймать А. и заточить его в пещеру (пещерой А. называют Чилоускую пещеру в Очамчирском районе Абхазской АССР), где он прикован вместе с конём к железному столбу. А. расшатывает столб, чтобы вырвать его, но когда А. близок к этому, на столб садится птичка-трясогузка. А. замахивается на неё молотом; птица улетает, а молот ударяет по вершине столба, вгоняя его в землю вдвое глубже прежнего. Согласно некоторым позднейшим вариантам, А. удаётся освободиться, но на воле он не выдерживает дневного света и, ослепнув, удаляется в горы. А. типологически близок Амирани в грузинской мифологии.

Ш. С.

АБХАЗСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Кавказско-иберийских народов мифология.

АБХИРАТИ (санскр. abhirati, букв. «наслаждение»), в буддийской мифологии махаяны рай, находящийся на востоке, т. н. поле будды Акшобхьи. А. упоминается в «Саддхармапундарике», в «Гандхавью-

хе», но полное описание его приводится в «Акшобхьятатхагата-вьюхе». А. представляет собой своеобразную утопию, для которой характерно полное уравнивание всего: в А. нет ни гор, ни долин, ни камней, все деревья имеют одинаковую высоту, все люди одинаково счастливы, свободны от пороков, не страдают болезнями и пр.

Л. М.

АВАДДОН (евр. abaddon, «погибель»; греч. Ἀβαδδών), в иудаистической мифологии олицетворение поглощающей, скрывающей и бесследно уничтожающей ямы могилы и пропасти преисподней (шеол); фигура, близкая к ангелу смерти (Малах Га-Мавет). Таков А. в Ветхом завете (Иов 26,6; 28, 22; 31, 12; Притч. 15, 11, где о нём говорится как о глубокой тайне, проницаемой, однако, для бога), в иудейских апокрифах (Пс. Сол., 14; «Вознесение Исайи», 10 и др.), а также в иудаистической литературе талмудического круга. В христианской мифологии А., называемый по-гречески Аполлион («губитель», букв, перевод имени А., а возможно также намёк на имя Аполлона), ведёт против человечества в конце времён карающую рать чудовищной «саранчи» (Апок. 9, 11).

С. А.

АВАЛЛОН (от ирл. abal, валлийск. afal, «яблоко»), в кельтской мифологии «остров блаженных», потусторонний мир, чаще всего помещавшийся на далёких «западных островах». Символика, связанная с «островами блаженных» (стеклянная башня или дворец, дарующие бессмертие чудесные яблоки, которые предлагают населяющие остров женщины, и т. д.), принадлежит к архаическому слою традиции, само же слово «А.» (в форме «Аваллах») первоначально встречается как имя собственное в валлийских генеалогиях применительно к мифическому предку древнейших династий Британии. Из валлийских источников его заимствовал Гальфрид Монмаутский (английский хронист 12 в.), употребляя название «остров А.» (лат. insula Avallonis) как эквивалент названия «остров яблок» (лат. insula pomorum). В средневековых ирландских текстах прилагательное «абблах» характеризует остров Мананнана сына Лера, так что не исключена возможность валлийского заимствования из ирландской традиции. По преданию, на остров А. после сражения при Камлане был перенесён феей Морганой смертельно раненный король Артур. В 12 в. монастырские легенды связали локализацию А. с Гластонберийским монастырём в Англии, близ уэльской границы, где будто бы была обнаружена могила Артура (эта связь основывалась на ложной этимологии, отождествлявшей Гластонбери с характеристикой А. как «стеклянного острова» – insula vitrea).

С. Ш.

АВАЛОКИТЕШВАРА (санскр. Avalokitesvara), один из главных бодхисатв в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны, олицетворение сострадания. Значение и происхождение названия «А.» не вполне ясны. Сложное слово avalokitaisvara переводят по-разному: «бог, который смотрит вниз»; «господь, который увидит»; «господь, которого увидели»; «бог взгляда» и т. п. Тибетский перевод А. – spyan-ras-gzigs («зрящий глаз»), монгольский – nidu-ber ujegci («взирающий очами»). Вполне возможно, что первоначальной формой названия А. было avalokitasvara («наблюдающий за звуками»), именно такая форма встречается в найденных в Центральной Азии древних рукописях. Это предположение подтверждают и ранние китайские переводы буддийских сутр, где А. имеет название Гуань-инь («наблюдающий за звуками») или Гуань-ши-инь («наблюдающий за звуками мира»), которое сохранилось несмотря на предпринимавшиеся с начала 6 в. попытки заменить его на Гуань-цзы-цзай («наблюдающий суверен»), что можно считать прямым переводом санскритского А. К китайскому имени Гуань-ши-инь восходит другое монгольское название Хоншим (Хонгшим, Хомшим)-бодхисатва, употребимое наряду с правильной санскритской формой и её монголизированными вариантами: Арья-Боло, Арья-Була и пр. (преимущественно в народной мифологии: шаманских гимнах, преданиях и др.). Образ А. возник в последних веках до н. э. В «Сукхавативьюха-сутре», описывающей созданный буддой Амитабха рай сукхавати, А. выступает как эманация Амитабхи. В «Саддхармапундарике» и в «Самадхираджа-сутре» А. играет роль универсального спасителя. Он может принимать разные формы (в общей сложности 32) для того, чтобы спасать страдающих, крики и стоны которых он слышит. А. может выступать как индуистский бог (Брахма, Ганеша, Вишну, Шива и т. д.), как будда, как любое существо и вступать в любую сферу сансары (в т. ч. и в ад). В более поздней «Карандавьюха-сутре» культ А. достиг апогея. А. здесь почитается гораздо больше будд, ему присваиваются даже некоторые черты бога-создателя. Возникший в Индии культ А. получил особенно широкое развитие в Китае и в других странах Дальнего Востока (ср. япон. Каннон).

Начиная с 7–8 вв. отмечается перемена пола А.; наряду с мужским образом А. возник и женский, позже он вытесняет мужскую ипостась. В ваджраяне А. принимает различные образы и названия. Его изображают то похожим на индийского принца (Синханада А.), то держащим цветок лотоса (Падмапани), то четырёхруким (Шадакшари А.), то имеющим 11 ликов и 1000 рук (Экадашамукха А.) и т. д. Связь А. с Амитабхой подчёркивается и здесь, но наряду с тем, что А. обитает в сукхавати, он имеет и собственный рай на снежных горах – Поталу. А. ваджраяны почитают в тибетском буддизме, где земными проявлениями его считают главу школы кагьюпа Кармапа и главу школы гелукпа – далай-ламу.

Л. Э. Мялль.

АВАТАРА (др.-инд. avatara, «нисхождение»), в индуистской мифологии нисхождение божества на землю, его воплощение в смертное существо ради «спасения мира», восстановления «закона» и «добродетели» (дхармы) или защиты своих приверженцев (Бхаг.-г. 4, 7–8), при сохранении божеством частично божественной природы и приобретении им отчасти земной природы. Зарождение представления об А. засвидетельствовано в брахманах.

Авалокитешвара. Монголия. Бронза. 17–18 вв. Москва, Музей искусства народов Востока.

Согласно «Шатапатха-брахмане», Праджапати однажды воплотился в вепря и поднял на клыках землю из мирового океана (XIV 1, 2, 11), а в другой раз – в черепаху, которая породила все живые существа (VII 5, 1, 5). В той же «Шатапатха-брахмане» (I 8,1) Праджапати воплощается в чудесную рыбу, которая спасает первочеловека Ману от всемирного потопа. Миф об аватарах всех богов во главе с Нараяной, сошедших на землю ради её избавления от бесчинства данавов, ракшасов, гандхарвов и змей, рассказан в «Махабхарате» (I 58–59). По мере того как доминирующее положение в индуистском пантеоне стал занимать Вишну, представление об А. связывается по преимуществу с его именем. В «Махабхарате», «Рамаяне», а затем пуранах, где учение об А. приобретает каноническую форму, изложены мифы о многочисленных А. Вишну, среди которых общепризнанными и наиболее чтимыми являются десять:

Бодхисатва Падмапани (Авалокитешвара). Стенная роспись 4–5 вв. Аджанта.

1) Матсья («рыба»). В своей первой А. Вишну замещает Праджапати в брахманической легенде о потопе. Согласно «Махабхарате» и пуранам, воплотившись в рыбу, Вишну спасает от потопа седьмого Ману – Вайвасвату, а также многих риши и семена всех растений, которые Ману берёт с собой на корабль. По версии «Бхагавата-пураны», Вишну в этой А. также убивает демона Хаягриву и возвращает похищенные демоном четыре веды.

2) Курма («черепаха»). Ранняя версия этой А. засвидетельствована в «Шатапатха-брахмане» и отражает архаические представления о черепа хе как космогонической силе. В вишнуитских версиях мифа Вишну в виде черепахи погружается на дно молочного океана, чтобы спасти погибшие во время потопа ценности. Боги и асуры устанавливают на черепахе гору Мандару в качестве мутовки и, обмотав вокруг неё змея Васуки (см. Шеша), начинают пахтать океан, из которого добывают напиток бессмертия амриту, богиню Лакшми, луну, апсару Рамбху, корову желаний Сурабхи и некоторые другие священные сущест ва и предметы.

3) Вараха («вепрь»). Брахманическая легенда о Праджапати-вепре и в данном случае отнесена к Вишну. Чтобы спасти землю, которую демон Хираньякша утопил в океане, Вишну воплотился в вепря, убил демона в поединке, длившемся тысячу лет, и поднял землю на своих клыках.

4) Нарасинха («человек-лев»). В этой А. Вишну избавляет землю от тирании демона Хираньякашипу, который получил от Брахмы дар неуязвимости. Хираньякашипу жестоко преследовал своего сына Прахладу, ревностного почитателя Вишну; Вишну, приняв облик получеловека-полульва, явился на помощь своему приверженцу и растерзал когтями демона.

5) Вамана («карлик»). Царь дайтьев Бали благодаря своим аскетическим подвигам получил власть над трилокой – тремя мирами (небом, землёй, подземным миром) и подчинил богов. Вишну в облике карлика предстал перед Бали и попросил у него столько земли, сколько сможет отмерить своими тремя шагами. Получив согласие дайтьи, Вишну первыми двумя шагами покрыл небо и землю, но от третьего шага воздержался, оставив Бали подземный мир – паталу. В основе этой А. лежит космогонический миф «Ригведы» о трёх шагах Вишну (I 22,17; I 154; I 155,4 и др.).

6) Парашурама («Рама с топором»). Воплотившись в сына брахмана Джамадагни – Парашураму, Вишну истребил множество кшатриев и освободил от их угнетения варну брахманов.

7) Рама и 8) Кришна – главные А. Вишну, ставшие независимыми объектами важнейших индуистских культов и обладавшие собственной разветвлённой мифологией.

9) Будда. В А. Будды Вишну со блазняет нестойких в вере отказаться от религиозного долга и почитания вед и тем самым обрекает их на гибель (Вишну-пур. 3, 17–18). Воплощение Вишну в Будду отражает по пытку интерпретации индуизмом учения Будды и включения его образа в индуистский пантеон.

10) Калки («белый конь»). Вишну, сидя на белом коне, со сверкающим мечом в руке, истребляет злодеев, восстанавливает дхарму и подготовляет грядущее возрождение мира. Это единственная «будущая», мессианистская А. Вишну, и произойдёт она, согласно мифологической хронологии, в конце калиюги (см. Юга), со временного исторического периода. Наряду с А. Вишну в индуистской мифологии известны и А. Шивы (главным образом в виде аскета и наставника в йоге; насчитывается 28 его А.), но они не приобрели такого же значения, как А. Вишну.

П. А. Гринцер.

АВГИЙ (Αυγείας, Αυγέας), в греческой мифологии царь племени эпеев в Элиде, сын Гелиоса (варианты: Посейдона, Эпея, Форбанта) и Гирмины. А. владел подаренными ему отцом бесчисленными стадами (Apollod. II 5,5; Theocr. 25). За один день Геракл обещал А. очистить много лет не убиравшийся, заросший навозом скотный двор (один из подвигов Геракла – очищение Авгиевых конюшен); за это А. должен отдать Гераклу десятую часть своего скота. Тот отвёл протекавшие неподалёку реки и направил их воды так, что они смыли все нечистоты. А., узнав, что Геракл действовал по приказу Эврисфея, не отдал ему условленный платы, что вызвало войну, сначала неудачную для Геракла, т. к. на помощь к А. пришли его племянники Молиониды. Затем Геракл убил А. и его сыновей, захватил дочь А. Эпикасту (которая родила Г. сына Тестала). Существует также миф о том, что А. не был убит Гераклом, вернул своё царство, где после смерти почитался как герой (Paus. V 3,4; V 4,1). Несомненна связь мифа об А. с культом солнца, о чём свидетельствует как происхождение А. (сын Гелиоса), так и значение имени («сияющий»).

М. А.

АВД ДЗУАРЫ (букв. «семь святых, богов»), в осетинской мифологии божество, сочетающее в себе семь общих (напр., Аларды, Уастырджи, Уацилла, Тутыр) и местных божеств. Воспринято от аланов, в мифологии которых играло большую роль. А. д. живёт на небе, иногда появляется на земле в образе ярко светящейся птицы с большими крыльями, освещающей путь. От А. д. зависит урожай хлебных злаков, увеличение поголовья домашнего скота, избавление людей и животных от болезней.

А. К.

АВЕЛЬ (евр. hevel, возможно, от аккад. aplu, «сын»; греч. Αβελ), в ветхозаветном повествовании второй сын прародителей людей Адама и Евы, «пастырь овец», убитый своим старшим братом земледельцем Каином из зависти: жертва, принесённая Каином («от плодов земли»), была отвергнута богом, а жертва А. (первородными ягнятами его стада) – принята благосклонно (Быт. 4, 2–8). Подробнее о развитии сюжета, отражении его в искусстве и литературе см. в ст. Каин.

В Новом завете А. – первый мученик, первый гонимый праведник, с него начинается ряд невинно убитых (Матф. 23, 35; Лук. 11, 51; Евр. 11, 4; 12, 24; 1 Ио. 3, 12). Образ А. как невинной жертвы, первого праведника развивается последующей христианской традицией, рассматривающей А. во многих отношениях как прообраз Иисуса Христа (пастырь овец; человек, приносивший праведную жертву; человек, претерпевший насильственную смерть).

АВИМЕЛЕХ (евр. abimelekh, «отец мой царь»), в ветхозаветных преданиях: 1) царь Герара (город филистимлян), персонаж легенд об Аврааме и Сарре и об Исааке и Ревекке (и Авраам, и Исаак выдают из осторожности своих жён за сестёр, чтобы не погибнуть ради пополнения гарема А.; Быт. 20; 26); возможно, слово «А.» употреблялось древнееврейскими повествователями не как имя собственное, а как передача наследственного титула герарских властителей (ср. в разные эпохи и в различных языках титулы с близким значением, напр. тюрк. «атабек» или перс. «падишах»); 2) сын Гедеона от наложницы, притязавший на царскую власть, перебивший 70 своих братьев и три года ти-

Аватары Вишну. 1. Вараха. Камень. 6 в. Удайгири. 2. Вараха. Гранит. 7 в. Махабалипурам. 3. Нарасинха. Камень. 8 в. Эллора, храм Кайласанатха.

ранически властвовавший над Сихемом, а затем вступивший в конфликт с жителями Сихема и во исполнение проклятия погибший при осаде крепости Тевец (смертельно раненный женщиной, метнувшей ему в голову обломок жёрнова, А. приказал заколоть его мечом, чтобы не сказали, что «женщина убила его» – Суд. 9); героический персонаж времён перехода от патриархального правления «судей» к монархии.

С. А.

АВОНАВИЛОНА, в мифологии индейцев Северной Америки (у племени зуни) богсоздатель и первопричина всего сущего. А., находясь в первоначальной тьме и бесконечном пространстве, направил в него свою мысль, из которой возникли туманы, содержащие зародыши жизни. Позже А. принял вид солнца и под действием его света и тепла туманы, выпав дождем, образовали моря. Из частицы собственного тела А. создал миры-близнецы: четырёхпокровную мать-землю и всеобъемлющего отца-небо, от которых происходит вся последующая жизнь. А. воплощён в небесном куполе, свете, воздухе и облаках.

А. В.

Авраам, Сарра и три ангела. Видение Авраама под мамрийским дубом. Мозаика. 432-440. Рим, церковь Санта-Мария Маджоре.

АВРААМ (евр. ʼabraham, ср. имя ʼa-bu-ramu, засвидетельствованное в месопотамских клинописных текстах со 2-й половины 3-го тыс. до н. э., а также в обнаруженных в 1970-х гг. текстах из сирийской Эблы от 3-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях избранник Яхве, заключивший с ним «завет» (союз), один из патриархов, родоначальник евреев и (через Измаила) арабов. Согласно традиции, первоначально имел имя Аврам (в два слога), но в виде особой милости получил от бога прибавление к своему имени дополнительного слога (Быт. 17,5). Сын Фарры (Тераха), генеалогия которого возводится к Симу (Быт. 11), уроженец города Ура в Южной Месопотамии (библ. Ур Халдейский, см. Быт. 11, 28). Таким образом, предки А. жили «за рекой» (за Евфратом) и были язычниками (Иис. Нав. 24, 2–3). Бог требует от него: «пойди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе» (Быт. 12, 1). В этом конкретном акте концентрируется весь драматизм разрыва с прежней жизнью, с инерцией родовых связей, ради доверия и преданности божеству. Субъективная психология и умственная мотивировка религиозного «обращения» совершенно отсутствуют в библейском повествовании. Позднейшая традиция иудаизма стремилась заполнить этот пробел. Послебиблейские легенды изображают, например, как А. проходит через поиски высшего начала в мире стихий, но убеждается, что слава солнца ограничена временем дня, слава луны – временем ночи, что огонь гасится водой, вода – дар облаков, облака разгоняемы ветром и т. д. (распространённый фольклорный мотив отыскивания сильнейшего) – всё имеет свой предел, кроме бога-творца (талмудический комментарий к книге Бытия – «Берешит рабба» 38, 13 и др.), и А. в акте сознательного выбора предпочитает этого бога всем остальным сверхчеловеческим покровителям. Это ставит А. в ситуацию конфликта с языческим миром, начиная с его собственной семьи (предполагается, что его отец был не только идолопоклонником, но и ваятелем идолов). Едва родившись, А. оказывается жертвой гонений со стороны Нимврода, устрашённого астрологическими предсказаниями; впоследствии Нимврод требует от А. поклониться идолам или самому Нимвроду, а за отказ бросает его в раскалённую печь, из которой А. вызволен богом (Пс.-Ионафан на Быт. 14, 1, Pesikta rabbati 33 и др.) (мотив печи, параллельный преданию о трёх отроках, в применении к А. основан на игре слов или лексическом недоразумении, так как «Ур Халдейский» читается по-еврейски и как «огонь халдейский»). В этих легендах А. – прототип мученика веры; в других он выступает как прототип проповедника веры. Пережив обращение, он пытается обратить своего отца, брата и домочадцев; за отказ уверовать весь дом сожжён огнём с небес, – рассказывает памятник позднеиудаистической апокалиптики «Откровение Авраама». В других текстах рисуется, как А. учил познанию бога мужчин, а жена его Сарра – женщин. Взгляд на А., как на первого совершителя акта веры и постольку «отца верующих», воспринят христианством (Быт. 12, 3; Гал. 3, 6–9). Как утверждает легенда, по велению Яхве А. на 75-м году жизни отправляется вместе с женой Саррой, племянником Лотом, с имуществом и своими людьми в Ханаан (Быт. 12, 5), где ведёт жизнь патриархального главы рода скотоводов-кочевников. Традиционные святыни Палестины (Сихем, Вефиль и т. д.) связываются библейским повествованием с маршрутами его кочевий и с местами новых откровений Яхве, неоднократно подтверждающего свою милость к нему. В голодное время А. переходит в Египет, где с наивной хитростью выдаёт Сарру за свою сестру, чтобы не быть убитым, когда фараон востребует её в свой гарем. Сарра действительно оказывается у фараона, но её целомудрие чудесно защищено богом, и напуганный фараон торопится осыпать опасных пришельцев дарами и выпроводить их из страны (12, 11–20). Раздел ареалов кочевий между А. и Лотом закрепляет за А. Ханаан; он поселяется у дубравы Мамре близ Хеврона и ставит там жертвенник Яхве (13, 7–18). Затем А. выступает как герой-воитель: во главе своих вооружённых слуг он успешно совершает поход против царя Элама и союзных с ним царей, чтобы освободить пленённого Лота (14, 14–16). По возвращении он получает от Мельхиседека жреческое благословение и дар хлеба и вина (для христианской традиции – прообраз причастия), отдавая ему как прототипу ветхозаветного священства десятую часть добычи (14, 18–20). Между тем А. тревожит его бездетность: он уже готов назначить наследником своего старшего слугу Елиезера, но Яхве обе-

Жертвоприношение Авраама. Рельеф Л. Гиберти для северных дверей баптистерия. 1401. Флоренция, Национальный музей.

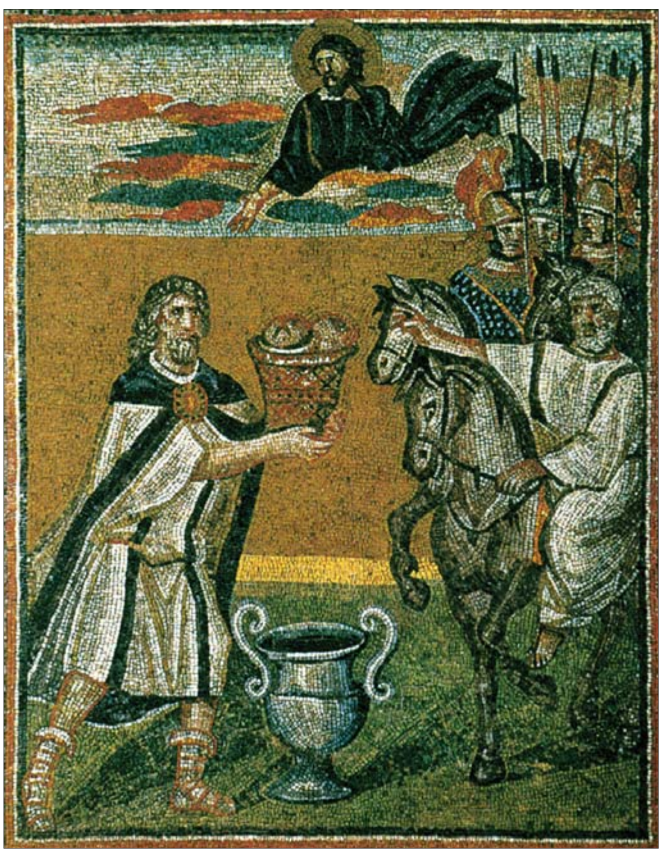
щает ему потомство. Сарра предлагает А. «войти» к её рабыне Агари, с тем чтобы зачатое дитя считалось ребёнком госпожи; так рождается Измаил. Следует новое явление Яхве, по своей значительности превосходящее все предыдущие, сопровождающееся требованием ко всей жизни А.: «ходи предо мною и будь непорочен» (17,1); Яхве заключает с А. «завет вечный», наследниками прав и обязанностей которого будут потомки А. не от Агари (хотя они тоже получают благословение), но от Сарры; знаком «завета» должно служить обрезание всех младенцев мужского пола (17, 10–14). Бог ещё раз приходит к А. в виде трёх странников (ангелов), встречаемых А. и Саррой у дубравы Мамре с обычным гостеприимством (христиане увидели в этом явлении первое раскрытие тайны троичности божества); он обещает сына от Сарры, что вызывает у престарелой Сарры недоумение (18, 9–15). От А. трое странников идут осуществлять кару над нечестивыми городами Содомом и Гоморрой; А. заступается за грешников и последовательно испрашивает помилование всякому городу, в котором найдётся 50, 45, 40, 30, 20 или хотя бы 10 праведников (18, 16–32). Эпизод посягательства Авимелеха, царя Герарского, на целомудрие Сарры (20) представляет собой полное соответствие столкновению с фараоном. Во исполнение обещания Яхве случается невозможное: у столетнего А. и девяностолетней Сарры рождается сын Исаак. Конфликт из-за прав первородства (Измаил – старший, но Исаак – вполне законный и притом получивший особое благословение от бога) приводит к изгнанию Агари и Измаила (21, 9–21). Трагическая кульминация пути А. как «друга божьего» – испытание его веры: теперь, когда у А. есть, на конец, Исаак – единственная надежда на продолжение рода (т. к. Измаил отослан), А. должен отказаться от этой надежды. Бог требует: «возьми сына твоего единственного, которого ты возлюбил, Исаака, и пойди в землю Мориа, и принеси его там в жертву всесожжения» (22,2). А. повинуется; по дороге происходит раз говор сына с отцом, полный трагической иронии. «И сказал Исаак Аврааму, отцу своему: «Отец мой!» И сказал тот: «Вот я, сын мой!» И сказал он: «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?» И сказал Авраам: «Бог усмотрит себе агнца для всесожжения, сын мой»» (22, 7–8). Лишь в последнее мгновение, когда связанный Исаак лежит на жертвеннике и А. поднял руку с ножом, чтобы заколоть его, ангел останавливает жертвоприношение; вместо Исаака в жертву идёт запутавшийся рогами в зарослях баран (22, 9–13). А. вознаграждён за верность новым благословением себе и своему потомству от Яхве (22, 15–18). После смерти Сарры А. женится на женщине по имени Хеттура (Кетура), у него рождается ещё 6 сыновей. А. умирает в возрасте 175 лет, «в доброй седине, престарелый и насыщенный [жизнью]» (25, 8), и его погребают рядом с Саррой на родовом кладбище в пещере Махпела.

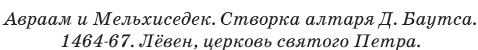
Библейский образ А. совмещает ряд граней. Это герой – родоначальник евреев, а через сыновей от Агари и Кетуры – различных арабских племён; через своего внука Исава (сына Исаака) – прародитель эдомитов; с ним связано (через его племянника Лота) происхождение моавитян и аммонитян. В рассказах о заключении завета с Яхве, об установлении обрезания и т. п. он выступает как герой сакрального этиологического повествования. Наконец, в своём гостеприимстве, в своей заботе о женитьбе Исаака (Быт. 24) он являет собой воплощение добродетелей патриархального старейшины рода. Дальнейшая мифологизация образа А. в позднеиудаистической литературе усиливает черты культурного героя (А. оказывается первоучителем астрономии и математики, изобретателем алфавита и т. п.).

С. С. Аверинцев.

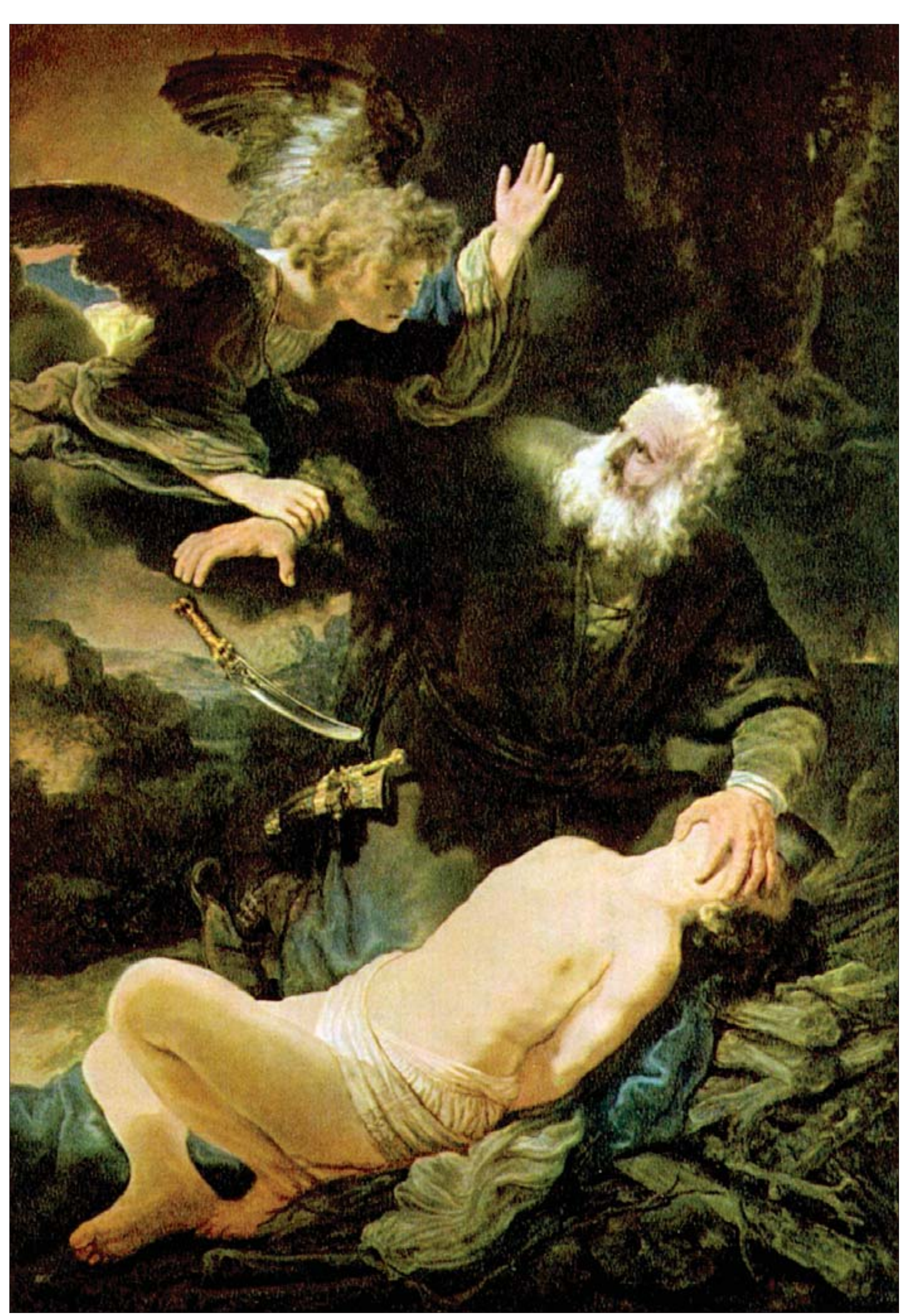
Сцена принесения А. в жертву Исаака запечатлена в росписи синагог в Дура-Европосе (сер. 3 в.) и Бет-Альфе (1-я пол. 6 в.), катакомбы Присциллы в Риме (кон. 3 – нач. 4 вв.), в средневековой миниатюре (Эчмиадзинское евангелие 10 в. и др.), в пластическом декоре средневековых соборов (скульптурная группа собора в Шартре и др.), рельефах (рельефы для дверей флорентийского баптистерия работы Ф. Брунеллески и Л. Гиберти), в картинах А. дель Сарто, П. Рубенса, Рембрандта, А. П.

Мельхиседек приносит дары Аврааму. Мозаика. 432-440. Рим, церковь Санта-Мария Маджоре.





Авраам и Мельхиседек. Створка алтаря Д. Баутса. 1464-67. Лёвен, церковь святого Петра.



Жертвоприношение Авраама. Картина Рембрандта. 1635. Ленинград, Эрмитаж.

Лосенко. Сцена благословения А. Мельхиседеком нашла воплощение в мозаиках церквей Санта-Мария Маджоре в Риме и Сан-Витале в Равенне; фреске Рафаэля, картинах Д. Баутса, Л. Лотто, Тинторетто, Рубенса, П. Ластмана, Дж. А. Тьеполо. В византийском и древнерусском искусстве наиболее популярна была сцена прихода к А. трёх странников, изображавшихся в виде ангелов (фреска Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде, московские, новгородские и псковские иконы; см. также Троица). Среди произведений западноевропейского искусства на этот сюжет – рельеф Гиберти, фреска Рафаэля, гравюры Луки Лейденского и Х. Хольбейна Старшего, картины Л. Карраччи, П. Ластмана, Рембрандта, А. Э. Мурильо, А. де Гелдера и др. В средневековом искусстве нашёл также воплощение сюжет – праотец А. в раю с душами умерших праведников на коленях или во чреве – «лоно авраамово» («Золотые ворота» Фрейбергского собора, «Княжеский портал» собора в Бамберге, роспись Успенского собора во Владимире). В искусстве 16–18 вв. разрабатывались некоторые другие сюжеты: круг сцен, связанный с А., Саррой и Агарью (см. в ст. Агарь), «Авраам наставляет египтян астрономии» (Джорджоне) и др. А. (начиная с позднего средневековья) чаще всего предстаёт в облике величавого бородатого старца.

АВРАГА МОГОЙ (aburγu moγai), Абарга Могой (бурят.), Аварга Мога (калм. aврһ моhа), в мифологии монгольских народов гигантский змей. Очевидно, является модификацией образа мирового змея, обитающего под землёй или на дне моря (первоначально – мирового океана). По некоторым поверьям, заключён в подземной крепости; ряд топонимических преданий увязывает происхождение скал (Дзайсантолгой, Тайхир-чулу и др.) с заваливанием богатырём норы или горной пещеры, через которую некогда А. М. похищал людей и скот. В сказочно-эпических сюжетах А. М. – фантастическое чудовище; угрожает герою в детстве, нападает на гнездо гигантской птицы Хангарид (Гаруда), но герой спасает её птенцов (ср. древнеиндийский миф о борьбе Гаруды со змеями, а также у ряда тюркских народов сюжет спасения героем птенцов птицы Каракус или Симург от дракона Аждарха). Как подводный космический гигант и как хтоническое чудовище А. М. соотносим с гигантской рыбой Аврага Дзагасан в мифологии монгольских народов. Как мировой змей А. М. сопоставим с драконом лу. Наличие в тувинской мифологии модификации имени А. М. (гигантский змей назван Амырга Могус, Темир Могус, Амырга Мос, Мос) роднит А. М. с другой категорией мифических чудовищ: со сказочно-эпическим многоголовым великаном-людоедом Мусом, или мангусом.

С. Ю. Неклюдов.

АВРОРА (лат. Aurora, от aura, букв, «предрассветный ветерок»), в римской мифологии богиня утренней зари. Соответствует греческой Эос.

АВСЕНЬ, Баусень, Овсень, Таусень, Усень, в восточнославянской мифологии персонаж, связанный с началом весеннего солнечного цикла («Ехать там Овсеню да новому году») и плодородием. Иногда в народных песнях представляется антропоморфным. Атрибуты А. – кони. Можно предположить генетические связи А. с балтийским Усиньшем и др.-инд. Ушас.

В. Т., В. И.

АВСОН (Αυσων), в греческой мифологии сын Одиссея, рождённый нимфой Калипсо или волшебницей Киркой (Цирцеей). А. считался родоначальником авсонов – древнейшего племени юго-западной Италии.

В. Я.

АВСТРАЛИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология аборигенов Австралии, заселивших этот материк ещё в мезолите и позднем неолите и сохранивших весьма архаическую культуру. А. м. тесно переплетена с ритуальной жизнью австралийских племён и отражает тотемические культы и обряды интичиума (магического размножения животных своего тотема), календарный культ великой матери на севере страны и универсально распространённые обряды инициации. В рамках обрядов инициации перед юношами, проходящими посвящение в категорию взрослых полноправных членов локальной группы и тотемического сообщества, инсценировались мифы для передачи им основ традиционной племенной мудрости. Некоторые мифы строго соотносятся с ритуалами, являясь их составной частью и символически их дублируя, другие – сравнительно независимы от ритуалов, но включают сакрализованную засекреченную информацию (напр., маршруты странствий тотемных предков). Наряду с эзотерическими мифами, недоступными для непосвящённых, существуют и экзотерические, предназначенные для устрашения непосвящённых или общего развлечения (последние находятся на пути превращения мифа в сказку).

Как бы ни соотносились отдельные мифы и ритуалы (см. Обряды и мифы), в

принципе их объединяет единая мифологическая семантика, единая символическая система. Если, например, собственно мифы, посвященные странствиям тотемных предков, сосредоточены на описании мест, которые они посетили, и следов, которые там оставили (холмы, озёра, корни деревьев и т. п.), то песня в основном направлена на величание тех же героев, а сопровождающая песню ритуальная пляска, изображая в принципе те же странствия, нацелена прежде всего на подражание движениям животного. Изоляция новичков, проходящих обряд инициации, отражается в мифе как уход героя, проглатывание его чудовищем и последующее выплёвывание (или освобождение родственниками из тела чудовища).

Сколько-нибудь единой мифологии австралийцев не существует. Имеется лишь ряд типологически сходных архаических племенных систем. Представления о космосе как целом развиты слабо, в мифах фигурирует главным образом не макрокосм, а микрокосм (точнее – мезокосм) в виде кормовой территории локальной группы и её ближайших соседей (иногда локальная группа оказывается хранительницей части мифа, действие в которой происходит на её территории). Поэтому самые распространенные австралийские мифы носят характер местных преданий, объясняющих происхождение всех сколько-нибудь заметных мест и природных объектов – холмов, озёр, водных источников, ям, больших деревьев и т. п., которые оказываются «памятником» деятельности мифического героя, следами его стойбища, местом его превращения в чурингу. Маршруты странствий мифологических героев идут большей частью в направлении с севера на юг и юго-восток, что примерно соответствует направлению заселения материка.

Действие в австралийских мифах отнесено к особой стародавней мифологической эпохе, которая противостоит текущему эмпирическому времени (см. Время мифическое). Название мифической эпохи варьируется у различных племенных групп: альтьира – у аранда, мура – у диери, джугур – у алуриджа, мунгам – у бинбинга и т. д.; у некоторых австралийских племён мифическая эпоха первотворения обозначается тем же словом, что и «сновидение». В англоавстралийской этнографической литературе термины «dream time» и «dreaming» – общепринятые обозначения мифического времени. Во времена «сновидения» мифические герои совершили свой жизненный цикл, вызвали к жизни людей, животных и растения, определили рельеф местности, установили обычаи. Священные предметы, в которые они в конце концов превратились – естественные (скалы, деревья) или искусственные (чуринги), сохраняют их магическую силу и могут быть средством размножения тотемных животных или источником «душ» новорождённых детей, которые у некоторых племён мыслятся как перевоплощение предков. События времён «сновидения» могут воспроизводиться в снах и обрядах, участники которых в известном смысле отождествляются с изображаемыми предками.

У центральноавстралийских племён (напр., у аранда и лоритья) мифические герои – это, как правило, тотемные предки, существа двойной – антропоморфной и зооморфной природы, прародители и создатели определённой породы животных или вида растений, и в то же время человеческой группы, которая рассматривает данных животных как своего тотема.

Почти все тотемические мифы аранда и лоритья строятся по одной схеме: тотемные предки в одиночку или группой возвращаются на свою родину – на север (реже – на запад). Подробно перечисляются поиски пищи, трапезы, стойбища, встречи в пути. Недалеко от родины, на севере, часто происходит встреча с местными «вечными людьми» того же тотема. Достигнув цели, уставшие герои уходят в нору, пещеру, под землю, превращаясь в скалы, деревья, чуринги. В местах стоянок и особенно в местах смерти (точнее, ухода в землю) образуются тотемические центры. В некоторых мифах (напр., о людях-котах) тотемные герои несут с собой культовые жезлы, которые используют как оружие или орудие для пробивания дороги в скалах (образование рельефа), чуринги и другие культовые предметы.

Иногда действующими лицами мифа являются вожди, ведущие за собой группу юношей, только что прошедших обряд инициации; группа совершает на пути культовые церемонии с целью размножения своего тотема.

Странствие может принимать характер бегства и преследования: большой серый кенгуру убегает от человека того же тотема, человек с помощью юношей убивает животное, которое затем воскресает, оба (животное и человек) превращаются в чуринги; красный и серый кенгуру убегают от людей-собак, а затем от человека-сокола; двух змей преследуют люди того же тотема; рыб преследует краб, а затем корморан; один из бегущих эму растерзан людьми-собаками и т. д. (неясно, идёт ли в этих случаях речь о животных, людях или существах двойной природы; по большей части, вероятно, имеются в виду последние).

Небесные явления не занимают в А. м., в частности у аранда и лоритья, столь большого места, как в развитых мифологиях. Известный мифологии аранда образ «хозяина неба» (Альтьира, по К. Штрелову) весьма пассивен и не играет существенной роли в мифологических сюжетах. Немногочисленные сказания о небесных светилах включаются в круг тотемических мифов. Луна (месяц) представляется мужчиной, первоначально принадлежавшим к тотему опоссума. С каменным ножом месяц поднимается на небо, бредёт на запад, затем спускается по дереву на землю. Наевшись опоссумов, месяц увеличивается в размерах (полнолуние), утомлённый, принимает вид серого кенгуру; в этом виде его убивают юноши, но один из них сохраняет кость кенгуру, из которой снова вырастает месяц (новолуние). Солнце представляется девушкой, поднявшейся по дереву на небо, плеяды – девушками из тотема бандикута, ставшими свидетельницами церемонии посвящения юношей и по этой причине превратившимися в камни, а затем в звёзды.

Некоторые тотемные предки аранда выступают в роли культурных героев. Во время своих странствий они вводят различные обычаи и обряды. Огонь добывается представителем тотема серых кенгуру из тела гигантского серого кенгуру, на которого он охотится (ср. с карело-финской руной о добывании Вяйнямёйненом огня из чрева огненной рыбы); подобные мифологические сюжеты характерны для примитивного хозяйства, в котором преобладает присвоение человеком готовых плодов природы. Два человека-сокола, пришедшие с севера в землю аранда, учат других людей пользоваться каменным топором. Забытые людьми брачные правила снова устанавливаются одним из предков тотема кенгуру-древолазов по имени Катуканкара. Введение брачных правил приписывается также человеку-эму. Введение обрядов инициации, играющих важную роль в жизни австралийских племён, и связанных с ними обрядовых операций на теле приписывается тотемным предкам – диким котам и ящерицам-мухоловкам.

Сказания о странствиях «вечных людей» времён альтьира, ставших впоследствии ящерицами-мухоловками, играют важную роль, приобретая характер антропогонического и отчасти космогонического мифа (см. Антропогонические мифы, Космогонические мифы). Традиция относит их странствия к наиболее ранним, однако сами сказания знаменуют, по всей видимости, менее примитивную ступень развития мифологии, поскольку речь в них идёт по существу о возникновении «человечества», а не о происхождении какой-то одной тотемной группы. Согласно этим сказаниям, земля первоначально была покрыта морем (концепция, широко распространённая в различных мифологических системах), а на склонах скал, высту пающих из воды, кроме «вечных» мифических героев, находились уже т. н. релла манеринья (т. е. «склеенные люди», по Штрелову) или инапатуа (по А. Спенсеру и Ф. Гиллену) – кучки беспомощных существ со склеенными пальцами и зубами, закрытыми ушами и глазами. Другие подобные человеческие «личинки» жили в воде и были похожи на сырое мясо. Уже после высыхания земли мифический герой – тотемный предок «ящериц» – пришёл с севера и отделил человеческие зародыши друг от друга, прорезал им глаза, уши, рот и т. п., этим же ножом сделал им обрезание (здесь отчасти отражена идея, что только обряд инициации «завершает» человека), научил их добывать огонь трением, готовить пищу, дал им копьё, копьеметалку, бумеранг, снабдил каждого чурингой (как хранительницей его души), разделил людей на фратрии («земля» и «вода») и брачные классы. Эти действия позволяют рассматривать данный мифический персонаж как типичного для первобытной мифологии культурного героя-демиурга.

Наряду с «эволюционной» мифологической концепцией происхождения людей из несовершенных существ, в некоторых мифах аранда «вечные» герои «эпохи сновидений» выступают и как подлинные прародители людей и животных. Согласно мифу тотемной группы бандикута, из-

под мышек некоего тотемного предка по имени Карора вышли бандикуты, а в последующие дни его сыновья – люди, начавшие охотиться на этих бандикутов (ср. рождение великанов из-под мышек Имира в германо-скандинавской мифологии). Этот антропогонический и одновременно тотемический миф сплетён с мифом космогоническим: в начале времён была тьма, и постоянная ночь давила на землю, как непроницаемая завеса, затем появилось солнце и разогнало тьму над Илбалинтья (тотемный центр бандикутов).

Аналогичные сказания о странствиях тотемных предков, имеющиеся и у других австралийских племён, записаны менее полно. У диери и других племён, живших юго-восточнее аранда, вокруг озера Эйр, имеются многочисленные сказания о странствиях мура-мура – мифических героев, аналогичных «вечным людям» аранда, но с более слабыми зооморфными чертами. Со странствиями мура-мура также связываются образование различных черт ландшафта, введение экзогамии и тотемических наименований, употребление каменного ножа для обрезания и добывания огня трением, «доделывание» несовершенных человеческих существ, а также происхождение месяца и солнца.

Мифы о предках не всегда повествуют об их странствиях. Некоторые предки (в т. ч. у аранда) не совершают длительных путешествий. В частности, у мункан имеется много мифов об образовании тотемических центров после ухода тотемных предков (пульвайя) под землю. Уходу под землю часто предшествуют ссоры и драки между пульвайя с нанесением друг Другу увечий и смертельных ран. Хотя пульвайя представлены как антропоморфные существа, в описании их поведения отразились наблюдения над образом жизни и повадками животных, а некоторые обстоятельства жизни пульвайя объясняют особенности этих животных (многие из черт физического облика животных мотивируются увечьями, которые были нанесены им тотемными предками ещё в стародавние времена). Отношения дружбы и вражды пульвайя соответствуют взаимосвязям различных животных и растений в природе.

В мифах северных и юго-восточных племён Австралии наряду с тотемными предками есть и более обобщённые и, повидимому, развившиеся позднее образы «надтотемных» мифических героев. На севере известна старуха-мать (фигурирует под именами Кунапипи, Клиарин-клиари, Кадьяри и т. д.) – матриархальная прародительница, символизирующая плодовитую рождающую землю и связанный с ней (и с плодовитостью, размножением) образ змея-радуги; на юго-востоке – патриархальный всеобщий отец (Нурундере, Кони, Бирал, Нурелли, Бунджиль, Байаме, Дарамулун), живущий на небе и выступающий в роли культурного героя и патрона обрядов инициации. Мать и отец могут принадлежать к различным, иногда сразу к нескольким тотемам (каждая часть их тела может иметь свой тотем) и, соответственно, являться общими предками (т. е. носителями и первоисточниками душ) различных групп, людей, животных, растений.

В мифах фигурируют обычно не одна, а несколько «матерей», иногда две сестры или мать с дочерью. Эти сказания и соответствующий им ритуал связываются с одной из «половин» (фратрий) племени, что допускает и предположение о частичном генезисе образов матерей из представлений о фратриальных прародительницах.

У юленгоров, живущих в Арнемленде, мифическими предками являются сестры Джункгова, приплывающие с севера по ими самими созданному морю. В лодке они привозят различные тотемы, которые развешивают для просушки на деревьях. Затем тотемы помещаются в рабочие сумки и во время странствий прячутся в различные места. Из тотемов появляются десять детей, сначала лишённых пола. Затем спрятанные в траву становятся мужчинами, а спрятанные в песок – женщинами. Они делают для своих потомков палки-копалки, пояса из перьев и другие украшения, вводят употребление огня, создают солнце, учат потреблять определённые виды пищи, дают им оружие, магические средства, обучают тотемическим танцам и вводят обряд посвящения юношей. Хранительницами ритуальных секретов, по этому мифу, являются сначала женщины, но мужчины отнимают у них свои тотемы и секреты, а прародительниц отгоняют пением. Прародительницы продолжают путь, образуя рельеф местности, новые кормовые территории и родовые группы людей. Вновь достигнув моря на западе, они отправляются на острова, которые перед тем возникли из вшей, сброшенных прародительницами со своих тел. Спустя много времени после исчезновения Джункгова на западе появляются две другие сестры, родившиеся в тени за садящимся солнцем. Они завершают дело своих предшественниц, устанавливают брачные классы и вводят ритуал великой матери – Гунапипи (Кунапипи), в котором частично инсценируются их деяния. Сестры обосновываются в определённом месте, строят хижину, собирают пищу. Одна из них рождает ребёнка. Сестры пытаются варить ямс, улиток и другую пищу, но растения и животные оживают и выпрыгивают из огня, начинается дождь. Сестры пытаются танцами отогнать дождь и страшного змея-радугу, который приближается к ним и проглатывает сначала тотемных животных и растения («пищу» сестёр), а затем – обеих женщин и ребёнка. Находясь в брюхе змея, сестры мучают его. Змей выплёвывает сестёр. При этом ребёнок оживает от укуса муравьев.

Сестры Ваувалук (так их называют юленгоры и некоторые другие племена) представляют собой своеобразный вариант тех же матерей-прародительниц, воплощающих плодородие. В образе змея-радуги, широко известном на большей части территории Австралии, объединяются представления о духе воды, змее-чудовище (зародыш представления о «драконе»), магическом кристалле (в нём отражается радужный спектр), употребляемом колдунами. Проглатывание и выплёвывание змеем людей связано (как и у других народов) с обрядом инициации (символика временной смерти, обновления). Р. М. Берндт находит в проглатывании змеем сестёр также эротическую символику, связанную с магией плодородия.

В одном из мифов племени муринбата (и в соответствующем ритуале) старуха Мутинга сама проглатывает детей, которых ей доверили ушедшие на поиски пищи родители. После смерти старухи детей живыми освобождают из её чрева. У племенной группы мара имеется сказание о мифической матери, убивающей и съедающей мужчин, привлечённых красотой её дочерей. Такой облик, казалось бы, мало согласуется с традиционным мифологическим представлением о могучей прародительнице. Однако не только у австралийцев, но и у других народов (напр., у индейцев квакиютль; по материалам Ф. Боаса) миф о злой старухе-людоедке связан с представлением о посвящении юношей в полноправные члены племени (у австралийцев) или мужского союза (у индейцев).

В некоторых мифах змей-радуга сопровождает большую мать в её странствиях. У муринбата радужный змей под именем Кунмангур сам выступает предком, отцом отца одной и отцом матери другой «половины» племени. Он делает всех людей и продолжает следить за ними. Сын Кунмангура насилует своих сестёр, а затем смертельно ранит отца. Кунмангур странствует в поисках тихого места, где бы он мог исцелиться. В отчаянии он собирает весь огонь, принадлежавший людям, и, бросая в море, тушит его. Другой мифический персонаж вновь добывает огонь (идея обновления). Мифы о радужном змее и матерях-прародительницах тесно связаны со сложной обрядовой мистерией, устраиваемой до начала дождливого сезона в честь матери-земли Кунапипи, воплощающей плодородие.

Образ племенного «великого отца» у юго-восточных племён, хорошо изученных ещё А. Хауиттом, выводится С. А. Токаревым из несколько более примитивных образов – олицетворения неба (типа Альтьира у аранда), тотема фратрии, культурного героя, патрона инициации и духа-страшилища, превращающего мальчиков во взрослых мужчин (в него верят только непосвящённые), в которых имеется зародыш представления о боге-творце. Почти все они фигурируют в качестве великих предков и учителей людей, живших на земле и впоследствии перенесённых на небо.

Великий отец Бунджиль у племени кулин рисуется старым племенным вождём, женатым на двух представительницах тотема чёрных лебедей. Само имя его означает «клинохвостый орёл» и одновременно служит обозначением одной из двух фратрий (вторая Ваанг, т. е. ворон). Бунджиль изображается создателем земли, деревьев и людей. Он согревает своими руками солнце, солнце согревает землю, из земли выходят люди и начинают танцевать ритуальный танец корробори. Таким образом, в Бунджиле преобладают черты фратриального предка – демиурга – культурного героя. У племён юго-восточного побережья (юин и других) высшим существом считается Дарамулун, у камиларои, вирадьюри и юалайи Дарамулун занимает подчинённое положение по отношению к Байаме. Согласно некоторым мифам, Да-

рамулун вместе со своей матерью (эму) насадил деревья, дал людям законы и научил их обрядам инициации (во время этих обрядов на земле или на коре рисуют Дарамулуна, звук гуделки символизирует его голос, он воспринимается как дух, превращающий мальчиков в мужчин).

Имя Байаме на языке камиларои связано с глаголом «делать» (по Хауитту), что как бы соответствует представлению о демиурге и культурном герое. У. Мэтью связывает этимологию этого имени с представлением о семени человека и животного, а К. Лангло-Паркер утверждает, что на языке юалайи это имя понимается только в значении «великий»; юалайи говорят о «времени байаме» в том же смысле, как аранда об «эпохе сновидений». В стародавние времена, когда на земле жили только звери и птицы, с северо-востока пришёл Байаме с двумя своими жёнами и создал людей частью из дерева и глины, частью превратив в них зверей, дал им законы и обычаи (конечная мотивировка всего – «так сказал Байаме»). Мэтью приводит миф вирадьюри и вонгабои о том, что Байаме вышел в странствие в поисках дикого мёда вслед за пчелой, к ноге которой он привязал птичье перо (ср.: важнейшее «культурное» деяние сканд. Одина – добывание священного мёда). У целого ряда племён Байаме является средоточием всех посвятительных обрядов, главным «учителем» новичков, проходящих суровые посвятительные испытания.

Е. М. Мелетинский.

АВТОЛИК (Αὐτόλυκος), в греческой мифологии ловкий разбойник, обитавший на Парнасе, «самый вороватый из людей», отец Антиклеи – матери Одиссея (Hom. Od. XIX 395 след.). А. получил от своего отца Гермеса дар плутовства, способность становиться невидимым или принимать любой образ. Имя А. означает по-гречески «сам волк» или «олицетворение волка», что указывает на тотемные корни образа А. Автолик похитил стада Сисифа, последний уличил его и в наказание обесчестил его дочь Антиклею, которая вскоре была выдана замуж за Лаэрта. Этим рассказом киклики и затем трагики связали трёх величайших мифических хитрецов: А., Сисифа и Одиссея; последний оказывался сыном Сисифа и внуком А. (Soph. Ai. 190; Soph. Philoct. 417; Ovid. Met. XIII 31). А. считали искусным в борьбе; он обучил борьбе Геракла (Apollod. II 4,9).

М. А.

АВТОМЕДОНТ (Αὐτομέδων), в греческой мифологии воин из рати Ахилла. После гибели Патрокла ему удалось спасти колесницу Ахилла (Hom. Il. XVI 864–867), которой он управлял во время дальнейших сражений; А. За тем продолжал служить сыну Ахилла Неоптолему. Имя А. в римское время стало нарицательным для обозначения искусного возницы.

В. Я.

АГАВА (Ἀγαύη, Ἀγάβη), в греческой мифологии дочь Кадма и Гармонии, мать Пенфея. Когда фиванские женщины, охваченные вакхическим экстазом, справляли празднество в честь Диониса на лесистых склонах горы Киферон, А. оказалась в числе их предводительниц и в состоянии исступления одной из первых набросилась на схваченного вакханками и принятого ими за львёнка Пенфея, которого они разорвали на части. Насадив оторванную голову сына на тирс (остроконечная палка, увитая плющом), А. с ликованием возвратилась в Фивы и испытала ужасное потрясение, когда наступило отрезвление. Сцена возвращения А. с головой Пенфея, изображённая Еврипидом в трагедии «Вакханки», пользовалась большой популярностью у античных зрителей.

В. Я.

АГАМЕД (Ἀγαμήδης), в греческой мифологии беотийский герой, сын орхоменского царя Эргина, знаменитый строитель, соорудивший вместе с братом Трофонием Дельфийский храм, святилище Посейдона в Мантинее, сокровищницы царей Авгия (в Элиде) и Гириэя (в Беотии). Одну из этих сокровищниц А. ограбил, за что поплатился жизнью (Paus. IX 37,4 след.).

М. А.

Вакханки убивают Пенфея. Фреска из дома Веттиев в Помпеях. 1 в. н. э.

АГАМЕМНОН (Ἀγαμέμνων), в греческой мифологии сын Атрея и Аэропы, предводитель греческого войска во время Троянской войны. После убийства Атрея Эгисфом А. и Менелай вынуждены были бежать в Этолию, но царь Спарты Тиндарей, пойдя походом на Микены, заставил Фиеста уступить власть сыновьям Атрея. А. стал царём в Микенах (которые античная традиция часто отождествляет с соседним Аргосом) и женился на дочери Тиндарея Клитеместре. От этого брака А. имел трёх дочерей и сына Ореста. Когда Парис похитил Елену и все её бывшие женихи объединились в походе против Трои, А., как старший брат Менелая и наиболее могущественный из греческих царей, был избран главой всей рати. «Илиада» изображает А. доблестным воином (описание его подвигов даётся в 11-й кн.), но не скрывает его высокомерия и неуступчивости; именно эти свойства характера А. являются при чиной многих бедствий для греков. Убив однажды на охоте лань, А. похвалялся, что такому выстрелу могла бы позавидовать Артемида; богиня разгневалась и лишила греческий флот попутного ветра. Греки долго не могли выйти из Авлиды (пока А. не принёс в жертву богине свою дочь Ифигению; этим фактом греческая традиция объясняет вражду Клитеместры к мужу) (Apollod. epit. III 21 след.). Захватив в плен во время одного из набегов на окрестности Трои Хрисеиду, А. отказывается вернуть её за большой выкуп отцу Хрису, жрецу Аполлона, и бог, вняв мольбам Хриса, насылает на греческое войско моровую язву. Когда выясняется истинная причина бедствия и Ахилл требует от А. возвращения Хрисеиды её отцу, А. отбирает у Ахилла его пленницу Брисеиду, что приводит к длительному самоустранению оскорблённого Ахилла от боёв и к тяжёлым поражениям греков (Hom. Il. I 8–427; IX 9–692). О дальнейшей судьбе А. повествовали не дошедшие до нас эпическая поэма «Возвращения» (7 в. до н. э.) и «Орестея» Стесихора. После взятия Трои А., получив огромную добычу и Кассандру, возвратился на родину, где его ждала гибель в собственном доме; по более древней версии мифа, он пал во время пира от руки Эгисфа, успевшего за время отсутствия А. обольстить Клитеместру (Hom. Od. III 248–275; IV 524–537). Начиная с середины 6 в. до н. э. на первое место выдвигалась сама Клитеместра: встретив А. с лицемерной радостью, она затем в ванне набросила на него тяжёлое покрывало и нанесла три смертельных удара (Aeschyl. Agam. 855–1576). Сказочное богатство А. и его выдающееся положение среди греческих вождей, о которых говорится в мифе, отражают возвышение исторических Микен в 14–12 вв. до н. э. и их господствующую роль среди ранних государств Пелопоннеса. Сохранившийся ритуальный эпитет «Зевс-Агамемнон» показывает, что А., вероятно, был первоначально одним из тех полубожественных героев-покровителей своего племени, чьи функции с образованием олимпийского пантеона перешли к Зевсу.

В. Н. Ярхо.

Из драматических произведений античности, посвящённых убийству А., сохранились трагедии «А.» Эсхила (первая

Изгнание Агари. Картина К. Лоррена. 1668. Мюнхен, Старая пинакотека.

часть трилогии «Орестея») и Сенеки. Сюжет разрабатывался в европейской драматургии с 16 в. (Г. Сакс, Т. Деккер и др.). Интерес к мифу пробудился вновь во 2-й половине 18 в. (трагедии «А.» В. Альфьери, Л. Ж. Н. Лемерсье и др.). В 19–20 вв. сюжет лёг в основу около 30 трагедий, драматической тетралогии Г. Гауптмана («Ифигения в Дельфах», «Ифигения в Авлиде», «Смерть А.», «Электра»).

В античном изобразительном искусстве А. – второстепенный персонаж в многофигурных композициях (метопы северной стороны Парфенона и др.). Убийство А. нашло воплощение в росписи ряда греческих ваз и в рельефах нескольких этрусских погребальных урн.

В европейском музыкально-драматическом искусстве сюжет смерти А. лёг в основу либретто ряда опер 18–20 вв. («Клитеместра» Н. Пиччини; «Клитеместра» Н. Цингарелли; «А.» Д. Тревеса; оперная трилогия «Орестея» С. И. Танеева; «Орестея» Ф. Вейнгартнера; «Орестея» Д. Мийо; «Клитеместра» Р. Прохазки; «А.» Д. Куклина; «Клитеместра» И. Пиццетти и др.) и кантат («Клитеместра» Л. Керубини и др.).

АГАРЬ (евр. hagar, ср. этнич. обозначение араб. номадов hagerom или hagericim, «агаряне», а также глагол hagar, «отвращаться», «откочёвывать», «бежать», откуда араб, nigra, «бегство»), в ветхозаветных преданиях египтянка, рабыня Сарры и наложница Авраама. Бездетная Сарра, поступая в соответствии с обычаем (известен из северомесопотамских документов середины 2-го тыс. до н. э.; ср. также поведение Рахили и Лии, Быт. 30), сама предлагает, чтобы её муж «вошёл» к А., с намерением усыновить зачатое дитя (Быт. 16, 2). Однако ещё во время беременности А. между ней и госпожой начинаются конфликты, и А. бежит (ср. этимологию её имени) в пустыню, где ангел Яхве велит ей вернуться, обещая, что у неё родится воинственный сын Измаил; это обещание сбывается (16, 4–16). После рождения у Сарры и Авраама сына Исаака на патриархальном торжестве в день, когда его отняли от груди, старая рознь между госпожой и служанкой (осложнённая правовой коллизией между первородством Измаила и законнорожденностью Исаака) вспыхивает с новой силой (21, 9–10); А. на руках с Измаилом вынуждена уйти в изгнание, предвосхищая удел номадов. Однако бог хранит и утешает изгнанников: когда им в пустыне угрожает смерть от жажды, он указывает А. на колодец и спасает от смерти А. с сыном (21, 15–19). Позднейшие легенды разукрасили этот простой сюжет, сделав из А. дочь фараона, преувеличивая – в соответствии с позднейшими религиозными идеалами – то святость А., то, напротив, её неискренность в вере, изобретая колоритные новеллистические подробности её ссор с Саррой (талмудический комментарий к книге Бытия – «Берешит рабба» 45; 53).

Изгнание А. – частая тема европейской живописи 16–18 вв. (картины Гверчино, П. П. Рубенса, Рембрандта, К. Лоррена и др.).

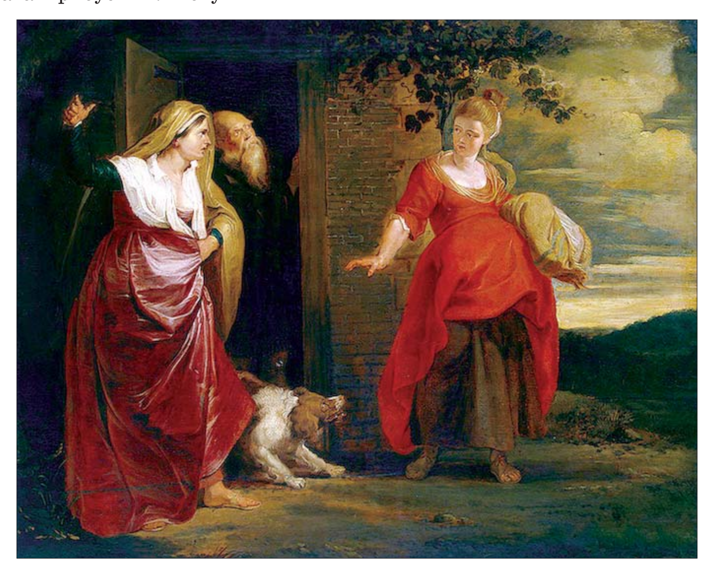
С. С. Аверинцев.

АГАСТЬЯ (др.-инд. Agastya), в древнеиндийской мифологии божественный мудрец (риши), которому приписываются многие гимны «Ригведы». А., как и его сводный брат Васиштха, считается сыном Митры и Варуны и апсары Урваши; он родился в кувшине, в который излилось при виде Урваши семя обоих богов (Рам. VII 56, 57). Силой своей аскезы А. «из лучших частей всех живых существ» сотворил себе жену Лопамудру (Мбх. III 96). По её просьбе он отнял сокровища у дайтьи Илвалы, а самого Илвалу, жестокого преследователя брахманов, испепелил своим словом. «Махабхарата» рисует А. могущественным союзником богов в их борьбе с асурами. Проклятием он превратил в змея царя Нахушуу захватившего власть над тремя мирами, и возвратил Индре его престол царя богов (III 176–187; XII 329). Он выпил океан, на дне которого укрывались асуры, и тем самым помог богам одержать над ними победу (III 102–105). Когда однажды гора Виндхья выросла так, что упёрлась в небосвод и преградила путь солнцу и луне, А. по просьбе богов заставил её согнуться: он попросил её склониться, чтобы пропустить его на юг, и не распрямляться до тех пор, пока он не вернётся; но А. так и не вернулся с юга, и Виндхья до сих пор осталась склонённой (III 104).

Переселение А. на юг Индии, возможно, знаменует собой проникновение туда арийской цивилизации и брахманизма, ибо в мифологической традиции А. считается покровителем дравидийского юга (см. Агаттияр). В некоторых индуистских текстах А. отождествляется со звездой Канопус.

П. А. Гринцер.

АГАСФЕР (лат. Ahasuerus), «Вечный жид», персонаж христианской легенды позднего западноевропейского средневековья. Имя А. – стилизованное библейское имя, произвольно заимствовано из ветхозаветной легенды об Эсфири (где еврейским «Ahashwerosh» передаётся имя персидского царя Ксеркса); в более ранних версиях легенды встречаются и другие имена – Эспера-Диос («надейся на бога»), Бутадеус («ударивший бога»), Картафил. Согласно легенде, А. во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста оскорбительно отказал ему в кратком отдыхе и безжалостно велел идти дальше; за это ему самому отказано в покое могилы, он обречён из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа, который один может снять с него зарок. На возникновение легенды оказали влияние религиозно-мифологические представления о том, что некоторые люди являют собой исключение из общего закона человеческой смертности и дожидаются эсхатологической развязки (согласно Библии, таковы Енох и Илия) и что такая судьба должна постигнуть каких-то очевидцев первого пришествия Иисуса Хрис-


Уход Агари из дома Авраама. Картина П. П. Рубенса. 1615-17. Ленинград, Эрмитаж.

та (ср. Матф. 16, 28); в легенде можно видеть реминисценцию ветхозаветного мотива проклятия Каину, которого Яхве обрекает на скитания, но запрещает лишать его жизни (Быт. 4, 10–15). В ней отразились и некоторые аспекты отношения средневековых христиан к евреям: в них видели людей, не имевших родины и обречённых на скитания, но «чудом» сохранявших этническую и религиозную самобытность, а также живую реликвию «священной истории» Ветхого и Нового заветов, убийц Христа и осквернителей «завета с богом», но в эсхатологическом будущем – примиряющихся с богом через обращение к Христу наследников древнего обетования (так понимали во взаимосвязи Захар. 12, 10, Ос. 1, 7, Малах. 4, 5, Матф. 17, 10 и Рим. 11). Все эти моменты присутствуют в легенде об А.: это враг Христа, но в то же время свидетель о Христе, грешник, поражённый таинственным проклятием и пугающий одним своим видом как привидение и дурное знамение (ср. более позднее предание о Летучем голландце), но через само проклятие соотнесённый с Христом, с которым непременно должен встретиться ещё в «этом мире», а в покаянии и обращении способный превратиться в доброе знамение для всего мира. Структурный принцип легенды – двойной парадокс, когда тёмное и светлое дважды меняются местами: бессмертие, желанная цель человеческих усилий (ср. этот мотив в эпосе о Гильгамеше) в данном случае оборачивается проклятием, а проклятие – милостью (шансом искупления). В фольклорной традиции А. оказывался в отношениях взаимозаменяемости с другими фигурами скитальцев (Дикий охотник и др.) и вообще существами, с которыми возможна неожиданная и странная встреча (напр., Рюбецаль, горный дух средневековых легенд); как и они, он необходимо выступает (по самой структуре мотива) то жутким и опасным, то готовым на помощь и добрым.

Легенда о «Вечном жиде» становится достоянием литературы с 13 в. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, вошедшему в «Большую хронику» (ок. 1250) Матвея Парижского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, уверял, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа по имени Картафил («сторож претория»?); он покаялся, крестился, принял имя Иосиф и ведёт жизнь аскета и молчальника, отвечая только на благочестивые вопросы паломников; при встрече с Христом ему было 30 лет, и теперь он после каждой новой сотни лет возвращается к 30-летнему возрасту. Атмосфера этой версии – отголосок эпохи крестовых походов и великих паломничеств. В 15 в. известны более мрачные и жестокие версии, в которых акцент переносится с раскаяния «Вечного жида» на его наказание (напр., он непрерывно ходит вокруг столпа в подземелье, или живёт в заточении, за 9 замками, нагой и заросший, и спрашивает всех входящих к нему: «Идёт ли уже человек с крестом?»). В 1602 выходит анонимная народная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.» (в ней впервые герой легенды получает имя А.); переиздания, переводы и перелицовки на разных европейских языках следуют во множестве: образ бывшего иерусалимского сапожника, высокого человека с длинными волосами и в оборванной одежде тяготеет над воображением целой эпохи (в 1603 «появление» А. За свидетельствовано горожанами Любека, в 1642 он «приходит» в Лейпциг; его «видят» в Шампани, в Бове и т. д.). В 18 в. легенда об А. становится предметом всеобщих насмешек и уходит в деревенский фольклор (впрочем, печатное сообщение о встрече с А. было опубликовано в США в одной мормонской газете ещё в 1868). Зато образ А. из предмета веры превращается в популярный предмет творческой фантазии. Молодой И. В. Гёте обращается к образу А., чтобы выразить новое, проникнутое историзмом представление о религиозно-психологической атмосфере в Иерусалиме времён Христа (фрагмент неоконченной поэмы «Вечный жид», 1774). К. Ф. Д. Шубарт трактует образ и сюжет в духе радикального просветительства («Вечный жид», 1787). Для романтиков сюжет легенды об А., дававший богатые возможности переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению эмоций обречённости и мировой скорби, был особенно привлекателен; его разрабатывали П. А. Шелли, И. К. Цедлиц и многие другие; в России – В. А. Жуковский (неоконченная поэма «Агасфер, Вечный жид»). Э. Кине (философская драма «Б.», 1833) превратил А. в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. В авантюрном романе Э. Сю «Вечный жид» (1844–45) А. выступает как таинственный благодетель, антагонист иезуитов. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготящего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х. Л. Борхес в рассказе «Город бессмертных», героя которого примечательным образом зовут Иосиф Картафил, хотя топика христианской легенды как таковой полностью элиминирована (Картафил идентичен не то с римским легионером 4 в., не то с Гомером, он не еврей и никогда не видел Христа).

С. С. Аверинцев.

АГАТТИЯР, в дравидской мифологии, один из ведических мудрецов (см. Агастья), который, согласно южноиндийской традиции, принёс на юг Индии тамильский язык, узнанный им от Шивы (или Муругана). А. считался членом первой санги наряду с Шивой, и ему приписывается создание первого тамильского грамматического трактата «Агаттиям» (некоторые сутры этого трактата сохранились в более поздних сочинениях). Фигура А. имеет для тамилов явные черты культурного героя, и его имя окружено на юге Индии большим уважением. Гора Поди, где он якобы жил, почитается как священная.

А. Д.

АГАЧ КИШИ (Агъач киши), в мифологии карачаевцев и азербайджанцев (мешаадам) « лесной человек «, духи, живущие в горных лесах Кавказа. Представлялись в образе волосатых существ обоего пола, имеющих промежуточный между обезьяной и человеком облик, обладающих резким неприятным запахом. Считалось, что в поисках пищи А. к. посещают бахчи и огороды, иногда надевают на себя выброшенную людьми одежду, боятся собак. Некоторые исследователи предполагали, что мифы об А. являются местным вариантом легенды о т. н. «снежном человеке».

В. А.

АГБЕ, в дагомейской мифологии глава пантеона божеств моря. Согласно мифу, А. и его жена Наете, близнецы, рождённые Маву-Лиза, по его воле населили море и управляют водами. А. встречается с Маву-Лиза на горизонте – там, где сходятся море и небо. Солнце, которое опускается в море и выходит из него, – глаза А. У А. и Наете 6 детей – бог волн, бог бурунов и т. д. Некоторые из них стали впоследствии реками. Любимица А. и Наете, их младшая дочь Афрекете, сторожит богатства моря, знает все тайны отца и матери; выступает как трикстер (см. в ст. Культурный герой). Согласно одному из вариантов мифа, А. – сын громовника Хевиозо.

Е. К.

АГЕНОР (Ἀγήνωρ), в греческой мифологии сын Посейдона и нимфы Ливии, царь Тира или Сидона (в Финикии). Когда Зевс похитил дочь А. Европу, отец послал на её поиски сыновей, запретив им возвращаться домой, пока они не найдут сестры. Сыновья А., видя тщетность поисков, постепенно осели в незнакомых местах, которые получили от их имён своё название: Финикия – от Феникса, Киликия – от Килика, основанная Кадмом крепость в Беотии – Кадмея (Apollod. III 1,1). Некоторые античные авторы относили к числу сыновей А. также Тасоса (по другим источникам, – брат А.), топонима одноимённого острова в северной части Эгейского моря (Paus. V 25,12). В основе мифа о сыновьях А. лежат местные сказания, отразившие воспоминания о древних связях островной и материковой Греции с Финикией.

В. Я.

АГЛАВРА, Агравла (Ἄγλαυρος, Ἄγραυλος), в греческой мифологии имя двух персонажей: 1) А. – супруга Кекропа – афинского царя, рождённого аттической землёй; мать Эрисихтона и трёх дочерей – А., Герсы и Пандросы (Apollod. III 14,1–2); 2) А. – дочь предыдущей, вместе с сестрами получила на хранение от Афины ларец со спрятанным там младенцем Эрихтонием,

Агаттияр. Из храма в Неллуру.

которого родила земля от семени Гефеста (Apollod. III 14,6). Несмотря на запрет Афины, сестры открыли ларец и в ужасе увидели там ребёнка, часть туловища которого была змеиной. В безумии, насланном Афиной, сестры бросились с акрополя и погибли (Hyg. Fab. 166). В мифе об А. – древние хтонические и растительные черты, на которые указывают имена сестёр [А. – «световоздушная» (или Агравла – «полебороздная»), Пандроса – «всевлажная», Герса – «роса»]. А. и её сестры выступают как ипостаси Афины. Иногда Афина именовалась А. (Suida, v.Aglayros) и Пандросой (Schol. Aristoph. Lys. 439).

А. Т.-Г.

АГЛИБОЛ [арам. glbl, «колесничий Бола (Бела)»], в западносемитской мифологии бог луны, почитавшийся в Пальмире; входил в триады богов (Бел – Йарихбол – А. и Баалшамем – Малакбел – А.), игравших там наиболее заметную роль. Возможно, считался колесничим Бела. Известны изображения А. в облике воина с полумесяцем на плечах и короной из лунных лучей на голове.

И. Ш.

АГНИ (др.-инд. Agni, букв, «огонь»), в ведийской и индуистской мифологии бог огня, домашнего очага, жертвенного костра. По числу упоминаний в «Ригведе» занимает второе место после Индры (ок. 200 гимнов). А. – главный из земных богов, персонификация священного огня, стоит в цетре основного древнеиндийского ритуала. Основная функция А. – посредничество между людьми и богами (А. – божественный жрец): жертвенный огонь возносит жертву языками пламени на небо. При слабой антропоморфизации А. (часто не ясно, идёт ли речь о божественном персонаже или о самом огне) характерно обилие упоминаний о частях его тела, при этом описания нередко противоречат друг другу (у А. три головы, РВ I 146, 1, и ни одной головы, IV 1, 11; VI 59,6). Обычно эти телесные элементы уподобляются огню по форме, цвету (золотой, сияющий и т. п.) и т. д. – ср. волосы, лицо, глаза, рот, зубы, язык, борода, тело, спина, руки, пальцы, ноги (но он же и безногий, IV 1, 11) и даже одежды. Нередок мотив поглощения пищи и возрастания в величине А. (-огня). У А. множество ипостасей: огонь на небе (солнце, молния), огонь в водах, огонь жертвенного костра; он и старый и молодой (I 144, 4; II 4, 5; X 4, 5). Именно для А. характерны длинные ряды отождествлений типа «Ты, Агни, – Индра..., ты, Агни, – царь Варуна..., ты Анша..., ты, Агни, – Тваштар..., ты, Агни, – Рудра...» (II 1; V 3 и др.). По этой же причине А. постоянно сравнивается с разными богами, людьми, животными, птицами, отдельными предметами. Также многочисленны версии происхождения А.: он рождён в водах, возник на небе, родился от самого себя, произошёл от трения двух кусков древесины, понимаемого как акт зачатия, его родители – небо и земля (III 1 и др.). А. – сын Дакши, Дакшины, Илы (Иды), Пришни, жреца, жертвователя, утренних лучей, растений и т. п. Он един (бог) и множествен (жертвенные костры); говорится о тройственной природе А.: он родился в трёх местах: на небе, среди людей и в водах; у него три жилища, у него тройкий свет, три жизни, три головы, три силы, три языка (X 45).

Многоформенность и абстрактность А. способствовали философским спекуляциям об А. как о всеобъемлющем начале, пронизывающем мироздание (X 88 и др., особенно – упанишады и некоторые поздние концепции), или как о свете, присутствующем среди людей и внутри человека (VI 9). В поздних гимнах «Ригведы» обсуждаются вопросы о соотношении небесного огня с бесчисленными земными огнями. Но для большинства гимнов характерно, что А. горит, сияет, освещает, обладает всеми силами, заполняет воздушное пространство, открывает двери тьмы, укрепляет небо и землю, охраняет их, восходит на небо, рождает оба мира, живёт в воде; знает все пути, все мудрости, все миры, все людские тайны; наблюдает за всем на свете, правит законом; приводит богов на жертвоприношение. А. дружествен к людям, к долгу, соединяет супругов, приносит богатство, поощряет певцов, поражает врагов, тьму. Многочисленны имена А., хотя высшее из них хранится в тайне (X 45, 2): он – асура, пожиратель жертвы, первый Ангирас, Митра, Рудра, Матаришван, Бхарата и т. п.; из его эпитетов особенно известны: Джатаведас – «знаток всех существ» [или «знающий о (предшествующих) рождениях»], Танунапат – «сын самого себя». Вайшванара – «принадлежащий всем людям», Нарашанса – «хвала людям». Связи А. с богами очень многообразны. В текстах А. выступает совместно с адитьями, Индрой, марутами, Ямой, Сомой и др., но эти связи, как правило, не образуют сюжета. То же можно сказать и об отдельных мотивах, в которых А. действует вместе с человеческими персонажами (ср.: А. освобождает Атри, X 80, 3; А. должен доставить Аулану на небо, X 98, 11; А. и Пуруравас, А. и Ушидж, А. и Ману, А. и Аю, А. и Дадхьянч и др.).

В эпический период А. сохраняет свои прежние функции. Функция А. как космической силы вводится в рамки учения о четырёх мировых периодах (см. Юга), а функция А. как стихии преобразуется в концепции пяти элементов, из которых состоит мир. Как особое божество А. отходит на второй план, становясь одним из четырёх или восьми хранителей мира (см. Локапалы); ему отдаётся во власть юго-запад, иногда и восток.

Из отдельных сюжетов и мотивов с участием А. можно отметить несколько: скрывается в водах, расчленяется и распределяется («Брахаддевата»), ср. ведийский мотив исчезновения А. и его укрывания в водах; А. прячется в водах и проклинает рыбу, лягушек (Тайтт.-самх., Мбх.); А. соблазняет жён мудрецов и рождает бога войны Сканду (Мбх., ср. Мат.-пур.); А. превращается в голубя, а Индра в сокола (в сказании о царе Ушинаре, Мбх. III); повинуясь Брихаспати, А. оборачивается женщиной и отправляется на поиски испуганного Индры (сказание о Нахуше, Мбх. V); мудрец Бхригу проклинает А. за то, что он выдал демону Пуломану имя его жены Пуломы (I); А. исцеляет Индру (V); А. посылается Индрой к царю Марутте (XIV); А. как предводитель васу (напр., в войне с Раваной, «Рамаяна»); при создании богини Кали А. даёт ей глаза, копьё («Маркандейя-пурана»); А. – сын Ангираса (пураны), но Ангирас – приёмный сын А. (Мбх. III); А. – муж Свахи, персонифицированного ритуального возглашения, и др. Эти сюжеты и мотивы недостаточно чётки. В них А. обычно выступает как зависимый персонаж (посланец, посредник, сопровождающее лицо). Культ обожествлённого огня в том виде, как он засвидетельствован в ведах, восходит к периоду индо-иранского единства (ср. «Авесту»). Впрочем, само имя А. обнаруживает надёжные индоевропейские параллели, ср. слав, огнь, литов. ugnis, лат. ignis и др. Следы А., возможно, сохранились в имени божества Akni во 2-м тыс. до н. э. в Малой Азии.

В. Н. Топоров.

АГРЕСКУИ, Арескуи, в мифологии ирокезов олицетворение солнца, бог войны и охоты. К нему обращались при любой опасности в лесах, на воде, во время охоты. В жертву ему приносили плоды и дичь. Перед выступлением в поход воины жертвовали А. собаку (вздёргивая её на высокий шест), иногда – пленников.

А. В.

АГУЛШАП, в абхазском нартском эпосе дракон, завладевший водными источниками и за разрешение пользоваться водой требующий в виде дани красивую девушку; иногда А. выступает как похититель молодых девиц. В борьбу с ним вступает герой эпоса Сасрыква. Ему удаётся отсечь голову у чудовища, но на её месте тотчас же отрастает новая; лишь когда Сасрыква догадывается присыпать это место золой, А. оказывается побеждённым. А. – один из отрицательных персонажей и абхазской волшебной сказки (в которой изредка представляет собой многоголовое чудовище). В отличие от других эпических и сказочных противников героя, А. никогда не выступает его добровольным помощником. А. типологически близок адыг. бляго и груз. вешапи.

А. А.

АГУНА, в грузинской мифологии божество – покровитель виноградарства и виноделия; почиталось в Гурии и других районах Западной Грузии. Во время ритуалов в честь А., совершавшихся на виноградниках и в «марани» (помещениях для изготовления и хранения вина), его молили об урожае и защите виноградников от града. А. соответствовали: в Рача и Лечхуми – Ангура, в Мегрелии – Джуджелиа.

Н. А.

АГУНДА, героиня осетинского нартского эпоса, дочь владыки Чёрной горы Сайнаг-Алдара. А. не имеет себе равных по красоте и изяществу: тонкий и стройный стан, длинные брови, белые, как слоновая кость, зубы. Виднейшие нарты тщетно добиваются её руки. Юный Ацамаз сумел игрой на золотой свирели очаровать А. Но когда она вышла к нему из своего замка с усмешкой на устах, оскорблённый Ацамаз разбивает свирель о камни. А., собрав её обломки, ударяет по ним волшебной палочкой, и обломки срастаются. А. прячет свирель в свой девичий сундук. После уплаты женихом ста однолетних оленей в качестве калыма, А. соглашается стать его женой. Соответствует Акуанде в адыгском нартском эпосе, Гунде в абхазском.

В. К.

Ад в виде пасти дьявола. Миниатюра к псалтыри Анри де Блуа. Сер. 12 в. Лондон, Британский музей.

АГЫЗМАЛ, в абхазской мифологии оборотень. Существовало поверье, что почти в каждом селе один или двое из его жителей – А. (мужчина или женщина); благодаря магическим средствам А. либо в облике животного, либо оседлав то или иное животное (кошку, волка, петуха), передвигается по ночам, причиняя вред односельчанам, наводя порчу на скот.

С. З.

АД (Ad), адиты, в мусульманской мифологии один из коренных народов Аравии. Коран называет местом жительства А. ал-Ахкаф (46:21), который комментаторы помещают в пустыне Восточного Хадрамаута. Согласно Корану, адиты благоденствовали, но возгордились и отказались последовать увещеваниям посланного аллахом пророка – «брата их» Худа. На слова Худа: «Поклоняйтесь аллаху, нет у вас божества, кроме него! Разве вы не будете богобоязненны?» они ответили: «Мы верим, что ты в неразумии, и мы полагаем, что ты – лжец» (7:63–64). За это адиты были наказаны засухой и последующим ураганом («ветром шумящим»), который бушевал семь ночей и восемь дней и стёр их с лица земли (7:63–69; 11:52–63; 26:123–39; 40:58; 41:15–16; 46:20–27; 54:18–21; 69:6–8; 89:6).

Предание, развивающее мотивы Корана, представляет адитов людьми большого роста, жившими в городах под властью царей. Когда их постигла засуха, они направились в Мекку, просить у аллаха дождя. Из трёх туч, предложенных им на выбор, адиты выбрали самую тёмную. Она принесла с собой ураган, от которого спаслись только Худ и несколько праведников. Историческая наука данными о народе А. не располагает. В средние века в Аравии слово «адитский» часто употреблялось в значении «древний»; и по сей день многие руины называются там «адитские жилища».

М. А. Пиотровский.

АД (греч. ᾅδης, Αιδης, Ἀΐδης, ср. Аид), преисподняя [лат. (Locus) infernus, «нижнее место», отсюда итал. Inferno, франц. l'Enfer; нем. Holle, англ. Hell, «место сокрытия», ср. др.-сканд. hel – Хель], пекло (в слав. языках, напр. польск. piekło, букв. – «смола»), в христианских представлениях место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников.

Представления об А. (противопоставляемом раю), имеющие своими предпосылками формирование понятий о дуализме небесного и подземного, светлого и мрачного миров, о душе умершего (резко противопоставляемой телу) – в сочетании с возникновением идеи загробного суда и загробного воздаяния (см. в ст. Загробный мир) – сравнительно позднего происхождения. В дохристианскую эпоху наглядно-материальные, детализированные картины потусторонних кар, которые описывались как подобные земным пыткам и казням, но превосходящие их, присущи не только мифологии, связанной с египетским культом Осириса, или проникнутым дуализмом древнеиранским религиозно-мифологическим представлениям, но и философской «мифологии» пифагорейцев и Платона (ср. видение Эра в «Государстве» Платона). В канонических ветхозаветных текстах подобные мотивы практически отсутствуют (см. Шеол). В каноне Нового завета предупреждение об угрозе страшного суда и А. занимает важное место, но чувственная детализация адских мучений отсутствует. Состояние пребывающего в А. описывается не извне (как зрелище), но изнутри (как боль); упоминания об А. в притчах Иисуса Христа рефреном замыкаются словами: «там будет плач и скрежет зубов» (Матф. 8, 12; 13, 42 и 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30). А. определяется как «мука вечная» (25, 46), «тьма внешняя» (8, 12 и др.; по церковно-славянски «тьма кромешная»). Пребывание в А. – это не вечная жизнь, хотя бы в страдании, но мука вечной смерти; когда для него подбирается метафора, это не образ пытки, а образ умерщвления (осуждённого раба из притчи «рассекают», Матф. 24, 51), а сам страждущий в А. сравнивается с трупом [ветхозаветные слова о трупах отступников – «червь их не умрёт, и огонь их не угаснет», Ис. 66, 24 (ср. Геенна как синоним А.) трижды повторены Иисусом Христом об отверженных в А.: Мк. 9, 44, 46, 48]. Наиболее устойчивая конкретная черта А. в Новом завете – это упоминание огня, символический характер которого выявлен через очевидную цитатность соответствующих мест: уподобление А. «печи огненной» (Матф. 13, 42) соотносится с контекстом популярных легенд о каре, которой были подвергнуты Авраам и гонители трёх отроков, а образ А. как «озера огненного и серного» (Апок. 20, 10; 21, 8; уже в кумранских текстах А. назван «мраком вечного огня» и говорится о наказании «серным огнём») – с образностью ветхозаветного повествования о дожде огня и серы над Содомом и Гоморрой (Быт. 19, 24). Символика огня получает особенно глубокие измерения, поскольку огонь – это метафора для описания самого бога: Яхве – «огнь поядающий» (Втор. 4, 24, цитируется в Новом завете – Евр. 12, 29); явление духа святого – «разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2, 3); причастие сравнивается в православных молитвах с огнём, очищающим достойных и опаляющим недостойных. Отсюда представление, что по существу нет какого-то особого адского огня, но всё тот же огонь и жар бога, который составляет блаженство достойных, но мучительно жжёт чуждых ему и холодных жителей А. (такова, например, интерпретация сирийского мистика 7 в. Исаака Сириянина). Такое понимание А. не раз возрождалось мистическими писателями средневековья, а в новое время – художественной и философско-идеалистической литературой (вплоть до Ф. М. Достоевского в

Грешники в аду. Фрагмент фрески Беато Анджелико «Страшный суд». 1432–35. Флоренция, музей Сан-Марко.

«Братьях Карамазовых» и Ж. Бернаноса в «Дневнике сельского кюре»). Однако одновременно создаются чувственно-детализированные картины А. и адских мучений, рассчитанные на устрашение массового воображения. А. рисуется как застенок божественной юстиции, в котором царствует сатана с бесами (чертями) в роли усердных палачей; как место чувственных пыток, применяемых за различные категории грехов по некоему потустороннему уголовному кодексу (причём в соответствии с духом архаического судопроизводства виновный терпит кару в погрешившем члене своего тела, вообще род наказания наглядно отвечает роду преступления: клеветники, грешившие языком, за язык и подвешены; лжесвидетели, таившие в устах ложь, мучимы огнём, наполнившим их рот; ленивцы, в неурочное время нежившиеся в постели, простёрты на ложах из огня; женщины, вытравлявшие плод, обречены кормить грудью жалящих змей, и т. д.). Эти подробности в изобилии содержатся в многочисленных апокрифах и «видениях» – от раннехристианского «Апокалипсиса Петра» (нач. 2 в.) и «Апокалипсиса Павла» (различные слои текста от 2 или 3 в. до 5 в.) до византийского «Апокалипсиса Анастасии» (11 или 12 в.), западноевропейского «Видения Тнугдала» (сер. 12 в., позднейшие переработки) или, наконец, многих «духовных стихов» русского фольклора, трактовавшего эту тему с большим интересом:

«И грешником место уготовано -
Прелютыя муки, разноличныя.
Где ворам, где татем, где разбойникам,
А где пияницам, где корчемницам,
А где блудницам, душегубницам?
А блудницы пойдут во вечный огонь,
А татие пойдут в великий страх,
Разбойники пойдут в грозу лютую;
А чародеи отъидут в тяжкий смрад,
И ясти их будут змеи лютыя;
Сребролюбцам место – неусыпный червь;
А мраз зело лют будет немилостивым;
А убийцам будет скрежет зубный;
А пияницы в смолу горячую;
Смехотворцы и глумословцы —
на вечный плач;
И всякому будет по делом его».

(Калики перехожие, Сб. стихов и исследование П. Бессонова, вып. 5, М., 1864, с. 195.)

Эта тысячелетняя литературно-фольклорная традиция, содержавшая актуальные отклики на условия народного быта, но консервативная в своих основаниях, уходит своими корнями в дохристианскую древность; она унаследовала топику позднеиудейских апокрифов (напр., «Книги Еноха», 2 в. до н. э.), направление которых непосредственно продолжила, но переняла также и мотивы языческих (греческих, особенно орфических, отчасти египетских) описаний загробного мира. Уже само слово Aιδης (легитимированное греч. текстом Библии как передача евр. «шеол») образовало мост между христианскими понятиями и языческой мифологией аида; характерно, что в византийских проповедях (напр., у Евсевия Кесарийского, 3–4 вв.) и гимнах (у Романа

Ад. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499-1503. Собор в Орвието.

Сладкопевца, конец 5 – 6 вв.) на сошествие во ад (Иисуса Христа), а также в византийской иконографии фигурирует олицетворённый Аид, совещающийся с сатаной, созывающий для борьбы свою рать, держащий грешников на своём лоне, которое являет собой дьявольскую травестию лона авраамова. Популярные перечни, приводившие в систему казусы преступления и возможности наказания, переходили, чуть варьируясь, из века в век, из эпохи в эпоху, из одной этнической, культурной и конфессиональной среды в другую; и это относится не только к ним. Так, мотив дарования грешникам сроков временного отдыха от мук А., характерный для расхожей послебиблейской иудаистической литературы, встречается и в христианских апокрифах (напр., в визант. и слав. рассказах о хождении богородицы по мукам), где сроки эти переносятся с субботы на время между страстным четвергом и пятидесятницей. Логическое упорядочение представлений об А. порождало (для средневекового религиозного сознания) некоторые затруднения в согласовании, во-первых, отнесения окончательного приговора грешной душе к эсхатологическому моменту страшного суда с представлением о том, что душа идёт в А. немедленно после смерти грешника; во-вторых, бестелесности души с материальным характером мучений; в-третьих, предполагаемой неминуемости А. для всех нехристиан с невинностью младенцев, умерших некрещёными, или праведных язычников. Ранние христиане воспринимали любое (кроме райского) состояние души до страшного суда как принципиально временное; лишь впоследствии, когда сложилась статичная картина универсума с раем вверху, А. внизу и стабилизировавшимся на иерархической основе «христианским миром» посредине, этот принцип временности был забыт (что выявилось, между прочим, в конфессиональной полемике по вопросу о чистилище). Но и в средние века полагали, что муки А. ныне – лишь тень мук, которые наступят после страшного суда, когда воссоединение душ с воскресшими телами даст и раю и А. окончательную полноту реальности. Попытка разрешить третье затруднение побудила постулировать (в католической традиции) существование преддверия А. – лимба, где пребывают невинные, но не просвещённые благодатью христианской веры души, свободные от наказаний. Все эти мотивы получили поэтическое выражение в «Божественной комедии» Данте (часть 1-я – «Ад»), Он изображает А. как подземную воронкообразную пропасть, которая, сужаясь, достигает центра земного шара; склоны пропасти опоясаны концентрическими уступами, «кругами» А. (их девять), в каждом круге мучаются определённые категории грешников. В дантовом А. протекают реки античного аида, образующие как бы единый поток, превращающийся в центре земли в ледяное озеро Коцит; Харон, перевозчик душ умерших античного аида, в дантовом А. превратился в беса; степень наказания грешникам назначает Минос (один из судей античного аида), также превращенный у Данте в беса. В девятом «круге», на самом дне А., образованном ледяным озером Коцит, посредине, в самом центре вселенной, – вмёрзший в льдину Люцифер, верховный дьявол, терзает в своих трёх пастях главных грешников («предателей величества земного и небесного»). Систематизированная «модель» А. в «Божественной комедии» со всеми её компонента-

ми – чёткой последовательностью девяти кругов, дающей «опрокинутый», негативный образ небесной иерархии, обстоятельной классификацией разрядов грешников, логико-аллегорической связью между образом вины и образом кары, наглядной детализацией картин отчаяния мучимых и палаческой грубостью бесов – представляет собой гениальное поэтическое обобщение и преобразование средневековых представлений об А. О понятиях, близких А., см. Тартар (греч.), Нарака (индуистск., буддийск.), Дийюй (кит.), Джаханнам (мусульм.).

С. С. Аверинцев.

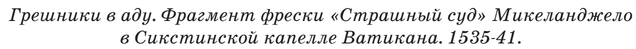
Изображения сцен А. в европейском искусстве имели своим источником новозаветные тексты, апокрифы, сочинения «отцов церкви», трактаты теологов (Исидора Севильского, Винцента из Бове, Гонория Отенского и др.); большое влияние на живопись эпохи Возрождения оказала «Божественная комедия» Данте. Древнейшие из сохранившихся памятников с изображением А. относятся ко 2-й половине 8 в. В византийском искусстве А. изображается как бездна, огненный поток, иногда олицетворением А. является сатана или Аид; в ранних произведениях адские муки олицетворяет женская фигура в пламени со змеёй на груди, позднее в ряде сцен возникают такие образы, как драконоподобный червь, пожирающий грешников, или сатана с ребёнком (душой грешника) на лоне. В западноевропейском искусстве рано возникает образ А. как пасти сатаны, огненной печи, фигуры Аида, в иллюстрациях к Апокалипсису встречается и изображение А. как огненного моря с телами грешников; с 12 в. изображение адских мук становится всё изощрённее. В древнерусской иконописи встречаются те же мотивы.

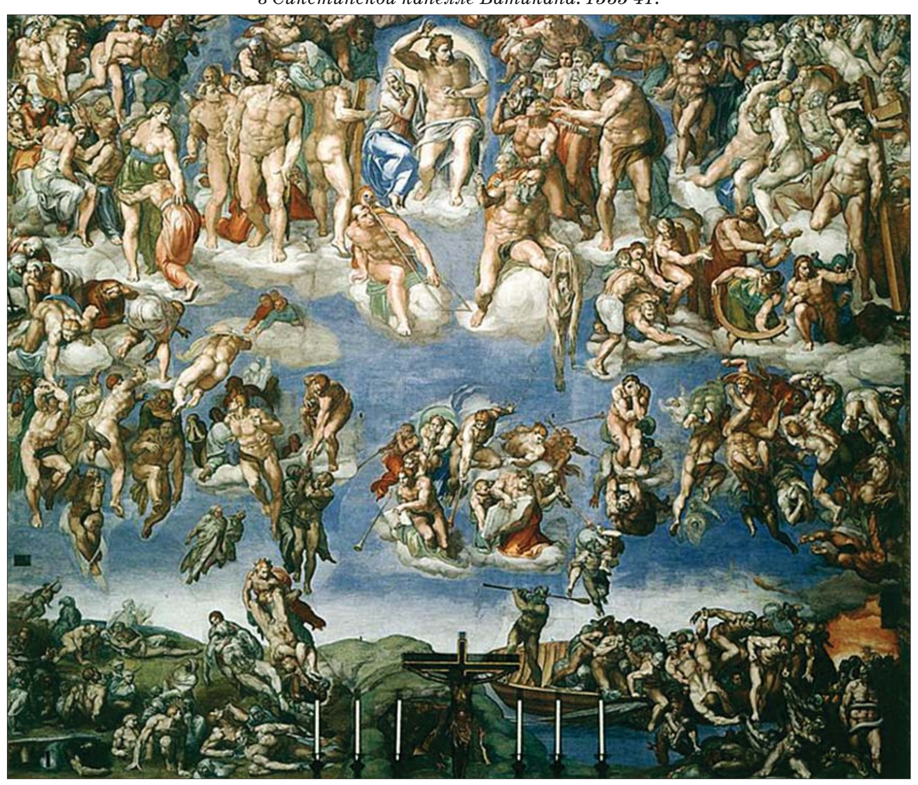
В числе произведений, содержащих изображение А., – миниатюры в многочисленных рукописях Апокалипсиса и комментариев к нему 8–15 вв. (в т. ч. знаменитый «Бамбергский Апокалипсис», около 1020), к этой группе примыкают и циклы гравюр («Апокалипсис» А. Дюрера). В сценах страшного суда тема А. и адских мук возникает у многих художников, особенно 14–16 вв. (произведения Джотто, Нардо ди Чоне, С. Лохнера, Х. Мемлинга, Л. Синьорелли, Х. Босха, Микеланджело – с античными реминисценциями и др.). См. также Страшный суд, Сошествие во ад (в связи с этим сюжетом стоит, в частности, формирование такого понятия, как «врата А.», изображение которых часто встречается и в искусстве нового времени). Среди художников, обращавшихся к иллюстрированию «Божественной комедии» (в т. ч. «Ада»), – Рафаэль, У. Блейк, Г. Доре и многие другие – вплоть до живописцев 20 в. (С. Дали).

АДАД, Адду (аккадск.), Ишкур (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии бог грома, бури, ветра (имя его пишется знаком «Им», «ветер»). Ишкур упоминается уже в шумерских списках богов из Фары 26 в. до н. э. (хотя, возможно, не является шумерским), его семитский эквивалент известен со староаккадского периода. Отец А. – бог неба Ану (Ан), супруга – богиня Шала (хурритская?). Спутники А. – Шуллат и Ханиш. Аккадский А. олицетворяет как гибельные, так и плодоносные силы природы : губящее поля наводнение, плодоносный дождь; в его же ведении и засоление почвы; если бог-ветер забирает дождь, начинаются засуха и голод (миф об Атрахасисе); следствием дождевой бури (а не наводнения с моря) является и потоп. Один из эпитетов А. – «господин плотины небес». Шумерский Ишкур (его роль гораздо менее самостоятельна, чем аккадского А.) обычно описывается как «дикий бык ярости» и в противоположность аккадскому не выступает как божество плодородного дождя (видимо, это было связано с тем, что земледельческая культура южной Месопотамии базировалась не на естественном, а на искусственном орошении). Основные места почитания А. – Энеги, возле города Ура, город Мурум (не локализован) и Вавилон, на севере – Ашшур, где А. имел общий храм с Ану. В иконографии с образом бога бури связывается бык как символ плодородия и неукротимости одновременно. Эмблемой А. обычно был двузубец или трезубец молнии. А. тождественны западносемитский Баал-Хаддад (см. Балу), хеттский Тешуб.

В. К. Афанасьева.

АДАМ (евр. 'adam, «человек»), в библейских сказаниях первый человек. В Библии имеется два основных сказания о сотворении человека богом. Одно сказание, народное, содержит рассказ о создании богом мужчины из праха и дыхания жизни, а жены – из его ребра: «...и не было человека для возделывания земли. И создал бог Яхве человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою... И сказал бог Яхве: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Бог Яхве образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарёк человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навёл бог Яхве на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из рёбер его, и закрыл то место плотию. И создал бог Яхве из ребра, взятого у человека, жену, и привёл её к человеку. И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут одна плоть» (Быт. 2, 5, ... 7..., 18–24). Другое сказание, жреческое, принадлежит к более позднему пласту библейских текстов, носит богословский характер и исходит из сложившегося у израильтян в первом вавилонском плену представления о боге как творце вселенной; в нём сотворением людей завершается шестидневное творение мира богом: «И сказал бог: сотворим человека по образу нашему, по подобию нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землёю, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил бог человека по образу своему, по образу божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их. И благословил их бог, и сказал бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (1, 26–28). Содержание сказаний расходится по ряду мотивов. По одному сказанию, создатель человека – бог, именуемый Яхве; согласно другому, творец – тоже бог, но именуется он иначе. По одному, бог не представляется всесильным творцом вселенной, а скорее добрым садовником и умелым гончаром, по друго-


Грешники в аду. Фрагмент фрески «Страшный суд» Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1535-41.



Сотворение Адама. Рельеф Якопо делла Кверча на портале собора св. Петра в Болонье. 1425-35.

му, бог – бесплотный, единый творец вселенной, частью которой является человек. Если, по одному сказанию, А. «создан», «образован» из «праха земного» и «дыхания жизни», природа человека двояка (плоть от праха, душа из дыхания божьего), человек мудр, он даёт всем имена, то по другому – всё мироздание и люди сотворены силой «слова божьего» из ничего, человек богоподобен (и однороден), мудр бог, и он даёт имя человеку (5, 2). Соответственно двум вариантам сказания в одном случае сначала создан А. – для возделывания земли, для труда, а затем, чтобы он не был одинок, – растительность и животные (женщина создана позднее), в другом – мужчина и женщина сотворены одинаково и одновременно «по образу и подобию божьему», в завершение его замысла, в последний день творения накануне субботы и благословлены богом на размножение и владычество над рыбами, птицами, скотом и всею землёй и гадами. Оба сказания, предписывая поведение человека, дают объяснение этим предписаниям (связывают их с происхождением человека и др.), например объясняют причину привязанности мужа и жены, ритуал питания (объяснение запрета употреблять в пищу кровь содержится в Быт. 9, 3–7 – тексте, который может считаться продолжением жреческого варианта сказания об А.), т. е. носят этиологический характер.

По библейской традиции (в частности, по жреческому преданию), все люди восходят к А., которого сделал бог (А. не рождён, а сотворен, и этим отличается от всех будущих людей); отсюда выводится «рукотворность», «праховость» человека, но и божественность его как потомка А. (и его «право» обращаться к своему создателю и «отцу» за помощью). О последующей судьбе первой человеческой пары рассказывает другое сказание (первоначально не связанное с рассказом об А., но объединённое с ним в каноническом тексте Библии – Быт. 3) – сказание о том, как поддавшаяся искушению змеи «жена» (Ева), а за ней и «муж», «человек» (А.) вкушают в саду едемском (раю) запретный плод с древа познания добра и зла, нарушив предписание бога, что имело роковые последствия для А., Евы и всего рода человеческого: человек, наказанный богом, «в поте лица» должен добывать свой хлеб, он лишился бессмертия и (по одной из версий) изгнан с женой из рая, – сюжет, истолкованный в христианском богословии как «грехопадение», как «первородный грех», исказивший исконную натуру человека, его «богоподобие» (подробнее разработку этих сюжетов см. в ст. «Грехопадение»). По жреческому источнику, А. имел потомство, которое продолжало размножаться: «Адам жил сто тридцать лет, и родил сына по подобию своему, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф. Дней Адама по рождении им Сифа было восемьсот лет, и родил он сыновей и дочерей. Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер» (5, 3–5). Далее продолжается родословие потомков Сифа: Енос (евр. ’enos – «человек»; ’adam – не единственное обозначение слова «человек» по-еврейски), Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусаил, Ламех, Ной и его сыновья – Сим, Хам, Иафет (5, 6–32). Это дало фиктивную хронологию человечества – «от Адама» (или «сотворения мира») (принята в еврейском календаре, в русском допетровском). Рассказ о Каине (как старшем сыне А.) и Авеле, имеющийся в каноническом тексте Библии, исконно не был связан со сказанием об А.

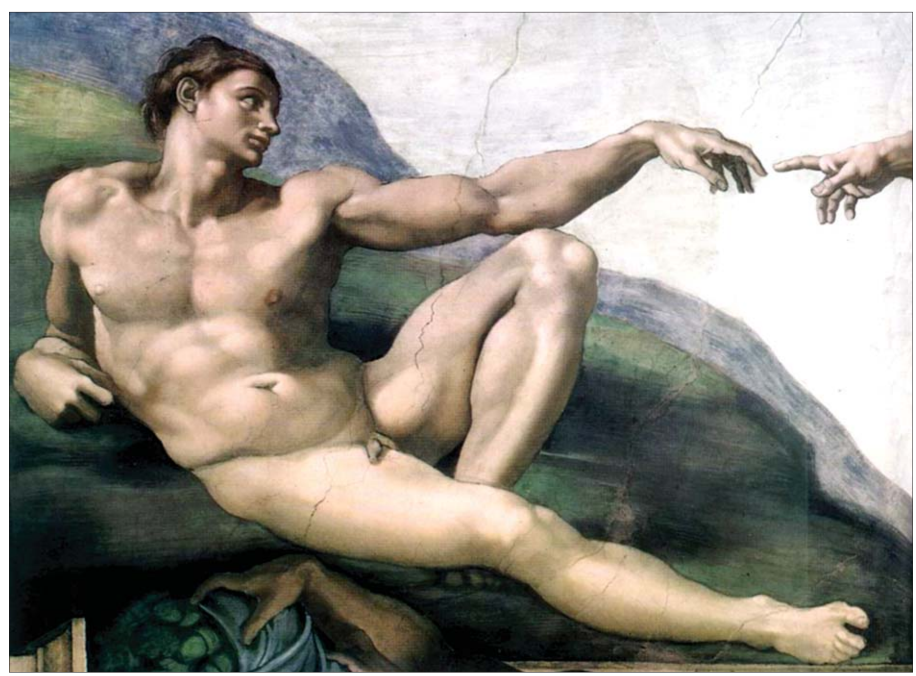
Библейским преданиям о сотворении человека предшествовали и сопутствовали им – у евреев и у их соседей – мифы о возникновении человека, так или иначе связанные с мотивами, а то и с текстами обоих сказаний.

Сотворение человека из земли, глины встречается в антропогонических мифах многих народов, например египетских, шумеро-аккадских; в частности, существует аккадское сказание о сотворении людей из глиняных статуэток, причём они были созданы парами, а жизнь в них вселена через пуповины (вопрос, имел ли пуповину А., не будучи рождён от женщины, веками обсуждался христианскими богословами, волнуя иконописцев; на французской миниатюре 11 в. изображено, как бог перстом делает углубление на животе глиняного А.). С «землёй» связано имя А. (женский род евр. ’adamah означает «земля», первоначально, по-видимому, «краснозём»). Является ли эта связь действительной (как лат. homo, «человек» связано с humus, «земля» и т. п.) или же «народно-этимологической», не установлено. Несмотря на то, что имя А. означает «человек» (как таковой), он, подобно Еносу, не обязательно всегда рассматривался как первочеловек – он мог считаться предком только определённого племени или группы племён. Если ’adam означает буквально «красный» (в древнейшей афроазиатской традиции люди, во всяком случае мужчины, изображались красно-бурого цвета), то «красненьким» (уменьшительное ’udam, как бы «маленький А.»; отсюда в Библии Эдом, «страна Иудемея») называется одно конкретное семитское племя, родственное израильтянам; предок этого племени Исав изображён в Библии «красным» (Быт. 25, 25).

Сотворение женщины из ребра мужчины (Быт. 2, 22) – тёмное место в тексте Библии. Может показаться, что здесь отразился имевшийся уже у виноградарей опыт размножения лозы от черенка. Однако вернее освещается мотив на основе шумерского мифологического текста (по интерпретации американского шумеролога С. Н. Крамера). Согласно этому тексту, для исцеления больного ребра (на шумер. языке – «ти») бога Энки была создана богиня-исцелительница ребра, предположительно, по имени Нин-ти. Но шумерское слово «ти» означало не только «ребро», но и «давать жизнь». Благодаря этому литературному каламбуру и могла возникнуть библейская версия о Еве не только как о «дающей жизнь» (этимология имени Ева в Быт. 3, 20), но и как «женщине от ребра».

Послебиблейские своды и толкования библейских текстов нередко обращают

Адам. Фрагмент фрески «Сотворение Адама» Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.



внимание на противоречия в преданиях об А., комментируют спорные положения. Буквальное толкование текста (Быт. 2, 18), допускающее чьё-то участие в сотворении человека богом (совет бога с кем-то), даёт толчок воображению талмудистов. Как утверждает талмудическая книга «Берешит рабба», небесный совет ангелов будто бы разошёлся во мнении по вопросу, стоит ли вообще создавать человека; одновременно делается попытка устранить противоречие в вопросе о создании А. единолично – волей одного бога-творца («ангелы» трактуются как ипостаси – аллегории божьих качеств, так что получается, что бог как бы совещался «сам с собой»). У некоторых толкователей вопрос о поле А. был решён в духе неоплатонизма, рассматривавшего первочеловека как существо двуполое (распространённое мифологическое представление, см. ст. Двуполые существа) или бесполое. Появляются и другие подробности, связанные с сотворением и жизнью А. Адам и его жена были сотворены двадцатилетними («Берешит рабба» 14), т. е. в самом зрелом возрасте (предвосхищая подозрения о характере их сношений, комментаторы указывают, что изгнание их из рая последовало сразу же после того, как они увидели себя нагими, так что в раю не было совокупления). Впрочем, согласно некоторым толкователям, А. (до изгнания из рая или до появления жены?) рождал злых духов, что связано с преданием о том, что первой женой А. была Лилит (трактат «Эрубин» 186 и др.). А. исконно был великаном – его тело простиралось от земли до неба (трактат «Хагига» 12 а; в этом фольклористы видят влияние иранской мифологии); но впоследствии, после грехопадения, он стал ниже ростом («Берешит рабба» 12 и др.). А. представлялся провидцем, которому бог открыл будущее рода людского (трактат «Сангедрин» 37), мудрым мужем, владевшим «всеми 70 языками мира» (софистически обсуждается вопрос, у кого же он научился языкам, когда ему ещё не у кого было учиться?). По одному из преданий, которое должно было подтвердить мудрость А., сатана не мог справиться с наименованием животных, а А. смог; этим бог доказал превосходство земного человека над небесными ангелами; сатана был в отчаянии, так как человек оказался сильней (отсюда зависть и вражда сатаны к человеку). В соответствии с религиозно-этическими нормами в талмудической литературе обыгрывается вопрос о времени появления человека (противоречиво толкуемый в Библии): если человек достойный, ему могут сказать, что он предшествовал сотворению ангелов, если не достойный, ему могут указать: муха тебя опередила («Берешит рабба» 8; последнее утверждение строится на том, что, согласно библейскому мифу о шестидневном творении мироздания, мухи должны были быть сотворены до человека).

Представления об А. получили дальнейшее развитие в христианстве. В Евангелиях Иисус Христос называет себя «Сын человеческий» (арам. bar ’enas, евр. ben ’adam, «сын А.»). Библейские представления о богоподобности А., с одной стороны, о двойственности его природы, с

Бог создаёт Адама. Иллюстрация У. Блейка к книге Бытия. 1795. Лондон, Галерея Тейт.

другой – определили осмысление новозаветного «Сына человеческого» как типологического соответствия ветхозаветному А., что в значительной мере сказалось на понимании образа А. христианством. В генеалогии Иисуса (Лук. 3, 23–38) Христос – прямой потомок А., Авраама и царя Давида. Это само по себе лишь указывало на человеческое и еврейское, притом царское происхождение Иисуса Христа. Но одновременно в Евангелиях развивается учение о Христе (идущее от Павла), как о «втором А.», «новом А.». Жизнь А. как бы предопределяет то, что свершится с родом человеческим в будущие времена – времена грядущего «второго», или «нового», А.; А. трактуется как «образ будущего» (Рим. 5, 14). Общность судьбы А. и Иисуса усматривалась толкователями Библии, напр. в искушениях, которым подвергался и тот и другой со стороны сатаны-дьявола (ср. Быт. 3 и Мк. 1, 12–13), однако лишь «второй А.» преодолел их и тем самым явился спасителем рода человеческого от «первородного греха». Улавливалась аналогия и в отношениях А. (в раю) и Христа (в пустыне) к зверям, что символически толковалось как вечный мир в будущие времена. Как А. (в талмудической литературе), так и Христос питаются ангельскими подношениями; новая (духовная) пища, данная «вторым А.», возвращает райское блаженство, утраченное «первым А.».

Из типологического совмещения образов А. и Христа черпали христианские богословие и иконография. Так, место распятия Христа – Голгофа (букв, «место черепа») подчас изображалось и как могила А., у ног распятого часто рисовался череп (или весь скелет) – подразумевалось, что это череп (скелет) А. На мозаике византийской церкви 11 в. в Дафни (близ Афин) изображено, как кровь распятого проливается на череп А., который от этого пробуждается к жизни и молитвенно поднимает руки или собирает кровь христову в сосуд. В сюжете сошествия во ад воскресший Христос освобождает из преисподней в числе других праведников и прощённого А. В основе типологического отождествления А. и Христа лежало апокалиптическое восприятие и библейского А., родоначальника людей, и «нового А.» как спасителя рода человеческого, при этом Христос осмысляется как своего рода антитип А.: если А. впал в первородный грех и обрёк таким образом человечество на смерть, то «новый А.» очистит людей от греха и даст человечеству «жизнь вечную» (Рим. 5, 12–21; 1 Кор. 15, 22 – «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»). Большое место занял образ А. в средневековых мистических учениях и связанных с ними алхимии, магии и т. д. (см. Адам Кадмон); ему была сообщена богом вся «мудрость» (т. е. искомый философами сокровенный смысл происхождения и назначения мироздания). Каббалистические и другие мистические учения средневековья (для которых вообще характерна идеализация «начала» и мудрости учителей, родоначальников) возводили (в конечном счёте) к А., который уже в талмудической литературе представлен светочем, мудрецом, первым пророком, «тайную мудрость». В нём видели провидца судьбы каждого человека [в сочинении 10 в. «Разиэль» содержится рассказ о том, как А. после изгнания из рая стал молить бога явить ему будущее каждого потомка всех поколений до конца времён и как пришёл к нему ангел по имени Разиэль («божьи тайны») с книгой судеб людей]. Из распространённых пантеистических воззрений об отражении в человеке как микрокосме макрокосма и отождествлений А. с природой (где и заложена мудрость, которую надлежит познать любыми, в т. ч. и магическими, путями) родилось каббалистическое учение о взаимозависимости между частями «адамова тела» и небесными телами, которые в макрокосме выполняют телесные функции кожи, мяса, костей, жил и т. д. (ср. близкие представления в мифологии многих народов). Поскольку все люди восходят к А., то и душа каждого человека содержит в себе частицы («искры») божественной души А., представляющей собой огненное божье дыхание, отданное во временное пользование человеку. Материя, из которой создан А., и есть «философский камень», искомый астрологами (магическая книга «Великий секрет»). Чтобы постичь тайну мироздания, необходимо, по мнению каббалистов, вернуться в «адамово» (т. е. исходное, первобытное) состояние, для чего были испытаны разные пути – от попыток воссоздания А. из глины (ср., напр., предание о Големе) или сотворения Гомункулуса в реторте алхимиков до де-

Адам и Ева в райском саду. Картина Л. Кранаха Старшего. 1530. Вена, музей истории искусств.

монстративного отказа от «послеадамовой» культуры, преодоления стыдливости как чувства, которое было исконно чуждо А. (отсюда практика нудизма некоторых средневековых сект, в т. ч. и называвшихся адамитами).

В средние века в Европе были распространены переводы восточных (сирийских, коптских и др.) повествований о жизни прародителей человечества (восходящих к утерянным еврейским и арамейским оригиналам), «Жизнь А. и Евы» (лат. перевод греч. «Книги об А.», 4 в.), в которой повествовалось о судьбе первой человеческой пары после грехопадения, и др.; позднее наибольшей известностью пользовалась «Книга об А.» армянского епископа Аракела Сюнеци (около 1400). Первое произведение средневековой европейской драматургии, действие которого посвящено жизни А. и Евы, – англо-нормандское «Действо об А.» (середина 12 в.); эта тема входила составной частью во многие средневековые мистерии. Среди драматических произведений 16 в. – «Трагедия о сотворении А. и изгнании его из рая» Г. Сакса, «А. и Ева» Я. Руофа, «А.» Г. Макропедиуса, «Действо о начале и конце мира» А. Крюгера. Наиболее значительные произведения 17 в. – трагедии «А.» Дж. Андреини и «А. в изгнании» И. ван ден Вондела, особенно поэма Дж. Мильтона «Потерянный рай» (где центральным персонажем становится, однако, не А., а сатана), оказавшая значительное влияние на последующих авторов, в числе которых Ф. Г. Клопшток (поэма «Мессиада», драма «Смерть А.») и И. Я. Бодмер (драма «Смерть первого человека»); к поэме Мильтона восходит и литературная основа музыкально-драматических произведений – оратории И. Гайдна «Сотворение мира» и оперы А. Г. Рубинштейна «Потерянный рай». Среди литературных произведений 19 в. на этот сюжет – драматическая поэма И. Мадача «Трагедия человека».

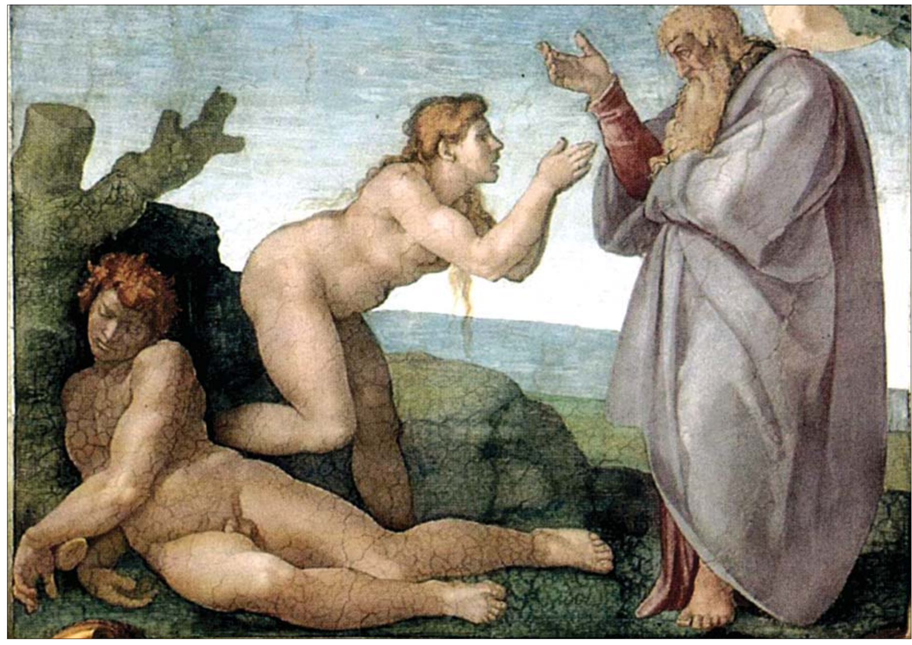
Изображения А. и Евы встречаются в раннехристианском искусстве (фрески катакомб, рельефы саркофагов), в средневековье (книжная миниатюра, пластика, рельефы бронзовой двери церкви св. Михаила в Хильдесхейме, скульптурный декор соборов – портал «Врата А.» в бамбергском соборе и др.)· Для средневековой живописи изображение прародителей человечества давало редкую возможность воплощения нагой натуры. Среди живописцев 15–17 вв., обращавшихся к образу А., – Г. и Я. ван Эйки, Мазаччо, Г. ван дер Гус, А. Дюрер, Л. Кранах Старший, Рафаэль, Лука Лейденский, Я. Госсарт, Тинторетто, Х. Голциус и др.; Микеланджело создаёт на плафоне Сикстинской капеллы в Ватикане фрески «Сотворение А.», «Сотворение Евы», «Грехопадение и изгнание из рая». См. также «Грехопадение».

АДАМ (Adam), в мусульманской мифологии первый человек. Соответствует библейскому Адаму. По одной из версий Корана, аллах создал А. из глины (7:11), по другой – из праха земного (3:59), с тем чтобы он был его наместником на земле, научил именам всех вещей и приказал ангелам, которые этих имён не знали, пасть перед А. ниц. Отказался только Иблис, за что и был изгнан из райского сада, в котором жили А. и его жена (Хавва) (2:28–33; 7:11 и след.; 15:26–35; 17:63–66; 18:48–49; 20:116). А. и его жене было запрещено приближаться к некоему дереву и вкушать от него, «чтобы не оказаться из неправедных». Шайтан проник в райский сад и убедил их попробовать плодов запретного дерева, после чего «обнаружилась пред ними их скверна», А. ослушался аллаха и «сбился с пути» (20:119). Аллах изгнал первых людей на землю (2:34–35; 7:19–23; 20:120 и след.), но обещал А. своё руководство и милость (2:36–37; 7:24–26; 20:115–125). Коранические сюжеты, связанные с А., получили развитие в предании. Почти все мотивы мусульманского предания имеют параллели в послебиблейской мифологии иудеев и христиан. Оригинальны мусульманские мотивы, связывающие А. с Аравией. По некоторым версиям, глину или прах для тела А. брали из Мекки и Йемена; А. был низвергнут на землю в районе Адена (или Цейлона), а Хавва – около Джидды. Они встретились в Аравии, около мекканских святых мест – Муздалифы и Арафата. С неба А. был послан священный чёрный камень, для которого он построил Каабу. В раю А. говорил на арабском, а на земле – на многих языках, главным образом на сирийском. Он был похоронен вместе с Хаввой в «пещере сокровищ» около Мекки, а после потопа перенесён в Иерусалим.

Мусульманская традиция включает А. в число пророков, среди которых он был первым, а Мухаммад – последним. Представления о связи между А. и Мухаммадом, образ А. как идеального человека и воплощения истины занимают важное место в мусульманских теологических и мистических учениях.

М. А. Пиотровский.

Сотворение Евы. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508-12.



АДАМ КАДМОН (евр. 'adam qadmon, «Адам первоначальный», «человек первоначальный»), в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление

человеческой сущности до начала времён как первообраз для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности). Представление об А. К. – иудаистический вариант гностической мифологемы антропоса; как и последняя, оно соотносимо с образами Пуруши и Гайомарта в индо-иранской традиции. Его специфика выявляется в контексте интерпретации библейского рассказа о сотворении человека (см. Адам): некоторые толкователи различали Адама, созданного из земли (Быт. 2, 7), и Адама, сотворенного «по образу и подобию божьему» (1, 27). Эти слова воспринимались как указание на соединение в А. К. мужского и женского начал (очень древний и распространённый мифологический мотив двуполости первочеловека, см. Двуполые существа). Но эти же слова подвергались сомнению в связи с усилением веры в трансцендентность бога; поэтому возникло толкование (приписываемое рабби Акибе, 1–2 вв.), согласно которому человек был сотворен «по образу» не бога, но А. К. Филон Александрийский (1 в. до н. э. – 1 в. н. э.) соединил эти представления с платоновской концепцией идеи как вневременного образца вещи: «небесный человек» (который, между прочим, изъят из разделения на мужской и женский пол) есть идеальная парадигма «земного человека». Полное развитие мифологема А. К. получила в пантеистически окрашенной каббалистической мистике 13–18 вв., трактующей А. К. как онтологически необходимое соединительное звено между абсолютно бескачественной и неопределимой беспредельностью бога и его самоопределением через полагаемые им же формы. В «Зогаре» («Книга сияния», написанная на арамейском языке в Кастилии в конце 13 в. и принадлежащая, по-видимому, Моисею Леонскому) говорится, что «образ человека заключает в себе все миры горние и дольние» и что образ этот избран «святым старцем» (т. е. богом) для себя самого (талмудический трактат «Идра рабба» 144 а). Символ А. К. был воспринят эклектической символикой масонства, где он соотносился с эмблемой шестиконечной звезды, т. н. Давидова щита (как символа взаимопроникновения «горнего человека» и «дольнего человека»).

С. С. Аверинцев.

АДАПА (аккад.), в аккадской мифологии герой, один из «семи мудрецов», помощник в заклинаниях против женщины-демона Ламашту. Согласно мифу, А., сын бога Эйя (Эа, шумер. Энки), правил в городе Эреду(г) и рыбачил, снабжая рыбой родной город и святилище отца. Однажды южный ветер опрокинул его лодку, за что А. обломал ветру крылья. Бог неба Ану (шумер. Ан), разгневанный отсутствием южного ветра, требует А. к ответу, Эйя советует ему пойти к Ану, облачившись в траурные одежды, и не пить и не есть предложенных ему питья и еды. Перед воротами Ану стоят боги Гишзида (Нингишзида) и Думузи. На их вопрос, почему он в трауре, А. (также по совету Эйя) объясняет, что он плачет по двум богам, исчезнувшим с земли – Гишзиде и Думузи; те вступаются за него перед Ану. Ану великодушно решает помиловать А. и предлагает ему хлеб и воду вечной жизни, но А., по совету Эйи, отказывается – за это Ану прогоняет его снова на землю. Миф сохранился в поздних копиях, найденных в Эль-Амарне (Египет) и Вавилоне. Произведений об А. на шумерском языке не обнаружено (хотя имя А. известно и в шумерской традиции).

В. А.

АДАУ, в абхазской мифологии исполин, людоед, наводящий ужас на людей. Его появление сопровождается ураганом, громом, молнией. А. имеет много голов (три, семь, девять, двенадцать), по некоторым вариантам мифов, у него один глаз. А. появились после исчезновения ацанов. В абхазском нартском эпосе А. – хозяин огня или водного источника (родника, реки), из-за которого вступает с ним в борьбу герой эпоса и побеждает его благодаря превосходству ума. В некоторых вариантах герой борется поочерёдно с несколькими братьями А. (с тремя, семью, девятью, двенадцатью). Иногда А. имеет жену (мать или сестру). А. соответствуют груз, дэви (см. Дэвы), адыг. иныжи, осет. уаиг.

С. З.

АДГИЛИС ДЕДА («матерь места»), в грузинской мифологии богиня – покровительница отдельной местности (селения, горы, ущелья, скалы, долины и др.). Хевсуры представляли её в виде красивой женщины с серебряными украшениями, которая заботилась о мирной жизни села и о чужаках, попавших на подвластную ей местность. Возможно, что в древности А. д. была также и богиней плодородия, а её культ был распространён по всей Грузии. С распространением христианства он слился с культом богоматери, отсюда её имена – божья матерь места или матерь божья. У горцев Восточной Грузии почиталась как покровительница женщин, детей, охотников и коров.

Т. О.

АДЖА ЭКАПАД (др.-инд. Aja ekapad, букв. «одноногий козёл»), в ведийской мифологии божество, относимое обычно к классу воздушных (атмосферных). В «Ригведе» имя А. Э. лишь однажды встречается независимо (ср. PB X 65,13); в остальных случаях (четырежды) оно связано с именем Ахи Будхнья. Они объединены и в домашнем ритуале, где этим обоим божествам совершают возлияния. А. Э. характеризуется как божество, поддерживающее небо, поток, океанские воды, Сарасвати, всех богов. Он придал крепость обоим мирам (AB XIII 1, 6), возник на востоке (Тайтт.-бр. III 1, 2, 8). Его называют среди небесных божеств («Найгхантука» V 6), иногда даже истолковывают как солнце («Нирукта» XII 29), ср. также соотнесение А. Э. с Агни. По мнению американской исследовательницы С. Крамриш, два крайних (верхний и нижний) полюса циклического пути Путана, соотносимого с солнцем, соединены вертикальным путём, символизируемым именем А. Э. То, что А. Э. – божество козлиной природы, связывает его не только с Пушаном, чьи животные – козлы, но и с Индрой, который, как и громовержец в ряде других традиций, также соотнесён с «козлиной» темой. В этом контексте получает мотивировку и более старое мнение о связи А. Э. с молнией, метафорой которой и является это имя. Ср. «одноногость» как знак молнии, ударяющей в землю, и образ козла, молниеносно скачущего среди скал (мотив камня), как зооморфный символ молнии, грома (ср. тура как образ грозы). Само имя А. Э. представляет собой эпитет, за которым скрывается подлинное название божества, остающееся неизвестным. В более поздней традиции, в эпосе, имя Аджайкапад употребляется как обозначение одного из одиннадцати рудр и как эпитет Шивы.

В. Н. Топоров.

АДЖИНА, в мифологиях таджиков, узбеков, каракалпаков, киргизов, отчасти казахов злой дух. Образ А. сформировался как переосмысление принесённых с исламом демонологических представлений (о джиннах) под влиянием местных доисламских мифологических персонажей (албасты, пари и т. д.). А. представлялся в образе женщины, внезапно увеличивающейся в размерах и превращающейся в великаншу, или в виде различных животных, чаще всего козла, одиноко блуждающего вдали от жилья. У таджиков считалось, что А. обитает в кучах золы, выброшенной из очага. (Путника, поймавшего А. в облике козла, он пугает, произнося внезапно человеческим голосом непристойность.) У туркмен, турок и др. тюркоязычных народов функции А. обычно имеет джинн (У турок также – демон мекир).

В. А.

АДЖНЫШ, в абхазской мифологии дьявол, от которого исходят все людские несчастья. А., преследуемый богом Афы (отчего происходят гром и молния), прячется от него под деревьями, иногда в жилых и нежилых помещениях, примащивается на животных, на людях. Согласно поверьям, Афы лишь пугает А., убить его он не может из-за того, что тот – сын его сестры. Преследование А. прекратится лишь с концом света, когда он окончательно будет побеждён. В некоторых мифах А. гоним богом Анцва.

А. А.

АДЗИСИКИ-ТАКА, Адзисики-така-хиконэ-но ками (в целом условно расшифровывается как «юноша высокий бог плугов»), в японской мифологии сын О-кунинуси и богини Такири-химэ. В мифе о похоронах Амэ-но Вака-хико А. прибывает для участия в похоронах, но обманутые его сходством с убитым родители Амэ-но Вака-хико чествуют его, как своего сына, думая, что он воскрес. А. приходит в неистовый гнев оттого, что его спутали с «нечистым мертвецом», он срубает своим мечом погребальный дом и откидывает ногой его обломки. После того как разгневанный бог улетает, жена убитого Амэ-но Вакахико, сестра А., богиня Ситатэру-химэ (другое имя Така-химэ) слагает о нём песню, которая получает название «хинабури» – «сельская мелодия», видимо, благодаря своей безыскусности. В дальнейшем песни типа «хинабури» приобрели распространение, исполнялись и при императорском дворе. Культ А. широко распространён в Японии, что, возможно, связано с обожествлением в Древней Японии сельскохозяйственных орудий. Другое имя А. – Камо-но о-миками («великий священный бог Камо»).

Е. П.

АДИ-БУДДА (санскр. adi-buddha, «первоначальный будда»), в буддийской мифологии поздней махаяны и ваджраяны персонификация сущности всех будд и бодхисатв. В терминах доктрины трёх тел будды (см. Трикая) А.-б. рассматривается как дхармакая. Из А.-б. эманируют другие будды и бодхисатвы в особой последовательности (прежде всего будды самбхогакаи). Время и место возникновения концепции А.-б. неизвестны. Попытки видеть в А.-б. аналогию образа бога монотеистических религий не вполне удовлетворительны. В буддизме А.-б. считается не создателем вселенной, а символом духовного единства безна чально существующего бытия; стремление осознать и описать образ А.-б. обнаруживается уже на ранних стадиях развития буддизма. Слово «А.-б.» встречается впервые в «Манджушринамасангити» (не позднее 7 в.), но только в 10–11 вв., в связи с распространением доктрины калачакры («колёса времени»), концепция А.-б. получила широкое распространение в Индии. До сегодняшнего дня А.-б. почитается в Непале и в странах Центральной и Восточной Азии. В Тибете в качестве А.-б. выступали Самантабхадра (в школе ньингмапа) и Ваджрадхара (в поздних школах), в Китае и в Японии – Вайрочана (или Махавайрочана).

Л. М.

АДИТИ (от др.-инд. a-diti – «несвязанность», «безграничность»), в древнеиндийской мифологии женское божество, мать богов, составляющих класс адитьев. Уже в «Ригведе» упоминается около 80 раз (обычно с адитьями). А. призывают на рассвете, в полдень и на закате. Она связана со светом (РВ I 136, 33; IV 25, 3; VII 82, 10), Ушас – её отражение (I 113, 19), у неё широкий путь (IX 74, 3); она заполняет воздушное пространство (X 65, 1–2), поддерживает небо и землю («Яджурведа»), отклоняет гнев богов, защищает от нужды, предоставляет убежище (РВ VIII 48, 2; X 36, 3–4; 66, 3–4 и др.). Физические черты в описании А. почти отсутствуют, зато иногда она характеризуется в самой широкой манере (ср. I 89, 10: А. – небо, А. – воздушное царство, А. – мать, она же – отец и сын…, А. – рождённое, А. – имеющее родиться… ср. АВ VII 6, 7).

А. включена в систему многообразных родственных связей. В «Ригведе» (X 72, 4–5), эпосе и пуранах А. – дочь Дакши (третья) и, следовательно, сестра Дити (ср. a-diti : diti) и Дану – родоначальниц асур. В ведийский период обычно считалось, что у А. семь сыновей, причём седьмым нередко оказывался Индра. Иногда упоминается и восьмой сын – Мартанда (РВ X 72, 8–9), отвергнутый А., он же прародитель смертных Вивасват (Шат.-бр. III), родившийся без рук и без ног. Позднее А. приписывается двенадцать сыновей и особенно подчёркивается роль Вишну, сына А. от Кашьяпы; Тваштар – её одиннадцатый сын. Иногда А. характеризуется как мать царей. Нередки парадоксальные связи: А. – жена Вишну (Валж.-самх. 29, 60, Тайтт.-самх. 7, 5, ЯВ) при том, что в эпосе и пуранах она мать Вишну в аватаре карлика; А. – дочь Дакши и она же мать его; однажды («Атхарваведа») А. выступает как мать рудр, дочь васу и сестра адитьев (!). В «Атхарваведе» (VI 4,1) упоминаются и её братья, А. (VII 6,2) призывается как великая мать благочестивых, как супруга риты.

Другие мотивы связаны с отпущением грехов, освобождением от вины; именно об этом часто просят А. в молитвах. Нередко использование А. в космогонических спекуляциях, в частности при разных отождествлениях – с землёй (РВ I 72,9; АВ XIII 1,38, и позже – Тайтт.-самх., Шат.-бр.), небом, небом и землёй; а в ритуале – с коровой (РВ I 153,3; VIII 90,15; X 11, 1 и др.; Вадж.-самх. XIII 43, 49); ср. сопоставление земного Сомы с молоком А. в «Ригведе» (IX 96, 15).

Мифологических сюжетов с участием А. мало, но и в них она всегда занимает периферийное положение (обычно в связи с адитьями). Ср. призыв А. к Вишну вернуть царство Индре и превращение Вишну в карлика («Вишну-пурана») или получение А. серёг, взятых Индрой, в мифе о пахтанье океана («Матсья-пурана») и т. п. Видимо, может быть реконструирован сюжет, восходящий к основному древнеиндоевропейскому мифу о поединке громовержца и его противников (А. и семь сыновей, отвергнутый Мартанда и т. п.) и трансформированный в рассуждения космогонического и нравственного содержания; правдоподобно предположение о том, что имя А. заменяет утраченное имя персонажа более древнего мифа.

В. Н. Топоров.

АДИТЬИ (др.-инд. Adityas/as/), в древнеиндийской мифологии особая группа небесных богов, сыновей Адити [в «Атхарваведе» (IX 1, 4) мать А. золотоцветная Мадхукаша]. В «Ригведе» им посвящено целиком шесть гимнов. Число А. в ранних текстах обычно семь (РВ IX 114, 3 и др.), хотя в гимне II «Ригведы» (27, 1) их шесть: Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша. В X гимне «Ригведы» (72, 8) – восемь: с семерыми Адити пошла к богам, а восьмого – Мартанду (см. Вивасват) отвергла; ср. «Атхарваведу» (VIII 9, 21) и «Тайттирия-брахману» (I 1, 9, 1), где А. перечисляются: Митра, Варуна, Арьяман, Анша, Бхага, Дхатар, Индра, Вивасват; в «Шатапатха-брахмане» наряду с восьмерыми А. упоминаются и двенадцать А. (VI 1, 2, 8; XI 6, 3, 8). Несколько раз в качестве А. упоминается Сурья. В VIII гимне к А. в «Ригведе (18, 3) среди других А. присутствует и Савитар. В «Атхарваведе» солнце и луна – А. (VIII 2, 15), солнце – сын Адити (XIII 2, 9, 37), Вишну перечисляется в ряду других А. (XI 6, 2). Однажды в «Ригведе» (VII 85, 4) Индра как А. образует пару с Варуной. А. обнаруживают связь с солярными божествами (А. и солнце, РВ VII 60, 4; А. призываются при восходе солнца, VII 66, 12; более близкая связь отдельных А. с солнцем, напр. Митры); ср. эпитеты А. – «золотой», «блестящий», « далековидящий «, « многоглазый «, «бессонный» и т. п. Космологические функции А. – удерживание трёх земель и трёх небес (РВ II 27, 8–9; V 29, 1 и др.); всего, что покоится и движется (II 27, 3 – 4); А. видят всё насквозь; они хранители вселенной (VII 51, 2). А. наполняют воздушное пространство (X 65, 1 – 2). Они обладают небесной силой и именуются всевладыками, царями, повелителями неба. К людям они благосклонны и милосердны (I 106, 1 и др.); они предохраняют от всего злого, помогают при опасности, в нужде, наказывают и прощают грехи, предоставляют убежище, награждают благочестивых, дают долгую жизнь. А. – хранители риты (РВ VI 51, 3) и враги лжи (II 27, 2, 9; VIII 19, 34 и др.). Для ведийского периода характерно также указание на поэтическую функцию А. (VII 66, 12), на их молодость («юные всевладыки»), асурские качества (см. Асуры), на их связь с Индрой, Сомой, Агни. В гимнах и упанишадах иногда обращаются одновременно к А., рудрам, васу и др.

В послеведийский период число А. достигает двенадцати. Они толкуются как солнечные боги и соотносятся с двенадцатью месяцами (ср. связь семи А. с днями недельного цикла). Следы индивидуализации внутри группы А. отходят на задний план, и А. начинают выступать как групповое божество по преимуществу с классифицирующей функцией. Этому не препятствует складывающееся представление о Вишну как величайшем из А.

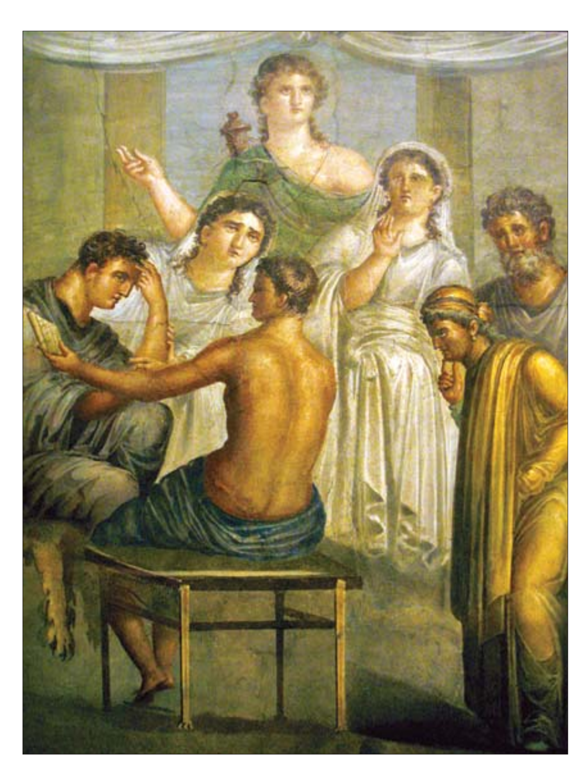
Сам класс А. (как и их мать Адити) и составляющие его божества обозначаются именами с абстрактным значением. По мнению немецкого учёного П. Тиме, в ведах А. – отвлечённые понятия, выступающие как мифологические классификаторы. Имя А. и прежде всего их матери выглядит как поздняя замена старого названия. Вероятно, мотив Адити и семи сыновей продолжает схему основного мифа: громовержец и разъединённая с ним его супруга, рождающая семерых сыновей, последний из которых особо выделен. Учитывая бесспорные древнеиранские соответствия именам и образам некоторых из А., приходится формирование семичленной группы абстрактных божеств отнести к индоиранскому периоду, ср. Амеша Спента древнеиранского пантеона.

В. Н. Топоров.

АДИТЬЯ (др.-инд. Aditya, от a-diti, « несвязанность «, « безграничность «), в древнеиндийской мифологии сын Адити [так, в «Ригведе» (VIII 52, 7) к Индре обращаются как к четвёртому А.], обычно обозначение солнечного бога [в «Ригведе» (I 105, 16; 1, 50, 13) бог солнца Сурья называется А. и т. п.] или самого солнца. А. восходит, сопровождаемый жаром, он садится в ладью (АВ XVII 1, 25, ср. Чханд.-бр. II 5, 14), поражает чудовищ (Майтр.-самх. IV 1, 13). Однажды демон Сварбхану поразил А. тьмой, но боги освободили его (Джайм.-бр. II 386); боги взяли А. на небо; он золотой и золото – его (Тайтт.-бр. III 9, 20, 2); в сердце А. живёт золотой человек (Майтр.-самх. VI 1; Майтр.-упан. VI 34); по вечерам А. входит к богу огня Агни (Тайтт.-бр. II 1, 2, 10); А. – истина (II 1, 11, 1), он жрец, ведающий песнопениями (Гоп.-бр. IV 3). В эпосе и пуранах – синоним солнца. В «Рамаяне» (IV 43, 46–47) А. выступает вместо Сурьи. В «Махабхарате» (XIII 16, 44) об А. говорится как о вратах к пути богов. В более поздних текстах А. обычно сливается с Сурьей и лишь иногда указывается, что Сурья – сын Адити. О Вишну как А. см. в ст. Вишну.

В. Т.

АДМЕТ (Αδμητος), в греческой мифологии царь города Фер в Фессалии, сын Ферета.



Алкеста и Адмет. Фреска в доме трагического поэта. 45–79. Помпеи.

В юности участвовал в калидонской охоте и походе аргонавтов. Когда Аполлон за убийство киклопов был осуждён Зевсом пробыть год в услужении у смертного, он был отдан в пастухи А., который относился к нему с величайшим почтением. За это Аполлон выговорил у богинь судьбы (мойр) для А. право отсрочить его смерть, если кто-либо захочет заменить А. в подземном царстве. Аполлон также помог А. получить в жёны Алкестиду. Отец Алкестиды царь Пелий соглашался отдать дочь в жёны А., если он приедет на свадьбу в колеснице, запряжённой львом и вепрем. Аполлон помог А. выполнить это требование. При совершении бракосочетания А. забыл принести жертву Артемиде, и разгневанная богиня наполнила спальню новобрачных змеями, что предвещало скорую смерть А. (Apollod. I 9, 15). Согласно Еврипиду (трагедия «Алкестида»), смерть стала для А. реальной угрозой через несколько лет его счастливой супружеской жизни, и т. к. никто другой (даже родители) не соглашался сойти в аид ради спасения А., эту жертву хотела принести мужу Алкестида, которую спас от смерти и возвратил А. Геракл.

В. Я.

Адонис. Скульптура Ф. Пароди. Мрамор. 1680. Генуя, галлерея Палаццо Реале.

АДНАН (Adnan), в мусульманской традиции предок – эпоним всех «северных» арабов, противопоставлявшихся «южным» арабам – потомкам Кахтана. Эта этногенеалогическая группа в предании называется также по другим эпонимам – потомкам А. – Маадд или Низар.

М. Я.

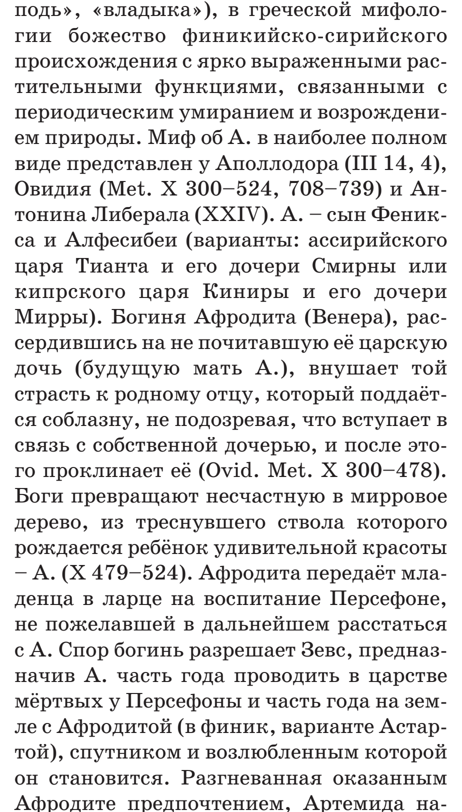
АДОНАИ, Адонай (евр. adonaj, «господь мой», в свете угаритских параллелей возможно более древнее значение – «господь всего»; форма усиливающего множественного числа – ср. Элохим – от евр. adon, «господин»), одно из обозначений бога в иудаизме, с эпохи эллинизма применяющееся также как заменяющее (при чтении вслух) «непроизносимое» имя Яхве; этимологически близко имени Адониса. По созвучию соотносилось с личным местоимением ani («я»), которое иногда выступало как замена слова «А.» (по-видимому, на том основании, что один Яхве, как «абсолютная личность», имеет право говорить о себе «я»).

С.А.

АДОНИС (Ἄδωνις, финик. dn «адон», «господь», «владыка»), в греческой мифологии божество финикийско-сирийского происхождения с ярко выраженными растительными функциями, связанными с периодическим умиранием и возрождением природы. Миф об А. в наиболее полном виде представлен у Аполлодора (III 14, 4), Овидия (Met. X 300–524, 708–739) и Антонина Либерала (XXIV). А. – сын Феникса и Алфесибеи (варианты: ассирийского царя Тианта и его дочери Смирны или кипрского царя Киниры и его дочери Мирры). Богиня Афродита (Венера), рассердившись на не почитавшую её царскую дочь (будущую мать А.), внушает той страсть к родному отцу, который поддаётся соблазну, не подозревая, что вступает в связь с собственной дочерью, и после этого проклинает её (Ovid. Met. X 300–478). Боги превращают несчастную в мирровое дерево, из треснувшего ствола которого рождается ребёнок удивительной красоты – А. (X 479–524). Афродита передаёт младенца в ларце на воспитание Персефоне, не пожелавшей в дальнейшем расстаться с А. Спор богинь разрешает Зевс, предназначив А. часть года проводить в царстве мёртвых у Персефоны и часть года на земле с Афродитой (в финик, варианте Астартой), спутником и возлюбленным которой он становится. Разгневанная оказанным Афродите предпочтением, Артемида насылает на юношу дикого кабана, который смертельно его ранит (Apollod. III 14, 4; Ovid. Met. X 708–716). По другой версии (Ptol. Hephaest. I, p. 183, 12 Westerm.), А. – жертва гнева Аполлона (его месть Афродите за ослеплённого ею сына Аполлона Эриманфа) или ревнивого супруга богини Ареса (в финик, варианте Астара) (Serv. Verg. Aen. V 72). Афродита горько оплакивает А. и превращает его в цветок, окропив нектаром пролитую кровь (Ovid. Met. X 717–739). Юношу оплакивают хариты и мойры, из крови его расцветают розы, из слёз Афродиты – анемоны.

Культ А. существовал в Финикии, Сирии, Египте, на островах Кипр и Лесбос. Согласно Лукиану (De dea Syr. 6), в Библе было святилище Афродиты, где происходили оргии в честь А., сопровождавшиеся священной проституцией, причём первый день был посвящен плачу, а второй – радости по воскресшему А. Рассказывается о реке Адонис, которая ежегодно окрашивается в красный цвет, когда, по преданию, в горах Ливана гибнет А. Однако здесь же скептические рассуждения о красной почве, придающей реке кровавый цвет (Luc. De dea Syr. 8). В 5 в. до н. э. культ А. распространился в материковой Греции. В Аргосе женщины оплакивали А. в особом здании (Paus. II 20, 6). В Афинах во время праздника в честь А. под плач и погребальные песни повсюду выставлялись изображения умерших (Plut. Alcib. 18; Nic. 13). Адонии – праздник в честь А. – были особенно популярны в эпоху эллинизма, когда распространились греко-восточные культы Осириса, Таммуза и др. Поздней весной и ранней осенью женщины выставляли небольшие горшочки с быстро распускающейся и так же быстро увядающей зеленью, т. н. «са-

Венера и Адонис. Скульптурная группа А. Кановы. Мрамор, 1789–1794. Женева, вилла Ла Гранд.



Смерть Адониса. Скульптура Дж. Маццуолы. Мрамор. Ленинград, Эрмитаж.

дики А.» – символ мимолётности жизни. В Александрии пышно праздновали священный брак Афродиты и юного А., а на следующий день с причитанием и плачем статую А. несли к морю и погружали в воду, символизируя возвращение его в царство смерти (Theocr. V 96–144). В мифе об А. отразились древние матриархальные и хтонические черты поклонения великому женскому божеству плодородия и зависимому от него гораздо более слабому и даже смертному, возрождавшемуся лишь на время, мужскому коррелату. В мифе и культе А. явственно прослеживается развёрнутая символика вечного круговорота и гармоничного единения жизни и смерти в природе.

А. А. Тахо-Годи.

Европейская драматургия обращалась к мифу об А. в 16–17 вв. (пьесы «А. и Венера» Лопе де Вега; «А.» И. Гундулича и др.). Чаще миф находил воплощение в поэзии этого периода (поэмы «Венера и А.» У. Шекспира; «А.» Дж. Марино; «А.» Ж. Лафонтена и др.).

А. – один из самых популярных персонажей античной живописи (помпейские фрески, вазопись) и пластики (рельефы саркофагов, погребальных урн и др.). Европейское искусство обращается к мифу в средневековой книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию). С начала 16 в. миф находит воплощение во множестве произведений живописи; наибольшее распространение приобрели сюжеты: «Венера и А.», «Гибель А.», «Венера оплакивает А.». К мифу обращались Джорджоне, Тициан, Тинторетто, Ан. Карраччи, Веронезе, Г. Рени, Рубенс, Н. Пуссен и др. В 18–19 вв. миф находит воплощение главным образом в пластике («Венера и А.» А. Кановы; «А.» А. Торвальдсена; «Умирающий А.» О. Родена и др.).

В европейском музыкально-драматическом искусстве миф об А. лёг в основу либретто многих опер 17–18 вв. (наиболее значительны – «Цепь А.» Д. Маццокки; «А.» К. Монтеверди; «А.» Р. Камбера; «А. на Кипре» Дж. Легренци; «Влюблённый А.» Р. Кайзера и др.).

АДРАСТ (Ἄδραστος), в греческой мифологии царь Аргоса (Apollod. III 6, 1). Изгнанный своим родичем Амфиараем из Аргоса, А. получил от Полиба (деда по материнской линии) царскую власть в Сикионе, но после примирения с Амфиараем вернулся в Аргос. Своих дочерей Аргию и Деипилу он выдал замуж за Полиника и Тидея – изгнанников, нашедших у него приют. Желая помочь зятю Полинику вернуть отцовский трон, он возглавил поход семерых против Фив, в котором войска семерых вождей были разбиты и спасся лишь А. благодаря быстроте божественного коня Арейона (рождённого Посейдоном и Деметрой) (Hyg. Fab. 69; Apollod. III 6, 1–2, 8). Так как фиванцы не хотели выдавать тела погибших под городом вождей, А., придя в Афины, умолил Тесея помочь вернуть из Фив тела погибших, которые затем были преданы сожжению (Apollod. III 7, 1). Спустя десять лет А. участвовал в походе эпигонов на Фивы (Paus. IX 9, 2; вариант: поход Алкмеона и других сыновей семерых вождей, Apollod. III 7, 2), в котором он потерял сына Эгиалея (Hyg. Fab. 71). По одному из преданий, А. бросился в костёр вместе со своим сыном Гиппоноем (Hyg. Fab. 242).

А. – архаический герой, связанный со стихийными и даже экстатическими силами, на что указывает ряд признаков. Имя А. – «тот, которого нельзя избежать» (ср. эпитет богини Немесиды «Адрастея» – «неизбежная»). Он владелец божественного вихревого коня; сам он гибнет в огненной стихии, находится в родстве с наиболее буйными героями (Тидей, Диомед, Пирифой). А. злопамятен и коварен (выдал сестру Эрифилу за Амфиарая с целью погубить его). Культ А. в Сикионе, где, согласно Геродоту, «прославляли его страсти [представлениями] трагических хоров», почитая его «вместо Диониса» (Herodot. V 67), указывает на глубокую связь А. с Дионисом, хотя со времени тирана Клисфена (6 в. до н. э.) жертвоприношения и празднества в честь А. были отменены.

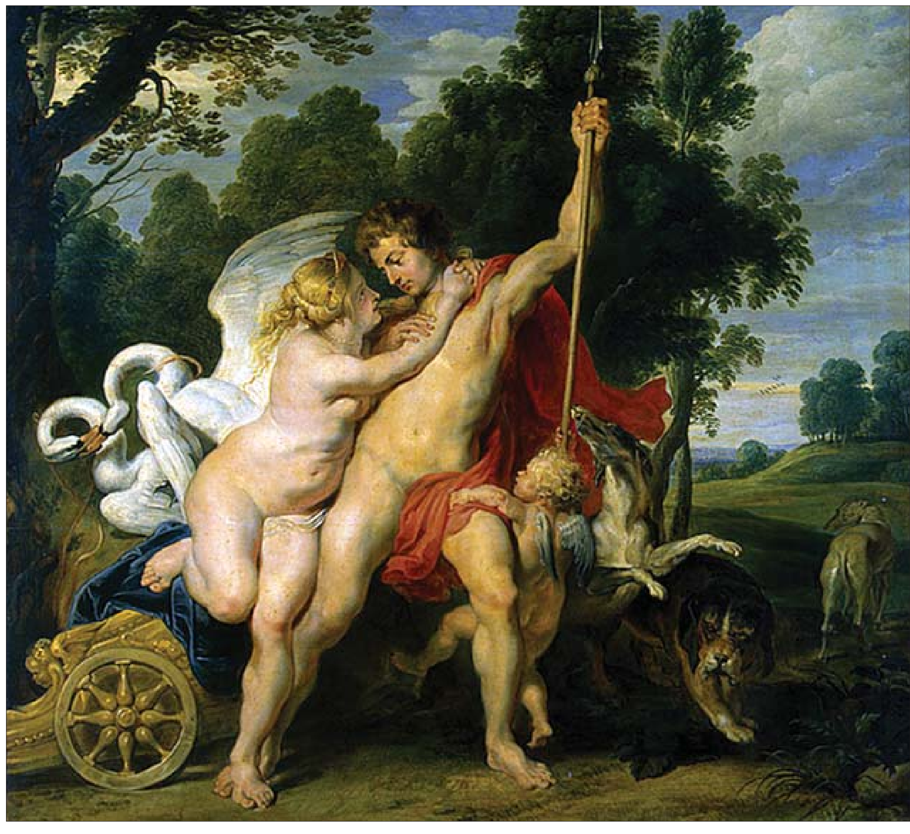
А. А. Тахо-Годи.

АДРАСТЕЯ (Ἀδράστεια, «неизбежная», «неотвратимая»), в греческой мифологии божество фригийского происхождения, отождествлявшееся сначала с Кибелой Реей, Идейской матерью или нимфой Идой, воспитавшей Зевса, впоследствии – особенно у орфиков, Платона и поздних эпиков – с Немесидой. По Эсхилу, «мудрые поклоняются А.» (Prom. 936), являющейся, как толкует словарь Гесихия (5 в. н. э.), богиней возмездия, т. е. Немесидой. Орфическая традиция видит в А. воплощение «законов Зевса, Кроноса, божественных, надкосмических и внутрикосмических» (Orph. frg. 105a), указывая на связь А. с платоновским законом о судьбе душ (frg. 152). Платон признаёт «установление» или «закон» А., понимая её как эпитет Немесиды и уподобляя её Дике (Phaedr. 248c–249d). А. устанавливает круговорот душ и т. о. смыкается у Платона не только с Немесидой, но и с Ананке и Дике.

А. Т.-Г.

АДХИДЕВАТА, адхидайвата (др.-инд. adhi-devata, adhi-daivata, букв, «относящийся к божественному»), в древнеиндийской мифологии обозначение высшего божества как творца мира вещей. См. Адхьятман. *В. Т.*

Венера и Адонис. Картина П. П. Рубенса. Ок. 1614. Ленинград, Эрмитаж.



Смерть Адониса. Фреска Л. Джордано. 1684-86. Флоренция, галлерея Палаццо Медичи-Рикарди.

АДХЬЯТМАН (др.-инд. adhy-atman, букв. «относящийся к душе, к Я», «собственный»), высший дух, душа вселенной в поздневедийских концепциях мира; в частности, в упанишадах А. как душа-демиург связан с микрокосмом, с человеком, с «Я» и соотнесён с макрокосмом, с божественным (адхидевата). Оба эти понятия должны рассматриваться как дальнейшее развитие учения о тождестве макро- и микрокосма, вселенной и (перво-) человека, см. Пуруша. Образ А. мифологизирован лишь отчасти.

В. Т.

АДЫГСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Кавказско-иберийских народов мифология.

АЕДИЕ, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме верховное божество. Его голова символизирует небесный купол («перевёрнутый гонг»), нахмуренный лоб – облака (набегающие думы), дыхание – воздух, половые органы – плодородие, правый глаз – золотое солнце, левый глаз – серебряную луну, руки – два столпа, на которых держится небо. Его жена Хэба (мать-земля) породила в браке с ним прекрасную дочь – солнце-женщину и сына, который умер от укуса сколопендры-тысяченожки. С тех пор А. поселился в большом доме на самом высоком ярусе небес. Он творит суд и правит, опираясь не на власть, а на свой моральный авторитет. В доме А. висит чудесный барабан – дамбху, ударяя в который он повелевает всеми духами и божествами.

Я. Я.

АЕДУ, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме мужское божество, ведающее погодой и плодородием. Считается вторым божеством после Аедие.

Я. Я.

АЕ КЭБОАЛАН, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме доброе божество, ведающее влагой и ростом корней у растений. Его представляют в виде существа с головой человека и телом дождевого червя.

Я. Я.

АЕРГ, Аирг, в абхазской мифологии божество, защищающее людей от опасностей, подстерегающих их на войне, на охоте, в пути. Иногда А. отождествляется с божествами охоты (Ажвейпш), грома и молнии (Афы), а с распространением христианства, по-видимому, – со св. Георгием, культ которого вобрал и элементы языческих верований. Согласно одной распространённой легенде, накануне храмового праздника ночью к запертой ограде Илорского храма (село Илори Очамчирского района), посвященного А. (или св. Георгию), чудесным образом является бык (олень, тур), которого торжественно приносят в жертву.

А. А.

АЖВЕЙПШ, Ажвейпшаа, в абхазской мифологии божество охоты, покровитель диких животных. Ему посвящено много обрядовых песен и мифологических преданий. Чаще всего выступает как глава божественного семейства, в которое входят его дочери-красавицы и сын Иуана; иногда упоминается слуга Швакваз. Семейство А. пребывает на земле, как правило, – в глухом лесу или на вершине неприступной отвесной скалы, где пасутся принадлежащие А. несметные стада диких животных (олени, лоси, туры, косули и др.). Иногда члены семейства А., чаще всего его дочери, приняв облик косули (лани, оленя), заманивают охотника. Согласно одному сюжету, А. закалывает в честь охотника, попавшего в его владения, косулю (тура, оленя), отваренным мясом угощает гостя. Охотник забывает свой нож в куске мяса (обычно в лопатке). После пиршества, собрав все кости и завернув их в шкуру убитого животного, А. ударяет волшебной палочкой и оживляет косулю, и та мчится обратно в стадо. На другой день, возвращаясь домой, охотник встречает в пути косулю, метким выстрелом убивает её. При свежевании он обнаруживает в лопатке свой нож и узнаёт косулю, зарезанную А. для него (у абхазов существует поговорка: «никому не суждено съесть то, что раньше него не съел бы уже А.»). А. обычно представляют глуховатым старцем. Дочери А., стремясь завлечь неженатых молодых охотников, просят отца дать добычу тому, кому он ещё не давал, но тугой на ухо А. наделяет добычей одних и тех же бывалых, опытных охотников. Нередко функции А. выполняет другое божество – Аерг.

Ш. Х. Салакая.

АЖДАРХА, в мифологии тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири [эждер, эждерха – у турок, аждархо – у узбеков, аждархув – у туркмен, ажыдаар – у киргизов, аждаһа – у казанских татар, азербайджанцев, казахов (у последних – также айдагар), аздяка – у татар-мишарей, аждарза – у каракалпаков, аждаһа – у башкир, аздага – у ногайцев], а также таджиков (аждаха) злой демон. Обычно представлялся в образе дракона, часто многоголового. Восходит к иранскому Ажи-Дахака. В А. превращается змей, проживший много (вариант: сто) лет. В наиболее распространённом мифе об А. (известном в нескольких вариантах) он угрожает городу или стране гибелью. Чтобы спасти народ, ему регулярно отдают на съедение девушку. Герой побеждает А., спасая очередную жертву (обычно царскую дочь), на которой и женится. В ряде мифов А. пожирает птенцов птицы симург или каракус. В некоторых азербайджанских мифах А. поселяется в чреве беременной женщины и убивает ребёнка. В мифах татар-мишарей А. – огненный змей, он пробирается в дом к вдове в образе её умершего мужа и сожительствует с ней. В результате женщина заболевает и умирает. Согласно мифам казанских татар, башкир, узбеков и туркмен, А., которому удалось дожить до глубокой старости (у казанских татар до ста или тысячи лет), превращается [в башкирских мифах – если тучи не унесут его в расположенные на краю земли горы Каф (Кухи-Каф)] в демона ювха.

Сфера обитания А. представлялась различно. В некоторых узбекских, туркменских, казахских мифах А. живёт под землёй в пещерах и сторожит сокровища (эти верования отразились в сюжетах, изображённых на портале мечети в селении Анау близ Ашхабада: некогда люди спасли жену А., и в благодарность он одарил их сокровищами; на полученные таким образом средства и была построена мечеть). В мифах азербайджанцев, казанских татар и башкир А. связан с водой, с дождевыми тучами. В частности, по азербайджанским и башкирским представлениям, он живёт в озере. По представлениям казанских татар, А. живёт на морском острове, на который его переносит облако. Под турецким влиянием образ А. проник в мифологию славянских народов Балкан (например, серб, аждайя, болг. аждер).

В. Н. Басилов.

АЖДАХАК, в армянской мифологии вишап (дракон). Соответствует иранскому Ажи-Дахака. В эпосе «Випасанк» А. – царь маров (мидян), выступает противником армянского царя Тиграна. Опасаясь Тиграна, покорившего многие народы, А. замышляет убить его. Добившись руки Тигрануи – сестры Тиграна, А. рассчитывает использовать её для его умерщвления. Однако Тигрануи тайно даёт знать брату о готовящемся против него заговоре. Тигран, узнав о коварстве А., идёт на него войной, высвобождает сестру, убивает А. в бою, берёт в плен первую жену А. Ануйш и множество маров, которых пере-

селяет в Армению, к востоку от Масиса (согласно народной этимологии, мар – «змея, вишап», поэтому Ануйш называли «мать вишапов»). Сказание, отражающее исторические события (завоевание Тиграном II столицы Великой Мидии Экбатаны; брак царя Малой Мидии, союзника армян, с дочерью Тиграна), включает и чисто мифологический материал, действующие лица выступают в нём и как люди, и как вишапы. Мифологическим персонажем является сам А. В древнем «грозовом» мифе вишап грозы похищает сестру или жену бога грозы и держит её у себя; эти роли в эпосе играют А., Тигран и Тиграну и.

С. Б. А.

АЖЕ, в дагомейской мифологии божество охоты, четвёртый сын Маву-Лиза. Согласно мифу, А. – охотник, живёт в лесной чаще и управляет всеми животными и птицами.

Е. К.

АЖИ, ажай, в иранской мифологии (в «Авесте») чудовища, драконы, порождения злого божества Ахримана, иногда его перевоплощения. В текстах упоминаются А.: Ажи-Дахака, Гандарва, Срувара и др. Образ А. – персонификация чёрных туч, закрывающих свет солнца.

И. А.

АЖИ-ДАХАКА (авест.), в иранской мифологии дракон (ажи)у в легендарной истории иноземный царь – узурпатор, захвативший власть над Ираном. В «Авесте» трёхглавый, шестиглазый дракон А.-Д. совершает жертвоприношения божествам Ардвисуре Анахите и Вайю. В «Замьядяште» (XIX 37) он – соперник бога огня Атара в борьбе за символ царского суверенитета фарн. В «Яште» (XV 19–21) изображён праведным зороастрийцем(см. Заратуштра). Имеет ведийские (Ахи Будхнья) и древнегреческие [Эхидна) этимологические параллели и множество соответствий в индоевропейской мифологии (см. также Змей). Победоносным противником А.-Д. в иранской традиции выступает Траэтаона, вариант общеиндоевропейского «третьего сына» – драконоборца (см. Иранская мифология). [В иных традициях победитель трёхглавого дракона обычно бог-громовержец или демиург (Индра и т. д.)]. Победа Траэтаоны над А.-Д. не окончательная. А.-Д. будет закован в цепи и подвешен в вулканическом жерле священной горы Демавенд. Перед концом мира А.-Д. вырвется на волю и снова воцарится на короткий срок. Ему предназначено пасть от руки другого иранского драконоборца Керсаспы. Образ А.-Д. подвергся историзации: ранее дракон А.-Д. постепенно обретал человеческий облик, пока не стал царём Заххаком, арабом по происхождению. По некоторым поздним армянским и собственно иранским источникам, кое-где в Мидии и, вероятно, Кабуле сохранялось почитание А.-Д. Местные правители вевводили к нему свои родословные или рассказывали легенды о службе своих предков при дворе А.-Д.

Л. А. Лелеков.

АЗА, в мифологии ингушей и чеченцев богиня, дочь солнца, покровительница всего живого. Родилась из луча солнца, является животворящей силой солнечных лучей. В некоторых вариантах А. – мать солнца.

А. М.

АЗАЗЕЛЬ (евр. azazel), в представлениях иудаизма демоническое существо. В Библии А. упоминается только в контексте описания ритуала «дня искупления» (Йом-киппур); в этот день грехи народа перелагались на двух козлов, один из которых предназначался в искупительную жертву для Яхве, а другой («козёл отпущения») – «для А.» (Лев. 16, 8, в синодальном переводе – «для отпущения»); второго козла отводили в пустыню, место обитания А. (16, 10). Представление о пустыне как жилище демонического начала присуще и новозаветному рассказу об искушении Иисуса Христа дьяволом, а также христианским «Житиям» анахоретов начальной поры монашества.

В апокрифической «Книге Еноха» (2 в. до н. э.) А. выступает как падший ангел, совратитель человечества, своего рода негативный культурный герой, научивший мужчин войне и ремеслу оружейника, а женщин – блудным искусствам раскрашивания лица и вытравления плода; этот акт враждебного богу цивилизаторства связывается с мотивом блуда между ангелами («сынами божьими») и «дочерьми человеческими» (Быт. 6, 2), а также появления от этого блуда породы «исполинов» (6, 4–5), которых и вдохновил в их мятеже против бога А. («Книга Еноха» 8). За это А. скован архангелом Рафаилом, а после страшного суда будет брошен в огонь. Намёки на эту версию рассеяны и в талмудической литературе, где А. иногда отождествляют с сатаной или Самаэлем, а также сближают его имя с именами Узы и Азаэля – падших ангелов, сходившихся с женщинами. Имя А., как одно из традиционных имён беса, употреблялось в художественной литературе (напр., у М. Булгакова в романе «Мастер и Маргарита» – в итальянизированной форме «Азазелло»).

С. С. Аверинцев.

АЗЫРЕН, Азреня, Озырен, в марийской мифологии дух смерти, посланник владыки загробного мира Киямата. Является к умирающему в облике могучего мужчины и убивает его кинжалом. Согласно одному из мифов, хитрый плотник решил избавиться от А., притворившись, что не знает, как лечь в гроб: А. сам лёг в гроб, плотник захлопнул крышку и ночью опустил гроб на дно реки. Тогда люди перестали умирать, но, измучившись от болезней и старости, стали искать А. Луна открыла людям место, где был сокрыт А., и те выпустили духа смерти. Он умертвил хитрого плотника, всех больных и старых, сам же стал невидимым, чтобы снова не попасть в руки к людям.

АЙ-АПЕК, в мифологии мочика (индейцев Южной Америки) культурный герой, божество, покровитель земледелия (образ реконструирован по вазописи, название условно). А.-А. очищает землю от чудовищ, сражается с божествами моря. Он главенствует над зооморфными божествами (Лисом, Совой, Колибри и многими другими). У А.-А. есть соперник, вероятно, его брат.

Ю. А.

АИД, Гадес (Αιδης, Αϊδης, букв, «безвидный», «невидный», «ужасный»), в греческой мифологии бог – владыка царства мёртвых, а также само царство. А. – олимпийское божество, хотя находится постоянно в своих подземных владениях. Сын Кроноса и Реи, брат Зевса и Посейдона (Hes. Theog. 455), с которыми разделил наследие свергнутого отца (Hom. Il. XV 187–193). А. царствует вместе с супругой Персефонои (дочерью Зевса и Деметры), которую он похитил в то время, как она собирала на лугу цветы. Мать Персефоны Деметра, богиня плодородия земли, в горестных поисках дочери забыла о своих обязанностях, и землю охватил голод. После этого Зевс решил, что Персефона две трети года будет проводить на земле с матерью и одну треть – с А. (Hom. Hymn. V 445–447). Гомер называет А. «щедрым» и «гостеприимным» (V 404, 430), т. к. смертная участь не минует ни одного человека; А. – «богатый», именуется Плутоном (V 489; от греч. πλούτος – богатство, откуда затем переосмысление бога богатства Плутоса), т. к. он владелец несметных человеческих душ и скрытых в земле сокровищ. А. – обладатель волшебного шлема, делающего его невидимым; этим шлемом в дальнейшем пользовались богиня Афина (Hom. Il. 484–485) и герой Персей, добывая голову Горгоны (Apollod. II 4, 2). Свидетельством возросшей самостоятельности и дерзости героического поколения в эпоху классической олимпийской мифологии является поединок А. и Геракла, в котором Геракл ранит А. (II 7, 3). Его исцеляет божественный врачеватель Пеон (Hom. Il. V 395–403). Геракл похищает из царства мёртвых А. пса – стража А. (Hom. Il. VIII, 367, Od. XI 623). А. был обманут также хитрецом Сисифом, покинувшим однажды царство мёртвых (Soph. Philoct. 624–625). Орфеи очаровал своим пением и игрой на лире А. и Персефону так, что они согласились возвратить на землю его жену Эвридику (но она вынуждена была сразу же вернуться назад, потому что счастливый Орфей нарушил договор с богами и взглянул на жену ещё до выхода из царства А.; Verg. Georg. IV 454 след.; Ovid. Met. X 1–63).

В греческой мифологии олимпийского периода А. является второстепенным божеством. Он выступает как ипостась Зевса, недаром Зевс именуется Хтонием – «подземным» (Hes. Opp. 405) и «спускающимся вниз» (καται βάτης – Aristoph. Pax. 42, Hymn. Orph. XV 6). А. не приносят

Аид и Персефона. Фрагмент росписи краснофигурного килика. Ок. 430 до н. э. Лондон, Британский музей.

Аид и Персефона. Рельеф из Локр. Терракота. 470–460 до н. э. Реджо-ди-Калабрия, Национальный музей.

жертв, у него нет потомства и даже жену он добыл незаконным путём. Его побеждает Геракл, т. к. он второстепенное божество. Однако А. внушает ужас своей неотвратимостью. Напр., Ахилл готов быть скорее подёнщиком на земле у бедного крестьянина, чем царём среди мёртвых (Hom. Od. XI 489–491). Поздняя античная литература (Лукиан) создала пародийно-гротескное представление об А. («Разговоры в царстве мёртвых», имеющие истоком, видимо, «Лягушек» Аристофана). Согласно Павсанию (VI 25, 2), А. нигде не почитали, кроме Элиды, где раз в год открывался храм бога (подобно тому как люди только раз спускаются в царство мёртвых), куда разрешалось входить только священнослужителям. А. именуется также пространство в недрах земли (Hom. Il. XX 61–65), где обитает владыка над тенями умерших, которых приводит Гермес. Представление о топографии А. усложнялось с течением времени. Гомеру известны: вход в царство мёртвых, который охраняет пёс – страж А. (VIII 365–369) на крайнем западе («запад», «закат» – символ умирания) за рекой Океан, омывающей землю (Hom. Od. X 508), асфоделевый луг, где блуждают тени умерших (XI 537–570), мрачные глубины А. – Эреб (XI 564), реки Кокит, Стикс, Ахеронт, Пирифлегетон (X 513–514), тартар (Hom. Il. VIII 13–16). Поздние свидетельства добавляют Стигийские болота или Ахерусийское озеро, в которое впадает река Кокит, огненный Пирифлегетон (Флегетон), окружающий А., реку забвения Лету, перевозчика мёртвых Харона, трёхглавого пса Кербера (Verg. Aen. VI 295–330, 548–551). Суд над мёртвыми вершит Минос (Hom. Od. XI 568–571), в дальнейшем праведные судьи Минос, Эак и Радаманф – сыновья Зевса (Plat. Gorg. 524 a). Орфико-пифагорейское представление о суде над грешниками: Титием, Танталом, Сисифом (Hom. Od. XI 576–600) в тартаре – как части А. нашло место у Гомера (в поздних слоях «Одиссеи»), у Платона (Phaed. 112a–114c), у Вергилия. Подробное описание царства мёртвых со всеми градациями наказаний у Вергилия («Энеида» VI) опирается на диалог «Федон» Платона и на Гомера с уже оформленной у них идеей искупления земных проступков и преступлений. У Гомера в XI книге «Одиссеи» намечаются шесть историко-культурных напластований в представлениях о судьбе души (Лосев А. Ф., Античная мифология в её историческом развитии, 1957, с. 23–25). Гомер называет также в А. место для праведников – елисейские поля или элизиум (Hom. Od. IV 561– 569). Об «островах блаженных» упоминают Гесиод (Opp. 166–173) и Пиндар (Ol. II 54–88), так что разделение Вергилием А. на элизиум и тартар также восходит к греческой традиции (Verg. Aen. VI 638–650, 542–543). С проблемой А. связаны также представления о судьбе души, соотношении души и тела, справедливом возмездии – образе богини Дике, действии закона неотвратимости (см. Адрастея).

А. А. Тахо-Годи.

АИЙАНАР (тамил. aiyanar, «господин»), в дравидской мифологии сельский бог, культ которого очень древен и восходит, вероятно, к культуре Мохенджо-Даро и Хараппы. Сохранился в некоторых районах южной Индии как божество, связанное с земледелием и плодородием; считается сыном богини-матери. Изображается с трезубцем на голове, часто как воин-пеший, на слоне или на коне. Фигуры коней из терракоты – характерный атрибут храмов.

А. А. Д.

АИЙ ЛОКУТИЙ (Aius Locutius, от aio и loquor, «вещий голос»), в римской мифологии голос неизвестного божества, раздавшийся ночью на Новой улице в Риме и предупредивший римлян о нашествии галлов (в 390 или 387 до н. э.). Во искупление пренебрежения к его предупреждению диктатор Камилл после победы над галлами воздвиг А. Л. храм (Aul. Gell. XVI 17; Liv. V 50, 4–5).

Е. Ш.

АЙТА (aita, eita), в этрусской мифологии владыка подземного царства. Изображался в короне и со скипетром или с волчьим скальпом на голове. Отождествлялся с греческим Аидом.

А. Я.

АЙДИЕ, в мифологии народа эдэ (группа горных индонезийцев) во Вьетнаме местопребывание божеств в небесном мире. Земля с ним соединяется трясиной, затвердевающей на ночь. В А. в огромных и роскошных свайных домах живут божества, которые поднимаются туда по лестнице-радуге.

Я. Я.

АЙДО-ХВЕДО, в дагомейской мифологии змея-радуга. Архаический мифологический персонаж. Согласно мифам, появилась первой, существовала до всех остальных. У неё нет семьи, она всегда была одна. В некоторых мифах А.-Х. пришла с первыми людьми – мужчиной и женщиной. А.-Х. в ранних мифах – демиург. Передвигаясь по земле, она создала поверхность земли. Горы – это её экскременты, поэтому в горах находят богатства. Она поддерживает землю, свернувшись кольцом и закусив свой хвост; когда шевелится, чтобы устроиться поудобнее, происходят землетрясения. Живёт в море, т. к. не любит жары, её пища – железо, которое делают для неё живущие в море красные обезьяны. Если у обезьян не окажется железа, А.-Х. нечего будет есть и ей придётся кусать свой хвост. Тогда земля, которая и так перегружена горами, деревьями, большими животными и т. п., соскользнёт в море, и настанет конец мира. Когда А.-Х. всплывает на поверхность воды, то отражается в небе радугой. В некоторых мифах существуют две А.-Х. (по одному из вариантов – близнецы): одна из них живёт в море, а другая – на небе (радуга), по ней молнии попадают на землю.

Культ А.-Х. более всего был развит в городе Вайдах; её почитали как предка правящего рода. В городе существовало святилище А.-Х., выстроенное вокруг большого хлопкового дерева. В нём находилось множество змей боа, которым приносились жертвы. Змей запрещалось убивать. Включённая в пантеон богов фон (дагомейцев) А.-Х. уступает Маву-Лиза свои первоначальные функции демиурга; в мифах А.-Х. сопровождает Маву, носит его в пасти, она – его слуга; А.-Х. называют «набедренными повязками Маву, разложенными для просушки». Сыну Маву – громовнику Хевиозо А.-Х. помогает приходить на землю. По другой версии, Хевиозо передал её своему младшему сыну Гбаде, чтобы она переносила его на землю.

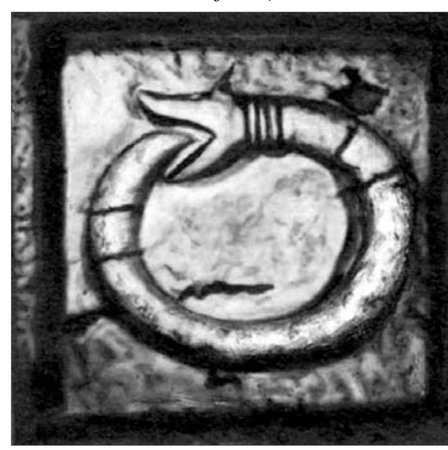
Согласно некоторым мифам, А.-Х. – одна из ипостасей Дана, сына близнецов Маву и Лиза, рождённых Нана-Булуку. Дан проявляется в различных формах, в частности в радуге, символом которой является змея, кусающая свой хвост.

Е. С. Котляр.

АЙЕКЕ, в саамской мифологии бог грома. Его многочисленные имена основаны на подражании звучанию грома: Гарагаллес, Гарангаллес, Гороюрий, Тиермес, Торатурос, Поздне («божественный гром»). Образ А. сложился под влиянием мифов о скандинавском громовержце Торе: деревянные идолы А. изображались с молотом в руках, в голове торчал осколок камня (ср. обломок точила в голове Тора). По поверьям, А. преследует злых духов, бросая в них молнии-стрелы; гром происходит от того, что А. ходит по тучам. Радуга – лук А. (Айеке-Донга). Иногда А. приписывается власть над морем, водами, ветрами, над жизнью людей. С образом громовержца связан и саамский бог охоты Арома-Телле, он преследует по небу оленя с золотыми рогами, меча в него молнии.

АЙЙУБ, Айюб (Aiyub), в мусульманской мифологии один из пророков и праведных «терпеливцев». Соответствует библейско-

Змея вечности, кусающая свой хвост.



му Иову. Согласно Корану, шайтан подверг А. страданиям, но аллах, к милости которого воззвал А., исцелил его и вернул ему потерянную семью. В этой связи упоминается источник, водой которого исцелился А. (4:161; 6:84; 21:83–84; 38:40–44).

В дальнейшем мусульманские авторы, знакомые с библейскими и талмудическими текстами, дополнили краткие и туманные упоминания Корана. При этом особо выделялся мотив о том, как шайтан при помощи жены А. пытался его искусить (параллель истории Адама). По мусульманскому преданию, А. в день страшного суда будет находиться во главе стойко терпевших, как назидание тем, кто оправдывает своё нерадение в вере болезнями и страданиями.

М. П.

АЙНОВ МИФОЛОГИЯ, в известном нам виде оформилась около 12–15 вв. н. э. в среде айнских племён, населявших Японские острова (в 15–17 вв. они расселились также на Камчатке, Юж. Сахалине, Курильских островах), а ныне обитающих на острове Хоккайдо. Развивалась во взаимодействии с мифологией народов северо-восточной Азии и особенно японской мифологией. Источником изучения А. м. служат устные пересказы мифов, известные по записям, выполненным европейскими миссионерами в конце 19 – начале 20 вв. и современными японскими историками. Научные критические издания мифов отсутствуют.

А. м. пронизана анимистическими представлениями. Считалось, что душу имеют не только люди, животные, рыбы, птицы, но и растения и вообще все предметы и явления окружающего мира. Одушевление всего сущего отразилось в политеистичности религиозных и мифологических представлений айнов. Айны населяли мир множеством божеств, демонов, духов и т. п. Божества в мифах обозначаются словом «камуй», что значит «тот, кто (или «то, что») покрывает». Верховный бог носит имя Пасе камуй (т. е. «создатель и владетель неба») или Котан кара камуй, мосири кара камуй, кандо кара камуй (т. е. «божественный создатель миров и земель и владетель неба»). Он считается создателем мира и богов; через посредство добрых богов, своих помощников, он заботится о людях и помогает им. Рядовые божества (Яйян камуй, т. е. «ближние и дальние божества») воплощают отдельные стихии и элементы мироздания, они равны и независимы друг от друга, хотя и составляют определённую функциональную иерархию (добрых и злых божеств). Наличие одного высшего божества представляет существенное отличие пантеона А. м. от японской.

Наиболее распространёнными в мифологическом комплексе айнов являются космологические и космогонические, топонимические, тотемические мифы, мифы о злых демонах: Согласно космологической концепции айнов, земля состоит из шести миров, каждый из которых имеет своё функциональное назначение. Люди живут в мире, называемом Канна мосири («верхний мир») или Увекари нотереке мосири («мир, в котором множество топает ногами»). Он представляет собой океан с дрейфующими по нему островами. По аналогии с местом обитания айнов всякая суша рассматривалась ими как остров. Океан с островами представлялся расположенным на спине гигантского лосося. Когда он шевелится, на суше происходят землетрясения, а в океане – приливы и отливы. Во время штормов лосось глотает суда, от этого они и гибнут. Под миром людей расположен Нитне камуй мосири («мир дьяволов») или Тейне покла мосири («мокрый подземный мир»). Это влажный и сырой мир, куда после смерти попадают злые люди, которые терпят там назначенное им наказание.

Рядом с ним, также под миром людей, расположен Камуй мосири («мир богов») – место обитания многих божеств небесного происхождения. После смерти туда попадают все хорошие люди. Обитатели этого мира ходят вверх ногами, так что ступни их ног соприкасаются со ступнями ног живых людей, обитателей Канна мосири. Ниже Камуй мосири расположен мир Покна мосири («нижний мир»), мифы о назначении которого не сохранились. Неизвестно и назначение и даже название мира, расположенного ниже Покна мосири. На самом нижнем уровне расположена светлая и прекрасная страна Тирана мосири («самый нижний мир»). Небо также разделяется на шесть уровней. На самом высшем живут Пасе камуй и главнейшие из божеств – его помощников. Управляет этим миром бог Синисерангуру. Миры, расположенные ниже, населены второстепенными божествами.

Согласно космогоническому мифу, первоначально суша не была отделена от воды и все элементы сущего были перепутаны. Земля была похожа на огромное болото. Задумав создать мир людей, Пасе камуй призвал на помощь трясогузку (священная птица – тотем айнов). Спустившись с неба, она стала бить крыльями по воде, месить лапками, работать хвостом. Прошло много времени, и её усилия привели к тому, что вода превратилась в океан, а на нём появились дрейфующие участки суши. По другой версии мифа, Пасе камуй сам создал мир при помощи каменных инструментов, а трясогузка потом только разровняла землю.

Ряд мифов посвящен созданию острова Эдзо (современный Хоккайдо), с которым в А. м. отождествляются все населённые айнами острова. В одном из них говорится, что Пасе камуй повелел создать Эдзо двум своим помощникам, богам Аиойне и его сестре Турешмат, причём поделил между ними эту работу так, что Турешмат должна была создать западное побережье, а Аиойна – северное и восточное. По одной версии мифа, Турешмат повстречала другую богиню, разговорилась с ней и забыла о поручении. Спохватившись, она увидела, что брат уже кончает свою часть, заторопилась и сделала западное побережье наспех. Потому-то, считается, оно и получилось таким каменистым и опасным. По другой версии, богиня просто не справилась с полученным заданием. (В японской мифологии, в отличие от А. м., комплекс космологических представлений ограничивается устройством Японских островов, а сюжеты о создании и устройстве мира в целом отсутствуют.)

Главными героями тотемических мифов являются медведь, трясогузка, орёл, дерево ива. Миф о медведе дошёл в нескольких вариантах. В них говорится, что к одинокой женщине по ночам стал являться незнакомец «весь в чёрном» и однажды открыл ей, что он не человек, а бог гор, по облику медведь. От бога гор женщина родила сына, от которого потом и произошли айны. В роли прародителя айнов иногда выступает и бог гор в образе орла. Орёл считался также спасителем айнов, некогда во время великого голода накормившим народ. Трясогузка почиталась как создательница мира людей Канна мосири и покровительница влюблённых. Считалось, что она научила людей обязанностям мужей и жён. Ива представлялась божеством – покровителем айнов (согласно мифу, первый человек был создан из прута ивы и земли). При рождении ребёнка из ивы изготовляли особый талисман – инау, который должен был охранять его в течение всей жизни.

Мифы о деяниях отдельных богов в А. м. распространены мало. Определённый цикл мифов связан только с создателями мира айнов Аиойной и Турешмат и богом Окикуруми. Аиойна считается творцом не только Эдзо, но и первого человека (айну), которого он сделал из прута ивы и земли. С этим мифом связано его другое имя: Айну Рак Гуру (т. е. «человек с запахом айну»). Согласно мифу, завершив акт творения, Аиойна вернулся на небо, но остальные боги, почувствовав запах человека, заставили его ещё раз спуститься на землю и оставить там то одеяние, в котором он был на земле. Аиойна выступает также устроителем общественной жизни айнов и таким образом имеет функции культурного героя. Согласно мифам, сначала айны ели мясо животных и рыбу сырыми, занимались людоедством. Постепенно во время своих посещений мира людей Аиойна научил их обращению с огнём и ремёслам: показал, как делать рыболовные снасти, луки, стрелы, горшки и другую посуду, научил готовить мясо и рыбу, отучил от людоедства.

Окикуруми является главным героем топонимических мифов. С событиями его жизни связывается происхождение названий многих местностей. Например, название местности Итанки, согласно мифу, происходит от того, что Окикуруми там собрался выпить воды из пиалы для риса (айнск. – итанки), но в этот момент волна подхватила пиалу и разбила её. (Топонимические мифы, связанные с второстепенными божествами, широко распространены также в японской мифологии.)

Известен также миф о его неразделённой любви к айнской женщине и о том, как трясогузка излечила его от этой любви. Поздняя японская традиция отождествляет Окикуруми с японским полководцем Есицунэ Минамото (1159–89). Исходя из этого, можно предположить, что мифы о нём возникли в период наибольших контактов айнов с японцами.

Большинство остальных божеств только упоминается в мифах. О них известны лишь имена (описывающие их функции, что типично и для японской и других мифологий), реже – краткие сведения об их деятельности. Несмотря на скудость ми-

фов, чётко прослеживается разделение божеств на добрых и злых (в японской мифологии, в отличие от А. м., слабое и неясное).

Добрые божества преимущественно небесного происхождения. Незримые, они населяют небесные миры, подземный мир богов Камуй мосири, земные горы. Возглавляет их верховный бог Пасе камуй. Добрыми божествами считались Аиойна, Турешмат, Окику-руми, боги солнца, луны, богиня огня Фудзи (Ундзи), Чуф-камуй (т. е. «бог всех светил»), который, согласно мифу, живёт на луне и в течение каждого лунного месяца проживает новую жизнь: рождается, вырастает, старится и умирает. Синисерангуру (т. е. «тот, кто спустился с самого высшего неба») управляет самым высшим небесным миром. С ним живёт его жена Синисиранмат. Тоикурупуникуру и Тоикурупунимат («тот и та, которые поднимают своё лицо от земли») – божества растительности. Пекончикорогуру («тот, кто обладает чашей с водой») – божество воды. Считалось, что он является людям из-за гор в виде большой чёрной тучи. Божества воды и растительности являются, видимо, наиболее поздними. Добрым считался и Тайкамуй – божество землетрясений (которые происходят, стоит ему только пошевелить пальцем). Считалось, что он живёт в местности Похнакотан. Известны также «божественный владетель земель» Сирикорокамуй, «спустившийся со звёзд» Нотиерангуру, «спустившийся из тумана» Урараэрангуру и др. Добрым божеством нередко предстаёт прародитель айнов медведь (хотя он может воплощать и злые силы). В облике медведя являются людям добрые божества Нупорикурокамуй («божество, владеющее горами», его другое имя – Икоропорогуру, «тот, кто владеет большим богатством») и иногда Санруверопокамуй («тот, кто оставляет большие следы»).

Злые божества, как правило, хтонического происхождения. Их функции чётко определены: они олицетворяют опасности, подстерегающие человека в горах (это основное место обитания злых божеств), и управляют атмосферными явлениями. Злые божества, в отличие от добрых, принимают определённый зримый облик. Иногда они нападают на добрых богов. Например, существует миф о том, как некое злое божество захотело проглотить солнце, но Пасе камуй спас солнце тем, что послал ворону, которая залетела в рот злому богу. Считалось, что злые божества возникли от мотыг, при помощи которых Пасе камуй создал мир, а затем бросил. Возглавляет злые божества богиня болот и трясин Нитатунарабе. Большинство других злых божеств её потомки, они носят общее название – Тоиекунра. Злые божества многочисленнее добрых, и мифы о них распространены больше.

Главнейшими вредоносными божествами считались Кинасутунгуру («обитающий в траве»), представлявшийся в образе змеи; Хонпокикеуш («тот, который роет ямы под горами»), вызывающий камнепады; Иваоропенерег («тот, который разрушает горы»), имевший облик страшной ночной птицы. Считалось, что, услышав его голос, человек умирает от ужаса. Ивабосоингарабе – «тот, который смотрит сквозь горы», замышляя зло людям. В облике медведя-людоеда предстают Цурикандакамуй («очень жестокий», его другое имя – Нупурикесунгуру, т. е. «существо, живущее у подножия гор») и Ивеасангуру («тот, который спустился с гор»). Иварасамбе («тот, который спускается по траве, растущей на горных склонах») представлялся в облике животного размером с лису или собаку, с чёрным телом, длинными ушами и двумя длинными зубами, торчащими из пасти. В числе других злых горных божеств известны имеющий облик птицы Иваетистис («тот, кто кричит в горах»), принимающий различные облики Ивакосинпук («горный оборотень»), «горная куница» Ивахоину, Ивсараущ («тот, который имеет хвост из скальной травы»), «горный заяц» огромных размеров Иваисепо и др. В некоторых случаях считалось, что сила, воплощённая в злом божестве, может быть направлена и на врага человека (демона, разъярённого медведя и т. д.). Так, если охотник подвергался опасности быть убитым медведем, призывали «подземную птицу» Тоипокунчири, при нападении диких животных – Тоикунраригуру и Тоикунраримат («тот и та, которые отдыхают на земле»).

Согласно воззрениям айнов, злые божества управляют также ветрами (Икаменашрера – юго-восточным, считался самым опасным, Пикататопоматнеп – западным, Менашоккайвенъук – восточным, Шумреравенъук – южным, Матнаувенъук – северным, Мотенай – северо-восточным), вихрями (Тиукопоиерера или Венрера), снегопадами (Упасруямбевепъук), ливнями (Апторуясибевенъук), штормами (Руясибенитнеп).

Упомянутые божества далеко не исчерпывают пантеон айнов. Божествами, причём наиболее древними, при помощи которых были созданы огонь и первый человек, считались деревья. Некоторые из них (напр., ольха, вяз), в отличие от ивы, представлялись вредоносными.

Особыми божествами представлялись и коропок-гуру («существа, обитающие внизу»). В мифах они имеют образ карликов и живут в землянках. Считалось, что коропок-гуру жили на земле ещё до появления первых айнов, именно у них айнские женщины заимствовали обычай нанесения татуировки на лицо.

Е. К. Симонова-Гудзенко.

АЙРАВАТА (др.-инд. Airavata, «восставший из вод»), в древнеиндийской мифологии прародитель слонов. По одной версии мифа, вышел из мирового океана во время его пахтанья богами и асу рами (см. Амрита); по другой версии, А. и ещё семь слонов (диггаджи) появились на свет из шелухи мирового яйца Брахмы, они стали хранителями восьми направлений, или стран, света, А. – хранителем Востока. А. изображается с четырьмя клыками; он считается ездовым животным (ваханой) и боевым слоном Индры (Рам. VI 15, 6; VII 29, 27).

П. Г.

АЙРЬЯМАН (авест.), в иранской мифологии благое божество (Младшая Авеста), персонификация достоинств первобытной общины ариев, их образа мыслей, этических норм, телесного и духовного здоровья. Имеет соответствия в ведийской (Арьяман) и кельтской (Еремон) мифологии: истоки образа уходят в индоевропейскую эпоху. Во всех трёх традициях был причастен к врачебной магии. «Видевдат» (22) излагает миф о заступничестве А. за правое дело искоренения всех болезней. Злой дух Ангро-Майнью сотворил их в таком количестве, что сам Ахурамазда оказался не в силах справиться с ними и был вынужден послать к А. вестника с мольбой о помощи и посулами умилостивить А. закланием жертвенных животных. А. снизошёл к просьбам верховного божества и успешно исполнил свою целительную миссию. Некоторые исследователи, однако, считают А. вторичной, искусственно образованной фигурой в пантеоне «Авесты». В системе зороастрийской ортодоксии функции А. отошли к Сраоше.

Л. Л.

АЙТАР, в абхазской мифологии божество плодородия, покровитель домашнего скота. Согласно древним молитвенным текстам, А. имеет семь лиц, представляет собой семидольное божество (молитвенное обращение к нему «О, А., семь А., которому подчинены семь божественных сил, составляющих твои доли»). Долями А. являются божества: Джабран, Жвабран, Ачышашана, Алышкентыр, Анапа-Нага, Амра (солнце), Амза (луна). К А. обращали свои молитвы пастухи, приносили ему в жертву холощёных козлов и баранов, клялись его именем.

Х. А.

АЙТВАРАС (Aitvaras, Aitivaras, Eitvaras, Atvars), в литовской мифологии летучий дух в виде огненного змея, дракона (иногда чёрной вороны или кошки), привидение, инкуб. Приносит людям богатство, особенно деньги, молоко, мёд; излюбленное занятие А. – заплетать лошадям гриву, насылать людям кошмары (в этом он схож с другими духами – слогу тес). По поверьям, А. можно купить, за чью-либо душу получить от дьявола или вывести из яйца от семилетнего петуха (иногда сам А. представляется в виде петуха, извергающего зерно). А. можно с большим трудом выгнать или даже убить: убийство А. вызывает пожар; нередко Перку нас поражает А. Упоминается уже у Мажвидаса и др. (16 в.). Типологически он близок славянскому Огненному Змею (ср. особенно Pjenjezny Zmij, «денежный змей» у лужицких сербов). Само название «А.» обычно сопоставляют с литов. vary ti, «гнать»; согласно другому объяснению, оно восходит к иран.* pativdra, как и польск. poczwara, «злой дух, кошмар». Ср. Пуке.

В. И., В. Т.

АЙШМА (авест., «буйство»), в иранской мифологии один из дэвов, составляющих верховную триаду сил зла (см. в ст. Иранская мифология). Воплощение злого дела – грабежа, набегов кочевников, которым подвергались оседлые иранцы. Как дэв разнузданности А. противостоит божеству религиозного послушания Сраоше.

Айы, айыы, в якутской мифологии добрые божества верхнего и среднего миров. Согласно мифам, их внешний облик, жилище и т. п. такие же, как у богатых якутов. По представлениям якутов, скот, по-

лезные животные и растения созданы А. Они почитались как покровители, могущие послать счастливую, благополучную жизнь. В жертву А. приносили самую лучшую пищу, употребляемую якутами: кумыс с топлёным маслом и др. Основное жертвоприношение совершалось во время праздника ысыах, где к А. обращались с просьбой о ниспослании благополучной жизни. Наиболее почитаемые А.: Юрюнг айы тойон и Нэлбэи айысыт.

Н. А.

АЙЫСЫТ, айыысыт (айыыпыт), в якутской мифологии божества плодородия. Главные из них: Нэлбэи айысыт, способствующая рождению детей. Джёсёгёй тойон и Киенг Киели-Балы тойон – размножению лошадей, Исэгэй айысыт – рогатого скота, Норулуйа – собак и лисиц. А. относили к числу божеств айы.

Н. А.

АКАДЕМ (Ἀκάδημος), в греческой мифологии афинский герой, указавший Диоскурам, где была укрыта их сестра Елена, похищенная Тесеем. Считалось, что А. похоронен в священной роще к северо-западу от Афин (Paus. I 29, 3). В 4 в. до н. э. в этой роще учил Платон, потом его ученики, и их школа получила название «Академия» (по имени А.).

М. В.

АКА МАНА (авест., букв. «злая мысль»), в иранской мифологии божество из триады злых божеств (состоящей, согласно «Гатам» Заратуштры, из возглавляющего её Друга, А. М. и Айшмы, противостоящей триаде добрых божеств, в которой антагонистом А. М. выступает Воху Мана (букв. «благая мысль»). Позже А. М. сливается с Ахриманом (авест. Ангро-Майнью).

И. А.

АКАМАНТ (Ἀκαμάς), в греческой мифологии: 1) сын афинского царя Тесея и Федры, один из участников Троянской войны, эпоним аттической филы Акамантиды. А. вместе с Диомедом посылался в Трою требовать возвращения Елены. Дочь Приама Лаодика влюбилась в А. и родила ему сына Мунита (Parthen. 16). При взятии Трои А. с братом Демофонтом освободили похищенную Диоскурами и отданную в рабство к Елене мать Тесея Эфру и вернули её в Афины (Apollod. epit. V 22). А. (по другому варианту, Демофонт) сошёлся во Фракии с царевной Филлидой, которая после того, как герой покинул её, подарила ему таинственный ларец. Когда А. основывал колонию на Кипре, он открыл этот ларец, но увиденное им было столь ужасно, что А. упал с коня, напоролся на свой меч и погиб (Schol. Lycophron. 495). [У Аполлодора (epit. VI 16–17) этот миф изложен применительно к Демофонту]; 2) вождь фракийцев, пришедших на помощь троянцам во время Троянской войны, знаменитый своей храбростью и быстрогой бега (Hom. Il II 844; V 462); 3) троянский герой, сын Антенора и Теано.

М. А.

АКАНИШТХА (санскр. Akanistha, пали Akanittha, значение термина неясно), в буддийской мифологии одно из многих небес брахмалоки, высшее из небес т. н. «сферы, имеющей формы» (рупавачара или рупадхату). Канон хинаяны «Типитака» содержит описание пребывания будды Шакьямуни в состоянии глубокой медитации в А. Бог Шакра (Сакка) сам надеется в следующем рождении попасть в А. Над А. располагаются высшие небеса «сферы, не имеющей формы» (арупавачара). В мифологии некоторых школ ваджраяны А. Считается наивысшим небом (находящимся над арупавачарой), где обитает ади-будда. По некоторым источникам ваджраяны, даже будда Шакьямуни до рождения в этом мире находился не в тушите, а в А.

Л. М.

АКАРНАН (Ἀκαρνάν), в греческой мифологии сын нимфы Каллирои и Алкмеона, внук фиванского героя-прорицателя Амфиарая. Когда Алкмеон был вероломно убит сыновьями царя Фегея, Каллироя упросила Зевса сделать её сыновей А. и Амфотера взрослыми, чтобы они могли отомстить за смерть отца. Братья умертвили не только убийц отца, но также самого царя Фегея и его жену. Сами они нашли убежище в Тегее, посвятив дельфийскому храму Аполлона ожерелье Гармонии, ставшее причиной смерти Алкмеона и проклятия рода Амфиарая. История А. принадлежит к числу мифов о родовом проклятии и относится к периоду упадка героической мифологии.

А. Т.-Г.

АКАСТ (Ἄκαστος), в греческой мифологии фессалийский герой, сын царя города Иолка Пелия, участник похода аргонавтов и калидонской охоты. После возвращения аргонавтов сестры А. Пелиады по наущению Медеи убили отца (сварили в котле, поверив Медее, что отец выйдет омоложённым). Ставший после смерти отца царём Иолка, А. изгнал Медею и Ясона. Когда Пелей, нечаянно убив во время калидонской охоты своего тестя, бежал в Иолк, А. дал ему приют и очистил от греха. Жена А. Астидамия влюбилась в Пелея, но была им отвергнута; тогда Астидамия оклеветала Пелея, обвинив в том, что он преследует её. Рассерженный А. оставил Пелея безоружным на горе Пелион, где обитали свирепые кентавры. Благодаря помощи мудрого кентавра Хирона Пелей спасся и, взяв Иолк, убил А. и его жену (Apollod. III 13, 1–3). Согласно другим источникам, убита была только Астидамия, А. же уцелел и во время Троянской войны отомстил Пелею. Миф о вражде между А. и Пелеем близок к другим мифам об отвергнутой любви замужней женщины (ср. в ст. Беллерофонт).

М. А.

АКАХАДА-НО УСАГИ (др.-япон., «голый заяц»), Йнаба-но сиро-усаги («голый заяц из Инаба»), в японской мифологии персонаж (заяц) мифа о том, как бог О-намудзи (см. О-кунинуси) сопровождал своих старших братьев – восемьдесят богов, отправившихся в страну Инаба искать руки девы Ягами-химэ («Кодзики»). А.-н. у., задумав переправиться через пролив, решил обманом воспользоваться для этого крокодилами как живым мостом, но, когда обман раскрылся, крокодилы ободрали с него шкурку. Старшие братья дают ему коварный совет омыться морской водой и лечь на гребне горы, продуваемом ветром. А.-н. у. следует совету, и страдания его усиливаются. О-намудзи советует ему омыться чистой водой из устья реки и поваляться на целебной пыльце, собранной с колосков водоросли камо. В благодарность за исцеление А.-н. у. предсказывает доброму богу: ему, а не братьям достанется в жёны Ягами-химэ и сам он станет правителем великой страны – Японии («Кодзики», св. I). Вероятно, этот сюжет привнесён сравнительно позднее в культ О-намудзи – О-кунинуси, выступающего в роли целителя, гуманного, отзывчивого бога. Этот сюжет, а также подобные ему встречаются в ряде старинных произведений японской литературы (напр., рассказ «Заяц и Вани» в словаре «Тирибукуро», т. 10, 13 в., в «Кондзяку-моногатари», 12 в.).

Е. М. Пинус.

АКВАН-ДЭВ, в иранской мифологии один из наиболее могущественных дэвов. Согласно «Барзу-наме», у него голова, как у слона, длинные волосы, пасть полна зубов, как у дикого кабана, глаза белые, а губы чёрные, на его тело невозможно смотреть. Убийство А.-д. – один из героических подвигов Рустама.

И. В.

АКЕР (kr), в египетской мифологии бог земли, покровитель мёртвых, одно из древнейших божеств. Назывался также Акеру (множ. ч. от А.) и считался воплощением «духов земли» – змей. Иногда изображался в виде льва. В «Текстах пирамид» имя А. пишется с детерминативом «полоски земли».

Р. Р.

АККА ЛАРЕНТИЯ (Acca Larentia), в римской мифологии жена пастуха Фаустула, кормилица Ромула и Рема, мать двенадцати сыновей, из которых Ромул после смерти одного из братьев составил жреческую коллегию Арвальских братьев, ежегодно совершавших сопровождавшийся жертвоприношениями и трёхдневным праздником (амбарвалиями) ритуальный очистительный обход (люстрацию) территории Рима (Aul. Gell. VI 7). По другой версии, А. Л. была гетерой, которую сторож храма Геркулеса привёл для него в храм, проиграв богу партию в кости. Проведя ночь с А. Л., Геркулес наградил её браком с богатейшим человеком, оставившим ей своё состояние, которое она завещала римлянам. За это на её гробнице в Велабре (ложбине между северо-западным склоном Палатина и Капитолием) в праздник ларенталий в честь А. Л. приносили благодарственные жертвы понтифики и фламин Квирина (Macrob. Sat. I 10, 11; Ovid. Fast. III 57 след.; Plut. Rom. 5). Первоначально А. Л., видимо, была хтонической богиней, близкой матери ларов, и её праздник входил в цикл священнодействий памяти умерших.

Е. Ш.

АККАДСКАЯ МИФОЛОГИЯ, вавилоно-ассирийская мифология, мифология народов, населявших в древности долины рек Тигр и Евфрат (Месопотамию, Двуречье) и создавших крупные государства – Вавилонию (с 19 в. до н. э.) и Ассирию (с 14 в. до н. э.). Литературно-мифологические памятники главным образом на аккадском (вавилоно-ассирийском) языке. Тесно связана с шумерской мифологией, дальнейшим развитием которой и является. Состоит из компонентов: шумерского (подавляющего) и слабо проявляющегося

Актеон наблюдает за купающейся Артемидой. Картина Тициана. 1556-59. Эдинбург, Национальная галлерея.

восточносемитского (т. е. собственно аккадского), а в Ассирии также хурритского. Первоначальные аккадские божества почти во всех случаях отождествились со сходными шумерскими богами, но сохранились и некоторые семитские божества. См. Шумеро-аккадская мифология.

В. А.

АКОНТИЙ (Ἀκόντιος), в греческой мифологии прекрасный юноша с острова Кеос. Встретив во время празднества Артемиды на острове Делос столь же прекрасную Кидиппу с острова Наксос, А. влюбился в неё и подбросил ей яблоко, на кожуре которого вырезал надпись: «Клянусь Артемидой, я стану женой А.». Прочитав надпись вслух, Кидиппа таким образом дала клятвенное обещание богине, и когда не ведавший об этом отец Кидиппы пытался выдать её замуж за одного из сограждан, девушка тяжело заболела. Так повторялось трижды, пока отец не отправился за советом в дельфийский храм Аполлона. Узнав, что на его дочери лежит заклятие Артемиды, он разыскал А. и женил его на своей дочери.

До нач. 20 в. главным источником при изложении мифа об А. служили два обширных «послания» Овидия («Героиды» XX и XXI). Благодаря папирусной находке из сочинения древнегреческого поэта Каллимаха «Причины» стала частично известна первая литературная фиксация мифа (см. «Александрийская поэзия», М., 1972, с. 130-32).

В. Я.

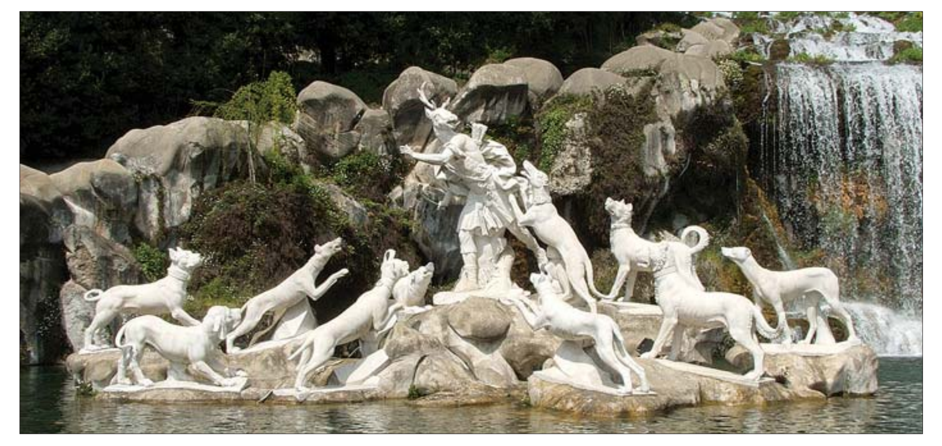
АКРИСИЙ (Ἀκρίσιος), в греческой мифологии царь Аргоса, сын Абанта, внук Линкея и Гипермнестры (Apollod. II 2, 1). А. и его брат – близнец Пройт, враждовали ещё в чреве матери. Возмужав, они стали бороться за власть. А. правил в Аргосе, Пройт же отправился сначала в Ликию, затем завладел Тиринфом. А. было предсказано, что он погибнет от руки сына своей дочери. Тогда он запер свою дочь Данаю в медный терем, но Зевс проник туда в виде золотого дождя, что и привело к рождению Персея. Дочь и внук были помещены в ящик и брошены А. в море. Однако ящик прибило к острову Серифос, Даная и Персей были спасены. Однажды юный Персей, участвуя в состязаниях, метал диск и попал в находившегося среди зрителей А., который тут же скончался (Apollod. II 2, 1–2; II 4, 1–2; II 4, 4).

А. Т.-Г.

АКТЕОН (Ἀκταίων), в греческой мифологии сын Автонои (дочери фиванского царя Кадма) и Аристея, внук Аполлона и Кирены. Страстный охотник, обученный этому искусству кентавром Хироном, А. был превращен богиней Артемидой в оленя за то, что увидел её купающейся [варианты: за то, что пытался совершить над ней насилие (Hyg. Fab. 180), похвалялся своим охотничьим превосходством (Eur. Bacch. 337–340)]; после этого он стал добычей своих собственных собак (Apollod. III 4, 4; Hyg. Fab. 247). По одному из вариантов мифа, А. превращен Зевсом в оленя в наказание за то, что он сватался к Семеле.

А. Т.-Г.

Актеон, преследуемый собаками. Скульптурная группа Дж. Соммера. 1880. Кампанья, Касерта.



Сцены мифа нашли воплощение в античной пластике (метопы храма Геры в Селинунте, рельефы), вазописи, помпейских фресках; в европейском искусстве – сначала в книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию), затем в живописи (Л. Кранах, Х. Хольбейн, Джорджоне, Тициан, Я. Бассано, Веронезе, Агостино и Аннибале Карраччи, Доменикино, Рембрандт, Тьеполо, Т. Гейнсборо, Э. Делакруа и др.)» в пластике, в основном в рельефах (бронзовые двери собора святого Петра в Риме, скульптор А. Филарете). В числе статуарных произведений – «А.» И. П. Прокофьева.

АКХАТ, Акхит (угарит. ʹaqht), в западносемитской мифологии герой угаритского мифо-эпического предания, богатырь-охотник, сын мудрого правителя Даннилу. Согласно преданию, А. родился по благословению Илу. Когда мальчик достиг инициационного возраста, отец благословил его на занятие охотой, а Кусар-и-Хусас изготовил для него чудесный лук. Этим луком пожелала овладеть богиня охоты Анат. Она предлагает А. богатства, свою любовь, бессмертие, но он отказывается. Тогда Анат решает его погубить, насылает на А. орлов во главе с их предводителем Йатпану, и те пожирают героя. Даннилу и его дочь Пагат оплакивают А. Чтобы найти мёртвого Балу (Алиййану-Балу), по просьбе Даннилу, отламывает у орлов крылья, и те падают наземь; Даннилу вспарывает их тела и в чреве матери орлов Цамалу обнаруживает труп сына, а Балу возвращает орлам крылья, и они улетают. Пагат отправляется мстить убийцам.

И. Ш.

АКШОБХЬЯ (санскр. aksobhya, «невозмутимый»), один из будд в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. Культ А. возник, по-видимому, в первых веках до н. э., поскольку и он, и его рай абхирати упоминаются в таких древних сутрах, как «Вималакиртинирдеша» и «Аштасахасрика Праджняпарамита». В ваджраяне А. – один из т. н. пяти дхьяни-будд, глава семьи татхагаты (см. в ст. Будда). В мандале дхьяни-будд А. находится иногда на востоке, иногда в центре, он синего цвета, и его правая рука касается земли (т. н. «бхуспарша-мудра»). Его праджней (женским соответствием) является Лочана, и из А. эманирует бодхисатва Ваджрапани. К семье А. принадлежат также Манджушри, Ямантака, Хаягрива, Херука, Найратма, Экаджата и многие другие божества. Земным проявлением А. считают будду прошедшего – Канакамуни. Культ А. был особенно популярен на древней Яве. Он сохранился до сих пор в Непале и в Тибете.

Л. М.

АЛАГАТА, в осетинском нартском эпосе один из трёх родов, занимающий средний квартал нартского поселения. Славится умом, никогда не участвует в походах. У А. в доме постоянно происходят пиршества. В эпосе нередко встречаются слова: «ступайте быстро на пир в большой дом А., сядьте семью рядами». Обычно там

Крылатый бык с головой человека. Из дворца Саргона II в Дур-Шаррукине. 8 в. до н. э.

рассаживаются за несколькими длинными столами, во главе каждого из них сидит наиболее выдающийся герой. У А. хранится нартская волшебная четырёхугольная чаша уацамонга. В доме А. совершается также и физическое уничтожение нартских стариков; их отравляют за столом или усыпляют (в этом усматриваются отголоски скифского обычая). См. также Ахсартагката и Бората.

Б. К.

АЛАД (шумер.), шеду (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии тип демона, первоначально нейтрального по отношению к человеку, с конца старовавилонского периода – добрый дух – хранитель каждого человека. В искусствоведении считается (возможно, ошибочно), что фигуры крылатых быков, охраняющих входы во дворцах ассирийских царей, – шеду.

В. А.

АЛАРДЫ, в осетинской мифологии властелин оспы. Согласно мифам, А. живёт на небе, откуда спускается по золотой лестнице. Он изображается красным или светлым крылатым чудовищем, наводящим страх на людей. Чтобы умилостивить А., его называли золотым, светлым, приносили ему в жертву белого барашка и просили об избавлении детей от оспы.

Б. К.

АЛАТЫРЬ, латырь, в русских средневековых легендах камень с чудесными и целебными свойствами, «всем камням отец», лежащий в море (вероятно, название «А.» восходит к древнему наименованию Балтийского моря – «Алатырское море»).

С. Т.

АЛАХАТАЛА, в мифологии манусела (остров Серам, Восточная Индонезия) верховное божество, демиург. А. в образе большого человека, излучающего сияние, восседает на вершине невидимой девятиступенчатой круглой горы Оха, возвышающейся над одной из самых высоких гор острова Муркеле. На нижних ступенях горы располагаются солнце и луна, многочисленные добрые духи, помощники А. Всё сущее А. создал из собственных плевков. Создавая первых людей, А. дал им шесть заповедей: не прелюбодействовать, не красть, не убивать, не лгать, не перечить родителям, не давать ложных клятв. Каждого человека он наделил двумя душами, одна из которых (эфанаа) постоянно живёт в теле человека и имеет вид прозрачной фигурки с крыльями, а другая (акара) остаётся у А. После смерти человека эфанаа отправляется к А., встречая на пути различные препятствия (в зависимости от того, насколько она соблюдала при жизни заповеди А.). Акара служит ей проводником и заступником.

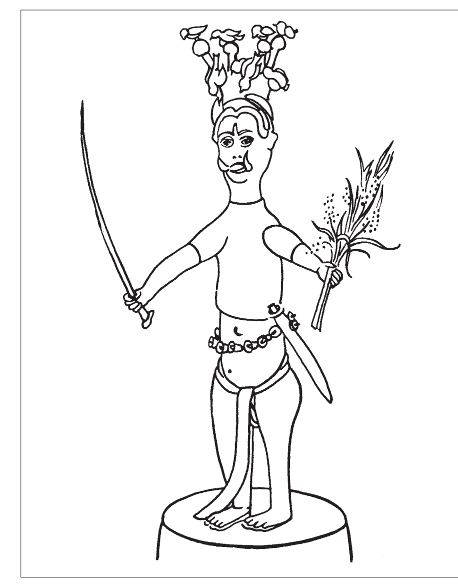
Образ А. как верховного божества сложился, очевидно, под влиянием индуистской и буддийской мифологии, в результате трансформации характерного для мифологии племён Восточной Индонезии образа небесного или солнечного бога (ср. Фувале, Упулере). Определённую роль в формировании образа сыграли также христианское и мусульманское влияния.

В мифологии ряда племён Индонезии верховное божество. Варианты имени божества: Джоу Лахатала у тобело (остров Хальмахера), Оро-Лахатала у буруанцев (остров Буру), Летала, или Латала, – на восточном Флоресе, Махатала – у даяковнгаджу (южный Калимантан), Ала Тала у тораджей (остров Сулавеси). Все имена восходят к арабскому «Алла та алла».

М.-Л. Членов.

АЛБАСТЫ, в мифологии турок, казанских, крымских и западносибирских татар, казахов, башкир, тувинцев, алтайцев, узбеков (албасты, алвасти), туркмен (ал, албассы), киргизов (албарсты), каракалпаков, ногайцев (албаслы), азербайджанцев (хал, халанасы), кумыков (албаслы къатын), балкарцев и карачаевцев (алмасты) злой демон, связанный с водной стихией. У турок назывался также ал, алана, ал-кары, ал-кузы, у тувинцев и алтайцев – албыс, у казахов, каракалпаков, киргизов, узбеков – марту (мартуу, мартув, мартук), узбеков Зеравшанской долины – сары кыз («жёлтая дева»), у западносибирских татар – сары чэч [»желтоволосая (дева)»]. А. обычно представлялся в облике уродливой женщины с длинными распущенными светлыми волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину. Существовали поверья, что А. может превращаться в животных и в неодушевлённые предметы. Казанские татары считали, что А. принимает облик воза, копны сена, ели. Азербайджанцы иногда представляли А. с птичьей стопой, в некоторых казахских мифах у неё вывороченные ступни или копыта на ногах. Согласно тувинским мифам, А. имеет один глаз во лбу и нос из камня (или красной меди) либо у неё на спине нет плоти и видны внутренности (это представление встречается и у казанских татар). По представлениям западносибирских татар, на руках у А. острые когти. Киргизы и казахи различали чёрную (кара), наиболее вредоносную, и жёлтую (сары), или вонючую (сасык), А. Обычные атрибуты А. – магическая книга, гребень, монета. В кумыкских мифах у А. есть муж – дух темир тёш («железная грудь»), в казахских – леший сорель. По представлениям большинства народов, А. обитает вблизи рек или других водных источников и обычно является людям на берегу, расчесывая волосы. Считалось, что А. может наслать болезнь, ночные кошмары, но в особенности вредит роженицам и новорождённым. В турецких, азербайджанских, киргизских, казахских и некоторых других мифах она крадёт лёгкие (или печень, сердце) роженицы и спешит с ними к воде. Как только А. положит их в воду, женщина умрёт. Казанские татары считали, что иногда А. пьёт кровь своей жертвы. Распространены представления о её любви к лошадям. А. по ночам ездит на них, заплетает им гривы. Согласно некоторым турецким, казахским, кумыкским, ногайским, тувинским поверьям, А. может вступать в сексуальную связь с человеком. Например, в тувинских мифах А., сожительствуя с охотниками, посылает им удачу, поит своим молоком и кормит мясом, которое отрезает от рёбер. А. можно подчинить человеку, для этого нужно завладеть её волосом (у туркмен и узбеков – ещё и каким-либо из принадлежащих ей предметов, магической книгой, гребнем или монетой). У турок считалось, что достаточно воткнуть в одежду А. иглу, и она становится покорной и выполняет все приказания. Человек, подчинивший А., или шаман может прогнать А. от роженицы. У карачаевцев, балкарцев, ногайцев, кумыков считалось, что усмирённая А. помогает по дому; по поверьям туркмен и узбеков, А. способствует обогащению своего хозяина, помогая ему излечивать заболевших по её вине людей.

Образ А. восходит к глубокой древности и имеет аналогии в мифологиях многих народов: албасти у таджиков, ал паб у лезгин, али у грузин, ол у татов, ала жен у талышей, пал у удин, пал анасы (алк) у курдов, алг (мерак) у белуджей, алы (алк) у армян, алмазы у ингушей и чеченцев, алмас у монгольских народов и некоторые другие. Свойственные А. черты имеют в мифологиях узбеков и кургизов дух азаткы, сбивающий с дороги путников, причиняющие ночной кошмар духи бастрык (в мифологии кумыков) и кара-кура (в мифологии турок), шурале и су анасы у казанских татар, вуташ у чувашей, вирь-ава у мордвы, овда у марийцев, немецкая альп-



Абара, посыльный Але и Амаде Онхиа.

фрау, русская баба-яга. Вопрос о происхождении образа А. недостаточно ясен. Некоторые авторы считают А. персонажем тюркского происхождения. Согласно другой версии, представления об А. связаны с традициями иранской мифологии, а название демона произошло от сочетания «ал» (считаемого иранским словом) и «басты» (трактуемого как тюркское «надавил»). Вероятно, в основе слова «ал» лежит древнее именование божества, родственное илу семитских народов, а фонема «басты» – индоевропейский термин, означавший «дух», «божество» (родственный русск. «бес», осетинск. «уас-» и т. п.). Исходя из такой этимологии, можно предположить, что образ А. формировался в эпоху древнейших контактов этнических общностей (индоевропейской и семитской языковых семей), до их расселения на территории современного обитания. Атрибуты А. (магическая книга и монета), следы представлений о её благодетельных функциях (помощи человеку) позволяют предположить, что первоначально А. – добрая богиня, покровительница плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты. С распространением более развитых мифологических систем (очевидно, ещё в дозороастрийский период) А. была низведена до роли одного из злых низших духов.

В. Н. Басилов.

АЛГОНКИНОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Северной Америки мифология.

АЛЕ, Ала, Ана, Ани, Айя, в мифологии игбо (Нигерия) божество земли и плодородия, дочь (в вариантах жена) Чи. А. создала землю и растительность, от неё зависят урожаи. Среди первых созданных А. деревьев были ироко, одала, акпо и кола, плоды которого используют для жертвоприношений духам. А. считается матерью народа игбо, хотя души игбо исходят от Чи. Символ А. – черепаха (ср. Исонг). По некоторым мифам, супругом А. является громовник Амаде Онхиа (Амадонгха, Амад'онгха), символ которого – змея; в других вариантах он – её брат. Их общий символ – крокодил (существуют изображения А. и Амаде Онхиа – из камня и глины). Посыльный А. и Амаде Онхиа на землю – Абара. Как слуга А. он держит в одной руке траву, в другой – меч; наказывает людей от имени А. На его рогах – птицы (свидетельство его причастности к небожителям и к Амаде Онхиа).

Главный предмет культа А. – огромный барабан, в который били во время войны и на который складывали головы врагов.

Е. К.

АЛЕТ (Ἀλήτης), в греческой мифологии: 1) царь Микен, сын Эгисфа. После того как Эгисф, соблазнивший жену Агамемнона Клитеместру и захвативший власть, был убит сыном Агамемнона Орестом, власть в Микенах перешла к А. Тот правил до тех пор, пока оправданный судом ареопага Орест не убил его и не возвратил власть роду Атридов (Hyg. Fab. 122); 2) потомок Геракла, родившийся во время пребывания Гераклидов в изгнании (А. – по-гречески «скиталец»). А. захватил Коринф хитростью, пообещав жениться на дочери коринфского царя из рода Сисифа, если она откроет ему ворота города. А. пытался захватить и Афины (Paus. II 4,3; V 18,8).

М. А.

АЛИ, в грузинской мифологии злые духи, вредящие роженицам, новорождённым, одиноким путникам и другим людям. А. могли быть как мужского, так и женского пола. У них устрашающий вид (зубы из меди, след стеклянный, волосы запачканы). Согласно поверьям, А. живут в лесу, в скалах, в развалинах, забираются в конюшни, иногда заманивают жертву, которой являются в виде близкого родственника, в воду. Женщины А. (алкали) наделены теми же функциями, но обладают меньшей физической силой, иногда выступают в функции богини Дали и, подобно ей, представляются в виде красивой златовласой женщины в белом платье. А. становится верным слугой человека, который отрежет у него волосы и когти. Злым чарам А. противостоит «заговор от А.» или имя св. Георгия.

См. также Албасты.

Л. Ч.

АЛИ (Ali), в мусульманской традиции мифологизированный образ двоюродного брата и приёмного сына Мухаммада, женатого на его дочери Фатиме. Исторический А. был убит в 661. Начало его мифологизации было положено последователями «партии Али» (ши'а Али), сложившейся в ходе политической борьбы в халифате. Шииты почитают А. как святого, особыми узами «близости» связанного с аллахом, как праведника, воина и вождя.

Предание называет А. «угодный аллаху», «лев аллаха», «царь святых» и т. д. Ему приписываются многочисленные воинские подвиги, совершавшиеся с помощью унаследованного от Мухаммада меча (зу-л-факар), и чудеса.

По преданию, А. приживлял отрезанные руки, заставлял исчезать страшных львов, обращал вспять воды Евфрата. Однажды аллах вернул на небо солнце, чтобы А. мог совершить предзакатную молитву. Широко распространены рассказы о мудрых судебных решениях А. и сборники его изречений. Во многих странах с А., его мечом и мулом (Дул-дул) связываются местные легенды, предания, места поклонения, восходящие к домусульманским культам. В некоторых мусульманских сектах А. считается земным воплощением аллаха.

М. П.

АЛКАФОЙ, Алкатой (Ἀλκάθοος, Ἀλκάθους), в греческой мифологии сын царя Пелопа и Гипподамии, брат Атрея и Фиеста. Когда сын мегарского царя Мегарея был растерзан львом, отец обещал выдать свою дочь за того, кто убьёт киферонского льва (Paus. I 41, 3–4). Убив льва, А. получил в жёны Эвехму, дочь Мегарея (I 43, 4).

А. Т.-Г.

АЛКЕСТИДА (Ἄλκηστις), в греческой мифологии дочь царя Пелия, супруга Адмета. Когда её муж, обречённый на раннюю смерть, получает возможность сохранить себе жизнь, если кто-либо согласится заменить его в царстве мёртвых, А. соглашается сойти в аид вместо Адмета. Своё решение А. объясняет тем, что муж и царь, оставшись в живых, лучше сумеет сохранить царство и обеспечить будущее детей. Неожиданно навестивший дом Адмета Геракл, несмотря на радушный приём, замечает, что все домочадцы опечалены, и узнаёт причину их горя. Подкараулив у могилы А. пришедшую за ней смерть, Геракл отбивает А. и возвращает её мужу. Так излагается миф в трагедии Еврипида «Алкестида». Согласно более поздней версии мифа, богиня Персефона, растроганная силой супружеской любви А., возвращает её мужу ещё более прекрасной, чем она была раньше (Plat. Conv. 179 C). В основе мифа об А. сказочный мотив самопожертвования во имя любви.

В. Я.

В античном изобразительном искусстве (фрески в Геркулануме, вазопись, рельефы саркофагов и др.) были распространены два сюжета: сватовство Адмета и прощание супругов. В европейском искусстве – скульптура О. Родена «Смерть А.». В европейской драматургии 16–20 вв.: «Верная жена А. и её верный муж Адмет» Г. Сакса; «А.» Ф. Кино; «А.» Т. Смоллетта; «А.» К. Виланда; «А.» В. Альфьери; «Дом Адмета, или Обмен судеб» И. Г. Гердера; «Жизнь под солнцем» Т. Уайлдера и др. Образ А. нашёл отражение в поэзии (поэма «А.» Р. М. Рильке и др.). С 17 в. миф приобрёл широкое распространение в европейском музыкально-драматическом искусстве (оперы «А., или Триумф Алкида» Ж. А. Люлли; «А.» И. В. Франка; «А.» А. Драги; в 18 в. – «Адмет, царь Фессалии» Г. Ф. Генделя (создал также ораторию «А.»); «А.» К. В. Глюка и др.; в 20 в. – «А.» Э. Веллеса. Среди балетных спектаклей: «Адмет и А.» – три постановки Ж. Ж. Новера, «А.» Й. Вейгля и др.

АЛКИНОЙ (Ἀλκίνοος, Ἀλκίνους), в греческой мифологии царь феаков, внук Посейдона. В своём дворце на острове Схерия, окружённом вечнозелёным садом, А. радушно принимал Одиссея, заброшенного бурей на остров. Он устроил в честь гостя пир, на котором Одиссей рассказал о своих скитаниях (Hom. Od. IX-XII), и дал корабль, доставивший героя на родину. А. выступил посредником между Медеей, бежавшей с аргонавтом Ясоном, и колхами, пустившимися в погоню за ними. Поскольку Медея стала женой Ясона, А. отказался выдать её преследователям (Apoll. Rhod. IV 1068–1109, 1201–1205). *В. Я.*

Геракл убивает Алкионея. Роспись краснофигурного килика Финтия. Ок. 520 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

АЛКИОНА (Ἀλκυόνη, Ἀλκυόνη), в греческой мифологии: 1) одна из плеяд, дочь Атланта, возлюбленная Посейдона, мать знаменитого своим богатством беотийского царя Гириея; 2) дочь Эола, жена фессалийского царя Кеика, бросившаяся в море и превращенная богами в зимородка (А. – по-гречески «зимородок»). Миф об А. изложен в «Метаморфозах» Овидия (XI 270-748).

М. А.

АЛКИОНЕЙ (Ἀλκυονεύς), в греческой мифологии один из гигантов, сын Геи и Урана. Угнал стадо быков Гелиоса, за что получил имя Волопас (Apollod. I 6, 1; Pind. Isthm. VI 33). Мощь А. была столь велика, что он сокрушал сразу двенадцать колесниц и дважды двенадцать воинов, но его одолел Геракл (Pind. Nem. IV 25–30) в битве олимпийцев с гигантами (гигантомахии) на Флегрейских полях. Сначала Геракл пытался застрелить А. из лука, но тот оставался неуязвимым, т. к. сражался на родной земле. Только вытеснив А. с родной земли Паллены, Геракл убил его (Apollod. I 6, 1).

А. Т.-Г.

АЛКМЕНА (Ἀλκμήνη), в греческой мифологии дочь Электриона, жена тиринфского царя Амфитриона, отличавшаяся исключительной красотой. За нечаянное убийство своего тестя Амфитрион вместе с А. был изгнан из Микен и поселился в Фивах (Apollod. II 4, 6). Там он, выполняя поручения фиванского царя, совершил много подвигов, сражаясь с племенами телебоев; в отсутствии мужа, привлечённый красотой А., Зевс явился к ней. Пока длилась их брачная ночь, солнце трое суток не поднималось над землёй. Вскоре у А. одновременно родились сыновья – Ификл от мужа и Геракл от Зевса. В сражении с племенами миниев погиб Амфитрион, а А., оставшись вдовой, правила в Тиринфе. После смерти Геракла А. преследовал Эврисфей, и она бежала к афинянам, которые отразили нападение Эврисфея и взяли его в плен. А. настояла на предании Эврисфея смерти (трагедия Еврипида «Гераклиды»). Перенесённая после смерти на острова блаженных А. вступила там в брак с Радаманфом (Ant. Liber. 33, 3 с ссылкой на Ферекида). Культ А. существовал в Фивах, Аттике и других местах Греции.

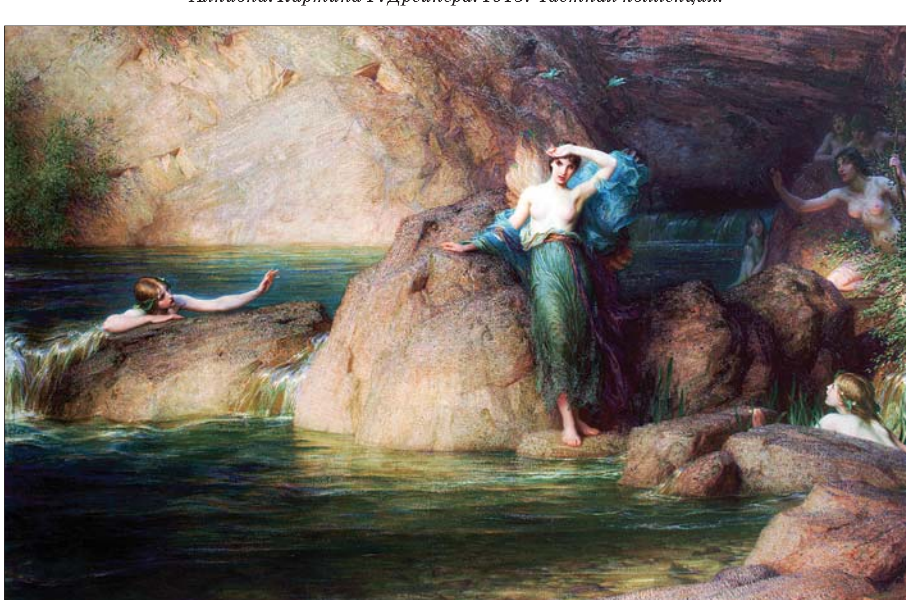
М. А.

АЛКМЕОН (Ἀλκμαίων), в греческой мифологии сын Амфиарая и Эрифилы, предводитель похода эпигонов. Вынужденный принять участие в походе семерых против Фив из-за предательства подкупленной Полиником Эрифилы, Амфиарай, погибая, завещал А. возглавить войско эпигонов не раньше, чем он отомстит за него матери; поэтому А., достигнув зрелости, убил Эрифилу, но затем впал в безумие, от которого был исцелён богами. Эта древнейшая версия мифа составляла, очевидно, содержание несохранившейся эпической поэмы «Алкмеониды», в то время как более поздние источники чаще относят убийство Эрифилы ко времени возвращения А. из похода эпигонов и особое внимание уделяют его скитаниям в поисках очищения от пролитой крови матери и избавления от безумия. По версии, разработанной Еврипидом (в несохранившейся трагедии «Алкмеон в Псофиде»), А. очистил царь Фегей, на дочери которого Алфесибее (или Арсиное) А. женился. Но вскоре им снова овладело безумие, и после долгих странствий он оказался на острове, образовавшемся в устье Ахелоя благодаря речным наносам, и там успокоился, ибо всё произошло согласно предсказанию, что он обретёт спокойствие лишь на той земле, которая не существовала ещё в момент совершения убийства матери. Здесь он женился на Каллирое, дочери речного бога Ахелоя. Со временем Каллироя стала требовать от мужа ожерелье Гармонии, которое он раньше, подарил Алфесибее. А. отправился в Псофиду и стал просить ожерелье под предлогом, что собирается его посвятить дельфийскому оракулу. Однако обман А. раскрылся и он был убит либо самим Фегеем, либо его сыновьями. Источником этого мифа, видимо, послужило местное сказание, поскольку в Псофиде ещё в историческое время показывали могилу А. (Paus. VIII 24, 7). Особым вариантом мифа об А. являлась история, составившая содержание поздней трагедии Еврипида «А. в Коринфе» (не сохранилась). В ней изображалась связь А. с Манто, родившей ему двоих детей, вынужденная разлука с ними и последующее узнавание. У трагического поэта Астидаманта (4 в. до н. э.) взаимное неведение приводило к кровосмесительной связи А. с дочерью (Aristot. Poet. 14 p. 1453 в 33).

В. Н. Ярхо.

Сюжеты мифа легли в основу ряда трагедий 17–18 вв. («А.» А. Арди; «Эрифила» Вольтера и др.); особую популярность приобрели они в музыкально-драматичес-

Алкиона. Картина Г. Дрейпера. 1915. Частная коллекция.



Алкионей. Фрагмент восточного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180-160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

Алконост. Фрагмент картины В. Васнецова «Сирин и Алконост. Птица радости и Птица печали». 1896. Москва, Государственная Третьяковская галерея.

ком искусстве (около 30 опер, в т. ч. «Арсиноя» П. Франческини; «Эрифила» О. Арности; «Арсиноя» Р. Кайзера, «Арсиноя» А. Кальдары, «Эрифила» И. Мысливечека, «Эрифила» А. Саккини).

АЛКОНОСТ, алконос, в русских и византийских средневековых легендах райская птица (часто упоминается вместе с другой райской птицей – сирином). Образ А. восходит к греческому мифу об Алкионе, превращённой богами в зимородка. А. несёт яйца на берегу моря и, погружая их в глубину моря, делает его спокойным на шесть дней. Пение А. настолько прекрасно, что услышавший его забывает обо всём на свете.

С. Т.

АЛЛАТ, Алилат, ал-Лат, Лат, Илат (allat, lt'lt), древнеарабская богиня неба и дождя. Слово «Б.», возможно, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного «илахат» («богиня») с определённым артиклем, что означает «известная богиня», «эта богиня», «богиня по преимуществу». В пантеонах арабов Сирийской пустыни А. – женская параллель Аллаха (1), его супруга и мать богов, в Центральной Аравии – дочь Аллаха, сестра Манат и Уззы; на юге Центральной Аравии – дочь Уззы. В Пальмире А. входила в пантеон и, очевидно, считалась супругой Эла (см. Илу). Некоторые этнические группы почитали А. как богиню солнца, но чаще она выступала как богиня планеты Венера, отождествлялась с Афродитой [(Уранией); Геродот называет её и Диониса (см. Ороталт) единственными богами, почитавшимися арабами (Herodot. I 131; III 8)]. Очевидно, А. была также владыкой туч и молний, связывалась с войной; в Набатее и Пальмире отождествлялась с Афиной. Известны её изображения как богини-воительницы в шлеме и с копьём в правой руке, а иногда восседающей на троне среди львов. В городе Таиф А. почиталась как его богиня-покровительница. Там находились её священная территория, храм и идол – белый гранитный камень с украшениями. Уничтожив таифское святилище, Мухаммад запретил охотиться и рубить деревья на этой территории. Поначалу он признавал божественную природу А., Манат и Уззы, но впоследствии отверг это (Коран 53: 19–23).

А. Г. Л., М. П., И. Ш.

АЛЛАХ (allah), 1) в древнеарабской мифологии верховное божество, почитавшееся в Северной и Центральной Аравии как бог-предок и демиург, бог неба и дождя. А. – создатель мира и людей, глава и отец богов. Он воспринимался как бог, далёкий от людей, и не был покровителем какой-либо определённой этнической группы; святилищ А., очевидно, не существовало. Супругой А. считалась Аллат (у арабов Сирийской пустыни) или Узза (на юге Центральной Аравии); в других районах они наряду с Манат почитались как дочери А.

Слово «А.», по-видимому, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного «илах» («бог») с определённым артиклем, что означает «известный бог», «этот бог», «бог по преимуществу». Неясно, однако, всегда ли «А.» называлось одно североарабское божество или так именовались разные локальные боги со сходными функциями (во многих местностях А. отождествлялся с главными местными богами – хозяевами страны, например с Хубалом, возможно, с Душарой). Вероятнее всего, «А.» стало именем божества, появившегося уже в поздней древнеарабской мифологии в результате слияния верховных местных богов. А. иногда отождествлялся с единым богом у стихийных аравийских монотеистов – ханифов. В Мекке А. (по-видимому, как А.-Хубал) особо почитался среди всех прочих богов. Последние обстоятельства наряду со спецификой этого божества («оторванность» его от людей, несвязанность с определённой этнической группой, отсутствие святилищ) использовал Мухаммад, соединив, таким образом, элементы доисламских верований с монотеизмом мусульманской мифологии.

А. Г. Л.

2) В мусульманской мифологии единый бог, который считается идентичным богу иудеев и христиан. Коран резко подчёркивает единственность А. Он всемогущ, всесущ, всеобъемлющ, вечен, единосущ. У него «нет никаких сотоварищей», «превыше он того, что ...ему придают в соучастники» (9:31). Признавать существование сотоварищей А. – главное преступление против ислама. Особо осуждаются и отвергаются попавшие в уста Мухаммада (по злому умыслу Иблиса) фразы (позднее отменённые), в которых дочерьми А. были названы три древнеаравийские богини Аллат, Узза и Манат.

А. является в первую очередь творцом и господином страшного суда. Коран постоянно возвращается к темам творения, суда и воздаяния, совершенства А., его единственности и единства, всемогущества и милосердия. Особо выделяются знамения всесилия А. и его «прекрасные имена», через которые только и открывается человеку сущность А. Он одновременно и страшен, и милостив. А. – «покровитель», «путеводитель», «лучшее прибежище». Большинство мусульманских богословов склонялось к аллегорическому толкованию упоминаний рук, лица, глаз, трона А. Достаточно веских оснований видеть в этих выражениях рудименты более древних представлений об А. не имеется. В Коране содержатся также упоминания доисламского А. (29:61-63; 31:24; 39:39; 43:87).

М. П.

АЛ ЛУК МАС, аал лук мас, в якутской мифологии священное дерево рода, в котором обитает дух – хозяйка данной местности. На ветвях А. л. м. любят играть Эрэкэ-Джэрэкэ – дети духа-хозяйки земли Ан дархан хотун. А. л. м. считались могучие, старые берёзы или лиственницы, растущие отдельно на кургане или на опушке леса, их часто огораживали, увешивали «подарками» – пёстрыми волосяными верёвками и лоскутами материи; нельзя было ломать ветки А. л. м. или срубать его.

Около А. л. м. приносили жертву Ан дархан хотун. В мифах встречаются другие варианты названия священного дерева, подчёркивающие ту или иную примечательную черту его, например «ар мае» («белое или почтенное дерево»). В героическом эпосе А. л. м. – олицетворение вечно живой растительности, питающей людей и животных.

Н. А.

АЛМАЗЫ, в мифологии ингушей и чеченцев злые лесные духи, преимущественно в женском облике; бывают и необычайно красивыми, и безобразными, отличаются огромным ростом. В охотничьих мифах часты сюжеты о встречах охотника с А. Они покровительствуют диким животным. Иногда А. вступают с человеком в брачные отношения. По поверьям, удача на охоте зависит от благоволения А. Ср. Албасты.

А. Т.

АЛМАКАХ, Илумкух, Илмуках ('lmqh, 'lmqhw), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Саба; бог луны, бог-предок, покровитель и владыка страны. Возможно, ипостась Илу; слово «А.» («могучий бог»), вероятно, являлось первоначально прозвищем, заменявшим запретное имя бога. До объединения в кон. 2-го тыс. до н. э. племенных союзов Саба и Файшан и возникновения сабейского государства А. был богом – покровителем союза Файшан. В сабейском пантеоне А. за нимал второе место, вслед за Астаром. Сабейское государство обозначалось «А. и Саба», его территория называлась «владением А.» (или «владением Астара и А.»), а сабейцы – «детьми А.». В захваченных городах в знак их подчинения сабейцы строили храмы А. Алмаках, будучи владыкой и покровителем Сабы и «отцом» сабейского народа, считался также божеством дождя и орошения, земледелия и виноградарства и, возможно, богом войны. Его священные животные – горный баран и бык, символы – дубинка-бумеранг, молния и серп луны.

А. имел различные ипостаси: по названию храма – «владыка Аввама» в городе Мариб, где находился храм Аввам (Ава), «владетель (храма) Харрана» (в городе Амран), и по другим признакам («владыка каменных баранов» в городе Сирвах, где храм был украшен фризами с изображениями баранов). Почитание ипостаси «владыка Аввама» приобрело наибольшее значение: в Аввам совершали паломниче-

ства, приносили посвящения и вносили налоги из всех областей сабейского государства. А. в этой ипостаси почитали и в других местах. Так, в центральном Йемене, в городе Алв, существовал храм А. – «владыки Аввама в Алве». Культ А., первоначально получивший распространение лишь в Марибском оазисе и прилегающей области Хаулан (собственно Саба), позднее распространился по всему сабейскому государству, кое-где вытеснив культы местных богов.

А. Г. Лундин.

АЛОАДЫ (Ἀλωάδαι), в греческой мифологии два брата От и Эфиальт, сыновья Ифимедии и Посейдона (или внуки Посейдона – дети его сына Алоея). Славились непомерной силой и гигантским ростом, достигнув к девяти годам ширины девяти локтей (около четырёх метров) и высоты девяти саженей (около семнадцати метров). Угрожали богам взгромоздить гору Осса на Олимп, а на Оссу – гору Пелион и достичь так неба (Hom. Od. XI 305–320); хотели силой взять в жёны Артемиду и Геру; заковали в цепи Ареса, продержав его тринадцать месяцев в медном сосуде, откуда его освободил Гермес (Hom. Il. V 385 след.). Были убиты стрелами Аполлона (Hom. Od. XI 318–320) или сами пронзили друг друга копьями, пытаясь попасть в промчавшуюся между ними лань, в которую превратилась Артемида (Apollod. I 7, 4). В позднем варианте мифа, переданном Гигином (Hyg. Fab. 28), лань была послана Аполлоном, защитившим Артемиду от посягательств А.; там же говорится о наказании А. в тартаре (прикованы змеями к колонне и мучаются от криков совы).

А. считались основателями городов (Аскра и Геликон в Беотии) и создателями культа муз, которым они дали имена: Мелета («опытность»), Мнема («память») и Аойда («песнь»), полагая, что их всего три (Paus. IX 29, 1–2). Архаическая мифология выступает здесь как создательница древних культурных традиций, предшествующих олимпийскому периоду.

А. Т.-Г.

АЛОПА (Ἀλόπη), в греческой мифологии дочь Керкиона – царя Элевсина. А. тайно родила младенца от Посейдона и приказала няньке бросить его в лесу. Когда ребёнок был найден пастухами, Керкион по его великолепным пелёнкам понял, что это ребёнок его дочери, и предал А. смерти. Посейдон превратил её в источник. Ребёнок, получивший имя Гиппофой, стал эпонимом одной из аттических фил и наследовал власть в Элевсине после убийства Керкиона Тесеем (Hyg. Fab. 187; Paus. I 5, 2; I 39, 3).

А. Т.-Г.

АЛОУ, в мифологии качари на северо-востоке Индии (тибето-бирманская группа) бог – создатель людей. Согласно мифу, он сделал первых людей из земли. К концу дня он устал и решил оживить их на следующий день. Но за ночь пять братьев А. разломали фигуры и части их тел забросили в джунгли. Тогда А. воссоздал фигуры людей и для их охраны сотворил двух собак. Испугавшись собак, братья не посмели ломать фигуры людей, и благодаря этому люди были оживлены утром.

Я. Ч.

АЛ ПАБ, в мифологии лезгин, лакцев (алмас хатун), татов (дедей-ол), рутульцев, агульцев (албасти), андийцев (гогочи) злой дух, вредящий роженице и ребёнку. По поверьям, А. п. имеют облик уродливой женщины с волосами до пят, отвислыми грудями, которые они перекидывают за плечи. В рутульских мифах А. п. – зооморфные существа, похожие на кошку. Согласно лезгинским мифам, они живут по берегам рек, поросших лесом, около родников, у озёр. Завладевают сердцем, печенью и другими внутренностями матери и новорождённого, бросают их в воду – мать и ребёнок умирают. По другим поверьям, А. п. дают младенцу пососать свою грудь, и он погибает; губят человека, бросив на него свои груди – он умирает или тяжело заболевает, или сходит с ума (лезгины считали, что А. п. причиняют вред лишь роженице и младенцу). По представлениям лакцев, А. п. иногда сожительствуют с охотниками. Ср. Албасты.

Х. Х.

АЛПАМЫШ, у узбеков, казахов и каракалпаков (Алпамыс), башкир (Алпамыша), казанских татар (Алпамша), западносибирских татар (Алып Мямшян), алтайцев (Алып-Манаш) герой-богатырь, центральный персонаж одноимённого эпоса. В его среднеазиатских версиях (с которыми в основных чертах совпадают башкирская, казанско-татарская и алтайская) А. чудесным образом после вмешательства святого – дивана рождается у бездетного главы племени кунграт. Святой-покровитель наделяет его также магической неуязвимостью. По велению свыше А. с колыбели обручён с красавицей Барчин. Отец Барчин поссорился с отцом А. и откочевал со своим родом в страну калмыков. Калмыцкие богатыри пытаются заставить Барчин выйти замуж за одного из них. Узнав об этом, А. отправляется к ней на помощь. Победив соперников в состязаниях, он женится на Барчин и увозит её на родину. Вскоре, узнав, что тесть терпит притеснения от калмыков, А. совершает новый поход в их страну, но попадает в плен и семь лет проводит в подземной темнице. Бежав оттуда, он возвращается домой и узнаёт, что новый правитель вверг его семью в нищету и пытается заставить Барчин стать его женой, а свадьба назначена на тот же день. Неузнанный, А. проникает на свадебный пир и, оказавшись единственным, кто смог натянуть старый богатырский лук А., побеждает в состязаниях в стрельбе. Будучи затем узнан, он вместе с друзьями истребляет своих врагов и вновь объединяет народ под своей властью. Сюжет эпоса об А. восходит к мифологии древних тюркских и монгольских народов; наиболее архаичные представления об А. зафиксированы в алтайской богатырской сказке «Алып-Манаш», где герой наделён чертами шамана, а страна, в которую он направляется за невестой, – признаками потусторонего мира, лежащего за недоступным водным рубежом царства мёртвых. Следы шаманского обличья А. сохранил также в некоторых версиях башкирского сказания «Алпамыша и Барсын хылуу». «Из девяти овчин не вышла шапка, из девяноста овчин не вышла шуба» (для А.), – говорится в нём; так же описывается и шаманский дух-помощник у казахов, киргизов, алтайцев.

В. Н. Басилов.

АЛПАН, в мифологии лезгин, татов (Атошперез) божество огня (у лезгин и ныне существует проклятие: «Да убьёт тебя Алпан»).

Х. Х.

АЛФЕЙ (Ἀλφειός), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Пелопоннесе, сын титанов Океана и Тефиды. Известен любовью к спутнице Артемиды, нимфе Аретусе (или к самой Артемиде), которую он преследовал, приняв образ охотника, вплоть до острова Ортигия (вблизи Сицилии). Взмолившаяся о помощи Аретуса была превращена Артемидой в источник, и влюблённый А. соединил с ним свои воды (Ovid. Met. V 572–642). По другой версии (Paus. V 7, 2), А. – охотник, влюблённый в охотницу Аретусу, которая, переселившись на остров Ортигия, была превращена в источник; после этого А. превратился в реку. Очевиден местный этиологический характер мифа, связанного с поверьем, что остров Ортигия вблизи Сиракуз соединён под землёй с рекой Алфей.

А. Т.-Г.

АЛФЕСИБЕЯ (Ἀλφεσίβοια), в греческой мифологии: 1) нимфа, в которую был влюблён Дионис, имевшая от него сына Меда (эпоним мидийцев); 2) А. (вариант: Арсиноя) – дочь царя Псофиды Фегея, жена Алкмеона. Отомстила своим братьям за убийство ими мужа (Propert. I 15, 15 ел.), несмотря на то, что Алкмеон покинул её ради Каллирои и отнял знаменитое ожерелье Гармонии (Apollod. III 7, 5).

А. Т.-Г.

АЛФЕЯ, Алтея (Ἀλθαια, Ἀλθαίη), в греческой мифологии дочь плевронского царя Фестия, жена царя Калидона Ойнея, мать Мелеагра. Когда мальчику исполнилось семь лет, мойры предсказали А., что её сын умрёт, как только догорит пылавшее в этот момент в очаге полено. А. выхватила полено из огня, погасила его и спрятала (Apollod. I 8, 1–3). Во время калидонской охоты Мелеагр убил её брата Плексиппа (по другой версии, это произошло во время войны между жителями города Плеврона куретами и калидонцами) (Hom. Il. IX 567). Мстя за гибель брата, А. бросила в огонь спрятанное полено и, когда оно догорело, Мелеагр умер (Ovid. Met. VIII 267). Позднее, охваченная раскаянием, А. покончила с собой. Миф об А. и Мелеагре зародился в эпоху материнского права, когда брат матери считался более близким родственником, чем сын.

М. А.

АЛЫ, алк, в армянской мифологии злые духи, вредящие роженицам и новорождённым. Согласно народной традиции, А. имеют антропозооморфный облик; они мохнаты, с огненными глазами, медными когтями, железными зубами, бывают мужского и женского пола; живут в горах, песчаниках, часто – в углах домов или хлевах, а их царь – в глубоком ущелье. А. душат рожениц, поедают их мясо, особенно печень; причиняют вред ребёнку ещё в утробе матери; похищают новорождённых и уносят их к своему царю. В христианизированном мифе бог создал А. в качестве подруги для Адама, но Адам, будучи существом во плоти, не полюбил А., кото-

Битва греков с амазонками. Рельеф Скопаса с гробницы царя Мавсола в Галикарнасе. Мрамор. Ок. 350 до н. э. Лондон, Британский музей.

рая была огненной, и тогда бог создал Еву; с этих пор А. враждебны к женщинам и их потомству.

С. Б. А.

АЛЫШКЕНТЫР, в абхазской мифологии одна из семи долей Аитара; божество собак, обладающее сверхъестественной физической силой и ловкостью, способное появляться повсюду, в мгновение ока уничтожать собак или напускать на них страшную болезнь. К нему обращались с молитвами о ниспослании верной собаки.

С. З.

АЛЬБЭ, культурный герой в кетской мифологии, первый человек правремени и (наряду с Дохом) первый шаман; преследователь Хоседэм. В поисках её подземного жилища А. своим шаманским мечом прорубил скалы, и образовалась река Енисей. Великана Сюокся, который своей игрой на музыкальном инструменте мешал А. откапывать чум Хоседэм, А. ранил стрелой в ухо. Найдя нору шести детей Хоседэм (маленьких налимов), А. разрубил их на куски. А. преследовал Хоседэм вниз по Енисею, на котором образовалось семь островов в каждом из мест, где Хоседэм ныряла в воду; течение Енисея вплоть до устья, где Хоседэм скрылась от А., обозначает путь, по которому А. её преследовал (сюжет, объясняющий некоторые особенности енисейского ландшафта). Другой след того же пути – Млечный путь, который поэтому называют «дорога А.». Созвездие Орион, согласно кетскому астральному мифу, – это голова оленя А., который с ним вместе ушёл на небо. А. попал на край неба, поднимаясь вверх по Подкаменной Тунгуске. После борьбы с Хоседэм А. превратился в каменный хребет на восточном берегу Енисея.

В. И., В. Т.

АЛЬВИС (др.-исл. Alviss, «всезнайка»), в скандинавской мифологии мудрый цверг (карлик), сватающийся к Труд, дочери Тора; Тор, делая вид, что испытывает его мудрость, заставляет А. дождаться гибельного для цвергов рассвета, превращающего их в камень («Старшая Эдда», «Речи Альвиса»).

Е. М.

АЛЬВЫ (др.-исл. aliar), в скандинавской мифологии низшие природные духи (первоначально, возможно, и души мёртвых), имевшие отношение к плодородию. Им был посвящен особый культ. В «Старшей Эдде» А. противопоставляются высшим

Раненая амазонка. Римские копии. Мрамор. С греческих оригиналов Фидия (1), Поликлета (2), Кресилая (3) (440–430 до н. э.). 1 и 2 – Рим, Капитолийские музеи; 3 – Копенгаген, Глиптотека Карлсберг.

Битва греков с амазонками. Роспись краснофигурного кратера «художника Ниобид». Ок. 460 до н. э. Палермо, Археологический музей. Справа - фрагмент росписи.

богам – асам (часто повторяется формула «асы и альвы»), иногда смешиваются с одной стороны с цвергами, а с другой – с ванами. Возможно, в соответствии с этим Снорри Стурлусон в «Младшей Эдде» говорит о делении А. на тёмных (живущих в земле) и светлых (белых). Немецкий исследователь З. Гутенбруннер связывает именно с А. перечень цвергов в «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда»). В героической «Песни о Вёлунде» («Старшая Эдда») чудесный кузнец Вёлунд называется князем А.

Е. М.

АМАЗОНКИ (Ἀμαζόνες), в греческой мифологии племя женщин-воительниц, происходящих от Ареса и Гармонии (Apoll. Rhod. II 990–993). Обитают на реке Фермодонт у города Фемискира (Малая Азия) или в районе предгорий Кавказа и Меотиды (Азовское море) (Aeschyl. Prom. 723–725, 416–419). В определённое время года А. вступают в браки с чужеземцами (или соседними племенами) ради продолжения рода, отдавая на воспитание (или убивая) мальчиков и оставляя себе девочек. Вооружены А. луком, боевым топором, лёгким щитом, сами изготовляют шлемы и одежду (Strab. XI 5, 1). Их имя якобы происходит от названия обычая выжигать у девочек левую грудь для более удобного владения оружием. А. поклоняются Аресу и Артемиде, проводя время в битвах. Против А. сражался Беллерофонт (Apollod. II 3,2; Hom. Il. VI 179). Геракл осадил город амазонок Фемискиру и добыл пояс их царицы Ипполиты (Eur. Heraclid. 408-415). Тесей взял в жёны Антиопу (мать Ипполиты), после чего А. осадили Афины (Plut. Thes. 26 – 28). А. Пенфесилея помогала троянцам в войне и была убита Ахиллом (Diod. II 46,5). А. приписывали основание города Эфеса и постройку там знаменитого храма в честь Артемиды. В мифах об А. и их борьбе с олимпийскими героями отразились элементы матриархата.

Легенды об А. широко известны во всех частях света, являясь либо порождением местных традиций, либо распространением греческой.

А. А. Тахо-Годи.

Амалфея и коза Зевса. Скульптура П. Жульена. Мрамор. 1787. Париж, Лувр.

С кругом мифов об А. связаны многочисленные произведения античного изобразительного искусства начиная с 7 в. до н. э.: сцены амазономахии, т. е. битвы между А. и греческими героями [западные метопы Парфенона; метопы сокровищницы афинян в Дельфах, нач. 5 в. до н. э.; рельефы фриза храма Аполлона в Бассах, 5 в. до н. э.; рельефы фриза Артемисиона в Магнесии, 5–4 вв. до н. э.; рельефы западного фронтона святилища Асклепия в Эпидавре, 4 в. до н. э., рельефы западного фриза Галикарнасского мавзолея, сер. 4 в. до н. э. и др.; рельефы саркофагов, вазопись (амфоры Эксекия и др.)]. Особое место среди античных произведений занимали статуи А.; согласно рассказу Плиния Старшего (Plin., Nat. hist. XXXIV 53 и 75), при выполнении статуй А. для храма Артемиды в Эфесе состязались четыре скульптора: Поликлет, Фидий, Кресилай и Фрадмон (другие источники называют пятым Кидона). Ряд дошедших до нас римских копий греческих оригиналов, видимо, восходит к Поликлету, Фидию, Кресилаю и т. д. В барочной живописи популярность приобретают сцены амазономахии (П. П. Рубенс). Мифы об А. привлекали европейских поэтов и драматургов главным образом в 16–17 вв. («Ипполита» Р. Гарнье; «А.» Лопе де Вега, «А. в Индии» Тирсо де Молины и др.); в 19 в. к сюжетам об А. обратились романтики («Пенфесилея» Г. Клейста; «А.» Ф. Грильпарцера). Нередким было выведение дев-воительниц в произведениях, действие которых происходило не в античном мире, при этом заимствовались отдельные мотивы (Т. Тассо «Освобождённый Иерусалим»; к нему восходят сюжеты картин Я. Тинторетто, Я. Пальмы Старшего, Г. Рени и др.).

АМАЛИК (amalik), в мусульманской мифологии один из древних народов. Соответствует библейским амаликитянам. В предании название «А.» используется для обозначения этнических групп из различных мифологических и эпических циклов. В мусульманской интерпретации библейских текстов А. заменил упоминаемых в Библии филистимлян, мидианитов, народ фараонов. В циклах преданий о «коренных» арабах А. выступают как древний народ Аравии, связанный с историей пророка Худа. А. упоминается также в эпическом цикле о пальмирской царице Зенобии (аз-Забба). Во всех случаях А. представляется как народ-притеснитель, народугнетатель и в конечном счёте как побеждаемый враг.

М. П.

АМАЛФЕЯ, Амалтея (Ἀμάλθεια), в греческой мифологии нимфа, по другой версии, коза, вскормившая своим молоком младенца Зевса на Крите, в пещере горы Ида (Hyg. Fab. 139; Ovid. Fast. V 115–128), где его спрятала мать Рея, спасая от Кроноса. Слуги Реи – куреты и корибанты бряцанием оружия и щитов заглушали плач ребёнка, забавляя его по просьбе А. своими плясками (Callim. Hymn. I 46–54). Случайно сломанный рог козы Зевс сделал рогом изобилия, а её вознёс на небо (звезда Капелла в созвездии Возничего). В критской пещере А. была спрятана за то, что устрашила некогда титанов (Ps.-Eratosth. 13). Шкура А. служила Зевсу щитом-эгидой в борьбе с титанами, отсюда Зевс-Эгиох (Diod. V 70,6). Рог изобилия был символом богини мира Эйрене и бога богатства Плутоса. В мифе об А. отразились древние зооморфные и тератоморфные черты греческой мифологии.

А. Т.-Г.

В послеантичную эпоху миф об А. находил воплощение главным образом в изобразительном искусстве (Джулио Романо, С. Роза, Я. Йордане, Н. Пуссен и др.). Среди произведений пластики –

Коза Амалфея с младенцем Зевсом и юным сатиром. Скульптурная группа Л. Бернини. Мрамор. Ок. 1615. Рим, галерея Боргезе.

«Младенец Юпитер, фавн и коза Амалфея» Л. Бернини.

АМАНОР И ВАНАТУР, в армянской мифологии божества нового года, связанные с культом плодородия. Аманор (А.; «новый год») приносит первые плоды нового года (начинавшегося по древнеармянскому календарю в августе), Ванатур (В.; «приютодатель») даёт приют многочисленным участникам новогодних празднико в (устраивавшихся в Багаване, близ современного города Диядин на территории Турции). Пережитки культа А. и В. сохранились до 20 в., они прослеживаются в хвалебных песнях о «Нубаре» («новый плод»). Согласно мнению некоторых исследователей (Н. Эмин), В. – лишь эпитет А., а не собственное имя отдельного божества.

С. Б. А.

АМАРАВАТИ (др.-инд., amaravati, «обитель бессмертных»), Девапура (devapura, «город богов»), в индуистской мифологии столица Сварги – небесного царства Индры, представляемая как большой и великолепный город.

С. С.

АМАТА (Amata), в римской мифологии жена царя Латина, мать Лавинии. По желанию А. Лавиния была помолвлена со своим двоюродным братом Турном. Когда Латин, повинуясь оракулу, решил выдать дочь за Энея, А. подтолкнула Турна начать войну против Энея. После поражения и гибели Турна А. покончила с собой. В формуле, произносившейся великим понтификом при посвящении девушки на служение богине Весте, А. именовалась весталкой (Aul. Gell. I 10).

Е. Ш.

АМАТЭРАСУ, Аматэрасу-омиками («великая священная богиня, сияющая на небе», либо «владычествующая на небе»), Аматэрасу-но микото («богиня Аматэрасу»), в японской мифологии богиня солнца и прародительница японских императоров, глава пантеона синтоистских богов. Согласно «Кодзики», она рождена богом Идзанаки (см. Идзанаки и Идзанами) из капель воды, которой он омывает свой левый глаз во время очищения, совершаемого им после спасения из Ёми-но куни («страна мёртвых»). Как старшая из троих детей, рождённых Идзанаки, А. получает в своё владение Такама-но хара («равнина высокого неба»). Важное место в мифах, связанных с А., занимает её спор с Сусаноо и сокрытие в гроте. Сусаноо, изгнанный Идзанаки из Такама-но хара, напоследок совершает во владениях А. ряд поступков, считавшихся в древней Японии тяжелейшими прегрешениями: разрушает оросительные сооружения на полях, возделанных А., оскверняет её покои, сдирает шкуру с живой лошади и до смерти пугает небесных ткачих, вместе с которыми А. занимается ткачеством. Огорчённая и разгневанная, богиня укрывается в гроте, оставляя вселенную во тьме. Боги решают хитростью выманить А., чтобы вновь вернуть миру свет и порядок. Для этого небесный кузнец Амацумара и богиня Исико-ридомэ («литейщица») изготовляют священное зеркало – ми-кагами, на ветви священного дерева вешается магическое ожерелье из резных яшм – магатама, приносят «долгопоющих птиц» – петухов, чей крик возвещает наступление утра, и в довершение всего богиня Амэ-но удзумэ пляшет на перевёрнутом чане, распустив завязки своей одежды, чем вызывает громовой хохот богов. Удивлённая таким весельем, А. выглядывает из грота, и Амэ-но тадзика-рао («бог-муж силач») за руку вытаскивает её наружу. Данный миф изначально воспринимался как рассказ о солнечном затмении и о борьбе солнца в образе А. с разрушительными силами стихии в образе Сусаноо. Позднее на первый план выступают представления об А. как о родоначальнице японских императоров. А. – прародительница Ниниги, первого из её прямых потомков, начавшего управлять землёй людей. Различные варианты мифов в «Нихонги» [здесь у неё другое имя – О-хирумэмути («Великая солнечная женщина»); А. сама ухаживает за своими полями, устраивает празднество «первого риса»] позволяют видеть в ней покровительницу земледелия, что связано с её функцией солнечной богини. Осуществляя же поклонение богам (празднество подношения риса нового урожая), А. выступает как жрица. В верованиях древних японцев жрицы считались жёнами богов, и высказывается предположение, что ранее существовало мужское солнечное божество, А. же, будучи жрицей, почиталась как жена этого бога. Впоследствии оба культа слились в один – культ А. В противоположность варианту мифа, сохранившемуся в «Нихонги», где рассказывается о противоборстве солнца (А.) и луны Щукуёми), в «Кодзики» мотив лунного божества не получает развития. Происхождение А. остаётся неясным; в её имени исследователи связывают элемент «тэру» или «тэрасу» («блестеть», «светить») со сходными по звучанию и значению элементами в малайском языке и в одном из языков индонезийской группы, что даёт основание связывать культ А. с верованиями народов Юго-Восточной Азии. Помимо «Кодзики» и «Нихонги», мифы, связанные с А., встречаются также в фудоки и в молитвословиях норито.

Е. М. Пинус.

Офуда (лист бумаги, сложенный в ромбовидную фигуру, закреплённую посередине палочкой), представляющий Аматэрасу: на нём написано её имя. Из императорского храма – древнейшего центра почитания Аматэрасу (с 1 в. н. э.) в городе Исе.

АМАЦУМАРА, в японской мифологии божество кузнецов. Фигурирует в мифе о сокрытии Аматэрасу в гроте. Ему вместе с богиней Исикоридомэ («литейщица») боги поручают изготовить священное зеркало ми-кагами – один из магических предметов, с помощью которых Аматэрасу выманивают из грота («Кодзики», св. I). Однако роль А. не вполне ясна, т. к. в других вариантах этого мифа изготовление зеркала поручается одной лишь богине Исикоридомэ, которая и выполняет роль кузнеца. В «Нихонги» этот персонаж, не называемый по имени, фигурирует как прапредок изготовителей зеркал и отец Исикоридомэ. В любом варианте А. упоминается в связи с изготовлением магического зеркала, являющегося до настоящего времени одной из регалий японских императоров.

Е. П.

АМБАР-ОНА, в мифологии узбеков и других народов Хорезмского оазиса покровительница женщин и женских занятий. Жена Хаким-ата, а после его смерти – покровителя крупного рогатого скота Зенги-баба. Вне Хорезмского оазиса представления об А.-о. нечётки. Видимо, в основе образа А.-о. – авестийское божество плодородия Ардвисура Анахита. Сохранились мифы о долгих и безуспешных странствиях А.-о. в поисках сына Хубби-Ходжи (типичный сюжет мифа о божестве плодородия). (Хубби-Ходжа, которому приписывалась способность оживлять закланных и съеденных животных, утонувших людей, скрылся в водах Амударьи, устыдившись, что превзошёл отца святостью. Считалось, что он регулирует режим Амударьи, покровительствует плавающим по ней.) К А.-о. обращались за помощью повитухи, знахарки, шаманки. Многие обряды, посвященные А.-о., связаны с водной стихией, Амударьёй. На носах судов, плававших по Амударье, изображалась голова А.-о. С именем А.-о. связывается также возникновение обряда, призванного стимулировать произрастание посевов – изготовление весеннего кушанья из проросших пшеничных зёрен (сумаляк).

В. А.

АМБРИ, в грузинской мифологии герой, отличающийся громадной силой, ростом и весом. В цикле сказаний об Амирани с А. связан мотив «погребения заживо»: ещё живого А. везут к месту погребения двенадцать пар волов, в пути его нога, свесившись с повозки, подобно плугу вспахивает землю. Последнее даёт основание предполагать, что образ А. возник в среде земледельческого населения.

М. Ч.

АМБРОЗИЯ, амвросия (αμβροσία, букв, «бессмертное»), в греческой мифологии пища и благовонное притирание олимпийских богов; поддерживает их бессмертие и вечную юность (таково же действие нектара – напитка богов) (Hom. Il. I 598).

АМЕЙ АВИНГ, в мифологии бахау Калимантана (Западная Индонезия) бог нижнего мира. Обитает в нижнем ярусе космоса под верхним небом (см. Тамей тингей), промежуточным небом (апо лаган), страной мёртвых (апо кесио) и землёй. Считается покровителем земледелия. Происходит от безруких и безногих монстров. А. а. – отец звёзд и лунных фаз, по некоторым

мифам, – также людей, которых он создал из коры мирового древа. А. а. приносят жертвы во время праздников урожая и жатвы.

М. Ч.

АМЕНТЕТ (imnt.t), в египетской мифологии богиня запада (царства мёртвых); изображалась в образе женщины со своим иероглифом «аментет» («запад») на голове. Она, как покровительница умерших, протягивала к ним руки, встречая их в стране мёртвых. В период Нового царства образ А. сливался с образом богини Хатор, которая также называлась «владычица прекрасного запада».

Р. Р.

АМЕРТАТ (авест., «бессмертие»), в иранской мифологии благой дух (см. ахуры), входящий в состав семи божеств Амеша Спента; упоминается с Аурватом. Оба – воплощения благой деятельности Ахурамазды (в «Гатах»): Амертат – дух растительности, Аурват – телесного здоровья, жизни, божества – покровители растительности и воды. Эта взаимосвязь восходит к древней мифологеме мирового дерева (см. Древо мировое) у источника живой воды, к идее телесного бессмертия. В «Гатах» сохранились лишь имена обоих, но не сама мифологема. По «Младшей Авесте», особыми врагами этой пары были демоны Тарви и Зарича («Яшт» XIX 96 и «Бундахишн» 30, 29), некогда божества мидийского пантеона.

Л. Л.

АМЕША СПЕНТА (авест., «бессмертные святые»), Амшаспанд (среднеперс.), в иранской мифологии шесть или семь божеств, ближайшее окружение верховного божества Ахурамазды. Ранние тексты изображают их существами нейтрального рода, другие («Ясна» 21, 1–2 и 39, 3) – мужского и женского, третьи («Ясна» 51, 22) – только мужского. В период раннего средневековья А. С. часто воспринимались как единый персонаж. Многие исследователи, отрицая самостоятельность каждого из А. С, склонны были видеть в них аспекты, аллегории благих качеств Ахурамазды, его эманации. Однако имена пяти А. С. имеют точные соответствия в ведийской мифологии, что указывает на индоиранские истоки их образов как самостоятельных божеств, а их система в целом повторяет древнюю индоиранскую и индоевропейскую схему семибожного пантеона (см. в ст. Индоевропейская мифология). В состав А. С. входили: Спента Майнью («святой дух»), творческая ипостась Ахурамазды; Воху Мана («благая мысль»); Аша Вахишта («истина»); Хшатра Вайрья («власть», с оттенком значения «царство божие»); Армайти (Арматай, «благочестие»); Аурват (Хаурватат, «целостность», как полнота физического существования, противоположность болезни, смерти, старости); Амертат («обессмертие»). До сложения маздеизма, а впоследствии вне её ортодоксальной систематики Армайти считалась богиней земли, иногда женой либо сестрой Ахурамазды, пребывающей с ним в кровнородственном браке. В поздних текстах имеют противников из сил тьмы (судя по сообщениям Плутарха, эта дуалистическая оппозиция была известна уже греческому автору 4 в. до н. э. Феопомпу). А. С. считали также покровителями священных стихий и животных: Воху Мана – покровитель скота, Аша Вахишта – огня, Хшатра Вайрья – металлов, Армайти – земли, Аурват – воды, Амертат – растений. Известен миф о поочерёдном общении Заратуштры с каждым из А. С. в различных географических пунктах западного Ирана. Эти семь явлений А. С. пророку послужили началом утверждению на земле зороастрийской веры. Каждый из А. С. в качестве отличительного символа имел свой цветок, например Воху Мана – белый или жёлтый жасмин, Армайти – ползучую мускусную розу, Аурват – лилию и т. д. («Бундахишн» 27, 24).

Л. А. Лелеков.

Слева - Амида. Дерево, лак. Эпоха Дзёган (859-875). Храм Дзиондзи.
Справа - Нисхождение Амиды. Живопись на шёлке. 13 в. Монастырь Дзэнриндзи.

АМИДА, Амида-буцу, Амида-нёсай, одно из главных божеств японской буддийской мифологии, будда (соответствует Амитабхе), владыка обетованной «чистой земли», куда попадают праведники. В «чистой земле» растут благоуханные ароматные деревья и цветы, а в реках со сладкоблагоухающими водами резвятся купальщики, по желанию которых вода делается горячей или холодной. Вокруг А. сложилась японская разновидность буддизма – «амидаизм».

Культ А. проник в Японию сравнительно рано. Уже в 717 А. поклонялся один из деятелей раннего буддизма Гёги (668–749). В эпоху Хакухо-Нара (646–794) А. почитался как один из дхьяни-будд.

В учении японской секты Тэндай (9 в.) большое значение придавалось многократному повторению имени А., т. н. «нэмбуцу». На тэндайскую традицию культа А. опирались при своём возникновении чисто амидаистические японские секты 10–11 вв. – Дзёдо-сю (секта чистой земли) и Дзёдо Син-сю (истинная секта чистой земли). Обе названные секты практически считают А. главным божеством буддийского пантеона.

В японских легендах А. упоминается чаще всего в жизнеописаниях праведников, посвятивших себя восхвалению А.

Амида и бодхисатвы. Фрагмент. Живопись на шёлке 12 в. Вакаяма, музей Рэихокан.

Амик, привязанный к скале, и аргонавты. Фрагмент росписи луканской гидрии. Ок. 420 до н. э. Париж, Национальная библиотека.

Эти легенды составили целый жанр средневековой японской литературы – «одзёдэн», крупнейшим произведением которого является памятник «Нихон одзё гокураку ки» («Японские записи о свершивших возрождение в Стране крайней радости», 983–984). В комическом сюжете (запись 12 в.) мифический персонаж чёртик-«тэнгу», выдавая себя за А., без труда обманывает старого монаха-амидаиста.

Иконографические изображения А., главным образом деревянная скульптура, распространены в Японии. Встречается т. н. триада А., т. е. будда в окружении ближайших сподвижников – бодхисатв Каннон и Сэйси.

Г. Г. Свиридов.

АМИК (Ἄμυκος), в греческой мифологии великан, сын Посейдона, царь племени бебриков в Вифинии (Малая Азия). А. нападал на иноземцев, посещавших Вифинию, и убивал их ударами кулака. Когда в его страну приплыли аргонавты, А. предложил любому из них сразиться с ним в кулачном бою. Вызов принял Полидевк – один из Диоскуров, и, несмотря на страшную силу А., убил его (Apoll. Rhod. II 1 след.; Hyg. Fab. 17).

Согласно варианту мифа, Полидевк пощадил А. и, одержав победу, взял с него обещание впредь не нарушать законов гостеприимства и не обижать иноземцев (Theocr. XXII 27 след.).

М. А.

АМИМОНА (Ἀμυμώνη), в греческой мифологии одна из пятидесяти дочерей аргосского царя Даная. Посейдон, разгневавшись на аргосцев, объявивших свою землю принадлежащей не ему, а Гере, лишил страну воды. А. с сестрами были посланы отцом на поиски источника. Во время поисков А., метнув дротик в оленя, попала в спящего сатира, который после этого попытался овладеть ею. Спас А. неожиданно появившийся Посейдон, с которым она разделила ложе (сыном А. и Посейдона был Навплий – эпоним города Навплия). Посейдон открыл А. источники в Лерне (Apollod. II 1,4). По другой версии (Hyg. Fab. 169), Посейдон спас А. от сатира по её мольбе, затем ударом своего трезубца выбил из скалы ключ, называвшийся сначала её именем, а затем Лернейским.

А. Т.-Г.

АМИНОН, в осетинской мифологии страж ворот страны мёртвых, существо женского пола. Согласно мифам, А. по распоряжению властителя страны мёртвых Барастыра открывает железные ворота в страну мёртвых, куда можно попасть только до заката солнца, после этого ворота закрываются. По другим вариантам, А. стоит на дороге в загробный мир около моста и спрашивает людей, что они сделали хорошего и что дурного, и соответственно указывает им путь в рай или ад. (Ср. сохранившуюся у осетин традицию хоронить умерших до заката солнца.)

Б. К.

АМИРАНИ, в грузинской мифологии герой; главный персонаж эпоса «Амираниани». Сказания об А. зафиксированы в Грузии повсеместно, на всех диалектах грузинского языка, что свидетельствует о формировании образа на ранней стадии этногенеза грузинского народа (варианты записаны также и у родственных грузинам народов Кавказа). Образ А. прослеживается в археологических памятниках, которые датируются 3-м тыс. до н. э. (бронзовый пояс из Мцхеты, Казбегский клад, Триалетский серебряный кубок). А. рождён богиней охоты Дали от смертного безымянного охотника (абхазский вариант рождения А. в результате непорочного зачатия, вероятно, восходит к эпохе матриархата; в некоторых более поздних вариантах отцом А. называется кузнец или крестьянин). Преждевременно рождённый А. дозревал в желудке быка (тёлки). Божественное происхождение А. отмечено изображением луны и солнца на его плечах, а также тем, что некоторые части его тела были золотыми. А. огромного роста, глаза у него с сито, он похож на чёрную тучу, готовую разразиться ливнем. А. наделён неутомимостью волка, силой двенадцати пар быков и буйволов, стремительностью, с какой летит вниз с горы бревно; он настолько могуч, что земля с трудом выдерживает его (хотя он и не может тягаться силой и ростом с Амбри). Чаще всего сила А. приписывается магическому благословению крёстного отца (несомненно, мотив крещения уже после распространения христианства вытеснил более древний мотив инициации), но иногда связывается с омовением А. в воде волшебного родника, владыкой которого является Игри-батони. В подвигах А. (борьба с дэвами, вешапи), которые он совершает вместе со своими «побратимами» Бадри и Усипи, отчётливо видна связь с космогоническими мотивами. Вешапи проглатывает А., но последний, разрезав его чрево, выходит вовне обновлённым. При этом А. вставляет в разрез рёбер вешапи плетёнку, чтобы поглощённое драконом солнце могло сжечь её и освободиться из чрева. А. похищает небесную деву Камари, вероятно, олицетворяющую небесный огонь и живущую в заморской стране или башне, висящей над пучиной моря, одолев в битве отца Камари, бога-повелителя погоды и грозовых туч. А. обучает людей кузнечному делу; он сам первоклассный кузнец, умеющий ковать мечи (тяжёлый меч – непременный атрибут А.). В образе А. проявляются и другие черты культурного героя. В западно-грузинском и абхазском вариантах он уничтожает вредные растения.

За богоборчество А. прикован к скале в пещере Кавказского хребта. Ему постоянно клюёт печень орёл, а преданная А. собака лижет цепь, стараясь истончить её. Однако ежегодно в четверг страстной недели (в тушетском варианте – в ночь под Рождество) приставленные богом кузнецы обновляют цепь. По древним поверьям, раз в семь лет пещера разверзается, и можно увидеть А.

С распространением христианства А. приобретает характер героя-мученика и в этом качестве соперничает с Иисусом Христом, Георгием, Илией и др. Сказания об А. получили отражение и развитие в средневековой грузинской литературе, в частности в поэме Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре».

А. типологически близок Прометею и Абрскилу.

М. Я. Чиковани.

АМИСАН, в корейской мифологии гора. Согласно легенде, у подножия А. жили вместе с матерью брат и сестра, великаны. Однажды они решили состязаться в силе и выносливости. Проигравшему грозила смерть. Брат должен был в тяжёлых башмаках на железной подошве пройти за день путь в 150 вёрст до столицы и обратно, а сестра – воздвигнуть каменную стену вокруг А. Когда к вечеру стена была почти сооружена (кроме ворот), мать позвала дочь поесть. Брат тем временем вернулся и, выиграв, отрубил сестре голову. Вскоре мать сообщила ему, что она виновата в том, что его сестра не закончила стену. Тогда он решил лучше погибнуть, чем жить бесчестным. Он вонзил себе в грудь меч, который, отлетев, ударился о гребень горы А. и сделал на нём впадину, как у двугорбого верблюда. Гора А. находится в провинции Чхун-чхон-Пукто.

Л. К.

АМИТАБХА (санскр. amitabha, «неизмеримый свет»), в некоторых текстах Амитаюс (санскр. amitayus, «неизмеримая жизнь»), один из будд в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. Упоминания об А. отсутствуют в литературе хинаяны. Основным каноническим текстом, связанным с представлениями об А., является сутра «Сукхавативьюха». До достижения состояния будды А. был бодхисатвой по имени Дхармакара. Много кальп назад он принял решение создать особое поле будды (санскр. buddhaksetra), обладающее всеми совершенствами, где могли бы возрождаться все страдающие существа, уверовавшие в А. После достижения состояния будды А. создал это поле – рай сукхавати и стал им управлять. В «Амитаюрдхьяна-сутре» приводятся способы созерцания (в общей сложности шестнадцать), при помощи которых можно достичь сукхавати. Культ А. возник,

Амитабха Аппаримитайю. Масло. 19 в. Улан-Батор, Музей изобразительных искусств.

по всей вероятности, в Индии в начале нашей эры, о чём свидетельствуют известия китайских путешественников и сочинения таких авторов, как Нагарджуна и Асанга. Особенно широкое распространение культ А. получил в Японии, где А. известен как Амида. В ваджраяне А. – один из пяти т. н. дхьяни-будд (см. в ст. Будда), глава семьи лотоса. В мандале дхьяни-будд А. находится на западе, он красного цвета, сидит на павлиньем троне в позе созерцания, держа чашу подаяния в руках. Его праджней (женским соответствием) считается Пандаравасини, и из неё эманирует бодхисатва Авалокитешвара. Земным соответствием А. считают Шакьямуни. Ваджраянский А. широко почитается в Тибете и в других странах распространения тибетского буддизма. Его земным проявлением считают панчен-ламу. Иконография А. популярна у буддистов Центральной Азии и Южной Сибири (Тибет, Монголия, Бурятия).

Л. Э. Мялль.

В поздней ваджраяне А. и Амитаюс чётко различаются и имеют каждый свою иконографию. В Китае при династии Тан (618–907) повсеместно были распространены стенные росписи и иконы с изображением сукхавати в центре с А., окружённым сонмом святых, перед которыми возле лотосового пруда играют музыканты и пляшут танцоры. Композиции с сукхавати во множестве есть в пещерных храмах Дуньхуана (провинция Ганьсу). Молитвенные обращения к Амитабхе – «Амитофо!» (кит. транскрипция санскр. имени) обычны среди масс китайских буддистов. В Корее А. известен как Амитха.

Л. Н. М.

АМИТАЮС (санскр. Amitayus, тиб. «цхе дпаг мед»; кит. «у лян шоу», «неизмеримая жизнь»), божество долголетия в буддизме, особая форма будды Амитабхи. Наиболее ранние упоминания об А. содержатся в «Сукхавативьюхе» (1 в. н. э.), где он фигурирует в качестве одного из эпитетов будды Амитабхи, обладающего «неизмеримой жизнью». Постепенно эта особенность Амитабхи начинает выделяться из ряда других его свойств, и в «Амитаюрдхьяна-сутре» (7 в.?) А. является уже одним из основных названий Амитабхи. Представления об А. как особой форме Амитабхи возникло, по-видимому, вследствие характерной для ваджраяны персонификации различных свойств и признаков главных божеств пантеона. Вопрос о времени возник новения культа А. и этнической среде, в которой он появился, решается на основании того, что в ваджраянских текстах 11–12 вв. («Садханамала» и «Нишпанайогавали») упоминаний об А. нет. Его изображения не обнаружены в числе известных памятников буддийского искусства Непала, Кашмира и восточной части Центральной Азии (Дуньхуан – 6–10 вв., и Хара-Хото – 10–12 вв.). С другой стороны, самый ранний из известных текстов, в которых А. выступает как самостоятельное божество, – молитва, приписываемая Цзонкабе (1357–1419). Это позволяет предположить, что культ А. возник в Тибете в 13–14 вв. Наибольшего распространения поклонение А. достигло в 16–18 вв. в Тибете и в Монголии, а также в Китае, где А. вошёл в состав смешанного буддийско-даосского пантеона. В молитвах, обращенных к нему, содержатся просьбы о даровании не только долгой жизни, но и здоровья и богатства.

Г. А. Леонов.

АММ ('m, 'mm), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Катабан; бог луны, бог-предок, покровитель и владыка страны. Обладал также чертами бога земледелия. Возможно, ипостась Илу; слово «А.» [»дядя (со стороны отца)»], вероятно, являлось первоначально прозвищем, заменявшим запретное имя бога. В катабанском пантеоне А. занимал второе место, вслед за Астаром, третье место – сын А. и его супруги Асират – Анбаи. Государство обозначалось «А. и Анбай и… (имя правителя) и Катабан»; катабанцы именовались «дети А.»; законы страны принимались в храме А. Хатабум (находившемся в столице Катабана Тимна) «по решению» А. Его священным животным был бык, символами – молния и серп луны (ср. Алмаках). А. почитался во многих ипостасях, которые назывались по соответствующему храму, местности или функции ипостаси. А., видимо, родствен западносемитский бог луны Амму ('m), очевидно, тождественный Йариху.

А. Г. Л.

АММА, в мифологии догонов верховное божество, демиург. Согласно одному из вариантов мифа о сотворении, вначале А., подобно гончару, создал солнце и луну. Солнце раскалено добела, его окружает спираль из восьми витков красной меди, а луну – такая же спираль из белой меди. Звёзды – это глиняные шарики, которые А. бросил в пространство. Землёй стал сжатый А. и пущенный им в пространство ком глины, который принял форму женского тела. Будучи одинок, А. сделал землю своей супругой. Первому совокуплению А. с землёй помешал термитник, который ему пришлось срезать (эксцизия). Это привело к аномалии – рождению непарного существа – шакала Йуругу (при благоприятных обстоятельствах должны были родиться близнецы). Во второй приход А. к своей супруге дождь, божественное семя, оплодотворил землю, и родились близнецы Номмо. После того как Йуругу совершил инцест, соединившись со своей матерью и таким образом осквернив землю, А. решил создавать живые существа без её участия. Он сделал из сырой глины первую человеческую пару (мужчину и женщину). Номмо, предвидевшие, что первоначальному правилу рождения близнецов грозит исчезновение, а это может вызвать отрицательные последствия, начертили на земле два контура – мужской и женский, один поверх другого. Благодаря этому каждое человеческое существо наделено двумя душами разных полов. Женская душа мужчины устраняется при обрезании, мужская душа женщины – при эксцизии. Человеческая пара, созданная А., породила восемь первопредков, из которых четыре старших были мужчинами, а четыре младших – женщинами. Все они были андрогинами (двуполыми) и могли самооплодотворяться. От них произошли восемь родов догонов.

Предок. Догоны. Мали. Дерево. Филадельфия, Университетский музей.

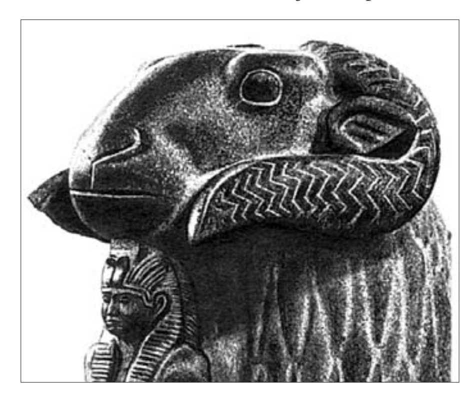
Е. С. Котляр.

АМОГХАСИДДХИ (санскр. amoghasiddhi, букв, «безошибочно удачливый»), в буддийской мифологии один из будд. В текстах хинаяны и махаяны А. не упоминается, в ваджраяне А. – один из пяти т. н. дхьяни-будд, глава семьи кармы (см. Будда). В мандале дхьяни-будд А. находится на севере, он зелёного цвета, его поднятая до уровня груди правая рука символизирует бесстрашие (т. н. абхаямудра). Его праджней (женским соответствием) является Тара и из неё эманирует бодхисатва Вишвапани. Земным проявлением А. считают будду грядущего мирового порядка Майтрею.

Л. М.

АМОН (imn, букв. «сокрытый», «потаённый»), в египетской мифологии бог солн-

Амон в образе барана, охраняющий фараона Тахарку. Храм Амона у скалы Гебель-Баркал в Напате. 8 в. до н. э. Музей Мероэ.



Фараон совершает возлияние Амону. Стенная роспись из Дейр-эль-Бахри. XVIII династия. Каир, Египетский музей.

ца. Центр культа А. – Фивы, покровителем которых он считался. Священное животное А. – баран. Обычно А. изображали в виде человека (иногда с головой барана) в короне с двумя высокими перьями и солнечным диском. Почитание А. зародилось в Верхнем Египте, в частности в Фивах, а затем распространилось на север и по всему Египту. Жена А. – богиня неба Мут, сын – бог луны Хонсу, составлявшие вместе с ним т. н. фиванскую триаду. Иногда его женой называли богиню Амаунет. Первоначально А. был близок фиванскому богу войны Монту, считавшемуся при фараонах XI династии Среднего царства (21 в. до н. э.) одним из главных божеств пантеона. С возвышением XII династии (20–18 вв. до н. э.) А. отождествляется с ним (Амон-Ра-Монту) и вскоре вытесняет его культ. В период Среднего царства с А. отождествляется также бог плодородия Мин. В эпоху XVIII (Фиванской) династии Нового царства (16–14 вв. до н. э.) А. становится всеегипетским богом, его культ приобретает государственный характер. А. отождествляют с богом солнца Ра (Амон-Ра, впервые это имя встречается в «Текстах пирамид»), он почитается как «царь всех богов» (греч. – Амон-Ра-Сонтер, егип. – Амон-Ра-несут-нечер), считается богом-творцом, создавшим всё сущее (и в частности, его ставят во главе гелиопольской эннеады и гермопольской огдоады богов). В гимнах А. говорится: «Вышли люди из его глаз, стали боги из его уст»; «ты один обладаешь множеством рук, ты простираешь их к любящим тебя». А. – «владыка мира, он владеет всей землёй, в его руках списки угодий и верёвка для обмера полей». В А. невидимо (что следует из самого его имени) существуют все боги, люди, предметы. А. отождествляется с Гором (Амон-Ра-Гарахути), Хапи (Амон-Хапи), Нуном, Птахом, Хепри, Себеком, Хнумом и др. С А. связано обожествление фараона, почитавшегося как его сын во плоти (считалось, что фараон рождается от брака А. и царицы-матери, к которой бог является в образе её мужа). А. играет ведущую роль в коронационных мистериях. Рамсес II был провозглашён фараоном от имени А.: «Это истинный сын мой по плоти моей, защитник на моём престоле, владыка Египта». А. дарует победы войску фараона. В тексте, представляющем собой речь А., обращенную к фараону-завоевателю Тутмосу III, говорится: «Я даю тебе мощь и победы над всеми чужеземными странами... Я ниспровергаю твоих врагов под твои сандалии...». А. и фараон едины: оба они владыки мира, его заботливые правители. Эти представления служили укреплению существующего порядка, как установленного самим А., и власти фараона. А. почитается и как мудрый, всеведущий бог, небесный заступник, защитник угнетённых. Его называли «везир для бедных», в обращенных к нему молитвах говорится: «большие взывают к тебе, маленькие ищут тебя», «Амон, обрати ухо твоё к тому, кто беден в суде... Амон может стать везиром, чтобы освободить бедняка». Крупнейший и наиболее древний храм А. – Карнакский (в Фивах), во время праздника А. («прекрасного праздника долины») из него при огромном стечении народа выносили на барке статую А. Воплощённое в ней божество изрекало в этот день свою волю, вещало оракулы, решало спорные дела.

Р. И. Рубинштейн.

Культ А. получил распространение в Куше (Древней Нубии), где также принял государственный характер. Среди многочисленных местных ипостасей А. главная роль принадлежала А. храма Напаты. Оракулы этого храма избирали царя, который после коронации, совершавшейся в храме, посещал святилища А. в Гемпатоне и Пнубсе, где подтверждалось его избрание.

Э. К.

АМРИТА (amrta, «бессмертный»), в индийской мифологии божественный напиток бессмертия (ср. греч. Амброзия). Представление об А. непосредственно связано с ведийскими представлениями о соме: уже в «Ригведе» сок сомы рассматривался в качестве напитка богов, дарующего сверхъестественную силу или бессмертие. В эпической и пуранической литературе А. и сома были отчасти взаимозаменяемыми понятиями. Добыванию А. посвящен один из важнейших индуистских мифов – о пахтанье мирового океана богами и асурами. По этому мифу (см. в ст. Индуистская мифология), последним из океана появляется бог врачевания Дханвантари с чашей А. в руках. Чтобы отвлечь от А. асуров, Нараяна принял вид красивой девушки и увёл их за собой (ср. брахманическую легенду о похищении сомы, в которой гандхарвов отвлекает от сомы богиня Вач – Шат.-бр. III 2, 4, 1–4), а тем временем боги начали вкушать А. Вернувшиеся асуры вступили с богами в битву за А., но были побеждены и бежали в глубь земли и на дно океана солёных вод. Боги поместили А. в специальный сосуд и доверили его хранение Наре. Миф о пахтанье океана по типу принадлежит к космогоническим мифам, в которых акт творения совершается посредством разделения первичных вод и последующей поляризации участников творения (здесь – богов и асуров) и его результатов (в большинстве версий индуистского мифа, наряду с А. и в противопоставление ей, из океана появляется яд калакута, способный уничтожить вселенную).

Весьма архаичен по своим истокам другой миф – о похищении А. Гарудой. Этот миф генетически связан с ведийским мифом о похищении сомы орлом Индры (РВ IV 26, 27); он восходит, видимо, к индоевропейскому мифу о похищении священного напитка (ср. скандинавскую легенду о получении Одином священного мёда у великанов) и вообще к повсеместно распространённому типу мифов о добывании «живой воды». Махабхарата» рассказывает, что Гаруда, желая освободить свою мать Винату из рабства у змей, должен был по их требованию принести от богов А. Добывая А., Гаруда победил в сражении богов, возглавлявшихся Индрой, пролетел сквозь спицы вращающегося колеса (символ солнца), преграждавшего путь к А., убил двух стерегущих А. драконов. Однако затем Гаруда заключил союз с Индрой, пообещав, что поможет ему возвратить А., как только передаст напиток змеям. И, когда змеи, перед тем как выпить А., совершали по совету Гаруды ритуальное омовение, Индра похитил у них А. и отнёс обратно на небо (Мбх. I 23–30).

П. А. Гринцер.

АМСЕТ, см. в ст. Гора дети.

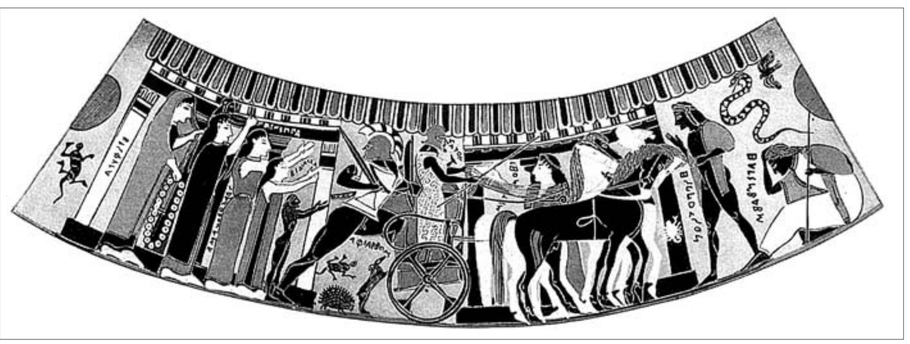
АМУЛИЙ (Amulius), в римской мифологии царь Альбы. Лишил престола и изгнал своего старшего брата Нумитора и посвятил его дочь Рею Сильвию в весталки. Рождённые ею от Марса (по одной из версий, от самого А.) Ромул и Рем, узнав впоследствии о своём происхождении, изгнали А. и вернули царство Нумитору (Liv. I 3,5; Plut. Rom. 3; Dion. Halic. I 71, 76, 78).

Е. Ш.

АМУР (лат. Amor, букв. «любовь»), в римской мифологии божество любви. Соответствует греческому Эроту.

АМФИАРАЙ (Ἀμφιάραος), в греческой мифологии сын Оиклея (аргосского) и Ги-

Прощание Амфиарая. Фрагмент росписи коринфского кратера. 1-я половина 6 в. до н. э. Берлин, Государственные музеи.



пермнестры (Hyg. Fab. 250), участник похода семерых против Фив, прорицатель, родич Адраста (Apollod. III 6, 3), сначала изгнавший его из Аргоса, но затем примирившийся с ним. Злопамятный Адраст выдал за А. свою сестру Эрифилу, зная её коварный нрав. Она и стала причиной смерти мужа. А. как прорицатель предвидел гибельный конец похода семерых против Фив и отказался в нём участвовать. Однако Эрифила, подкупленная даром Полиника – ожерельем Гармонии (вариант: подкупленная самим Адрастом, Hyg. Fab. 73), уговорила мужа идти в поход. Взяв с сыновей клятву отомстить за него матери, если он сам не вернётся, А. отправился (Apollod. III 6, 2). После разгрома войск семерых вождей под стенами Фив А. обратился в бегство, но благодаря заступничеству Зевса не был убит, а поглощён вместе с колесницей разверзшейся землёй, чтобы затем по воле Зевса стать бессмертным (III 6, 8). Сын А. Алкмеон, мстя за отца, убил свою мать Эрифилу.

А. – прорицатель. Он истолковал зловещие знамения Зевса как предсказывающие близкую гибель войска, идущего на Фивы, и участвовал в основании искупительных игр в память немейского царевича Офельта, гибель которого А. также истолковал как дурное предзнаменование (III 6, 4). А. изображается мужественным героем и мудрым прорицателем, которого губят корыстные и честолюбивые родичи. Как прорицателю и толкователю снов ему покровительствуют Зевс и Аполлон (Hom. Il. I 63, 72), причём, по одному из вариантов мифа, А. – сын Аполлона (Hyg. Fab. 128). Отсюда – бессмертие А., его оракул, святилище и статуя в Оропе (в Аттике), где он даже почитается богом (Paus. I 34, 1 – 2). Здесь раз в четыре года справлялся праздник, посвященный А. и включавший в себя состязания: пятиборье, конный спорт и музыкальное искусство. Вблизи храма А. – источник, излечивающий от болезней и являющийся воплощением самого А. (I 34,4). Оракул А. связан в основном с предсказаниями и откровениями через сновидения (I 34, 5); имя А. означает «произносящий заклинания».

А. Т.-Г.

АМФИКТИОН (Ἀμφικτύων), в греческой мифологии сын Девкалиона и Пирры, женатый на дочери царя Аттики Краная. Вначале А. царствовал в Фермопилах, а потом сверг своего тестя и в течение двенадцати лет правил Афинами (Apollod. I 7,2; III 14,6). В правление А. Афины посетил Дионис и некоторое время гостил в его доме. Существует легенда, что именно А. посвятил город богине Афине и дал ему имя – Афины (до этого он назывался Краная). Впоследствии А. был изгнан Эрихтонием (Paus. I 2,4–6). О связи мифа об А. с возникновением амфиктионий – религиозных ассоциаций вокруг храмов и священных участков, свидетельствует происхождение А. из Фермопил – одного из двух центров древнейшей Дельфийско-фермопильской или Дельфийской амфиктионии.

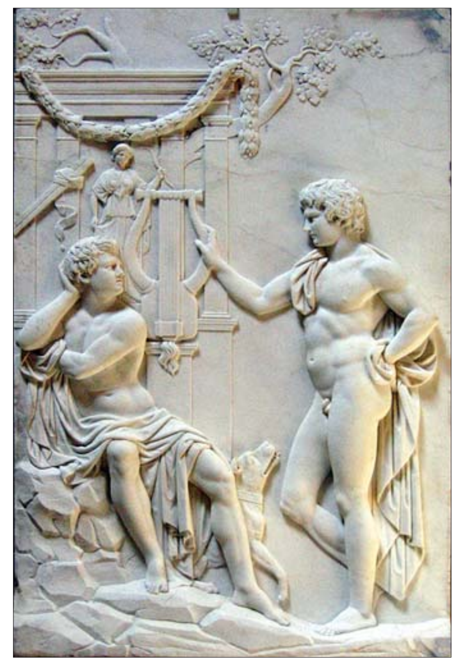
М. А.

АМФИЛОХ (Ἀμφίλοχος), в греческой мифологии сын Амфиарая и Эрифилы, участник похода эпигонов против Фив. По некоторым источникам, он содействовал своему брату Алкмеону в убийстве Эрифилы (Apollod. III 7,5). Как один из претендентов на руку Елены А. прибыл под Трою в конце войны и вместе с Калхантом основал ряд прорицалищ на побережье Малой Азии (дар предвидения он унаследовал от своего отца). После окончания Троянской войны А. переселился в Этолию, где основал город, названный им Аргосом (Thuc. II 68,3); некоторые источники (Apollod. III 7,7) приписывают это другому Амфилоху, сыну Алкмеона и племяннику А. Младший А. вместе с прорицателем Мопсом основал так же город Малл в Киликии, а затем оба погибли в поединке, споря о праве на власть в новом городе (Apollod. epit. VI 19; Strab. XIV 5, 16).

В. Я.

АМФИОН (Ἀμφίων), в греческой мифологии сын Зевса и Антиопы, близнец Зета (Apollod. III 5,5). А. с Зетом по приказу царя Фив Лика сразу же после их рождения были брошены на произвол судьбы у подножия горы Киферон, где их подобрал и воспитал пастух. Когда они выросли и их нашла Антиопа, бежавшая от притеснений Лика и его супруги Дирки, братья пошли походом на Фивы, свергли Лика, а Дирку казнили. По другой версии мифа, власть в Фивах они получили по велению Зевса, которое передал Лику Гермес. После этого братья принялись за возведение городских стен: Зет, обладавший огромной физической силой, носил и складывал камни, а А. приводил их в движение и заставлял ложиться в установленное место игрой на лире, подаренной ему Гермесом (Hom. Od. XI 260–265; Paus. IX 5, 6–8; Hyg. Fab. 7 и 8). [Чтобы согласовать миф об А. и Зете с той версией мифа, по которой крепостные стены Фив были построены ещё при Кадме, античная традиция приписывает братьям обычно укрепление нижнего города (Paus. II 6, 4).] Женившись на Ниобе, А. стал счастливым отцом многодетного семейства, вместе с которым погиб (либо покончил с собой, когда на его глазах погибла вся семья, либо был убит молнией Зевса, либо погиб от стрелы Аполлона, когда в отчаянии пытался разрушить его храм, Ovid. Met. VI 271 след.; Hyg. Fab. 9). В историческое время А. и Зет почитались в Фивах как местные герои – «фиванские Диоскуры», недалеко от городских стен показывали их могилу (Paus. IX 17, 4). В литературной традиции со времён Еврипида братья-близнецы служили примером двух принципов отношения к жизни: деятельного (Зет) и созерцательного (А.) (Eur. frg. 184–188).

В. Н. Ярхо.



Зет и Амфион. Мрамор. 2-1 вв. до н. э. Рим, палаццо Спада.

Немногие произведения живописи 17–18 вв. (напр., фреска Дж. А. Тьеполо) изображают растущие под звуки лиры А. стены Фив. Миф получил несколько большее распространение в музыкально-драматическом искусстве (оперы «А.» П. Маньи; «А.» И. Г. Наумана; кантаты «А.» А. Галуппи и Л. Керубини; мелодрама А. Онеггера и др.).

Зет и Амфион привязывают Дирку к рогам дикого быка (т. н. фарнезский бык). Римская копия с греческого оригинала Аполлония и Тавриска (сер. 1 в. до н. э.). Мрамор. Неаполь, Национальный музей.

АМФИТРИОН (Ἀμφιτρύων), в греческой мифологии сын тиринфского царя Алкея и дочери Пелопа Астидамии, внук Персея. А. принял участие в войне против обитавших на острове Тафос телебоев, которую вёл его дядя микенский царь Электрион. В этой войне погибли сыновья Электриона. Отправляясь в поход, Электрион поручил А. управление государством и дочь Алкмену. Во время проводов А. нечаянно убил царя дубинкой, брошенной в корову, и ему пришлось бежать из Микен, взяв Алкмену и её младшего брата (Apollod. II 4,6). Они нашли приют у фиванского царя Креонта, который очистил А. от греха нечаянного убийства. Алкмена соглашалась стать его женой только после того, как он отомстит телебоям за смерть её братьев. Креонт обещал А. помощь в войне с телебоями, если он уничтожит разорявшую окрестности Фив свирепую тевмесскую лису, уходившую от всех преследователей. Знаменитый афинский охотник Кефал одолжил А. чудесную собаку, догонявшую любого зверя. Состязание между зверем, которого никто не мог поймать, и собакой, от которой никто не мог убежать, завершилось решением Зевса превратить обоих животных в камни (Paus. IX 19,1). Заручившись поддержкой Креонта, Кефала и других героев, А. опустошал острова телебоев, но столицу нельзя было захватить, пока там правил Птерелай, которого Посейдон сделал бессмертным, вырастив на его голове один золотой волос (Apollod. II 4,5–7). Дочь Птерелая Комето, влюбившись в А., вырвала у отца этот волос, отчего тот умер, и обеспечила тем самым победу фиванцам. А. захватил все острова телебоев; убив Комето и захватив добычу, он отплыл в Фивы. Пока А. отсутствовал, Зевс, приняв его образ, явился к Алкмене и от него она зачала Геракла. А. узнал о невольной измене жены, но примирился с ней; Алкмена одновременно родила Ификла от А. и Геракла от Зевса. А. полюбил обоих сыновей и был учителем Геракла в искусстве вождения колесницы. Когда минийцы – жители беотийского Орхомена наложили на Фивы дань, А. отважно сражался вместе с Гераклом против них и погиб в этой войне (Herodot. V 59; Apollod. II 4,11).

М. Н. Ботвинник.

Из всех сюжетных линий мифа об А. драматургия восприняла одну: сошествие Зевса на землю в облике А. для того, чтобы добиться взаимности Алкмены. К мифу обращались многие греческие авторы (Эсхил, Софокл, Еврипид и др.), но ни одно из их произведений не сохранилось. Широкую популярность обрела комедия Плавта «А.»; создавалось много переводов и переделок этой комедии (особенно в 15–16 вв.). Наиболее значительные из интерпретаций: в 17 в. – "Два Созия" (у Плавта Меркурий действует в образе Созия, слуги А.) Ж. Ротру; «А.» Мольера; «А., или Два Созия» Дж. Драйдена; в 18–19 вв. «А.» Г. Клейста; в 20 в. – «А. 38» Ж. Жироду; «Дважды А.» Г. Кайзера; «В доме ночевал бог» Г. Фигейреду. Миф послужил сюжетом немногих опер в 17–19 вв. («Юпитер и Алкмена» Н. А. Штрунгка; «А.» Ф. Гаспарини; «А.» А. Гретри); среди опер 20 в. наиболее значительна «Фиванская кукушка» Э. Вольф-Феррари.

Нептун и Амфитрита на колеснице, запряжённой тритонами. Рельеф алтаря Гнея Домиция Агенобарба. Мрамор. Ок. 100 до н. э. Мюнхен, Глиптотека.

АМФИТРИТА (Ἀμφιτρίτη), в греческой мифологии одна из нереид, богиня моря, дочь Нерея и Дориды (Hes. Theog. 243), супруга Посейдона. По одной из версий мифа, Посейдон похитил её, по другой – она скрылась от его любви в одной из пещер Океана, ища приют у Атланта. Её примеру последовали и другие нереиды. Посейдон послал на розыски А. дельфина, который нашёл её и с почётом доставил будущему супругу (в благодарность Посейдон поместил дельфина среди звёзд, Ps.-Eratosth. 31). Изображалась А. мчащейся по морю на колеснице в сопровождении других нереид и тритонов. Почиталась вместе с Посейдоном (у Гомера А. ни разу не упоминается в сочетании с другим божеством). Культ А., вероятно, догреческого происхождения, подобно культу Фетиды и других морских женских божеств.

А. Т.-Г.

АМЫШ, Емыш, в адыгской мифологии бог – покровитель овцеводства. Брат Тхагаледжа и Мамыша. В фольклорных текстах его внешний вид очерчен слабо (указано лишь, что лицо его жирно); он наделён антропоморфными чертами. В нартском эпосе А. в числе других божеств посещает ежегодно совет богов, устраиваемый богом Псатха на вершине Ошхамахо. А. ловит и приручает диких зверей, владеет бесчисленными волшебными отарами овец. Живёт на земле как равноправный член человеческого общества; занят повседневными делами людей, делится с ними опытом и богатством. Гибнет от руки красавицы Ахумиды, которая заперла его в сундуке и умертвила. С культом А. у адыгов были связаны обычай хоронить покойника с овцой, ряд праздников с молитвами, обращенными к А., об увеличении поголовья овец. А. соответствуют абхазский Джабран, осетинский Фалвара.

М. М.

АМЭ-НО ВАКА-ХИКО (др.-япон., «небесный юнец»), или Амэ-вака-чико, в японской мифологии сын Амацукунидама («небесный бог – дух страны»). Фигурирует в мифе о том, как Аматэрасу посылает одного бога за другим в Асихара-но накацукуни, т. е. на землю, управляемую О-кунинуси, чтобы привести её к покорности небесным богам и передать в управление своим прямым потомкам. Получив небесные олений лук и оперённые стрелы, он отправляется очередным посланцем на землю, но не только не вступает в борьбу с О-кунинуси, но сочетается браком с его дочерью Ситатэру-химэ и рассчитывает сам стать правителем страны. Когда боги направляют на землю птицу накимэ («фазаниха»), чтобы спросить непослушного бога, почему он «восемь лет не возвращается, не докладывает» («Кодзики», св. I), Ама-но Сагумэ («небесная вещунья») истолковывает крик накимэ как плохое предзнаменование, и А.-н. в.-х. убивает её стрелой, полученной от богов. Однако окровавленная стрела возвращается на небо, и, поняв, что это означает, бог Такаги (см. Такамимусуби) посылает её снова на землю, с заклинанием, и стрела убивает А.-н. в.-х. В его похоронах участвуют птицы: цапля, фазаниха (плакальщица), зимородок, воробей. Это, вероятно, отражает представления о том, что птицы уносят души умерших в загробный мир.

Зевс, Дионис и Амфитрита. Скифос «мастера Гиерона». 1-я треть 5 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

А.-н. в.-х. изображён во многих произведениях японской литературы периода раннего средневековья, напр. в «Уцубо-моногатари» («Повесть о дупле», 10 в.), «Сагоромо-моногатари» («Повесть о герое Сагоромо», 11 в.), где он предстаёт в виде прекрасного юноши, посланца небес. В сборнике рассказов-сказок «Отоги-дзоси» (16 в.) есть произведение, названное его именем, но здесь он изображается с телом змеи и выступает как сын одного из злых богов-демонов. Существует также рассказ о его браке с земной девушкой.

Е. М. Пинус.

АМЭ-НО КАГУЯМА, Ама-но Кагуяма («кагу», вероятно, – современное «кагаяку», «сверкать, блестеть»; возможно, что из горы с этим названием добывали металл), в японской мифологии священная гора, упавшая на землю с небес. В мифе об извлечении Аматэрасу из грота рассказывается о том, что всё необходимое для магических действий, производившихся при этом, добывалось с А.-н. К. Так, с горы были принесены лопатка оленя-самца и дерево для костра, на огне которого её должны были сжечь (см. Амэ-но-коянэ), на этой горе было выкопано с корнями дерево, к ветвям которого прикрепили ожерелье из яшм – магатама, священное зеркало – микагами и нигитэ (приношения богам в виде лоскутов материи). На ней же были сорваны лоза, ветками которой Амэ-но удзумэ подвязала рукава своей

одежды, и собранные в пучки листья растения саса, являвшиеся частью магического ритуала. Под названием Кагу эта гора упоминается в легенде «Харима-фудоки», где рассказывается, как великий бог Або из Идзумо услышал о том, что в Ямато враждуют между собой три горы – Унэби, Кагу и Миминаси, и отправился туда, чтобы эту вражду прекратить. Гора служила местом отправления древних дворцовых религиозных церемоний. Земля с этой горы употреблялась для гадания, говорится в рассказах о правителях Дзимму-тэнно и Судзин («Кодзики», св. II). Идентифицируется с одной из трёх гор того же названия, находящихся в префектуре Нара (по старому делению Японии – провинция Ямато), в городе Сакураи. Считалось, что она является местопребыванием бога-духа местности Ямато.

Е. М. Пинус.

АМЭ-НО-КОЯНЭ, Амэ-но-коянэ-но микото [др.-япон. элемент «ко» расшифровывается «малый», «дитя», «ребёнок», «янэ» – «крыша», «кровля», в целом (условно) – «небесный бог малой кровли», или «дитя – бог небесной кровли»], в японской мифологии божество в сюжете о возвращении Аматэрасу из грота, роль в котором дала ему имя «бога возносящего (молитвы)». В мифе рассказывается, что он вместе с Футодама – «богом приносящим», производит магические действия – гадание по узору, образуемому трещинами на лопатке оленя-самца, помещаемой в огонь костра от дерева Хахака с горы Амэ-но Кагу яма. После этого А.-н.-к. возносит молитвы – древнейшие молитвословия-заклинания норито («Кодзики», св. I). А.-н.-к. фигурирует также в рассказе о нисхождении на землю бога Ниниги, которого по приказу Аматэрасу А.-н.-к. сопровождает вместе с Футодама, Амэ-но удзумэ и другими богами («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. I, «Эпоха богов»).

Е. П.

АМЭ-НО МИНАКАНУСИ, Амэ-но минакануси-но ками (« небесный бог – владыка священного центра», или «бог – владыка священного центра небес»), в японской мифологии первое из трёх божеств, совершивших почин творения. Стоит на самой высокой ступени в иерархии синтоистских богов, хотя, несомненно, не является порождением народных верований. Первым появляется на Такама-но хара («равнина высокого неба») после разделения неба и земли, первое из семи божеств, являющихся не парами, как последующие боги, а каждое «само по себе», т. е. богов-одиночек («Кодзики», св. I). Оно, как и другие боги-одиночки, «не дало себя увидеть» и присутствует в мифе лишь своим именем, однако, когда в последующих мифах упоминаются «высшие небесные боги» или «особые небесные боги», воля которых узнаётся посредством гадания, имеются в виду, вероятно, боги, к которым принадлежит А.-н. м. Видимо, это – универсальное божество, «ведающее всем», поэтому оно и носит абстрактный характер. Японские исследователи связывают его с мифологическими представлениями Древнего Китая о творце вселенной и разделении неба и земли, подчёркивают умозрительный характер веры в это божество.

Е. П.

АМЭ-НО-ТОКОТАТИ, Амэ-но-токотати-но ками (др.-япон. элемент «токо» расшифровывается как «вечность» либо как «дно», «глубь»; «тати» – «стоять», «находиться гделибо»; отсюда – две возможные интерпретации имени: «бог, находящийся в глуби небес», «бог, навечно утвердившийся в небесах»), в японской мифологии божество-одиночка, одно из семи божеств, первыми явившихся во вселенной, вслед за Амэно минакануси и, подобно ему, оставшихся невидимыми («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. I, «Эпоха богов»). Согласно «Кодзики», А.-н.-т. появил ся как побеги тростника в то время, когда земля ещё не вышла из младенчества и в виде медузы (плавающего жира) носилась по морским волнам (св. I). В «Нихонги», где зафиксировано более раннее мифологическое представление, это божество именуется Куни-но-токотати-но микото («куни» – «страна», «земля»), что как бы приближает его к земле, к людям и несколько уменьшает его абстрактный характер.

Е. П.

АМЭ-НО УДЗУМЭ, Амэ-но удзумэ-но микото [др.-япон. элемент «удзумэ», возможно, происходит от «удзуси» или «одзоси» («сильный», «мужественный»)], в японской мифологии женский персонаж. Согласно «Нихонги», она – «далёкий предок» кими (один из родовых титулов в Древней Японии) из рода Сарумэ, откуда выходили женщины-жрицы, участвовавшие в празднестве первого риса, ритуальных плясках кагура, обрядах изгнания злых духов и др. А.-н. у. играет главную роль в извлечении Аматэрасу из грота (в «Кодзики» описывается её танец на перевёрнутом чане, во время которого она «приходит в священную одержимость»; св. I). Эта богиня должна была сопровождать Ниниги и других небесных богов при их нисхождении на землю.

Е. П.

АН (шумер. «небо»), Ану(м), Ану (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии одно из центральных божеств, бог неба. Его имя пишется знаком, обозначающим понятие «бог» и ставящимся как детерминатив перед именами других богов. В списках богов 26 в. до н. э. из Фары (как и во всех других списках богов) его именем открывается список. Кроме того, А. – божество города Урука (хотя первоначально не проявлявшее себя активно). Постоянный титул – «отец богов», но в аккадской поэме «Энума элиш» А. – сын Аншара и Кишар. В качестве «отца богов» «забирает» (создаёт) небо (мифологическая запевка в шумерском тексте «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»), приказывает родиться богам ануннакам на «горе небес и земли» (миф о Лахар и Ашнан), в других мифах и гимнах изображается восседающим на небесах на первом месте (но в одном из мифов о деяниях бога Энки последний усаживает А. на это место, а рядом с ним – Энлиля), к А. обращаются за советом и благословением. Он нередко враждебен людям (насылает по просьбе своей дочери Иштар небесного быка на Урук, требует смерти Гильгамеша, создаёт семёрку злых демонов и т. д.). Но более всего для образа А. характерна пассивность, бездеятельность, он почти нигде не является главным действующим персонажем мифа, но скорее лишь символом высшей власти. Наиболее деятельным показан в двуязычной шумеро-аккадской серии заклинаний «Злые демоны утукку», связанной, видимо, с ритуальным праздником лунного затмения, где боги – олицетворения небесных светил (луны, солнца и планеты Венера) хотят заставить А. поделиться с ними властью. А. создаёт семёрку злобных демонов утукку и посылает их против бога луны, чтобы окружить его и затемнить. Инанна-Иштар (олицетворение планеты Венера) переходит на сторону А., и луна попадает в плен, но, по всей видимости, освобождается при помощи Энки-Эйи. Энлиль, «первый сын А.», в ряде случаев становится соперником отца и оттесняет его культ, что связано с ролью Энлиля как верховного бога Ниппура, древнейшего культового центра и, вероятно, центра шумерского племенного союза. Другие дети А. – бог бури (Им?) Ишкур (Адад), Марту, Инанна (Иштар), Баба, Гатумдуг, Нисаба, Нининсина, боги ануннаки. Жена А. – Ураш («земля») позднее идентифицируется с Ки («земля», «низ»). В аккадском пантеоне появляется Анту(м) как женское соответствие Ану. Инанна-Иштар как владычица богов также выступает в роли жены А., однако в пантеоне города Урука она – дочь А. Во второй половине правления персидской династии Ахеменидов Ану становится активным верховным богом и покровителем города Урука (культ Иштар фактически упраздняется), отождествляясь (по мнению И. М. Дьяконова), подобно иудейскому Яхве, с Элахшемаййа («бог небес») – семитским обозначением Ахурамазды. Одним из свидетельств возрождения культа Ану и Анту(м) является новый храм, возведённый обоим божествам в Уруке (2 в. до н. э., один из шедевров поздней вавилонской архитектуры).

Символ А. – «рогатая тиара» (изображения сохранились на пограничных камнях «кудурру» средне- и нововавилонского времени и на печатях).

В. К. Афанасьева.

АНАНА-ГУНДА, Анан, Анана («мать»), в абхазской мифологии богиня плодородия, охоты и пчеловодства, покровительница деторождения. По поверьям, выступает иногда в облике пчелиной матки. Пребывает в местах, где во множестве водятся дикие пчёлы [таким местом считали большую скалу в ущелье реки Гумисты, около Сухуми, называя её Анантвара («место сидения Ананы»); скала почиталась священной – на неё было запрещено подниматься]. Согласно легенде, увидеть А.-Г. удавалось лишь отдельным удачливым охотникам.

Л. А.

АНАНГУ (тамил, ananku, «мучение, беспокойство, страх»), в дравидской мифологии заключённая в предметах, животных и людях внутренняя сила, опасная и устрашающая. Может выступать в качестве довольно неопределённых божеств (демонов, духов). Применительно к людям А. выражает собой главным образом энергию сексуального начала, чаще всего женского.

А. Д.

АНАНДА (санскр. и пали ananda, «радость»), в буддийской мифологии кузен и любимый ученик Шакьямуни. В основе образа А. стоит, по-видимому, историческое лицо, жизнеописание которого в последующие времена подверглось мифологизации. Согласно мифу, А. и Шакьямуни в течение многих жизней находились рядом друг с другом, они вместе спустились с неба – тушита в мир людей и родились в один и тот же день. Но если Шакьямуни было суждено стать в этой жизни буддой, то А. должен был стать его слугой (по «Саддхармапундарике», А. и Шакьямуни приняли одновременно решение стать буддами, но поскольку Шакьямуни развился быстрее, то и буддой он стал быстрее, а А. предстоит стать буддой через несколько рождений). Двадцать лет спустя после нирваны Шакьямуни А. стал ухаживать за ним и находился рядом с Шакьямуни до его смерти. Состояния архата А. достиг только после смерти Шакьямуни. А. умер в возрасте ста двадцати лет, до этого он изложил центральную часть буддийского канона «Трипитаки» – «Сутрапитаку». Перед смертью А. обратил в буддизм Мадхьянтику, который впоследствии проповедовал эту религию в Кашмире.

Л. М.

АНАНКЕ, Ананка (Ἀνάγκη), в греческой мифологии божество необходимости, неизбежности: мать мойр – вершительниц судьбы человека. Между колен А. вращается веретено, ось которого – мировая ось, мойры же время от времени помогают вращению (Plat. R. P. X 617 в–е). А. близка Адрастее (Немесиде) и Дике – вершительнице справедливости.

А. Л.

АНАПА-НАГА («мать, приносящая просо»), в абхазской мифологии божество урожая, одна из семи долей Айтара. Согласно поверьям, А.-Н. – божество мужского пола; однако, судя по имени, первоначально имело женский облик.

Л. А.

АН АРГЫЛ ОЙУН, Аан аргыл ойуун («первый большой шаман»), в якутской мифологии первый «чёрный» шаман. А. а. о. настолько могуществен, что воскрешает умерших три года назад и возвращает зрение слепым. Когда об этом узнаёт творец вселенной Юрюнг айы тойон, он посылает выяснить, с чьей помощью А. а. о. делает такие чудеса и верит ли он в творца вселенной. А. а. о. отвечает, что делает чудеса своею силой и не верит в Юрюнг айы тойо на. Тогда творец велит сжечь А. а. о. Тело А. а. о. состояло из разных земноводных и пресмыкающихся гадов, и огня избежала одна лягушка. От неё произошли духи Хара баргыя тойон («чёрный клокочущий господин») и Кюн Кёнгюс («солнцененасытный»), дарующие знаменитых шаманов и шаманок.

Н. А.

АНАТ ('nt), в западносемитской мифологии богиня охоты и битвы. А. – дева-воительница, сестра и возлюбленная умирающего и воскресающего бога Балу (Алиййану-Балу, Баал-Хаддада), дочь Илу и Ашеры. В Угарите А. имеет эпитет «невестка народа»: по-видимому, она считалась также возлюбленной смертного представителя предков угаритян. В угаритском цикле мифов о Балу А. активно помогает Балу в борьбе с его врагами, прежде всего Му ту и Иамму. Когда Балу гибнет, убитый Муту, скорбящая А. бродит в поисках его тела и затем погребает его на горе Цапану. Она мстит Муту, разрубает, сжигает и мелет подобно зерну его тело, развеивает его по полю, после чего Балу возвращается к жизни. А. борется и с другими разрушительными силами, такими, как Латану (см. Левиафан), ради плодородия и жизни. А. предстаёт как жестокая и необузданная богиня (ср. егип. Сехмет, шумер. Инанна). Известен эпизод мифа о том, как она предавалась веселью, учинив кровопролитную расправу над бесчисленным количеством «мужей востока и запада» и, не удовлетворившись этим, обратила свой гнев на гостей, которые были у неё на пиру (успокоившись, она совершила омовение). Владычица зверей и птиц, А. губит Акхата, не пожелавшего отдать ей чудесный лук. А. является посредницей между Балу и Илу: угрозами и восхвалением она добилась от последнего разрешения на постройку дома для Балу.

В доиудаистическом пантеоне древних евреев А. – супруга Йахве (см. Йево). А. вошла также в египетский пантеон как супруга Сета (с которым египтяне отождествляли Балу). По египетским источникам известны мифы (видимо, палестинского происхождения) о священном соитии Сета и А.; о том, как Гор (возможно, соответствовавший западносемитскому Астару) запечатал лоно у А. и Астарты, а Сет снял печать; о том, что А. и Астарта были отданы в жёны Сету богом солнца Ра (западносемитский Шамшу?). А. почиталась также на Кипре.

Черты А. и Астарты позднее слились в образе Атаргатис. Образ А., вероятно, лежал также в основе представлений об Азанатконе – богине, почитавшейся в Дура-Европопс и отождествлявшейся с Артемидой и Минервой. В эллинистический период А. отождествлялась с Афиной. Известны изображения А. с двумя парами крыльев (одна поднята, другая опущена), с рогами, растущими из лба, и солнечным диском между ними, кормящей двух отроков (богов?).

И. Ш. Шифман.

АНАХИТ, Анаит, в армянской мифологии богиня-мать, богиня плодородия и любви; дочь (или жена) Арамазда. Культ А. возник в Армении, вероятно, под влиянием распространённого у различных народов Древнего Востока культа богини-матери. Возможно, первоначально А. и Астхик были именами одного божества. Постепенно А. и Астхик стали почитаться как две различные богини. С именем А. стал связываться в первую очередь культ плодородия (в этом сказалось влияние иранской богини Ардвисуры Анахиты); изменяется и характер культа А.: он теряет свой первоначально оргиастический характер. Её именуют «великая мать», «великая госпожа», «мать целомудрия», считают покровительницей армян. Культ А. был широко распространён в Армении до официального принятия христианства. Ей были посвящены многочисленные храмы (в храме в Ериза, современный Эрзинджан в Турции, была воздвигнута статуя А. из золота).

С. А. А.

АНБАЙ ('nby), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Катабан; бог мудрости и закона. Вероятно, олицетворял планету Меркурий. А. близок вавилонскому Набу, его имя, по-видимому, заимствовано из Междуречья.

А. – сын Амма и Асират. Его супруга (и одновременно ипостась) – Хавкам. В официальном катабанском пантеоне А. – одно из главных божеств, вместе с Хавкам он занимал третье место – после Астара и Амма. А., очевидно, считался предком и покровителем главенствующего в стране племени катабан, из которого происходил и род правителей. Государство обозначалось «Амм и Анбай и... (имя правителя) и Катабан»; его правители именовались «первенцами А. и Хавкам». «По воле А.» царь производил размежевание земель; право собственности на недвижимое имущество гарантировалось «законом А.». Главный храм А. Расафум находился на некрополе столицы Катабана Тимна и служил местом законодательной деятельности.

А. Г. Л.

АНГЕЛЫ (греч. ''ἄγγελοι, «вестники», перевод евр. malack), в иудаистической, христианской и мусульманской мифологиях бесплотные существа, назначение которых – служить единому богу, воюя с его врагами, воздавая ему честь, неся его волю стихиям и людям. Они либо исполняют это назначение, либо, искони отпав от бога в акте измены, сами предстают как враги бога и людей – бесы. Представление о том, что за всем неживым стоит живое, каждый процесс руководим чьим-то умом, космос в каждой своей части населён и трепещет от невидимых воль, сознаний, душ (ср. афоризм др.-греч. философа Фалеса: «всё полно богов»), является общим для всех мифологий и лежит в основе натуралистического язычества. Но в монотеистических религиозно-мифологических системах происходит преобразова-

Ангелы. Фрагмент росписи «Алтаря страшного суда» Рогира ван дер Вейдена. 1446–48. Бонн, Музей земли Рейнланд.

ние этих представлений: действующие в мире духи уже не живут сами по себе и для себя, они ответственны перед единым богом как его «служебные духи», от него и для него получают своё бытие, достоинство, место в мире, обязаны ему воинской верностью и воинской дисциплиной. Провозглашённая монотеизмом пропасть между внеприродным, трансцендентным богом и его миром, между «творцом» и «творением» потребовала для раскрытия миру сокровенной «божьей воли и славы» А. как «вестников» бога. Ветхозаветные тексты неоднократно подчёркивают незримость Яхве, и в этом контексте упоминания появляющегося в известных ситуациях «ангела Яхве» выглядят как указания на явление (в лице А.) самого Яхве. Описанная в книге Бытия лестница от небес до земли, приснившаяся Иакову, по которой сходят и восходят А., в то время как наверху восседает сам бог (Быт. 28, 12–13), – характерный символ этой медиации (посредничества) между «горним» и «дольним», между богом и миром. Иудаизм и ислам в сущности знают самораскрытие бога только через его «славу», персонифицируемую в А. (Евр. 2,2 называет Тору «через ангелов возвещённое слово», а в Коране агентом откровения выступает ангел Джибрил). В христианстве догмат о вочеловечении бога существенно ограничивает роль осуществляемой А. медиации. В новозаветных текстах подчёркивается, что слова Иисуса Христа – прямое откровение бога, обошедшееся без посредничества А. (о превосходстве Христа над А. – Евр. 1). Тем не менее А. возвещают и славят рождение Христа,

Голова архангела («ангел златые власы»). Новгородская икона 12 в. Ленинград, Русский музей.

возвещают его воскресение и вознесение, являются апостолам, участвуют в апокалиптических сценах.

Описание А. в различных вероисповедных системах и в различные исторические периоды очень отличается (даже в Библии оно далеко не единообразно), но выявляет и некоторые сходные черты. Так, А. – это «бесплотные умы», они «бестелесны», т. е. не связаны тяжестью тела человека или животного, его подверженностью плотским нуждам; если они не имеют специального намерения быть увиденными, человеческие глаза их обычно не воспринимают. Однако лишь весьма поздно «бесплотность» А. интерпретируется как полная нематериальность. Ни в библейских текстах, ни в народных верованиях вопрос о материальности или нематериальности А. не ставится; часто предполагается, что А. обладают телом особого рода, «духовным» телом. Природа А. обычно описывается через уподобление наиболее тонкому, лёгкому и подвижному в материальном мире – огню, ветру и особенно свету. А. «огневидны»; имея в виду ряд библейских текстов, Псевдо-Дионисий Ареопагит (5 – нач. 6 вв.) отмечает их сродство с огнём молнии и с очистительным огнём жертвоприношения («О небесной иерархии», VII, 1). Есть рассказы об А., поднимающихся в столбе жертвенного дыма, как в эпизоде жертвоприношения будущих родителей Самсона (Суд. 13, 20–21). В позднеиудейской и христианской мифологии древнее представление об огненной природе А. испытывает воздействие стоической доктрины о всепроникающем и животворящем духовном огне – «огненной пневме». В ветхозаветном видении Исайи (Ис. 6, 6–7) серафим совершает над пророком инициацию при посредстве очистительно-опаляющего раскалённого угля с жертвенника (ср. также А. в виде огненных колёс – офаним – Иезек. 1; 10). Отсюда близость А. к «огненным» небесным светилам, звёздам и планетам (термин «воинство небесное», обозначающий в иудаизме, христианстве и исламе А., в семитических языческих культах прилагался к астральным божествам).

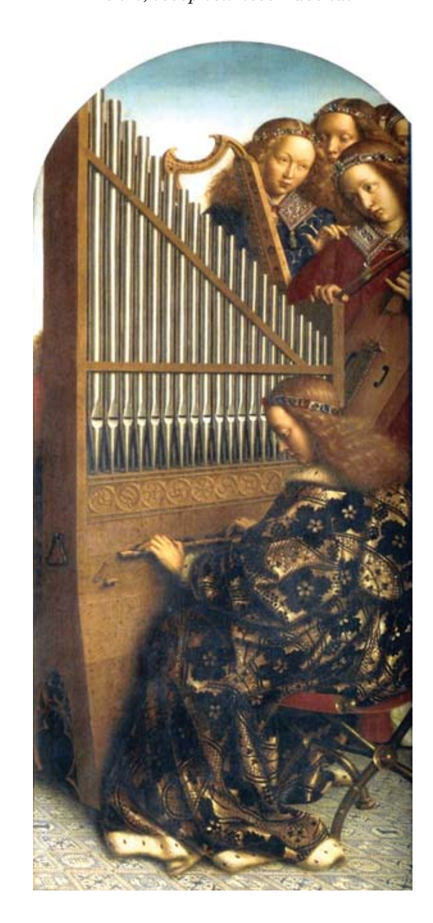
Согласно мистическим преданиям иудаизма, каждый архангел соединён с одной из планет (Гавриил – с Луной, Рафаил – с Меркурием и т. д.). Что касается ветра, то сродство с ним природы А. тем более бросается в глаза, что древнееврейский, арамейский и арабский языки обозначают «дух» и «ветер» одним и тем же словом (руах, руха, рух). В одном из ветхозаветных псалмов поэт обращается к Яхве, шествующему «на крыльях ветров» (или «на крыльях духов»): «ты творишь вестниками твоими (А. твоими) ветры (духов), служителями твоими – огонь пылающий» (Пс. 103, 3–4). В новозаветном Апокалипсисе А. имеют власть над ветрами (Апок. 7, 1). Наконец, А. – это «А. света», их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его лёгкостью, быстротой и блистательностью. Само слово «свет» входит в состав традиционного еврейского имени одного из А. (архангелов) – Уриил (Уриэль).

А. находятся в особенно близких отношениях – но уже отношениях не сродства, а власти – с самыми различными стихийными силами и объектами социального и природного космоса, как распорядители, управители и хранители светил, родников, растений и животных, облаков и дождей, небесных сфер, а также человеческих индивидов и коллективов – городов, стран, народов, церковных общин и т. п.

Эти темы особенно обстоятельно трактуются в иудейском апокрифе «Книга Еноха» (2 в. до н. э.). К отдельным людям приставлены А.-хранители, ведающие образованием их тел в чреве матери (Тертуллиан, «О душе», 37), а затем сопровождающие их на всех путях жизни; но более

Поющие ангелы. Створка «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.

Музицирующие ангелы. Створка «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.



Ангел с ключом. Гравюра А. Дюрера. 1498.
Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

великие А. ведают целыми народами: архангел Михаил, выступающий как «князь» (евр. сар, в греч. переводе «архонт») еврейского народа, вступает в борьбу с «князем» Персии (Дан. 10, 13). В «Книге Еноха» упомянут как один из А. Метатрон («стоящий у престола»), некий везир бога и как бы А.-хранитель всего мира. А., заступившие место языческих божеств, демонов и гениев природы и человеческой жизни, могли порой затмевать в народном сознании верховного единого бога, монотеистический принцип как таковой. Гностики приписывали А. сотворение материального мира. Тем важнее было для ортодоксии всех трёх монотеистических религий подчеркнуть, что А. от бога получили своё бытие, что они отделены от него различием более принципиальным, нежели различие между ними и людьми, и безусловно ему подчинены. Бесконечное множество А. (по Дан. 7, 10 – «тысячи тысяч», по Иоанну Златоусту, христианскому проповеднику кон. 4 – нач. 5 вв., – число, реально не имеющее предела) как бы оттеняет трансцендентное единство бога монотеизма. Со времён позднебиблейского иудаизма считалось бесспорным, что бог сотворил А., и спорили только о времени их сотворения (по мнению авторитетов Талмуда, во второй день творения, по иудейской «Книге Юбилеев», близкой времени возникновения христианства, – на первый, по мнению христианского писателя 4–5 вв. Иеронима, – задолго до сотворения мира). Покорность А. богу (подчёркиваемая, между прочим, в 21-й суре Корана) ещё более бесспорна. Согласно наиболее распространённой и ортодоксальной версии, А. предстают либо безупречными воинами бога, либо изменниками в виде бесов.

Однако на периферии традиций иудаизма и христианства существовало предание об А., оставшихся нейтральными в час небесной битвы между верными воинами бога и врагами бога и ныне дожидающихся окончательного приговора на страшном суде (Данте в III песни «Ада» «Божественной комедии» отзывается о них с большим презрением); есть также мусульманские легенды об А., не безусловно злых и не отрекающихся от бога, но претерпевающих постыдное грехопадение (Харут и Марут). Впрочем, на архаической стадии мифологии иудаизма небесные враги человека вроде сатаны ещё не воспринимались как явные враги бога [сатана в книге Иова (1, 6) входит в число «сынов Элохим», т. е. А., и выступает перед богом в роли наушника]; впоследствии сходная неясность продолжает существовать в отношении столь важного мифологического персонажа, как А. смерти (евр. Самаэль, мусульм. малак аль мавт, Коран 32, 11, позднее Израил), предстающий одновременно как враг бога и как исполнитель его приказов. Служение А. богу систематически описывается в двоякой системе образов: в образах космического воинствования и в образах культового действа. Образ небесного воина и военачальника по преимуществу – архангел Михаил, «архистратиг воинства небесного», антагонист сатаны. Космическая литургия А., упоминаемая и в иудаистических текстах, и в Коране (21, 20), описываемая в Апокалипсисе (15), особенно волновала воображение христианских писателей, проповедников и живописцев Византии. Для христианской традиции важен аспект непричастности А. плотским страстям, как бы их девственничество. Иначе говоря, рядом с образами А.-слуг, А.-воинов и А.-священнослужителей встаёт ещё один образ – А.-монахов (ср. Матф. 22, 30). По преданию, коптский монах Пахомий (4 в.), впервые введший для монахов уставную единообразную одежду, скопировал её с одеяния явившегося ему А. Святых аскетов неоднократно называют в житиях и гимнах «земными А.». Уже ессеи, предвосхитившие в иудаизме христианское монашество, были особенно преданы культу А.: по сообщению Иосифа Флавия («Иудейская война», II, 8, 7), они при вступлении в общину клялись сохранять в тайне имена А.

Лишь постепенно создаётся очень сложная иерархия А. – как в иудаизме (различные перечни «рангов» А.), так и в христианстве (см. Девять чинов ангельских; в системе этой иерархии «собственно» А. называется девятый «чин»).

С. С. Аверинцев.

Уже в раннехристианскую эпоху появляются изображения А. в человеческом облике (начиная с 4 в. по большей части с двумя крыльями); в раннехристианском искусстве они, подобно античным гениям, облачены в туники, в византийском искусстве – в роскошные одеяния (напр., на мозаике 7 в. церкви Успения в Никее). Западное средневековье создаёт тип юношески-прекрасных А. (пластика соборов в Реймсе, Страсбурге и др.); именно такие А. с трубами и орудиями мученичества сопровождают Христа в сцене страшного суда в многочисленных произведениях искусства 12–16 вв. В эпоху Возрождения начинают преобладать уже не «грозные» А. (тип, нашедший наивысшее воплощение в «Апокалипсисе» А. Дюрера), но исполненные мягкости и кротости (музицирующие А. Гентского алтаря Я. ван Эйка, Изенхеймского – М. Нитхардта и др.); часто, особенно в итальянской и немецкой живописи, А. – дети («путти»). Среди памятников древнерусской живописи – фрески «Страшный суд» Дмитриевского собора во Владимире и «Вознесение» церкви Спаса на Нередице в Новгороде (12 в.), новгородская икона «А. златые вла-

сы». Часты изображения в европейском искусстве архангелов Михаила, Гавриила и Рафаила. Михаил предстаёт обычно воином в доспехах, вооружённым копьём или мечом. Неоднократно находила воплощение и сцена поединка Михаила с драконом (сатаной). Среди произведений русской иконописи – «Архангел Михаил» Андрея Рублёва из «Звенигородского чина». Архангел Гавриил предстаёт в многочисленных произведениях западноевропейского искусства в сюжете «Благовещение» с цветком лилии – символом непорочности. Рафаил, патрон паломников и путешественников, изображается главным образом (начиная с эпохи Возрождения) вместе с Товией, спутником которого считался. В изображении херувимов различалось два типа. Первый, тератоморфный, соответствовавший библейским текстам, изображался с четырьмя головами (человеческой, львиной, бычьей и орлиной); уже в раннехристианскую эпоху этот тип повлиял на создание символов евангелистов (см. в ст. Двенадцать апостолов). Второй тип – антропоморфный, с четырьмя крыльями; часто, впрочем, херувимы этого типа изображались и с шестью крыльями, что сближает их с серафимами.

АНГИРАС (с др.-инд. Angiras), в ведийской и индуистской мифологии великий риши (в некоторых версиях – один из семи), посредник между богами и людьми, родоначальник класса полубогов ангирасов. Сам А. – третий сын Брахмы, вышедший из его уст или из семени Брахмы, упавшего на раскалённый уголь (Мбх. XIII); он же – один из десяти прародителей человечества (ср. Праджапати). Риши А. приписывалось составление многих гимнов «Ригведы». Позже с этим именем связывался образ установителя законов и астронома. Как астрономическая персонификация А. отождествлялся с Брихаспати, управлявшим планетой Юпитер, или с самой планетой.

Обычные определения А. – «жрец богов» и «господин жертвы». Не случайна его связь с Агни, имя которого нередко соединяется или заменяется эпитетом А. Агни и А. связываются и в мифологическом мотиве: А. – сын Уру от Агнеи, дочери Агни. Иногда А. – приёмный сын Агни (Мбх. III). В ряде гимнов имена А. и Агни включаются в анаграмматические ряды. Сыновья А. – Агни (напр., Мбх. XIII), Брихаспати, мудрецы Утатхья (ср. сюжет: соперничество Варуны и Утатхьи, XIII), Самварта (ср. его участие в сюжете о жертвоприношении царя Марутты, XIV, ср. также «Рамаяну» – версия с участием Раваны). Иногда называются и другие сыновья и дочери А. Особенно известен миф о семерых мудрецах, сыновьях А., родившихся в облике медведей и впоследствии ставших семью звёздами Большой Медведицы. Из других потомков А. называют риши Канву, нашедшего и воспитавшего Шакунталу; Маркандею (иногда он даже сын А.), великого мудреца, получившего в дар вечную юность; Гаутаму, великого подвижника (ср. сказание о совращении Индрой жён мудрецов, Мбх. XIII); Качу, внука А. (ср. сказание о Яяти, Мбх. I) и других. В более поздних источниках указываются и жёны А. – Смрити – «память», Шраддха – «вера», Свадха – «жертва» (соответствующий возглас), Сати – «истина», имена которых напоминают иранских Амеша Спента. В «Бхагавата-пуране» упоминается в качестве жены А. Ратхи Тара. А. используется как синоним Агни или его эпитет.

В. Н. Топоров.

АНГИРАСЫ (др.-инд. angiras/as/, множ. ч.), в древнеиндийской мифологии класс полубогов, отличавшихся дивным пением, семь древних мудрецов, считавшихся сыновьями неба и богов (в частности, Ушас). В «Шатапатха-брахмане» говорится, что А. происходят от Праджапати. Обычно же их отец – Ангирас. Поэты называют А. своими отцами (РВ I 62,2; 71,2; X 62,2). А. упомянуты как отцы (класс отцов) вместе с Атхарваном и Бхригу. С именем А. традиция связывает семью певцов, авторов IX мандалы «Ригведы». А. обновляют мир, обладают жизненной силой.

Основной сюжет с участием А. – поиски коров и их освобождение Индрой из пещеры демона Вала (ср. III 31 и др.). В некоторых версиях особая роль в этом эпизоде приписывается не Индре, а именно А.: они с пением нашли коров, проломили скалу и освободили их (IV 3,11; I 62, 1–4) или же Брихаспати, один из А., бог молитвы, своим рёвом сокрушил Валу и выпустил коров (IV 50,5). Тем не менее связь А. с Индрой несомненна: не случайно он называется «главнейшим из А.» (I 100,4; 130,3); иногда, впрочем, загон для коров открывает А. не Индра, а Сома (IX 86, 23). Сома же жертвуется А. (IX 62, 9). А. принимают участие и в исходных сюжетах о нахождении коров Пани; солнца и утренней зари (I 71, 2); правильного пути (III 31, 5); света, священной речи, богатства и т. п.

Из других мотивов существенны: нахождение А. спрятанного в дереве Агни (V 11, 6); связь первого жертвоприношения с А. (X 67, 2 и др.); Рудра – покровитель А., участвовавших в войне богов с асурами из-за Тары, похищенной жены Брихаспати (Вишну-пур. IV и др.); Тваштар – спутник А., Яма и А., Ушас и А. и др. Происхождение образа А. и их имени в точности неизвестно, хотя на основании уподобления А. языкам пламени, вестникам, посланным на небо, продолжает пользоваться популярностью сопоставление их имени с греч. ἄγγελος – «вестник» (ср. Ангелы).

В. Н. Топоров.

АНГРБОДА (др.-исл. Angrboda, «сулящая горе»), в скандинавской мифологии великанша, родившая от Локи в лесу Ярнвид трёх хтонических чудовищ: волка Фенрира, змея Ермунганда и хозяйку царства мёртвых – Хель.

Е. М.

АНГРО-МАЙНЬЮ, Анхра-Манью (авест.), в иранской мифологии глава сил зла, тьмы и смерти, противник Ахурамазды, символ отрицательных побуждений человеческой психики. В «Гатах» собственно А.-М. не упоминается: там дух зла и дух добра (Спента Майнью – «святой дух») – близнецы (ср. Близнечные мифы), избравшие соответственно пути злодеяний и праведности (30; ср. учение Заратуштры о свободе выбора каждого человека между добром и злом). В «Младшей Авесте» А.-М. – «князь тьмы» со свитой злых духов, последовательно противопоставляющий каждому благому творению Ахурамазды своё отрицательное: он породил всякие прегрешения, чародейство, колдовство, зиму, смерть, болезни, старость, ядовитых пресмыкающихся и насекомых, погубил первочеловека Гайомарта и т. п. Как правило, он действовал не сам, а через посредство подчинённых ему демонических сил – дэвов. Его усилиями мир оказался разделённым на два противостоящих лагеря добра и зла (о дуализме см. в ст. Иранская мифология). Обобщённое обозначение чёрных деяний А.-М. в «Авесте» термином «не-жизнь» иногда воспринималось поздними комментаторами как признак иллюзорности, нереальности А.-М. Все движущие силы зла (как и силы добра, Ахурамазда) вообще понимались в «Авесте» духовно; считалось, что у них не может быть телесной оболочки. Таковая допускалась только для творений духа зла, но не для него самого. Непоследовательность в трактовке образа А.-М. усугублялась тем, что на спекулятивно-теоретическую основу постоянно наслаивались новые толкования и верования. Их обилие выразилось и во множественности мнений о конечной судьбе А.-М. «Замьядяшт» (XIX 96) и «Денкарт» не считали возможным полное исчезновение фигуры А.-М. как одного из творцов миропорядка и полюсов бытия. Авторы «Бундахишна», наоборот, предрекали окончательное уничтожение А.-М.

Л. А. Лелеков.

АНДАМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология коренного населения Андаманских островов, ныне почти вымершего. Основными источниками по изучению А. м. являются труды служащего английской колониальной администрации Э. Мэна, жившего на островах в 1869–80, и английского этнографа А.Радклифф-Брауна.

В А. м. преобладают анимистические представления. Существуют мифы, носящие следы древних тотемистических верований о предках в облике животных, мифы о духах умерших предков, объясняющие причину смерти человека, и о духах, олицетворяющих различные силы и явления природы (месяц, солнце, ветры, морские течения и т. д.), – и те и другие духи назывались чауга или лау. Они представляются преимущественно злыми и опасными для человека существами (вероятно, в основе этих анимистических образов лежит олицетворение враждебных человеку сил природы): дух леса Эрем-чаугала, ранивший или убивавший людей невидимыми стрелами; злой дух моря Джуру-вин, поражавший людей внезапной болезнью и поедавший тела утопленников, и духи Чол, поражавшие людей невидимыми копьями во время дневного зноя (солнечный удар). Однако сколько-нибудь развитой персонификации не наблюдается. Из сонма духов особо выделяется Пулугу (или Билику), олицетворяющий разрушительный северовосточный муссон. За несоблюдение некоторых запретов (главным образом пищевых) он насылает на людей бурю. Его образ не совсем ясен. По одним мифам, его рассматривают как мужское начало, по другим – как женское. Южные группы андаманцев

считали его верховным божеством, создателем мира и первого человека – Томо. По другим мифам, Томо появился раньше. Томо является центральной фигурой многих мифов. Это первый человек – предок, культурный герой, который научил андаманцев делать луки, стрелы, каноэ, пользоваться огнём, ловить рыбу, находить съедобные растения. Его жена – Мита научила женщин плести сети и наносить цветной глиной на тело орнамент. Мифы андаманцев чрезвычайно просты и представляют собой чаще всего отражение представлений андаманцев о происхождении людей и разных видов животных, отдельных обычаев, о причинах смены дня и ночи и других явлений природы.

А. Н. Седловская.

АН ДАРХАН ТОЙОН, Аан дархан тойон («изначальный важный господин»), в якутской мифологии дух – хозяин домашнего очага. Представлялся в виде маленького седобородого старичка. Считался одним из покровителей семьи и рода, верным защитником от злых духов. Поэтому его ежедневно «кормили»: ему давали первый кусок мяса, первую ложку супа и т. д., испрашивая при этом благополучия в жизни. За непочтительное отношение к себе А. д. т. мог наслать незаживающие язвы на коже или сжечь юрту. Считалось, что некоторые люди, особенно шаманы, понимают речь А. д. т. Обращаясь к нему, употребляли такие эпитеты, как кырык тёбё («светлая голова»), бырдьа бытык («белеющая борода»), ал уххан эсэ («ал светлый дедушка»).

АН ДАРХАН ХОТУН, Аандархан хотун («изначальная важная госпожа»), в якутской мифологии дух – хозяйка земли. Представлялась в виде седой старухи благородной наружности. Считалось, что она обитает на священном родовом дереве. А. д. х. покровительствует произрастанию, от дыхания её детей Эрэкэ-Джэрэкэ весной распускаются деревья и зеленеют травы. От благосклонности А. д. х. зависит благополучная жизнь людей и размножение скота. Весной ей приносили жертву у большого старого дерева (см. Ал лук мас), которое обвивали верёвкой из конского волоса, украшенной миниатюрными телячьими намордни ками из берёсты и пучками конских волос. Старший из членов семьи, встав лицом к дереву так, чтобы оно находилось от него на востоке, призывал А. д. х. и, обрызгивая дерево кумысом, просил у неё благословения. В героическом эпосе А. д. х. является мудрой советчицей, защитницей главного героя в ряде сказаний. В мифах встречаются другие варианты имени духа – хозяйки земли: Ан Алай хотун, Ан Алахчыни др.

Н. А.

АНДВАРИ (др.исл. Andvari, «осторожность»), в скандинавской мифологии карлик, обладатель рокового золота, которое у него отбирают боги-асы для уплаты виры Хрейдмару. Локи ловит А., плавающего в виде щуки в воде, и отнимает его хранившийся в скале золотой клад. Изложение сюжета и дальнейшее развитие темы «проклятого золота» см. в статьях Локи, Нибелунги, Сигурд.

Е. М.

АНДЖЕТИ (’nd.tj), в египетской мифологии бог города Бусириса (др.-егип. Джеду). Изображался в облике человека, стоящего на знаке нома, с двумя перьями на голове, с посохом и плетью (или хлопушкой) в руках. А. рано был отождествлён с Осирисом, на которого были перенесены атрибуты А. Посвященный А. столб «Джед» стал фетишем Осириса.

Р. Р.

АНДРЕЙ (греч. Ἀνδρέας), в христианской мифологии один из двенадцати апостолов. Брат Петра, галилеянин, рыбачил на Тивериадском озере («море Галилейском») и входил в общину учеников Иоанна Крестителя (Ио. 1, 35), пока не был одним из первых (Матф. 4, 18–20) или даже первым (Ио. 1, 40–41) призван Иисусом Христом в число апостолов («А. Первозванный»). По преданию (апокрифические «Деяния А.»), проповедовал христианство балканским и причерноморским народам, в частности скифам, и был распят по распоряжению римского магистрата в греческом городе Патры на кресте, имевшем форму буквы «Х» (т.н. Андреевский крест). Судьбы легенды об А. оказались впоследствии переплетёнными с интересами церковной политики. Престиж древнейших центров христианства (прежде всего Рима) был связан с рангом их христианских общин как «апостольских» (основанных апостолами). Когда Константинополь, не имевший воспоминаний такого рода, стал центром православного мира, споривший о первенстве с католическим Римом, ему понадобилось что-то противопоставить этому; поскольку традиционная причерноморско-балканская локализация проповеди А. давала некоторую возможность связать его с окрестностями Константинополя, возможность эта была использована. Когда же в зону православия вошла Русь, ставшая после падения Византии главной православной державой, возникла потребность отождествить «скифов», которым проповедовал А., со славянами. Уже в «Повести временных лет» рассказано, что А. из Херсонеса (Корсуни) дошёл до мест, где в будущем предстояло возникнуть Киеву и Новгороду, благословил эти места (а заодно имел случай подивиться русскому обычаю хлестать себя в бане вениками). Киевская Русь увидела в А. покровителя русской государственности; в императорской России он стал по преимуществу патроном русского военно-морского флота (Петром I был учреждён Андреевский флаг, а также Андреевский орден – старейший из русских орденов).

С. С. Аверинцев.

Св. Андрей. Картина Ф. де Сурбарана. 1632. Будапешт. Музей изобразительных искусств.

АНДРОГЕЙ (Ἀνδρόγεως), в греческой мифологии один из сыновей критского царя Миноса и Пасифаи. Прославился тем, что победил всех участников Панафинейских игр в Афинах и навлёк зависть афинского царя Эгея, который, чтобы погубить А., отправил его на охоту за марафонским быком; во время охоты А. был убит быком (вариант: убит в Фивах завистниками после победы на играх в честь Лая) (Apollod. III 15, 7). Имя А. (от греч. корня andr-) указывает на мужественность. Минос узнал о смерти сына в тот момент, когда приносил жертвы харитам на острове Парос, поэтому с тех пор жертвоприношения этим боги ням здесь происходили без музыки и венков (Apollod. III 15, 7).

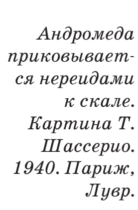
А. Т.-Г.

АНДРОГИНЫ, см. Двуполые существа.

АНДРОМАХА (Ἀνδρομάχη), в греческой мифологии супруга Гектора. Отцом А. был Ээтион, царь мисийского города Фивы Плакийские. Во время Троянской войны Фивы были взяты и разорены Ахиллом, который убил Ээтиона и семерых братьев А. (Hom. Il. VI 413–428). В «Илиаде» А. представлена верной и любящей женой Гектора, предчувствующей грозящую ему опасность (в сцене прощания Гектора с А. – VI 370–502) и горько оплакивающей мужа после его смерти (XXII 437–515; XXIV 723–746). После взятия Трои ахейцами А. лишается своего единственного сына Астианакта и как пленница сына Ахилла Неоптолема (Пирра) следует за ним в Грецию. В трагедии Еврипида «Андромаха» изображена её горькая доля и притеснения со стороны жены Неоптолема Гермионы. После гибели Неоптолема в Дельфах А. переселяется в Эпир вместе с Еленом, чьей женой она становится. В Эпире А. застаёт во время своих странствий Эней (Verg. Aen. III 294 след.). От Неоптолема А. имела трёх сыновей, в т. ч. Молосса (героя-эпонима царства молоссов в Эпире) и Пергама; вместе с Пергамом А. после смерти Елена вернулась в свою родную землю Мисию, где Пергам основал город, названный его именем. В историческое время здесь существовало святилище, посвященное А. (Paus. III, 2).

В. Я.

Андромаха у тела Гектора. Картина Ж.-Л. Давида. 1783. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Андромеда приковывается нереидами к скале. Картина Т. Шассерио. 1940. Париж, Лувр.

Сцена прощания Гектора с А. воплощалась в античном изобразительном искусстве, с 15 в. – в европейском искусстве (вначале в книжной миниатюре, затем в живописи: Г. Лересс, А. Куапель, Дж. А. Тьеполо и др.; в России в 18 в. – А. П. Лосенко «Прощание Гектора и А.»); в 17–18 вв. получил распространение сюжет «скорбящая А.» (Ж. Л. Давид, Э. Вехтер и др.).

В европейской драматургии 17–18 вв. созданы трагедии: «А.» Расина, «А.» А. Дзено (послужила либретто для ряда итальянских опер) и др., в 20 в. «А.» Э. Поссарта, «Пирр и А.» Ф. Брукнера и др. В 18 – нач. 19 вв.: св. 20 опер – «А.» Н. Порпоры, А. Саккини, А. М. Гретри, Дж. Паизиелло, «Астианакт» Дж. А. Бонончини, Л. Винчи, Н. Иоммелли, Р. Крейцера и др. В 20 в. – «А.» К. Сен-Санса (музыка к постановке трагедии Расина), «Прощание А.» С. Барбера (симф. поэма) и др.

АНДРОМЕДА (Ανδρομέδη), в греческой мифологии дочь эфиопского царя Кефея и Кассиопеи. В виде искупительной жертвы А. была отдана на съедение чудовищу, которое вместе с наводнением наслали на Эфиопию Посейдон и нереиды (за то, что мать А. похвалялась перед ними своей красотой). Персей уничтожил чудовище и спас от гибели А., обещанную ему в супруги Кефеем. Прежнего жениха А., брата её отца Финея, устроившего против Персея заговор, тот с помощью головы горгоны Медузы превратил в камень. У А. и Персея было большое потомство, в т. ч. Электрион, Амфитрион, Алкмена (Apollod. II 4, 3; 4, 5), Геракл. В память о подвигах Персея А. была помещена Афиной среди звёзд (Ps.-Eratosth. 17).

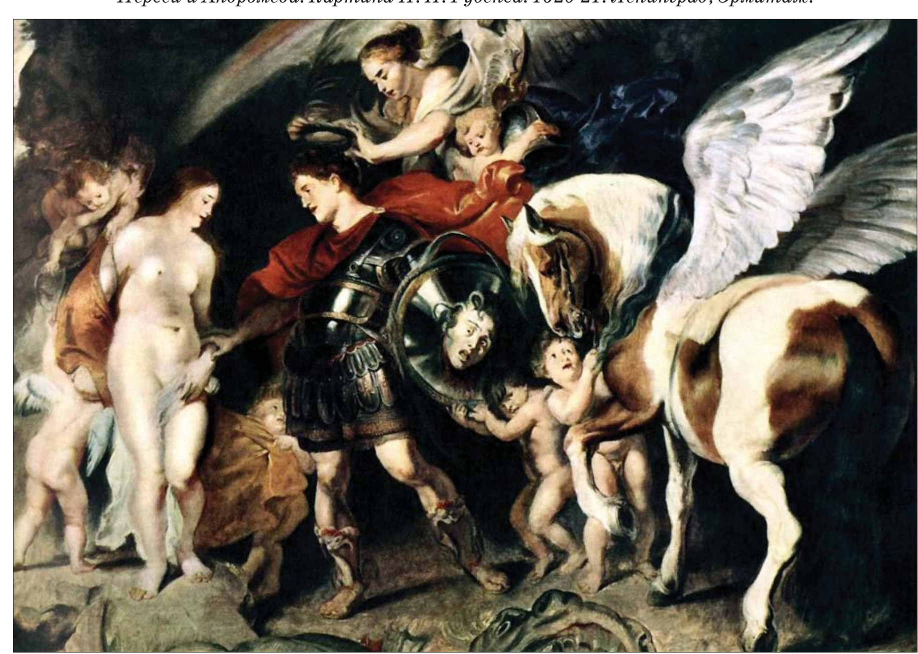
А. Т.-Г.

В античном изобразительном искусстве спасение А. Персеем нашло воплощение в живописи и пластике (помпейские фрески, вазопись, рельефы, геммы и др.). В европейском искусстве миф использовался сначала в книжной миниатюре, затем в живописи (Тициан, Тинторетто, Агостино и Аннибале Карраччи, Г. Рени, Рубенс, Рембрандт, Н. Пуссен, Дж. А. Тьеполо и др.), в пластике (рельефы Пьеро ди Козимо, Челлини, скульптура П. Пюже); с первой половины 18 в. скульптурными группами «А., Персей и морское чудовище» украшались фонтаны (произведения Ш. Лебрена, Г. Р. Доннера и др.).

Обращение европейских драматургов и поэтов к мифу относится главным образом к 16–18 вв. (пьесы «Персей и А.» Г. Сакса; «А.» П. Корнеля; «Злоключения Персея и А.» П. Кальдерона; поэма «А.» Лопе де Вега и др.).

В 17 в. оперы – «А.» К. Монтеверди, Л. Росси, М. А. Шарпантье и др.; в 18 в. – «А.» М. А. Циани, Г. Ф. Генделя, Дж. Паизиелло, И. М. Гайдна, Н. А. Цингарелли и др.; в 20 в. – «Персей и А.» Ж. Ибера и «А.» П. Мориса.

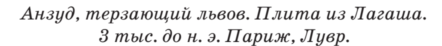
Персей и Андромеда. Картина П. П. Рубенса. 1620-21. Ленинград, Эрмитаж.



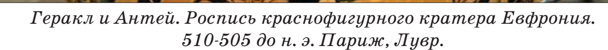
АНДУМБУЛУ, в мифологии догонов первые человеческие существа, созданные верховным божеством Амма. Согласно мифам, догоны, переселившись в район нынешнего обитания из Страны манде, где они жили в мифическое время, почти все важнейшие «открытия» получили от живших здесь А. Соответственно существует двойной ряд мифов, дублирующих одно и то же событие: впервые оно совершается у А. и повторно – у людей (догонов): так происходит двойное открытие волокон и масок – сначала у А., затем у людей, двойное появление смерти, двойная продажа Амма коровы в обмен на смерть – женщине в мире А. и женщине в мире людей, двойное введение обычаев и т. п.

Е. К.

АНДХАКА (др.-инд. Andhaka, «слепой»), в индуистской мифологии тысячеглавый и тысячерукий асура, сын Кашьяпы и Ди-



Анзуд, терзающий львов. Плита из Лагаша. 3 тыс. до н. э. Париж, Лувр.



Геракл и Антей. Роспись краснофигурного кратера Евфрония. 510-505 до н. э. Париж, Лувр.

ти, прозванный А. из-за своей спотыкающейся, как у слепого, походки. А. был убит Шивой, когда пытался похитить с неба Индры (Сварги) священное дерево Париджату. Из крови А. возникли демонические существа – андхаки, которых Шива истребил с помощью шакти (Хариванша II 145–146; Матсья-пур. 179 2–40; 252 5–19). Согласно другой версии, А. был сыном Шивы и родился слепым, ибо в момент его рождения Парвати закрыла ладонями Шиве глаза. Затем А. был усыновлён асурой Хираньякшей, враждовал с богами, но однажды, подхваченный Шивой на трезубец, очистился от злых помыслов и стал его приверженцем (Шива-пур. II 5, 42; Курма-пур. I 15 и др.).

П. Г.

АНЗУД [шумер., аккад. Анзу (прежнее чтение Зу, Имдугуд, Им-Дугуд), «буря – ветер»], в шумеро-аккадской мифологии огромная птица божественного происхождения, представляемая в виде львиноголового орла (позднее, приблизительно с 14 в. до н. э., – просто в виде орла). На памятниках изобразительного искусства (главным образом глиптике) часто изображён в геральдической композиции – когтящим двух оленей (или других животных). В надписях упоминается начиная с 26 в. до н. э. (тексты из Фары, теофорные имена). В мифах А. обычно выступает как посредник между земной и небесной сферами, соответственно – между богами и людьми, причём подчёркнуто выражена амбивалентность его сущности: он одновременно воплощает и доброе, и злое начала. В шумерском мифе о Лугальбанде А. помогает ему выбраться из недоступных гор. В мифе «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» Гильгамеш изгоняет с дерева хулуппу А., живущего в его ветвях, и убивает змею, поселившуюся в корнях дерева (А. и змея противопоставлены здесь по линии «верх-низ», но оба воплощают злое начало); в обоих мифах прослеживается связь с мировым деревом. Аккадский миф об Анзу (в старовавилонской версии, а также в новоассирийской) начинается с прославления шумерского бога Нинурты – победителя Анзу. Когда бог Энлиль снял, умываясь, свои инсигнии, А. украл их (вместе с таблицами судеб, ср. ме), чтобы стать могущественнее всех богов, и улетел в горы. Из-за этого нарушились все божественные законы (мотив, известный по мифу о боге чумы и войны Эрре). Богиня-мать Дингир-мах отправляет против Анзу бога войны Нинурту (вариант – Нингирсу) и даёт ему в дорогу семь ветров. Бог настигает Анзу и посылает вдогонку птице стрелу. Но, обладая таблицами судеб, Анзу в состоянии заклинаниями излечить рану. Бог одолевает птицу только после третьей (второй?) попытки. А. – эмблема бога Нингирсу из Лагаша; возможно, здесь сыграл известную роль миф о победе Нинурты (ипостась Нингирсу) над Анзу.

В. К. Афанасьева.

АНИГАЛ, в осетинской мифологии покровитель пчеловодства. А. – древнее божество, пришедшее, по-видимому, от аланов. А. может послать богатый урожай мёда, сберечь пасеку от дурного глаза. Пчеловоды жертвовали ему долю мёда. Культ А. сохранился в Северной Осетии.

Б. К.

АНКА ('anka'), в мусульманской мифологии род птиц, созданных аллахом поначалу совершенными, но затем ставшими бедствием для людей. Предание связывает А. с упоминаемым в Коране народом асхаб ар-расс, который был спасён пророком Ханзалой, уничтожившим птиц. В некоторых вариантах предания указывается, что А. не исчезли полностью, но встречаются крайне редко. А. сходны с птицами феникс, обитавшими, как считали античные авторы, в аравийской пустыне. Мусульманская традиция отождествляла А. с симургом в иранской и Гарудой в индийской мифологии.

М. П.

АННА ПЕРЕННА (Anna Perenna, от annus, «год» и perennis, «вечный, непрерывно длящийся»), в римской мифологии богиня наступающего нового года (начинавшегося в Риме до реформы 46 до н. э. Юлия Цезаря – в марте). Празднество в честь А. П. приходилось на 15 марта, приносились жертвы в честь богини как государственными, так и частными лицами (Macrob. Sat. I 12, 6). В священной роще на Тибре справлялся праздник, сопровождавшийся пирами. Впоследствии с А. П. связывались две версии мифа: по одной, – она была сестрой Дидоны; из Карфагена она прибыла к Энею в Италию. Спасаясь от преследований ревнивой жены Энея Лавинии, А. П. утопилась в реке Нумиции и стала нимфой этой реки. По другой версии, А. П. была старухой, кормившей пирогами удалявшихся на священную гору плебеев, которые в благодарность установили её культ (Ovid. Fast. III 523 след.; Macrob., Sat. I 12).

Е. Ш.

АНТАРИКША (др.-инд. antariksa), в ведийской и индуистской мифологии воздушное пространство, промежуточная космическая зона между небом и землёй. Иногда А. называется раджас («мрак», «тьма») или самудра («море») и описывается уже начиная с «Ригведы», как тёмное, чёрное, заполненное облаками, туманами, водой. А. населяют гандхарвы, апсары, якши; с А. связаны Индра, Рудра, маруты, Парджанья, Вата, Ваю, Апас, Трита Аптья, Ахи Будхнья, Аджа Экапад, Апам Напат, Матаришван. А. делится или на три части (две нижние части доступны человеческому восприятию, а третья, недоступная, принадлежит Вишну), или на две части (нижнюю – «земную» и «небесную»), из которых нижняя, судя по некоторым местам из «Ригведы», может находиться под землёй и отождест-

Геракл и Антей. Скульптурная группа А. Поллайоло. Бронза. Ок. 1475. Флоренция, Национальный музей.

вляться с местонахождением солнца (Савитара) ночью. Нередко А. уподобляется земле (горы – облака, семь потоков и т. п.).

В. Т.

АНТЕЙ (Ἀνταῖος), в греческой мифологии сын Посейдона и богини земли Геи, великан. Его местопребывание Ливия, где он уничтожает чужеземцев, вызывая их на бой. Славился неуязвимостью, но был неуязвим до тех пор, пока прикасался к матери-земле. Геракл на пути к саду Гесперид встретил А. и одолел его, оторвав от земли и задушив в воздухе (Lucan. Pharsal. IV 593–653). Миф об А. отражает борьбу героев с миром хтонических чудовищ. Победа над А. была изображена на фронтоне храма Геракла в Фивах (Paus. IX 11, 6).

А. Т.-Г.

АНТЕНОР (Ἀντήνωρ), в греческой мифологии один из троянских старейшин, советник Приама. Перед началом Троянской войны А. принимал у себя в доме Одиссея и Менелая, прибывших в качестве послов для переговоров о возвращении Елены (Hom. Il. III 203–224). По одной из версий, троянцы не только отвергли предложения Одиссея и Менелая, но и пытались их убить, и лишь вмешательство А. спасло ахейских вождей (Apollod. epit. III 28). После поражения Париса в поединке с Менелаем А. настаивал в народном собрании троянцев на выдаче Елены (Hom. Il. VII 347–353), поскольку в противном случае была бы нарушена клятва, данная Приамом и Агамемноном в присутствии троянского и ахейского войск (III 262–312). Благодарные А. ахейцы во время захвата Трои оставили в неприкосновенности его дом, а двум его сыновьям – Главку и Геликаону, Одиссей и Менелай сохранили жизнь (Apollod. epit. V 21; Paus. X 26, 8).

Согласно римской традиции, восходящей к греческим источникам 6–5 вв. до н. э., А., покинув землю Троады, основал колонию в северной Италии (Liv. I 1; Verg. Aen. I 242–249). Эта версия, вероятно, связана с отождествлением племён италийских венетов с пафлагонским племенем энетов, союзников Трои.

В. Я.

АНТИГОНА (Ἀντιγόνη), в греческой мифологии дочь фиванского царя Эдипа и Иокасты. Сопровождала изгнанного из Фив слепого отца в его скитаниях; после смерти Эдипа возвратилась на родину как раз к началу осады Фив семью вождями (см. Семеро против Фив). Когда царь Фив Креонт после гибели в единоборстве братьев А. Этеокла и Полиника велит похоронить первого со всеми почестями, а второго, как изменника, оставить непогребённым, она, несмотря на царский запрет, под угрозой смерти решается предать земле тело брата. Слабая и нерешительная сестра А. Исмена боится нарушить запрет Креонта, и А. одна совершает над Полиником символический обряд погребения, засыпав его тело тонким слоем земли. Схваченная стражниками, А. отстаивает перед Креонтом свою правоту: приказ смертного (каким является Креонт) не может отменить «не писанных, но прочных божественных законов», повелевающих ей исполнить священный родственный долг и предать погребению родного по крови человека. Разгневанного Креонта эти доводы не убеждают, и за нарушение его воли А. заключают в пещеру, где она должна погибнуть от голода. Желая избежать столь мучительной смерти, А., оказавшись в заточении, кончает жизнь самоубийством. Её примеру следует проникший в пещеру Гемон, сын Креонта, с которым она была обручена.

Этот вариант мифа, получивший наибольшее распространение, восходит к трагедии Софокла «Антигона». Наряду с ним существовали и другие версии. По одной из них, А. вместе с Исменой похоронили Полиника и после этого пытались бежать в Аргос, но были настигнуты сыном Этеокла Лаодамантом (по этому варианту, у обоих сыновей Эдипа были взрослые дети) и искали от него спасения в храме Геры в Платеях. Лаодамант поджёг храм, и сестры сгорели в нём заживо. По другой версии, А. вместе с женой Полиника Аргией выкрали его тело у заснувшей стражи и возложили на погребальный костёр, где уже лежало тело Этеокла. Аргии удалось после этого бежать, а А. схватила стража. Вариантом этой версии является похищение тела Полиника одной А.; т. к. ей не под силу нести его, она тащит тело волоком, поэтому ещё в историческую эпоху участок от места единоборства братьев до погребального костра назывался «волок Антигоны» (Paus. IX 25, 2). В основе этого варианта лежало фиванское сказание, согласно которому пламя над погребальным костром сыновей Эдипа разделилось на два языка, не сливавшихся друг с другом. Первую литературную обработку этот эпизод получил у Каллимаха в «Причинах» (1-я половина 3 в. до н. э.); затем он повторяется у многих греческих и римских авторов. Иначе был изложен миф в несохранившейся трагедии «Антигона» Еврипида: насколько можно судить по свидетельствам и фрагментам, А. воспользовалась при погребении Полиника помощью Гемона, поэтому Креонт то ли осудил их обоих на смерть, то ли поручил Гемону казнить А. Развязкой было появление бога Диониса, который повелевал Креонту женить молодых и, вероятно, предсказывал рождение у них сына. К трагедии 4 в. до н. э. восходит вариант, по которому Гемон получал приказ казнить А. и сообщал отцу об исполнении приказа, но в действительности прятал А. у пастухов и жил с ней как с женой. Родившийся у них сын, достигнув юношеского возраста, был опознан Креонтом, когда прибыл в Фивы, чтобы участвовать в состязании. Несмотря на вмешательство Геракла, Креонт требовал казни А., и Гемон убил А., а затем себя (Hyg. Fab. 72).

В. Н. Ярхо.

Наиболее значительные из воплощений мифа в европейской драматургии: в 17 в. – «А.» Ж. Ротру; «Фиваида» Ж. Расина; «А.» Ф. Кино; в 18–19 вв. – «А.» П. Метастазио, послужившая либретто для многих опер; «А.» В. Альфьери; «А.» Ф. Гёльдерлина. В России в нач. 19 в. к мифу обращались В. В. Капнист (трагедия «А.») и А. Ф. Мерзляков. В 20 в. (более 30 трагедий) – «А.» В. Газенклевера, Ж. Кокто, Ж. Ануя, А. Брехта, К. Хубалека и др. Наиболее значительные оперы 17–18 вв. – «А.» М. А. Циани, Т. Траэтты, К. В. Глюка, И. Мысливечека, Д. С. Бортнянского, Н. А. Цингарелли; в 20 в. – «А.» А. Онеггера (текст Ж. Кокто) и К. Орфа (текст Ф. Гёльдерлина). К постановке трагедии Софокла писали музыку Ф. Мендельсон, К. Сен-Санс и др.

АНТИКЛЕЯ (Ἀντίκλεια), в греческой мифологии дочь Автолика, супруга Лаэрта, мать Одиссея. Потеряв надежду на возвращение сына, А. скончалась от тоски и встретилась с сыном только в аиде, куда Одиссей спустился живым, чтобы узнать от Тиресия о своём будущем (Hom. Od. XI 140–224). По одной из версий мифа, А., уже предназначенная в жёны Лаэрту, сошлась с гостившим в доме её отца Сисифом, от которого и родила Одиссея (Eur. Iphig. A. 524, 1362). В «Одиссее» (XV 363 след.) в рассказе Эвмея упоминается младшая дочь А. Ктимена (которая больше нигде не встречается).

В. Я.

АНТИЛОХ (Ἀντίλοχος), в греческой мифологии сын Нестора. Как один из женихов Елены А. отправился на Троянскую войну, сопровождая своего отца. А. приносит Ахиллу известие о смерти Патрокла и участвует в погребальных играх в честь убитого (Hom. Il. XVIII 2–34; XXIII 301–613).

Антигона. Фрагмент росписи апулийской амфоры. 4 в. до н. э. Руво, собрание Джатта.

Антигона. Картина Ф. Лейтона. 1882.

Антиной Лудовизи. Рим, Национальный музей.

Юпитер и Антиопа. Картина А. Корреджо. 1521-25. Париж, Лувр.

В недошедшей эпической поэме «Эфиопида» А. спасал отца, теснимого союзником троянцев Мемноном, но сам погибал героической смертью (Pind. Pyth. VI 28–43). Разгневанный Ахилл выступил против Мемнона и сразил его, как он ранее убил Гектора.

В. Я.

АНТИНОЙ (Ἀντίνοος), в греческой мифологии предводитель женихов Пенелопы, домогавшихся её руки в отсутствие Одиссея; самый знатный и самый наглый из них. По его совету женихи устроили засаду сыну Пенелопы и Одиссея Телемаху, чтобы убить его при возвращении на Итаку (Hom. Od. IV 660–672); их замысел не достиг цели только благодаря вмешательству Афины, покровительствовавшей Телемаху. А. много раз оскорблял Одиссея, явившегося во дворец под видом нищего странника, и Эвмея, который его привёл. Он устроил на потеху женихам драку Одиссея с нищим Иром (XVIII 32–50). Погиб от первой же стрелы Одиссея, которая пронзила его горло в тот момент, когда он подносил к губам кубок с вином (XXII 8–21).

В. Я.

АНТИОПА (Ἀντιόπη), в греческой мифологии дочь фиванского царя Никтея. Забеременев от Зевса, явившегося к ней в образе сатира, А. в страхе перед гневом отца бежала из Фив в Сикион, где стала женой царя Эпопея. Никтей перед смертью завещал своему брату Лику насильно вернуть А. в Фивы. Лик отправился в поход на Сикион, убил Эпопея и привёл домой пленённую А., которая по дороге у подножия горы Киферон разрешилась двойней – Амфионом и Зетом (по приказу Лика они были брошены на произвол судьбы). А., терпевшая в течение многих лет притеснения со стороны Лика и особенно его супруги Дирки, однажды бежала из Фив и нашла своих сыновей, которых подобрал и воспитал пастух. Узнав мать и услышав о её страданиях, они пошли походом на Фивы, свергли Лика, а Дирку казнили, привязав её к рогам свирепого быка (Apollod. III 5,5). По другой версии мифа, Дирка сама обнаружила бежавшую А. и поручила Амфиону и Зету, которых она считала сыновьями пастуха, казнить эту женщину. Узнав от пастухов, что обречённая на казнь – их мать, Амфион и Зет освободили А., а к рогам привязали Дирку (Hyg. Fab. 8).

Встреча А. с сыновьями и последующие события составляли сюжет трагедии Еврипида «Б.», сохранившейся фрагментарно (frg. 179–227; Suppl. Eur., p. 9–22). Гибель Дирки изображена в известной скульптурной группе «Фарнезский бык», выполненной скульпторами Аполлонием и Тавриском (середина 2 в. или середина 1 в. до н. э.) (римская копия греческого оригинала хранится в Национальном музее в Неаполе).

К теме мифа об А. обращались художники и скульпторы средневековья и нового времени («А.» и «Фарнезский бык» А. Сузини, «Юпитер и А.» Тициана, А. Корреджо, К. Ванлоо, А. Ватто и др.).

В. Н. Ярхо.

АНТИХРИСТ (греч. ἀντίχριστος, «противохристос»), в христианской мифологии противник Иисуса Христа, который явится в конце времён и возглавит борьбу против Христа, но будет им побеждён. Уже ветхозаветная эсхатология связывала с приближением конечной победы Яхве особенно тяжёлые испытания и выступление ожесточённейшего из врагов (роль Гога в книге Иезекииля), в триумфе над которым сила Яхве обнаружится над всем миром. Для складывания образа «противника бога» важен был опыт эпохи Маккавеев, когда иудеи увидели в лице эллинистического царя Антиоха Эпифана (2 в. до н. э.) сознательного врага своей религии. В Новом завете А. – это «человек греха», воплощающий в себе абсолютное отрицание заповедей бога (2 Фесс. 11,3 и 7). «Кто же он такой? – спрашивает византийский толкователь этого места Нового завета Феофилакт Болгарский (11 – нач. 12 вв.). – Не сатана ли? Нет, но некий человек, принявший всю его силу». А. – посланник сатаны, действует по его наущению. Царство А. – царство морального зла, где «люди

История антихриста. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499–1505. Орвието, собор.

будут себялюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше бога» (2 Тим. 3, 2–4). А. воплощает в себе абсолютное отрицание христианской веры, прихода во плоти Иисуса Христа (1 Ио. 4, 3; 2 Ио. 1, 7). Всякий отрицатель телесной реальности воплощения логоса условно назван в Новом завете «А.» по своей мистической связи с эсхатологическим явлением А. Этот А. – космический узурпатор и самозванец, носящий маску Христа, которого отрицает, он стремится занять место Христа, быть за него принятым. Роль А. как «лжеца» реализуется и в его лицемерии, имитирующем добродетель Христа, и в его ложном чудотворстве, имитирующем чудеса Христа. Если дьявол, по средневековому выражению, – «обезьяна бога», то А. – «обезьяна Христа», его фальшивый двойник. (Иконографическая традиция изображения А., давшая на рубеже 15 и 16 вв. фрески Л. Синьорелли в соборе итальянского города Орвието, максимально приближает его облик к облику Христа, в то же время наделяя его горделивым, унылым и неуверенным выражением.) Евангельское изречение говорит, что А. «придёт во имя своё» (Ио. 5, 43), его самоутверждение – последовательная негация самоотречения Христа: если Христос в «земной жизни» добровольно отказался от божественного сана, ему принадлежащего, то А. хищнически присвоит этот сан, ему не принадлежащий, «в храме божием сядет он, как бог, выдавая себя за бога» (2 Фесс. 2, 4). Одни черты сближают его с предвосхищающими его образами лжепророков и чародеев (вроде Симона Волхва), другие – с деспотами (вроде Навуходоносора или Антиоха Эпифана). Как и эти деспоты, А. – кровавый гонитель всех «свидетелей» истины, утверждающий свою ложь насилием; он сделает, «чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя» (Апок. 13, 15) – в Апокалипсисе, где фигура А. дана особенно ярко, он наиболее отчётливо сохранил черты древней мифологии («зверь, выходящий из бездны» – 11, 7). В числе его жертв – два «свидетеля» и могущественных чудотворца, которых традиция отождествила с ветхозаветными праведниками Енохом и Илией. Общий срок творимых А. гонений – 42 месяца, т. е. три с половиной года (13, 5), что в зеркальном отражении отвечает продолжительности проповеди Христа. Погубит А. очная встреча с явившимся (второе пришествие) Христом (2 Фесс. 2, 8). Новозаветный текст даёт «число зверя» – 666 (Апок. 13, 18); обычно это понимается так, что ему должна равняться сумма числовых значений еврейских или греческих букв имени А. Уже первые века христианства дали ряд интерпретаций этого числа (напр., Εὐάνθας, «цветущий», ходовое слово императорской пропаганды, 'Αμνός 'αδικος, «неправедный агнец», т. е. лживая копия Христа-агнца, и т. д.). Новейшие гипотезы чаще всего связывают число 666 с именами римских императоров Нерона, Домициана. Средневековые толкователи (Августин Блаженный, Феодорит Кирский, Григорий Великий и др.), комбинируя новозаветные данные с теми или иными ветхозаветными пророчествами, выстраивали развёрнутый сюжет жизни А. Обычно предполагалось, что А. будет иудеем из колена Данова. Наряду с этим существовало очень древнее и сохранившееся вплоть до 18 в. представление об А. как об ожившем и чудесно возвращающемся Нероне. Местом рождения А. считали Вавилонию, ибо Даново колено, по преданию, ушло именно туда; кроме того, Вавилон был популярным библейским символом мятежа против бога. По некоторым версиям, А. должен родиться от блудницы, принимаемой за девственницу (пародия на девственное зачатие Христа), от монахини, нарушившей обет (как будущее воплощение отступничества), или от кровосмесительной связи. Распространив славу своих мнимых добродетелей и чудес, победив на войне трёх царей – египетского, ливийского и эфиопского (ср. Дан. 11, 42–43), он захватит мировое господство и сделает себя предметом поклонения то ли в оскверняемых христианских церквах, то ли в восстановленном для этой цели Иерусалимском храме. Почти все отступятся от веры; горсть оставшихся верными укроется на Масличной горе (место Гефсиманского сада – последнего приюта Христа). Когда наступит срок, гибель воинства А. будет совершаться от третьего часа (около девяти часов утра) до вечера, и долина между Масличной горой и Иерусалимом наполнится кровью. По некоторым версиям, А., спасаясь от приближения Христа, поднимется на высокую гору и затем бросится вниз.

С. С. Аверинцев.

Антихрист с дьяволом. Фрагмент фрески Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499–1505. Орвието, собор.

В средневековой литературе образ А. появляется в связи с изображением эсхатологических картин конца мира и страшного суда. Напр., в немецком стихотворном произведении 9 в. «Муспилли» анонимный автор повествует о битве Илии с А. У французского автора 10 в. Адсо из Туля в прозаическом произведении «Об антихристе» главой христианского мира и главным противником А. изображается французский король, в немецкой драме на латинском языке «Действо об антихристе» (12 в.) – германский император. К образу А. часто обращались в публицистической литературе в условиях острой религиозно-политической борьбы. Напр., во время борьбы 12–13 вв. германских императоров с римскими папами сторонники императора называли А. пап (Иннокентия III в особенности), сторонники пап – императора Фридриха II Штауфена (последний изображён в образе А. и в романе немецкого писателя 1-й половины 20 в. П. Виглера «А.»). В эпоху Реформации 16 в. Лютер и протестанты нарекают именем А. папу как главу католической церкви. К подобной протестантской традиции примыкает латинская драма 16 в. Т. Наогеорга «Паммахий», герой которой (имя его обозначает «разрушитель всего») становится папой благодаря союзу с дьяволом. В русской публицистической литературе А. называли патриарха Никона, Петра I, Наполеона.

Среди произведений изобразительного искусства – гравюры кон. 15 – 16 вв. – к «Всемирной хронике» Х. Шеделя, «Кораблю дураков» С. Бранта, гравюры Л. Кранаха Старшего к «Страстям Христа и антихриста» Лютера, где в роли А. выступает папа.

АНТРОПОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ, мифы о происхождении (в том числе сотворении) человека. А. м. – составная часть космогонических мифов. В А. м. не всегда отчётливо различимо происхождение всего рода человеческого и определённого народа (ср. известное тождество названия племени и слова «человек» во многих традициях – у айнов, кетов и др.), первого человека (первой пары людей) и каждого отдельного человека. В некоторых А. м. отождествляется сотворение, произошедшее когда-то, во времени мифическом с рождением каждого отдельного человека, объясняемым в соответствии с его мифологическим прообразом. Напротив, нередко различаются создание (сотворение) человека и его души (душ), воспринимающейся как отдельная его часть (множество отдельных частей), которая обладает самостоятельной судьбой. Иногда в А. м. рассматривается происхождение отдельных органов человека (сердца, глаз и т. д.), причём изначальное их различение с точки зрения мифологического мышления оказывается более существенным, чем выделение людей из других существ, предметов, явлений. Для многих А. м. характерно то, что первоначально всё имеет антропоморфный облик – все существа, животные, предметы и явления (солнце, луна, звёзды), место обитания племени и даже вся вселенная, часто описываемая как происходящая из частей тела «первочеловека». Поэтому возникновение человека нередко представляется в А. м. не столько как его создание, сколько как его выделение из числа других человекоподобных существ, которые постепенно теряют человеческий облик, сохраняющийся только у людей.

Создание человека описывается нередко и как отделение людей друг от друга (первоначально как бы сросшихся воедино), и как проведение границ между частями племени. В А. м. австралийского племени аранда люди были созданы двумя существами Унгамбикулами (букв. «самосуществующие»; по другому варианту мифа, – птицей-мухоловкой), разделившими каменным ножом сросшиеся вместе сгустки-комки (букв. «сросшиеся друг с другом люди»). Эти комки, оставшиеся на дне высохшего первобытного океана, представляли собой бесформенные шары, в которых только угадывались зачатки частей тела человека. Затем Унгамбикулы (другой вариант – птица-мухоловка) каменным ножом отделили друг от друга части тела каждого человека и наконец разделили людей на фратрии.

Боги, демиурги или культурные герои создают первых людей из самых разнообразных материалов: костяка животных (в некоторых мифах североамериканских индейцев алгонкинской языковой группы демиург Манабуш создаёт человека из скелета зверей, рыб, птиц), орехов (в меланезийском А. м. рассказывается об использовании кокосовых орехов, в мифе перуанских индейцев – орехов пальмового дерева и т. д.), из дерева (в западносибирских кетских и некоторых североамериканских индейских, а также океанийских А. м.). В кетском мифе для оживления человека, сделанного из палки (ср. позднейший литературный образ Пиноккио-Буратино), его качают в люльке, т. е. совершают обряд возрождения к жизни. В скандинавской мифологии Один и другие боги-асы оживляют древесные прообразы людей (см. Аск и Эмбля), «доделывают» их (представления о первых людях как о незавершённых существах, которых богам приходится «доделывать», – широко распространённый мифологический мотив). Очень часто в А. м. люди создаются из глины или земли. В ирокезском (индейцы Северной Америки) мифе Иоскеха лепит первых людей из глины по своему отражению в воде. В мифе индейцев кахуилла демиург Мукат, вынувший чёрную землю из своего сердца, создаёт затем тела людей из чёрной грязи, тогда как Темайауит, вынувший из своего сердца белую землю, неудачно лепит из белой грязи людей с животами с двух сторон (спереди и сзади); с глазами по обеим сторонам головы; когда же Мукат доказал ему неудачность его созданий, Темайауит, рассердившись, скрывается вместе с ними в подземном мире, пытаясь утащить с собой всю землю (мотив создания «неудачных» людей имеется и в других мифологиях, например в одном из вариантов шумерского А. м., где Энки и Нинмах сначала лепят из глины подземного мирового океана «удачных» людей, а затем, захмелев, создают уродов). По аккадскому варианту А. м., Мардук (вместе с богом Эйя) делает людей из глины, смешанной с кровью убитого им чудовища Кингу. Сотворение людей из глины или земли известно и в египетской мифологии (богтворец Хнум лепит людей на гончарном круге), греческой мифологии (Прометей делает их из глины), алтайской мифологии (Ульгень создаёт первых семь человек из глины и камыша), в А. м. народов Африки (напр., верховное божество догонов Амма делает из сырой глины первую человеческую пару), Полинезии; согласно одному из А. м. Библии, бог творит первого человека «из праха земного» и «дыхания жизни» (см. Адам). Миф о создании человека из земли в индоевропейской мифологии (как и в семитской) сказался и в эпитете человека – «земной» (существует связь между латинскими словами homo – человек и humus – земля). В более редких случаях «материалом» служат нерасчленённые существа, как у аранда или в западносуданских мифах о происхождении людей от двуполых существ.

Частым мотивом А. м. (находящим параллель в детской психологии) является представление о создании сперва мужчин, а потом женщин. Иногда женщины описываются как возникшие в результате того, что в мужчину кидают кусок мяса (в А. м. масаев в Африке, жителей одного из островов в Океании). Происхождение женщины часто отлично от происхождения мужчины, она делается из иного, чем мужчина, материала (как во многих мифах южноамериканских индейцев). Но библейский миф о сотворении Евы из ребра первочеловека Адама – по-видимому, результат «литературного каламбура» (см. в ст. Адам).

В некоторых мифологиях (американских индейцев, африканских, океанийских) создание человека нередко мыслится в два (или более) этапа: сначала возникают первые антропоморфные существа-первопредки, от которых рождаются люди. В мифе индейского племени сиу демиург Суссостинако создаёт (из двух узлов паутины существовавшего изначально мирового паука) двух первых женщин, ставших прародительницами людей. Первичная пара существ, от которой произошли люди, нередко в одной и той же мифологии (напр., у нганасанов на полуострове Таймыр) состоит из земли-матери (или богини земли) и её божественного супруга и в то же время – из первых людей, рождённых этими богами. Представления о первом человеке во многих традициях (индоиранской, славянской, нанайской и некоторых других сибирских) связано с идеей конца мифического времени, когда люди были бессмертными (и не отличались от богов). Первый человек – это чаще всего первый смертный – с его смертью кончается мифическое (в определённом смысле довременное) существование человечества; вслед за ним люди стали умирать. Такие представления связаны с нанайским Ходо, древнеиранским Имой, родственным древнеиндийскому Яме, который, согласно «Атхарваведе», «умер как первый из смертных» – и оттого стал богом мёртвых. Смертью первого антропоморфного существа (своего рода «первого человека») объясняется в ряде мифологических систем создание вселенной: в скандинавской мифологии плоть убитого богами первопредка – антропоморфного великана Имира стала землёй, кости – горами, небом – его череп, морем – кровь. Близкий мотив – в иранских и ведийских текстах, в древнерусской «Голубиной книге», в мифологии догонов, по которой каждой части человеческого тела соответствует какая-либо часть внешнего мира, рассматриваемого как огромный человеческий организм: скалы – это кости, почва – внутренность желудка, красные глины – кровь (во многих других традициях такие же соответствия между частями тела и частями ландшафта отражаются и в наименовании одинаковыми словами). Сходство представлений о частях тела человека в догонской и древнеиндийской мифологиях и обрядах простирается и на число членов первого человека: у Пуруши их 21 (соответственно в ведийском гимне упоминается 21 полено, возжигаемое в честь Пуруши), в мифологии догонов – 22.

Большой интерес представляют А. м. тотемического характера, согласно которым человек некогда не отличался от животных (напр., был покрыт шерстью, как в мифологических представлениях селькупов, Западная Сибирь). Сходство человека и обезьяны дало основание двум типам А. м. противоположного характера. Согласно одному из них, бытующему в Тибете и у племени хадзапи в Южной Африке, человек происходит от обезьяны. По другому, известному у бушменов, обезьяны (бабуины) некогда были людьми, но мифологический герой Цагн превратил их в обезьян, наказав за то, что они убили его сына. По мифам некоторых других африканских народов (бамбути, эфе), шимпанзе – древний народ, ушедший в лес потому, что их обманывали пигмеи. В А. м. тотемического характера чаще всего речь идёт о происхождении не всех людей, а определённой группы, зооморфным тотемным символом которой является то или иное животное. Но известны и сравнительно немногочисленные А. м. тотемического типа, объясняющие происхождение всех людей. Во многих тотемических А. м. люди и животные объединяются вместе как разные типы людей. В животных, почитаемых как тотемные классификационные символы определённых социальных подразделений, видят людей (в т. ч. людей других миров: медведь как «горный человек», принадлежащий верхнему миру, в мифологии нивхов). Распространены (в Австралии, у бурят и многих других народов Евразии) тотемические А. м., в которых в качестве родоначальников фигурируют птицы (напр., ворон и лебедь), первые люди, первопредки выходят из яйца. К этим мифам примыкают мифы, связанные с образом мирового яйца (см. Яйцо мировое).

Особый тип А. м. представляют такие мифы, где речь идёт не о сотворении людей, а о способе, который даёт возможность людям, задолго до того существующим (и неизвестно как возникшим), выйти на землю, в земной мир. В А. м. североамериканского индейского племени акома первые две женщины узнали во сне, что люди живут под землёй; они вырыли яму и освободили людей (т. е. перевели их из подземного мира в земной). В мифологии индейцев зуньи Возлюбленные близнецы сходным образом прорыли ход в нижнюю из четырёх пещер нижнего мира, где обитали люди, и со временем через три остальные пещеры вывели их из темноты нижнего мира. В одном из шумерских мифов рассказывается, что люди

раньше росли, как трава, под землёй; бог Энки проделывает мотыгой дыру в земле, и люди выходят оттуда. А. м., по которым первые люди вышли из скалы, земли, ямы, иногда из термитника (для чего нужно было в него ударить), широко распространены у народов Африки. Особую группу А. м. составляют мифы, по которым человек происходит из дерева, чаще всего из мирового дерева (см. Древо мировое). В Африке, по А. м. гереро, первые люди – родоначальницы двух фратрий гереро – вышли из дерева Омумборомбонга, считавшегося матерью и отцом. Сходные мифы о том, как первые люди вышли из расщепившегося дерева или тростника, известны и у других народов Африки. По поверьям селькупов в Западной Сибири, человек происходит из развилки берёзы (поэтому ей придавалось особое значение в обрядах). По поверьям нивхов (в Приамурье и на Сахалине), все нивхи происходят из лиственницы.

В А. м. наряду с физическими субстанциями, участвующими в создании человека и его составных частей, существенную роль могут играть такие силы, как слово (А. м. догонов): название имён равносильно творению. Но в целом для архаических мифологий порождение предметов (в т. ч. человека) путём их словесного названия малохарактерно (примеры из более развитых религиозно-мифологических систем : по одному из древнеегипетских сказаний, весь мир, в т. ч. люди, возникают по мысли Птаха, выраженной в его слове: тот же мотив в одном из библейских А. м. – см. Адам).

Представление о наличии двух или более составных частей человека – видимой телесной оболочки и души осложняет многие А. м. В этом случае можно говорить об их двойственной природе. Согласно поверьям йоруба (Западная Африка), бог создал человека в виде двух половин – земной и небесной; перед тем как войти в земную жизнь, земной человек заключает договор со своим небесным двойником, оговаривая, на какой срок он отлучится с небес, какую работу выполнит, сколько жён и детей будет иметь. В создании души, по некоторым А. м., принимают участие небесные светила верхнего мира. В селькупских А. м. человек рождается в женщине, когда на неё падает луч утреннего солнца, посланный верхней старухой-матерью; солнечный луч и душа человека обозначаются одним словом.

А. м., которые основаны на установлении некоторых ассоциаций по сходству между человеком и животным (в т. ч. обезьяной), представляют интерес как ранний образец преднаучных взглядов. Классификация всех живых существ по внешне сходным признакам использовалась в подобных А. м. как основа для построения таких объяснений происхождения человека, в которых с известным основанием видят раннее предвосхищение эволюционных гипотез.

В истории культуры европейского средневековья и эпохи Возрождения обнаруживается продолжение традиции, которая восходит к концепции «первочеловека» и создания всего мира из частей его тела. Аналогичное образное понимание «гротескного тела» (М. М. Бахтин) как модели всего макрокосма пронизывает всю народную карнавальную культуру и сказывается позднее в творчестве тех писателей, которые, как Ф. Рабле и Н. В. Гоголь, черпают образы в её наследии. Сравнительно долго живут элементы мифологических представлений, не отделяющих понятия о человеке от всех других существ (прежде всего мифологических), мыслимых по его образцу; в качестве позднейшего повторения аналогичных способов «очеловечивания» представлений о чуждой среде – споры и художественные фантазии на тему о возможности антропоморфных и человекообразных форм существования разумных сил или «внеземных цивилизаций» в космосе.

В. В. Иванов.

АНТРОПОС (греч. ανθρωπος, «человек»), в представлениях позднеантичного мистического синкретизма и особенно христианского или околохристианского гностицизма духовный первочеловек как божественное существо, прототип и эманирующий исток для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности); иногда – один из эонов. Генезис мифологемы А. восходит к Индии (образ Пуруши) и к Ирану (образ Гайомарта). Имели значение и некоторые аспекты библейской традиции, а также платоновской доктрины об идее как предвечном первообразе эмпирического явления. Соединяя в себе мужскую и женскую сущность, А. на разных уровнях своего бытия есть верховный бог («первый А.»), но также и отображение и эманация «первого А.», в силу грехопадения соединившаяся со своим земным подобием (Адам), присущий всем людям как бессмертное начало («дух», «внутренний человек», «великочеловек») и в них дожидающийся своего конечного освобождения из мрака материи и тирании архонтов. Доктрины об А. получили развитие в манихействе и в еврейской каббале (Адам Кадмон), а также в христианских ересях. В мистике ортодоксального христианства им до некоторой степени отвечает учение о том, что «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22), рассматривающее Иисуса Христа как абсолютную парадигму человеческой сущности и постольку «нового Адама», а также о реальном присутствии Христа и святого духа в душе верующего (а через таинства – и в его плоти): «...не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2, 20).

С. С. Аверинцев.

Анубис. Деталь погребальной пелены. Сер. 2 в. н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

АНТУ(М) (аккад.), женское соответствие Ана, шумеро-аккадского бога неба [имя А. представляет собой существительное женского рода от существительного мужского рода Ану(м)]. В двуязычном шумеро-аккадском мифе о возвышении Инанны Ан возводит Инанну в «ранг» А. и делает её своей супругой. Впоследствии в аккадской мифологии А. строго отличалась от Иштар (Инанны), по мифу города Урука, дочери Ану и А.

В.А.

АНУБИС (греч. Ανουβις), Инпу (егип. inpw), в египетской мифологии бог – покровитель умерших; почитался в образе лежащего шакала чёрного цвета или дикой собаки Саб (или в виде человека с головой шакала или собаки). А.-Саб считался судьёй богов (по-египетски «саб» – «судья» писался со знаком шакала). Центром культа А. был город 17-го нома Каса (греч. Кинополь, «город собаки»), однако

Анубис в образе шакала. Из гробницы Тутанхамона. Каир, Египетский музей.

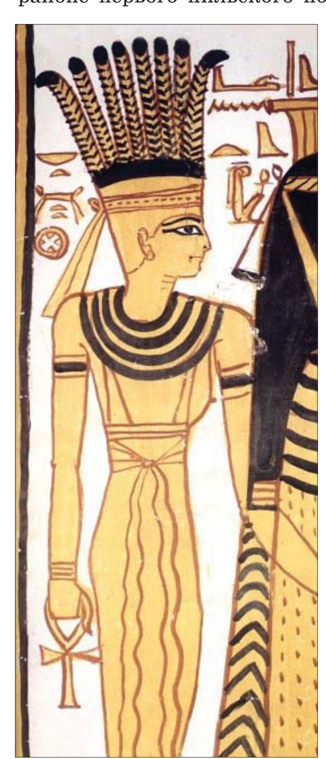
его почитание очень рано распространилось по всему Египту. В период Древнего царства А. считался богом мёртвых, его основные эпитеты «Хентиаменти», т. е. тот, кто впереди страны Запада (царства мёртвых), «владыка Расетау» (царства мёртвых), «стоящий впереди чертога богов». Согласно «Текстам пирамид», А. был главным богом в царстве мёртвых, он считал сердца умерших (в то время как Осирис главным образом олицетворял умершего фараона, который оживал подобно богу). Однако постепенно с конца 3-го тыс. до н. э. функции А. переходят к Осирису, которому присваиваются его эпитеты, а А. входит в круг богов, связанных с мистериями Осириса. Вместе с Исидой он ищет его тело, охраняет его от врагов, вместе с Тотом присутствует на суде Осириса.

А. играет значительную роль в погребальном ритуале, его имя упоминается во всей заупокойной египетской литературе, согласно которой одной из важнейших функций А. была подготовка тела покойного к бальзамированию и превращению его в мумию (эпитеты «ут» и «имиут» определяют А. как бога бальзамирования). А. приписывается возложение на мумию рук и превращение покойника с помощью магии в ах («просветлённого», «блаженного»), оживающего благодаря этому жесту; А. расставляет вокруг умершего в погребальной камере Гора детей и даёт каждому канопу с внутренностями покойного для их охраны. А. тесно связан с некрополем в Фивах, на печати которого изображался лежащий над девятью пленниками шакал. А. считался братом бога Ваты, что отразилось в сказке о двух братьях. По Плутарху, А. был сыном Осириса и Нефтиды. Древние греки отождествляли А. с Гермесом.

Р. И. Рубинштейн.

АНУКЕТ (’nkt), в египетской мифологии богиня, дочь Хнума и Сатис, владычица Сехеля – одного из островов архипелага в районе первого нильского порога. Почиталась в Верхнем Египте и в Нубии. Священное животное А. – антилопа (газель). В обращенном к ней гимне говорится: «Ты приводишь реку и оплодотворяешь землю твоим именем».

Р. Р.



Анукет.

АНУННАКИ, анун(н)а (шумер., предположительная этимология – «семя князя», по-видимому, бога Энки), в шумеро-аккадской мифологии группа родственных между собой земных, подземных и отчасти небесных божеств, а также специальное обозначение хтонических (земных и подземных) божеств. Под именем А. издавна, по-видимому, объединялись божества различных местных пантеонов – упоминаются А. из Эреду(г)а, из Лагаша и т. д.; в старовавилонских текстах постоянным местом их обитания называется священный город Ниппур. В шумерских текстах времени образования единого пантеона (время III династии Ура, 21 в. до н. э.) отец А. – Ак, создавший их («приказавший им родиться») на небе и на земле; в послешумерских текстах их создание приписывается Мардуку. Число А. по разным текстам различно – от 7 до 600 (распространённое число – 50); Мардук делит 600 А. на 300 «верхних» (небесных) и 300 «нижних» (богов подземного мира). Функции А. не очень ясны, но, видимо, главная из них – определять людские судьбы. В ряде текстов А. – боги-заступники, боги-покровители. К А. относятся многие главные и второстепенные боги (характеризуемые в таком случае эпитетами: «первый среди А.», «благороднейший среди А.», «герой А.» и т. д.). Часто сила и могущество какого-либо божества подчёркивается описанием реакции А. на его действия: А. дрожат от взгляда и слова Ана, забиваются в щели, как мыши, от колдовства мелкого демона, дрожат при имени Энлиля и Нинлиль. А. – посредники в общении людей и богов, их именем скрепляются клятвы. Отдельную группу представляют А. – боги (а часто и судьи) подземного мира (напр., в текстах цикла «Инанна-Думузи», см. в ст. Инанна). В аккадское время появляется более или менее чёткое разделение всех богов на две родовые группы: А. как богов земли и подземного мира и игигов как космических богов. А. упоминаются только в литературных памятниках.

В. К. Афанасьева.

АНУШАВАН СОСАНВИР [от иран. Ануширван и армянского сосанвер (соси – «платан» и нвер – «дар, посвящение»)], в армянской мифологии внук Ара Гехецика, умный, одарённый юноша; воплощение платана или священной рощи платанов близ Армавира (столица и религиозный центр древнеармянского Араратского царства). К А. С. как к духу священного платана обращались за предсказанием будущего (в роще гадали по шелесту листьев деревьев). Этимология имени свидетельствует, по-видимому, о том, что А. С. ассоциировался с вечной цикличностью возрождения растительности.

С. Б. А.

АНУШИРВАН (фарси, букв. «бессмертная душа»), Анушагравран (пехлеви), вошедший в легенды, частично мифологизированный царь из иранской династии Сасанидов – Хосров I Ануширван (правил в 6 в.). Имя А., отличавшегося, согласно легендам, мудростью и справедливостью, стало нарицательным для образа справедливого царя. Легенды об А. переданы в «Шахнаме».

И. А.

АНФЕЯ, Антея (Ανθεια, букв. «цветущая»), в греческой мифологии прозвище Геры, Афродиты и других богинь.

АНХИС (греч. Ανχισης, лат. Anchises), в греческой и римской мифологиях отец Энея. Когда А. пас стада в окрестностях горы Ида, к нему явилась пленённая его красотой Афродита, выдавшая себя за дочь фригийского царя Отрея. Сблизившись с А., богиня открыла ему, что родит от него славного героя Энея, но запретила разглашать тайну их брака (Hymn. Hom. IV 53–291). Однако А. во время пирушки с друзьями нарушил запрет и был за это сражён молнией Зевса (по древнейшему варианту, очевидно, насмерть, т. к. «Илиада», несколько раз называющая Энея сыном Афродиты и А., не упоминает последнего среди живых). По более поздней версии, А. от молнии Зевса лишился сил или ослеп. В ночь падения Трои Эней вынес А. на своих плечах из горящего города (Verg. Aen. II 699–723). А. скончался в пути, по одним источникам, в Аркадии у горы Анхисии, где показывали его могилу рядом с древним храмом Афродиты (Paus VIII 12, 8), по другим, – в южной Италии или Сицилии.

Эней устроил в честь отца погребальные игры, к которым римляне возводили Троянские игры, отмечавшиеся вплоть до периода империи. Миф о любви Афродиты и А., имеющий аналогию в многочисленных греческих мифах о соединении богинь со смертными, был сначала использован пред ставителями рода Энеадов в Троаде для укрепления своего авторитета, затем римским родом Юлиев, возводивших через Энея своё происхождение к богине Венере.

В. Я.

Анхис, на плечах Энея покидающий Трою. Фрагмент скульптурной группы Л. Бернини. Мрамор. 1619. Рим, галерея Боргезе.

АНЦВА, в мифологии абхазов и абазин верховное божество, творец природы и людей (часто к его имени присоединяется эпитет «нас породивший»), повелитель и вседержатель мироздания. Обладает всеми совершенствами: всемогуществом, всеведением, абсолютной благостью, безграничностью, неизменяемостью и т. п. Пребывает на небе (часто наделяется и эпитетом «вверху находящийся»). Когда он спускается с неба, гремит гром, когда поднимается, – сверкает молния. Гром и молния – его карающая сила. Мать А. – из рода Хеция (от абхазского ахяца, «граб»), поэтому молния никогда не поражает грабовые деревья.

С одной стороны, существуют представления об А. как о божестве, лишённом каких-либо конкретных внешних черт; с другой стороны, иногда его представляют либо молодым красивым мужчиной, либо седым старцем; в одном из вариантов мифов он одет в кожаное одеяние, у него золотые подошвы, в его руке плеть, которой он высекает молнии. Во многих мифах А. и Афы отождествлены.

В честь А. периодически устраивались моления; в жертву ему приносили животное (обычно корову) и вино.

Л. А.

АНЧУТКА, в восточнославянской мифологии злой дух, одно из русских названий чертенят, по всей видимости, происходящее от балтийского названия утки (ср. литов. anciute, «маленькая утка»). А. связан с водой и вместе с тем летает; иногда А. называют водяным, болотным. Обычные его эпитеты – «беспятый» («беспятая»), «роговой», «беспалый».

В. И., В. Т.

АНША (др.-инд. Amsa, букв, «часть», «доля»), в ведийской мифологии божество из класса адитьев. Определённых описаний А. не существует; оно едва ли отличимо по своим функциям от Дакши. А. выделяет долю при жертвоприношении (РВ II 1, 4), упоминается в связи с Ашвинами.

В. Т.

АНШАР И КИШАР (аккад.), в аккадской мифологии божества, принадлежащие к старшему поколению богов, отец (Аншар) и мать (Кишар) бога неба Ану (шумер. Ан). Родители А. и К. – чудовища-божества Лахму и Лахаму (см. в ст. Лахама). Данных о культе А. и К. нет; возможно, они – плод богословских спекуляций в связи с развитием культа Мардука, как он отразился в поэме «Энума элиш» (2-я половина 2-го тыс. до н. э.). В 1-м тыс. до н. э. Аншар был (по «народной этимологии») отождествлён с главным богом Ассирии Ашшуром и как соперник Мардука возвысился над всеми богами. В ассирийской (из Ашшура) версии поэмы «Энума элиш» главный герой поэмы не Мардук (как в вавилонской версии), а Аншар-Ашшур.

В. А.

А-НЮЙ, Э-нюй, в китайской мифологии мать правителя Чжуань-сюя, зачавшая его, по преданию, когда луч звезды, подобный радуге, пронзил солнце (вариант – луну) и взволновал А.-н., сидевшую в своих уединённых покоях.

А. Р.

АО, в древнекитайской мифологии плавающая в море гигантская черепаха, на спине у которой лежат три священные горы – Инчжоу, Пэнлай и Фанчжан, где живут бессмертные. По другой версии, этих гор пять (добавляются Дайюй и Юаньцзяо). А. фигурирует в цикле мифов о Нюй-ва, которая, чтобы укрепить рушащийся после битвы Гун-гуна с Чжу-жуном небосвод, отрубила лапы А. и подперла ими четыре стороны неба (трактат «Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.). В средневековой китайской литературе А. стала символом достижения высшей учёности и высших учёных степеней. Выражения «голова А.» или «стоящий на голове А.» употреблялись как метафорические обозначения первого лауреата столичных экзаменов, «пик А.» – придворной Академии Ханьлинь. Эта символика связана и с популярными изображениями духа Полярной звезды Куйсина – покровителя экзаменов, которого рисовали стоящим на спине А. В отдельных случаях А. изображали как рыбу, иногда и с человечьей головой.

А. Р.

АО БИН, в китайской народной мифологии дух созвездия Хуагай («цветной балдахин»), состоящего из девяти звёзд и прикрывающего сверху трон Тянь-хуан да ди («небесный государь»). В народе А. Б., однако, больше известен как третий сын царя драконов (см. Лун-ван) Восточного моря Ао Гуана. А. Б. представляли в человеческом облике, с копьём в руках, восседавшим на морском чудовище. В фантастическом романе 16 в. «Фэншэнь яньи» («Возвышение в ранг духов») рассказывается, как А. Б., появившись из морских глубин, пытался усмирить богатыря-малолетку Нэ-чжа, который не давал покоя жителям подводного царства. Однако А. Б. был убит Нэ-чжа. А. А. описывается и в некоторых сочинениях народного буддизма (так называемых «драгоценных свитках» – баоцзюань).

А. Р.

АПАККЬИТ ЛОК, в мифологии качинов Бирмы (тибето-бирманская группа) человек, утративший бессмертие. А. Л. жил в Майяушинграпум, прародине качинов. Девять раз он становился стариком, но юность возвращалась к нему. Однажды он пошёл на рыбную ловлю. В лесу поймал спящую белку. Решив подшутить над соседями, он сунул белку, которая так и не проснулась, в вершу и нарядил вершу в свою одежду. Соседи это увидели и подумали, что А. Л. умер. Стали готовиться к погребальному обряду. Сумри – жизненный принцип человека, который находился в А. Л., отправился к верховному духу солнца, но дух увидел, что нить, связывающая сумри с человеком, цела. На землю были направлены посланцы для выяснения дела. Когда люди танцевали похоронный танец, они задели одежды на верше, и всё обнаружилось. Тогда верховный дух в гневе перерезал нить. В результате А. Л. заболел и вскоре умер. После него стали умирать и другие люди.

Я. Ч.

АПАМ НАПАТ (др.-инд. Apam napat, букв. «сын вод»), в ведийской мифологии божество, связанное с водой и огнём. Занимает второстепенное место в пантеоне. В «Ригведе» ему посвящен один гимн (II 35). Нередко выступает как эпитет Агни, с которым А. Н. в ряде случаев отождествляется или смешивается (отмечены и переходные ситуации: А. Н. – «дитя Агни», V 41, 10). А. Н. иногда выступает и как эпитет Савитара. А. Н. – золотой, блестящий; он одет в молнию, возник из золотого лона, растёт в укрытии, живёт в высочайшем месте. В то же время А. Н. – «сын вод» (III 9, 1), окружён ими, оплодотворяет их, связан с реками (Синдху и др.), дарует сладкие воды; жир – его еда; он сходит на землю и порождает все существа (II 35, 2, 8). Показательна связь А. Н. с Аджа Экападом, Ахи Будхньей и др.; ср. также мотив золотого яйца, зародыша (солнца). А. Н. – божество индо-иранского происхождения (ср. авест. Apam napat).

В. Ф.

АПАМ-НАПАТ (авест., «потомок воды», «отпрыск воды»), в иранской мифологии благой дух воды. Представление об А.-Н. восходит к эпохе индоиранской общности (ср. ведийского Апам Напата). С того же времени сохраняется представление об огненной природе А.-Н. как о персонификации грозовой молнии, неразрывно связанной с водной стихией. В «Яште» (XIX) сохранились фрагменты древних мифов о том, как А.-Н. укрыл в глубинах озера Ворукаша от трёхглавого дракона Ажи-Дахаки символ иранского династийного суверенитета (фарн). Там же сообщается, что А.-Н. создал человеческий род. Наряду с Ахурамаздой и Митрой А.-Н. именовался ахурой, что указывало на его исключительную древность и высокий ранг в индоиранском пантеоне.

И. А.

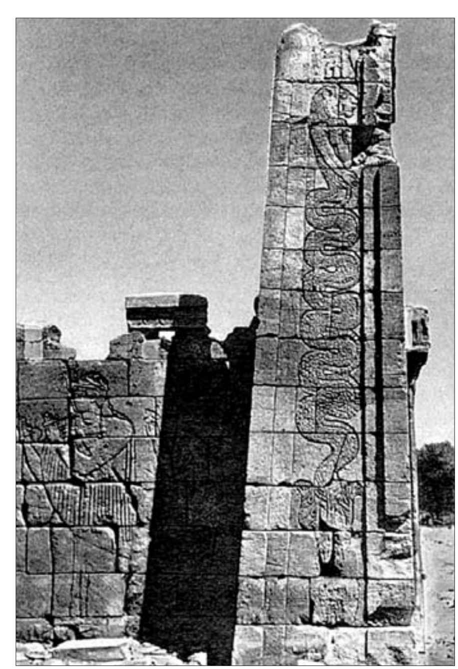
АПАОША, в иранской мифологии дэв (демон) засухи. В «Авесте» («Яшт», VIII) драматически рисуется борьба божества Тиштрйа, создателя и покровителя дождя (выступающего «в образе белого коня»), против А. (выступающего «в образе чёрной лошади, лысой, с лысыми ушами, с лысой шеей, с лысым хвостом, тощей, безобразием пугающей»). В этой борьбе А. терпит поражение.

И. А.

АПАС (др.-инд. Apas, букв, «воды»), персонифицированные космические воды в ведийской мифологии. В «Ригведе» им посвящено четыре гимна (VII 47, 49; X 9, 30); несколько раз к ним обращаются в «Атхарваведе». А. – богини, матери, юные жёны. Они и небесные, и земные, и море – их цель. Ими руководит Савитар (солнце), Индра выкапывает для них русло, они следуют путём богов, притекают на жертвоприношение, рассыпают блага. В них обитает Варуна, повелитель космических вод, окружающих вселенную; отсюда он видит истину и ложь в мире людей; в водах же находится Агни – «сын вод».

А. целительны и охраняют здоровье, они связаны с мёдом, смешивают мёд с молоком, иногда их отождествляют с небесной сомой. Сома приближается к ним, как любовник к девам. Они очищают от грязи, от вины, греха, лжи, проклятья. Можно предполагать индоевропейские истоки культа обожествлённых вод; ср. поклонение водам (apo) в «Авесте». См. также Апам Напат.

В. Т.



Слева - Апедемак в виде львиноголовой змеи.
Справа - Апедемак с головой льва. Храм в Нага. Конец 1 в. до н. э. – нач. 1 в. н. э.

АПЕДЕМАК (iprmk), в мифологии Куша (Древней Нубии) бог войны и плодородия, покровитель царской власти. Почитался в эпоху Мероитского царства, его главные святилища находились в Мусавварат-эс-Суфре, Наге, Мероэ. Изображался с головой льва (лев являлся символом царской власти). В храме в Мусавварат-эс-Суфре А. изображён с луком в руке, на верёвке он ведёт пленника. Возможно, там происходили празднества, во время которых символически утверждались сила царя и его способность к управлению. В храме в Наге А. представлен с головой льва, в виде львиноголовой змеи или многоруким и трёхглавым. Вытеснив Осириса, он выступает здесь как супруг Исиды.

Э. К.

АПИС (hp), в египетской мифологии бог плодородия в облике быка. Почитание А. возникло в глубокой древности, центром его культа был Мемфис. А. считали ба (душой) бога Мемфиса Птаха, а также бога солнца Ра. Воплощением А. являлся чёрный бык с особыми белыми отметинами. Верили, что ритуальный бег А. оплодотворяет поля. А. был связан с культом мёртвых (способствовал увеличению жертв, приносившихся умершим) и близок Осирису (считался быком Осириса). В поздний период на саркофагах часто изображали бегущего А. с мумией на спине. При Птолемеях произошло полное слияние А. и Осириса в едином божестве Сераписе, почитавшемся и в египетской, и в греко-римской среде. Иногда А. отождествляли с Атумом (в имени Апис-Атум). Живого быка А. содержали в особом помещении. В эпоху XXVI (Саисской) династии (7–6 вв. до н. э.) для содержания быков-А. в Мемфисе, недалеко от храма Птаха, был построен специальный Апейон. Корова, родившая А., тоже почиталась и содержалась в особом здании. Смерть быка-А. считалась большим несчастьем. Умершего А. бальзамировали и хоронили по особому ритуалу в специальном склепе Серапеуме около Мемфиса. (Французский археолог Ф. О. Мариет обнаружил при раскопках Серапеума 64 мумии А.) На бронзовых статуэт ках А., дошедших до нас в большом количестве, между рогов часто помещён солнечный диск. Сведения о культе А. приводят античные авторы Геродот (II 153; III 27 – 28), Страбон (XVIII 807), Элиан (XI 10), Диодор (I 85).

Р. Р.

Апис. 2 в. до н. э.
Рим, Национальный музей.

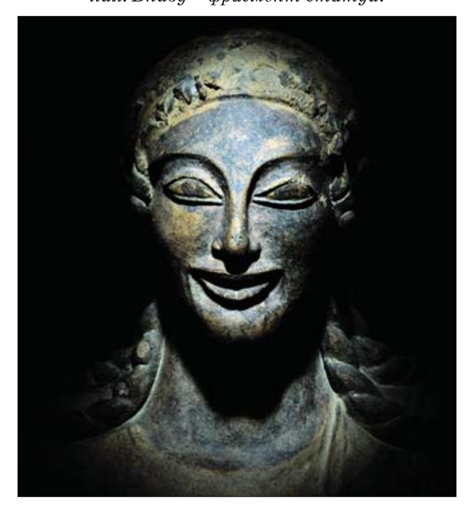
АПЛУ (Apulu, Aplu, Aplun), в этрусской мифологии божество, соответствующее греч. Аполлону. Имя его встречается на этрусских памятниках 5–4 вв. до н. э. Обычно изображается рядом с Менрвой и Геркле.

А. Н.

АПОЛЛОН (Ἀπόλλων), в греческой мифологии сын Зевса и Лето, брат Артемиды, олимпийский бог, включивший в свой классический образ архаические и хтонические черты догреческого и малоазийского развития (отсюда разнообразие его функций – как губительных, так и благодетельных, сочетание в нём мрачных и светлых сторон). Данные греческого языка не позволяют раскрыть этимологию имени А., что свидетельствует о неиндоевропейском происхождении образа. Попытки древних авторов (напр., Платона) разгадать значение имени А. не подлежат научному обсуждению, хотя для них и характерна тенденция соединить в одно нераздельное целое ряд функций А. (Plat. Crat. 404 е – 406 а): стреловержца, губителя, прорицателя, блюстителя гармонии космической и человеческой. Образ А. соединяет воедино небо, землю и преисподнюю.

А. родился на плавучем острове Астерия, принявшем возлюбленную Зевса Лето, которой ревнивая Гера запретила всту-

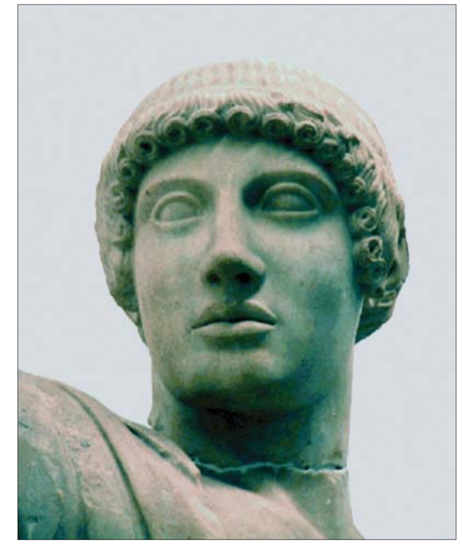
Аплу. Статуя Вулки с фронтона храма в Вейях. Ок. 500 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия. Внизу – фрагмент статуи.



Лето, Аполлон и Артемида. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры. Конец 6 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

пать на твёрдую землю. Остров, явивший чудо рождения двух близнецов – А. и Артемиды, стал именоваться после этого Делосом (греч. δηλόω, «являю»), а пальма, под которой разрешилась Лето, стала священной, как и само место рождения А. (Callim. Hymn. IV 55–274; Hymn Hom. I 30–178). А. рано возмужал и ещё совсем юным убил змея Пифона, или Дельфиния, опустошавшего окрестности Дельф. В Дельфах, на месте, где когда-то был оракул Геи и Фемиды, А. основал своё прорицалище. Там же он учредил в свою честь Пифийские игры, получил в Темпейской долине (Фессалия) очищение от убийства Пифона и был прославлен жителями Дельф в пеане (священном гимне) (Hymn. Hom. II 127–366). А. поразил также своими стрелами великана Тития, пытавшегося оскорбить Лето (Hyg. Fab. 55; Apollod. I 4, 1), киклопов, ковавших молнии Зевсу (Apollod. III 10, 4), а также участвовал в битвах олимпийцев с гигантами (I 6, 2) и титанами (Hyg. Fab. 150). Губительные стрелы А. и Артемиды приносят внезапную смерть старикам (Hom. Od. XV 403–411), иногда поражают без всякого повода (III 279 след.; VII 64 след.). В Троянской войне А.-стреловержец помогает троянцам, и его стрелы девять дней несут в лагерь ахейцев чуму (Hom. Il. I 43–53), он незримо участвует в убийстве Патрокла Гектором (XVI 789–795) и Ахилла Парисом (Procl. Chrest., p. 106). Вместе с сестрой он губитель детей Ниобы (Ovid. Met. VI 146–312). В музыкальном состязании А. побеждает сатира Марсия и, разгневанный его дерзостью, сдирает с него кожу (Myth. Vat. I 125; II 115). А. боролся с Гераклом, пытавшимся овладеть дельфийским треножником (Paus. III 21,8; VIII 37, 1; X 13, 7).

Наряду с губительными действиями А. присущи и целительные (Eur. Andr. 880); он врач (Aristoph. Av. 584) или Пеон (Eur. Alc. 92; Soph. O. R. 154), Алексикакос («помощник»), защитник от зла и болезней, прекративший чуму во время Пелопоннесской войны (Paus. I 3, 4). В позднее время А. отождествлялся с солнцем (Macrob. Sat. I 17) во всей полноте его целительных и губительных функций. Эпитет А. – Феб (φοῖβος) указывает на чистоту, блеск, прорицание (Etym. Magn. v. φοιβάδω; Eur. Hec. 827). Соединение в образе А. рациональной ясности и тёмных стихийных сил подтверждается теснейшими связями А. и Диониса, хотя это божества-антагонисты: один по преимуществу бог светлого начала, другой – бог тёмного и слепого экстаза; но после 7 в. до н. э. образы этих богов стали сближаться в Дельфах, им обоим устраивали оргии на



Голова Аполлона с западного фронтона храма Зевса в Олимпии. Около 460 г. до н. э. Олимпия, музей.

Парнасе (Paus. X 32, 7), сам А. нередко почитался как Дионис (Himer. XXI 8), носил эпитеты Диониса – плющ и Бакхий (Aeschyl. frg. 341), участники празднества в честь А. украшали себя плющом (как на Дионисовых празднествах).

А.-прорицателю приписывается основание святилищ в Малой Азии и Италии – в Кларосе, Дидимах, Колофоне, Кумах (Strab. XVI 1, 5; Paus. VII 3,1–3; Verg. Aen. VI 42–101). А. – пророк и оракул, мыслится даже «водителем судьбы» – Мойрагетом (Paus. X 24,4–5). Он наделил пророческим даром Кассандру, но после того как был ею отвергнут, сделал так, что её пророчества не пользовались доверием у людей (Apollod. III 12, 5). Среди детей А.

Слева – Аполлон из Пьомбино. Бронза. Ок. 475 до н. э. Париж, Лувр. В центре – Аполлон Сауроктон (убивающий ящерицу). Римская копия. С греческого оригинала Праксителя (ок. 340 до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр. Справа - Аполлон Бельведерский. Римская копия. С греческого бронзового оригинала Леохара (350–330 до н. э.). Мрамор. Рим, Ватиканские музеи.

Голова Аполлона. Бронза. Ок. 460 до н. э. Лондон, Британский музей.

также были: прорицатели Бранх, Сибилла (Serv. Verg. Aen. VI 321), Мопс – сын А. и прорицательницы Манто, Идмон – участник похода аргонавтов (Apoll. Rhod. I 139–145; 75 след.).

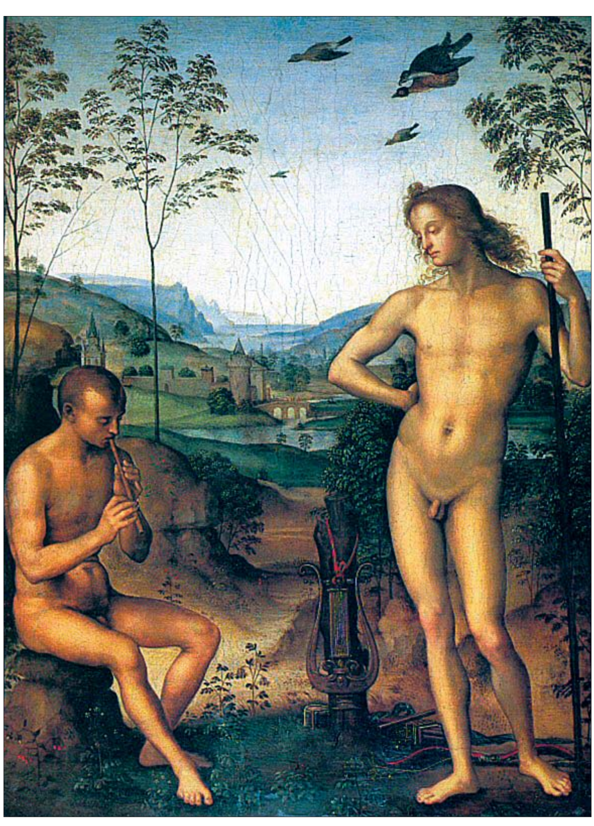
А. – пастух (Номий) (Theocr. XXV 21) и охранитель стад (Hom. Il. II 763–767; Hymn. Hom. III 71). Он – основатель и строитель городов, родоначальник и покровитель племён, «отчий» (Plat. Euthyd. 302 d; Himer. X 4; Macrob. Sat. I 17, 42). Иногда эти функции А. связаны с мифами о служении А. людям, на которое посылает его Зевс, разгневанный независимым нравом А. Так, у схолиаста к тексту Гомера (Hom. Il. I 399 след.) сообщается, что после раскрытия заговора Геры, Посейдона и А. против Зевса (по «Илиаде» вместо А. в нём участвовала Афина) А. и Посейдон в образе смертных служили у троянского царя Лаомедонта и возвели стены Трои, которые затем разрушили, гневаясь на Лаомедонта, не отдавшего им обусловленной платы (Apollod. II 5, 9). Когда сын А. врачеватель Асклепий за попытки воскресить людей был поражён молнией Зевса, А. перебил циклопов и в наказание был послан служить пастухом к царю Адмету в Фессалию, где приумножил его стада (III 10, 4) и вместе с Гераклом спас от смерти жену царя Алкесту (Eur. Alc. 1–71; 220–225).

А. – музыкант, кифару он получил от Гермеса в обмен на коров (Hymn. Hom. III 418–456). Он покровитель певцов и музыкантов, Мусагет – водитель муз (III 450–452) и жестоко наказывает тех, кто пытается состязаться с ним в музыке.

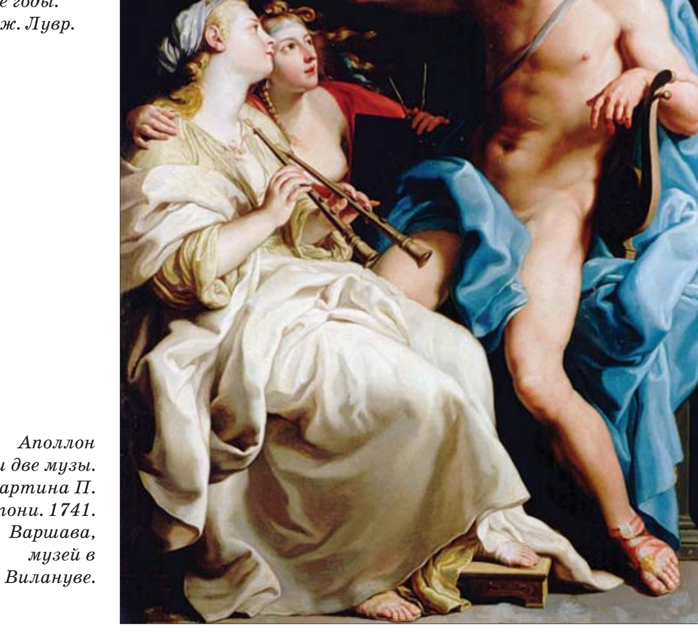
Многообразие функций А. наиболее полно представлено в позднем анонимном гимне А. (Hymn. Orph. Abel, p. 285) и речи неоплатоника Юлиана «К царю Гелиосу». А. вступает в связи с богинями и смертными женщинами, но часто бывает отвергнут. Его отвергли Дафна, превращенная по её просьбе в лавр (Ovid. Met. I 452–567), Кассандра (Serv. Verg. Aen. II 247). Ему были неверны Коронида (Hyg. Fab. 202) и Марпесса (Apollod. I 7, 8). От Кирены он имел сына Аристея, от Корониды – Асклепия, от муз Талии и Урании – корибантов и певцов Лина и Орфея (I 3,2–4). Его любимцами были юноши Гиакинф (Ovid. Met. X 161–219) и Кипарис (X 106–142), рассматриваемые как ипостаси А.

В образе А. отразилось своеобразие греческой мифологии в её историческом развитии. Для архаического А. характерно наличие растительных функций, его близость к земледелию и пастушеству. Он – Дафний, т. е. лавровый, «прорицающий из лавра» (Hymn. Hom. II 215), «любящий лавровое дерево» Дафну. Его эпитет Дримас, «дубовый» (Lycophr. 522); А. связан с кипарисом (Ovid. Met. X 106), пальмой (Callim. Hymn. II 4), маслиной (Paus. VIII 23, 4), плющом (Aeschyl. frg. 341) и др. растениями. Зооморфизм А. проявляется в его связи и даже полном отождествлении с вороном, лебедем, мышью, волком, бараном. В образе ворона А. указал, где надо основать город (Callim. Hymn. II 65–68), он – Кикн («лебедь»), обративший в бегство Геракла (Pind. Ol. X 20); он – Сминфей («мышиный») (Hom. Il. I 39), но он спаситель от мышей (Strab. XIII 1, 48). А. Карнейский связан с Карном – демоном плодородия (Paus. III 13, 4). Эпитет Ликейский («волчий») указывает на А. как на хранителя от волков (Paus. II 19, 3) и как на волка (X 14, 7). Матриархальные черты А. сказываются в его имени по матери – Летоид; отчества у него нет, но он постоянно носит имя родившей его Лето (Hymn. Hom. III 253; Paus. I 44, 10). На более поздней ступени архаики А. – охотник и пастух (Hom. Il. II 763–767; XXI 448–449). Характерная для первобытного мышления взаимопронизанность жизни и смерти не миновала и А.; на этой поздней ступени архаики он – демон смерти, убийства, даже освящённых ритуалом человеческих жертвоприношений, но он и целитель, отвратитель бед: его прозвища – Алексикакос («отвратитель зла»), Апотропей («отвратитель»), Простат («заступник»), Акесий («целитель»), Пеан или Пеон («разрешитель болезней»), Эпикурий («попечитель»).

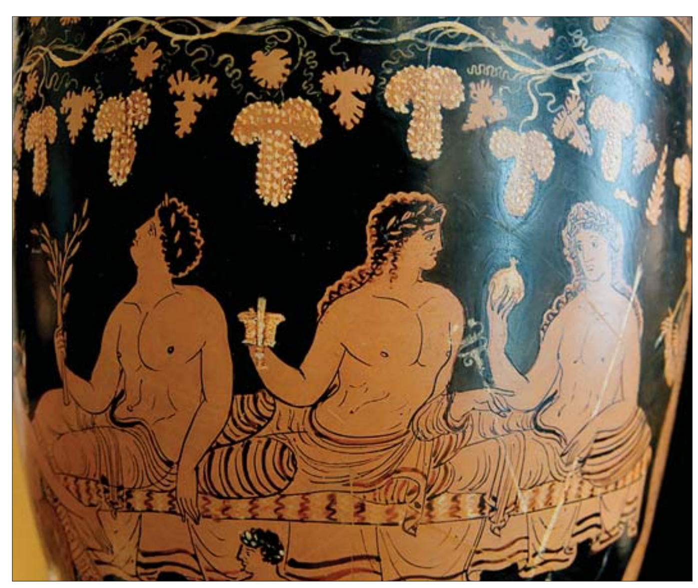
На стадии олимпийской или героической мифологии в этом мрачном божестве, с его властью над жизнью и смертью, выделяется определённое устойчивое начало, из которого вырастает сильная гармоническая личность великого бога эпохи патриархата. Он помогает людям, научает их мудрости и искусствам, строит им города, охраняет от врагов, вместе с Афиной выступает защитником отцовского права. Зооморфные и растительные его черты становятся лишь рудиментарными атри-



Аполлон и Марсий. Картина П. Перуджино. 1480-е годы. Париж. Лувр.



Аполлон и две музы. Картина П. Батони. 1741. Варшава, музей в Вилануве.



Аполлон, Дионис и Гермес. Апулийская краснофигурная ситула. 350–330 до н. э.

бутами. Он уже не лавр, но он любит Дафну, ставшую лавровым деревом. Он не кипарис и гиацинт, но любит прекрасных юношей Кипариса и Гиакинфа. Он не мышь или волк, но повелитель мышей и убийца волка. Если когда-то Пифон победил А. и в Дельфах показывали могилу А. (Porphyr. Vit. Pyth. 16), то теперь он – убийца хтонического Пифона. Однако, убив Пифона, этот светоносный бог должен искупить вину перед землёй, породившей Пифона, и получить очищение через нисхождение в иной мир – аид, где он вместе с тем обретает новую силу (Plut. De def. or. 21). Это явный хтонический рудимент в мифологии светоносного А. Некогда демон, близкий Гее (земле), непосредственно от неё получающий мудрость (Eur. Iphig. T. 1234–1282), теперь он «пророк Зевса» (Aeschyl. Eum. 19), возвещающий и оформляющий в Дельфах волю верховного бога (Soph. O. R. 151). А. прекращает гражданские распри и даёт силу народу (Theogn. 773–782). О помощи А. грекам в войне с персами доверчиво рассказывает Геродот (VIII 36), причём его военная мощь иногда отождествляется с явлениями природы: А.-солнце посылает на врагов стрелы-лучи.

Архаические корни А. связаны также с его догреческим малоазийским происхождением, подтверждающимся тем, что в Троянской войне А. защищает троянцев и особенно почитается в Троаде (Хриса, Килла, Тенедос) и самой Трое (Hom. Il. V 446). С эпохи колонизации греками Малой Азии (с 7 в. до н. э.) А. прочно вошёл в олимпийский пантеон богов, при этом восприняв от других богов дар прорицания (от Геи), покровительство музыке (от Гермеса), вдохновенное буйство и экстаз (от Диониса) и др. Уже у Гомера Зевс, Афина и А. фигурируют как нечто единое и целостное в олимпийской мифологии, хотя А. своим появлением на Олимпе внушает ужас олимпийским богам (ср. его епифанию в I Hymn. Hom.). Но внушительность и грозность А. вполне сочетается с изяществом, изысканностью и красотой юного А., как его изображают авторы эллинистического периода (ср. Callim. Hymn. II и Apoll. Rhod. 674–685). Этот классический А. – бог героического времени, которое у греков всегда противопоставлялось предыдущему хтоническому периоду, когда человек был слишком слаб для борьбы с могучими силами природы и не мог ещё быть героем. Два величайших героя Геракл и Тесей были связаны с мифологией А. Если, согласно одним мифам, А. и Геракл сражаются друг с другом за дельфийский треножник (Apollod. II 6, 2; Hyg. Fab. 32), то в других они основывают город (Paus. III 21, 8) и даже вместе получают очищение после убийства, находясь в рабском услужении. Под покровительством А. Тесей убивает Минотавра (Plut. Thes. 18) и упорядочивает законы в Афинах, а Орфей усмиряет стихийные силы природы (Apoll. Rhod. I 495 – 518). На почве мифологии А. возник миф о гипербореях и их стране, где под знаком милости А. процветали мораль и искусства (Pind. Pyth. X 29–47; Himer. XIV 10; Herodot. IV 32–34).

Культ А. был распространён в Греции повсеместно, храмы с оракулами А. существовали на Делосе, в Дидимах, Кларосе, Абах, на Пелопоннесе и в других местах, но главным центром почитания А. был Дельфийский храм с оракулом А., где восседавшая на треножнике жрица А. – пифия давала предсказания. Двусмысленный характер предсказаний, допускавших самое широкое толкование, позволял дельфийской коллегии жрецов воздействовать на всю греческую политику. В Дельфах совершались празднества в честь А. (теофании, теоксении, Пифийские игры; последние были введены в честь победы А. над Пифоном; по своему блеску и популярности они уступали только Олимпийским играм). Все месяцы года, кроме трёх зимних, были посвящены в Дельфах А. Храм А. на Делосе был религиозно-политическим центром Делосского союза греческих полисов, в нём хранилась казна союза и происходили собрания его членов. А. приобрёл значение устроителя-организатора не только в социально-политической жизни Греции, но и в области морали, искусства и религии. В период классики А. понимался прежде всего как бог искусства и художественного вдохновения; подобно Артемиде, Афине Палладе и другим божествам А. эволюционировал в направлении гармонии, упорядоченности и пластического совершенства.

Из греческих колоний в Италии культ А. проник в Рим, где этот бог занял одно из первых мест в религии и мифологии; император Август объявил А. своим патроном и учредил в честь него вековые игры, храм А. близ Палатина был одним из самых богатых в Риме.

А. Ф. Лосев.

Среди античных скульптурных изображений А.: «А. из Беотии» (8 в. до н. э.), «А. Тенейский» (1-я половина 6 в. до н. э.), «А. Птойос» из Фив (6 в. до н. э.), «Аполлон из Вей» (ок. 500 до н. э.). По римским копиям известны «А. Парнопиос» Фидия («А. Кассельский», «А. Тибрский» и др.), статуи Праксителя «А. Сауроктон» (около 20 копий), Леохара («А. Бельведерский»), Канаха («А. из Пьомбино»), статуя сер. 5 в. до н. э. («А. из Помпеи»), скульптурная группа «А. Кифаред» Филиска и др. В рельефе западного фронтона храма Зевса в Олимпии (5 в. до н. э.) А. – центральная фигура. Эпизоды мифа об А. нашли отражение в греческой вазописи: сцены битвы за дельфийский треножник, похищения Гермесом стад Адмета, мщения Титию, гибели детей Ниобы. А. часто изображался как предводитель муз.

В изобразительном искусстве средневековья А. предстаёт в книжной миниатюре как языческий бог с атрибутами – луком и стрелами, иногда с лирой (в сценах с музами или грациями) и как олицетворение солнца.

После того как в кон. 15 в. был найден «А. Бельведерский», А. стал восприниматься как воплощение идеала мужской красоты, как олицетворение всего светлого и благородного. Особой популярностью в живописи пользовались сцены «Парнас» (А. Мантенья, Рафаэль, Ф. Приматиччо, Н. Пуссен) и «А. и музы» (Л. Лотто, Джулио Романо, Я. Тинторетто, Н. Пуссен, К. Лоррен, А. Р. Менгс и др.). А. часто изображали правящим солнечной колесницей (фрески А. Перуцци и Г. Рени, картины Джулио Романо, Доменикино, Дж. А. Тьеполо и др.) и с Артемидой (А. Дюрер, Л. Кранах Старший и др.). Широкое распространение получили сюжеты, связанные с мифами о Дафне и Марсии, а также сюжеты: «Б., стерегущий стада Адмета» (Ф. Бассано, Доменикино, К. Лоррен и др.), «А., Нептун и Лаомедонт строят стены Трои» (Доменикино, С. Роза и др.), «А. убивает Пифона» (Доменикино, П. П. Рубенс, Э. Делакруа). Наиболее значительные произведения европейской пластики 16–17 вв. – «А.» Я. Сансовино и «А. и Дафна» Л. Бернини, нового времени – «А.» О. Родена.

Среди музыкальных произведений на сюжеты мифа – кантата И. С. Баха «Состязание между А. и Паном», зингшпиль В. А. Моцарта «А. и Гиацинт», опера К. В. Глюка «Празднества А.», балет И. Стравинского «А. Мусагет».

АПОП (pp) в египетской мифологии огромный змей, олицетворяющий мрак и зло, извечный враг бога солнца Ра. Заклинания против А. постоянно встречаются в текстах солярных мифов, в которых он обычно выступает как собирательный образ всех врагов солнца. А. обитает в глубине земли, где и происходит его борьба с

Сокол Ра держит в когтях змея Апопа. Верхняя часть обелиска. Египет.

Ра. Когда ночью Ра начинает плавание по подземному Нилу, А., желая погубить его, выпивает из реки всю воду. В сражении с А. (повторяющемся каждую ночь) Ра выходит победителем и заставляет его изрыгнуть воду обратно. В другом мифе Ра в образе рыжего кота отрезает голову змею-А. В поздний период А. сближали с Сетом.

Р. Р.

АПОСТОЛЫ, см. Двенадцать апостолов.

АППУ (хетт. Appu), в хеттской мифологии человек из города Шудул в стране Луллу. Миф об А. хурритского происхождения. А. имел в изобилии всё, не было у него только сына. Бог солнца (в хурритском первоисточнике – Шимиге), которому А. вознёс молитву и принёс жертву, обещает, что боги пошлют ему сына. Действительно, жена А. рождает двух сыновей, одного из которых назвали Злым, а другого – Благим. Впоследствии Злой лишает Благого большей части его имущества, оставляя ему одну тощую корову.

В. И.

АПСАРЫ, апсарас (др.-инд. apsaras, возможно, «вышедшая из воды»), в ведийской и индуистской мифологии полубожественные женские существа, обитающие преимущественно в небе, но также и на земле (в реках, на горах и т. д.). В качестве женских духов вод (ср. с греч. нимфами, славянскими русалками и т. п.) и жён или возлюбленных гандхарвов А. упоминаются в «Ригведе» (X 123, 5; 10, 4 и др.) и «Атхарваведе» (X 9,9; XI 6, 4; 7, 27 и др.). Согласно ведическим текстам, А., как и другие духи, способны угрожать людям, в частности насылая на них любовное безумие, и в «Атхарваведе» приводятся заклинания против них. В индуистской мифологии А., оставаясь жёнами гандхарвов, приобретают функции небесных куртизанок и танцовщиц. Их происхождение описывается в текстах по-разному. «Рамаяна» (I 45) рассказывает, что они возникли при пахтанье океана богами и асурами, и т. к. ни те, ни другие не пожелали взять их в жёны, они стали «принадлежать всем». По «Хариванше» и «Ваю-пуране» десять (или одиннадцать) наиболее почитаемых А. (среди них Менака, Урваши, Прамлоча и др.) родились из «воображения» Брахмы, а остальные были дочерьми Дакши. Число А. в пуранах колеблется от двух-трёх десятков до сотен тысяч, и они классифицируются по нескольким разрядам. К высшему, «божественному» (дайвика) разряду относятся А., находящиеся в непосредственном услужении у богов и нередко по их поручению соблазняющие асуров либо аскетов, чья подвижническая жизнь могла бы сделать их равными богам. Так, А. – Тилоттама соблазнила братьев Сунду и Упасунду, из-за неё убивших друг друга; А. – Гхритачи – риши Бхарадваджу, ставшего отцом Дроны; А. – Менака и Рамбха – мудреца Вишвамитру, и первая родила от него дочь Шакунталу, а вторую он в наказание превратил на тысячу лет в камень. А. по своему желанию способны как угодно менять свой облик, но обычно они изображаются прекрасными женщинами, одетыми в богатые одежды, украшенные драгоценностями и цветами. По эпическим представлениям, они ублажают в раю Индры (сварге) смертных воинов, которые пали героями на поле брани.

П. А. Гринцер.

АПСАТИ, в грузинской мифологии (у сванов) покровитель и пастух диких рогатых животных и птиц. По своим функциям близок богине Дали, однако мужской пол А. указывает на то, что представления о нём сформировались уже в эпоху патриархата. А. родствен Апсаты в мифологии карачаевцев и балкарцев, Афсати в осетинской мифологии и др.

М. Ч.

АПСАТЫ, в мифологии карачаевцев и балкарцев (Авшатй) покровитель диких животных и охоты. Персонаж доисламского происхождения, родственный осетинскому Афсати, сванскому Апсати возможно, абхазскому Ажвейпшу, адыгскому Мезитхе. А. – заботливый хозяин всех диких животных, которых он пасёт, как пастух своё стадо. Он сам выделяет животных в добычу охотникам, без его соизволения никто не может сделать меткий выстрел. В честь А. охотники пели особые песни, в которых благодарили его за удачную охоту.

В. А.

АПСИРТ (Ἄψυρτος), в греческой мифологии сын колхидского царя Ээта, брат Медеи. Когда Медея бежала с аргонавтами, она взяла с собой брата. Спасаясь от преследования Ээта, Медея убила А. и разбросала куски его тела по волнам, зная, что отец вынужден будет прекратить погоню, чтобы собрать тело сына и похоронить его (Apollod. I 9, 24).

М. В.

АПСЦВАХА, в абхазской мифологии бог смерти. Считалось, что человек или животное умирают потому, что их захотел забрать А. Он незримо посещает больных, стариков, садится у их изголовья. Как правило, жертвой его становятся слабые. В фольклоре часто человек, прибегнув к хитрости, одерживает победу над А.

С. З.

АРАГАЦ, в армянской мифологии гора (Арагац), сестра Масис (Арарат). Согласно мифу, любящие друг друга А. и Масис однажды поссорились. Тщетно пыталась их помирить гора Марута Сар; разгневанная, она прокляла обоих – они оказались навсегда разлучёнными. По мифу, сложившемуся после распространения христианства, на вершине А. молился Григор Просветитель (проповедник христианства, первый католикос Армении, кон. 3 – нач. 4 вв.), ночами ему светила свешивавшаяся с неба (без верёвки) лампада.

С. Б. А.

АРА ГЕХЕЦИК, Ара Прекрасный, в армянской мифологии умирающий и воскресающий бог. Древний миф об А. Г. и богине Шамирам является вариантом мифов об Осирисе и Исиде, Таммузе и Иштар, Адонисе и Астарте, сложившимся, по-видимому, во 2-м тыс. до н. э. у протоармян Армянского нагорья. В эпосе А. Г. выступает царём армянского государства, Шамирам – царицей Ассирии. Шамирам, пожелавшая иметь своим мужем А. Г., славившегося красотой, после смерти её супруга Нина отправляет послов с дарами к А. Г., предлагая ему стать царём Ассирии, либо, удовлетворив её страсть, с миром вернуться в свою страну. Разгневанная его отказом, Шамирам идёт войной на Армению. Своим военачальникам она велит взять А. Г. живым. Однако на поле брани он был убит. Шамирам находит труп А. Г. По её приказу аралезы зализывают раны А. Г., и он оживает (согласно «Истории» М. Хоренаци, Шамирам лишь распускает слух о том, что аралезы воскресили А. Г.). По-видимому, миф об А. Г. лёг в основу изложенного Платоном мифа

Танцующая апсара. Скульптура из храма Ченнакешава. 11–12 вв. Индия, Белур.

об Эре: Эр был убит в сражении, но десять дней спустя его тело было найдено на поле битвы целым и невредимым. Когда на двенадцатый день при совершении погребального обряда его тело положили на костёр, Эр ожил и рассказал об увиденном им на том свете (Plat. R. P., X 614). По имени А. Г., согласно преданию, названы Араратская равнина, гора Цахкеванк (около Еревана), второе название которой – «Ара»; легенда об оживлении А. Г. связывается с холмом в селе Лезк (близ города Ван). А. Г. посвящена картина В. Суреньянца «Шамирам у трупа Ара Прекрасного», трагедия Н. Зарьяна «Ара Прекрасный» и др.

С. Б. Арутюнян.

АРАК КОЛ, в мифологии народа пор в Кампучии (мон-кхмерская группа) злое божество. Его происхождение, по мифу, таково. Некогда жили два брата Лонг и Лай. Они были великими вождями племени поров. Однажды братья кидали в цель ножи около ритуального столба, и Лонг случайно убил младшего брата Лая. Дух Лая превратился в злого гения Арак Кола. А. К. стал требовать человеческих жертвоприношений. Первое жертвоприношение совершила девушка Эр, которая пасла в лесу с сестрой Ай сорок буйволов. Буйволы пропали. Их вернул А. К., потребовав, чтобы Эр убила за это спящую Ай. Впоследствии вместо людей стали жертвовать животных. Есть данные о том, что Лонг – олицетворение солнца, а Лай, превратившийся в духа А. К., – луны. Считается, что дух А. К. вызывает болезни.

Я. Ч.

АРАЛЕЗЫ, арлезы, в армянской мифологии духи, происходящие от собаки. Они спускаются с неба, чтобы зализать раны убитых в сражении и воскресить их. Так, А. воскресили Ара Гехецика. *С. Б. А.*

АРАМ, в армянской мифологии герой, предок – эпоним армян. По его имени, согласно древним преданиям, стала называться другими народами страна армян [греками – Армен, иранцами и сирийцами – Армени(к)].

А., из потомства Хайка, защищает границы армянских земель, вступая в борьбу с Мидией, Ассирией и Каппадокией. Он отражает нашествие войск мидян под предводительством Нюкара Мадеса, самого Нюкара Мадеса приводит в Армавир и пригвождает к стене башни на обозрение проходящим, а на его страну налагает дань и подчиняет себе. В войне с Ассирией противником А. выступает Баршам (Баршамин), которого А. побеждает в бою. Мотив борьбы А. с Ассирией, возможно, восходит к войнам урартского царя Араме с ассирийским царём Салманасаром III (9 в. до н. э.). Согласно мифам, А. воюет в Каппадокийской Кесарии, где сталкивается с детьми титанов (титанидами), побеждает титанида Пайаписа Кахья (Папайос Химерогенес), которого изгоняет на остров Азийского моря (Средиземное море). Миф о борьбе А. с титанидами, с Пайаписом, по мнению исследователя И. Марквардта, – вариант мифа о борьбе Зевса с титанами и Тифоном (согласно «Илиаде», жилище Тифона находится в стране аримов в районе вулканической горы Аргей, близ Мажака – Кесарии, Hom. Il. II 783).

Этот миф протоармяне (аримы) освоили в то время, когда жили в Каппадокии, связав его с именем своего предка Арима. В дальнейшем имя Арим превратилось в А. (под влиянием имени либо урартского царя Араме, либо упоминаемого в Библии Арама, предка жителей Сирии и Месопотамии – арамейцев), содержанием трансформированного мифа стала борьба предка армян с враждебными племенами.

С. Б. Арутюнян.

АРАМАЗД, в армянской мифологии верховное божество, создатель неба и земли, бог плодородия, отец богов Анахит, Михра, Нанэ и др. Восходит к иранскому Ахурамазде. Его эпитет – «ари» («мужественный»). Культ А. пришёл в Армению из Ирана, возможно, в 6–5 вв. до н. э., при Ахеменидах, слившись с культом местных божеств. В эллинистическую эпоху А. отождествлялся с Зевсом. Главное святилище А. находилось в культовом центре древней Армении (являвшемся местом погребения царей династии Аршакидов) Ани (современный Камах на территории Турции). Храм А. в Ани был разрушен в кон. 3 в. н. э. при распространении христианства.

С. Б. А.

АРАН, в корейской мифологии дочь начальника уезда Мирян (пров. Кёнсан-Намдо). Лишившаяся матери А. росла под присмотром кормилицы. Когда она повзрослела, кормилица замыслила отдать её замуж за посыльного из управы. Однажды ночью А. вместе с кормилицей отправилась полюбоваться лунным пейзажем на башню Еннамну. Вдруг кормилица исчезла, а перед А. появился посыльный и стал её домогаться. А. отказывалась, тогда он стал угрожать ей ножом, наткнувшись на который, она погибла. Он спрятал её тело в зарослях бамбука возле реки Нактонган. Отец искал дочь повсюду, но никаких следов не обнаружил. Исчезновение дочери было несмываемым позором для дома янбана (дворянина), и он, подав прошение об отставке, вернулся в столицу. Каждый новый начальник, прибывавший в Мирян, умирал от неизвестной причины первой же ночью. С тех пор никто не хотел ехать в Мирян правителем, и в государевом дворе стали искать охотников. Согласился один молодой человек по имени Ли Санса. Прибыв в Мирян, он остановился в первую ночь на постоялом дворе. Вскоре после того как он сел читать при свече, дверь вдруг отворилась от порыва ветра, и перед ним оказался дух девушки в белом одеянии с лохматой чёрной головой, с кровоточащей грудью и воткнутым в горло ножом. Так как юноша не испугался, дух поведал ему свою историю. Выслушав её, юноша обещал помочь духу А. Приехав в управу, он вызвал кормилицу А. и посыльного. После допроса их казнили, а труп А. нашли и захоронили. В честь А. в Миряне возле башни Еннамну соорудили жертвенник.

По другой версии, всё это случилось в каком-то уезде, и героиня была танцовщицей (кисэн) при местной управе. Это мифологизованное предание легло в основу одной из популярнейших корейских народных песен «Ариран». Кроме того, оно бытует в корейском фольклоре в форме волшебной сказки «Дух кисэн». Оно также может быть идентифицировано с китайской легендой о девушке Чжи-сань в «И цзянь чжи» Хун Мая (1123–1202).

Л. Р. Концевич.

АРАНБУЛЬ, в корейской мифологии министр при пуёском правителе Хэбуру. Однажды министру явился во сне Небесный государь, который объявил, что пошлёт своего внука основать в землях Северного Пуё (кит. Фуюй) царство, а потому велел А. уговорить Хэбуру перенести столицу в другое место. Хэбуру выполнил это повеление и переселился на тучные земли равнины Касобвон на берегу Восточного (Японского) моря, где создал новое царство Восточное Пуё. Предание об А. вплетено в миф о Тонмёне и Чумоне.

Л. К.

АРАНЬЯНИ (др.-инд. Aranyani, букв, «лес», от aranya, «лес», «пуща»), в древнеиндийской мифологии лесная богиня, персонифицированный образ обожествлённого леса. В «Ригведе» А. упоминается только в одном гимне позднего происхождения (X 146); А. отмечена и в «Атхарваведе». А. – мать лесных зверей, она богата пищей, хотя и не возделывает пашню; распространяет запах благовонной мази, издаёт многообразные звуки. К ней обращаются путники, заблудившиеся в лесу. А. связана с культом деревьев.

В. Т.

АРАСКА, в иранской мифологии злой демон зависти и стяжательства, созданный, согласно «Авесте», дэвами на погибель людям после окончания «золотого века» человечества.

И. А.

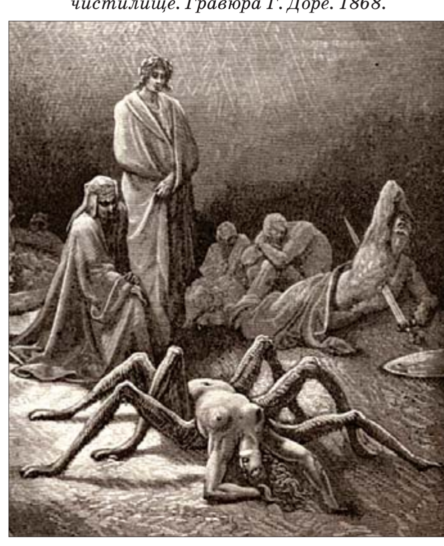
АРАФА, Арафат (Arafa, Arafat), в мусульманской мифологии гора и долина близ Мекки, где встретились и узнали друг друга низведённые из рая в разные места земли Адам и Хавва.

Упоминается в Коране (2:194). Близ А. происходят центральные церемонии ежегодного мусульманского паломни чества (хаджж). Одно из названий места – ал-Илал, видимо, связано с арабским божеством, почитавшимся здесь в доисламскую эпоху.

М. П.

АРАХНА (Ἀράχνη, букв, «паук»), в греческой мифологии дочь Идмона – красильщика тканей из Колофона. Слави-

Данте и Вергилий встречают Арахну в чистилище. Гравюра Г. Доре. 1868.



лась как вышивальщица и ткачиха, чьим искусством восхищались нимфы реки Пактола. Гордясь своим мастерством, А. вызвала на состязание саму богиню Афину, которая приняла вызов, но, явившись сначала в образе старухи, предупредила А. о необходимом смирении перед богами. А. не вняла этому совету и не устрашилась богини, представшей в полном своём величии. Афина выткала на пурпуре изображения двенадцати олимпийских божеств, а по четырём углам ткани, обведённой узором оливковой ветви, представила как бы в назидание А. наказания, которые претерпели смертные, пытавшиеся соперничать с богами. В свою очередь А. выткала любовные похождения Зевса, Посейдона, Диониса. Разгневанная богиня разорвала прекрасную ткань и ударила А. челноком. Та в горе повесилась. Однако Афина вынула её из петли и превратила с помощью зелья Гекаты в паука, который вечно висит на паутине и неустанно ткёт пряжу. В мифе содержатся явно богоборческие черты мифологии периода развитого героизма. Древнейший мифологический мотив оборотничества, представленный в позднем изложении Овидия в виде жанра метаморфозы, также нашёл от ражение в мифе (Ovid. Met. VI 5–145).

А. Т.-Г.

Случаи обращения к мифу в европейском (как и в античном) искусстве редки (картины Я. Тинторетто, П. Веронезе, П. П. Рубенса и Д. Веласкеса, а также ряд фресок 16–17 вв. – А. Франко, Л. Камбиазо, Т. Цуккаро и др.).

АРАШ, Аргаш (фарси), Эрехш а (авест.), в иранской мифологии искусный стрелок из лука. По договору с Афрасиабом (во время войны иранцев с туранцами) А. выстрелом из лука должен был определить место, где кончается иранская граница. Стремясь заслать стрелу как можно дальше, А. от напряжения пал бездыханным на месте стрельбы, но обеспечил успех иранцам, вернувшим, благодаря А., свои земли. Имя А. стало символом жертвоспособности во имя родины. Поэтические сказания об А. содержатся в средневековой литературе на фарси и в произведениях современных поэтов Ирана.

И. А.

АРАШ, в абхазском нартском эпосе (и в волшебных сказках) крылатый конь, помощник героя. Обладает необыкновенной физической силой; на нём можно передвигаться не только по земле, но и под землёй, и в небесах.

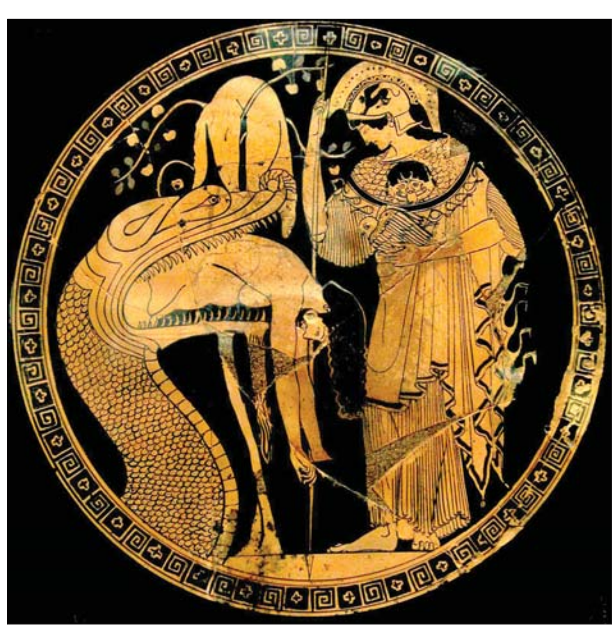
С. З.

АРБУДА (др.-инд. Arbuda), в ведийской мифологии демон – противник Индры. Его имя семь раз отмечено в «Ригведе». Иногда он выступает вместе с Вритрой (или Ахи Будхньей). А. змееподобен и зверообразен. Индра поражает его, топчет его ногой, пронзает льдиной, разбивает ему голову, выпускает его кровь. Имя А., видимо, связано с соответствующим названием горы и племени автохтонного происхождения.

В. Т.

АРВОХ, арвах, в таджикской мифологии духи предков. Восходят к авест. фраваши, которые с утверждением ислама получили наименование А. Они – покровители ремёсел, пользовались почитанием во время цеховых собраний ремесленников: считалось, что заниматься можно лишь тем ремеслом, которое перешло по наследству от предков. Нарушитель традиции оставлял предка-А. без светильника на том свете; недовольство А. могло причинить болезнь. В семейном культе для умилостивления А. лили масло в огонь очага, зажигали специальные лучинки (пилики), втыкавшиеся в очаг. Представления об А. известны также узбекам.

И. А.



Дракон, охраняющий золотое руно, Ясон и Афина. Роспись на дне краснофигурного килика Дуриса. 490–485 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

АРГОНАВТЫ (Ἀργοναῦται, букв. «плывущие на «Арго»), в греческой мифологии участники плавания на корабле «Арго» за золотым руном в страну Эю (или Колхиду). Наиболее подробно о путешествии А. рассказывается в поэме Аполлония Родосского «Аргонавтика». Пелий, брат Эсона, царя Иолка в Фессалии, получил два предсказания оракула: согласно одному, ему суждено погибнуть от руки члена его рода Эолидов, согласно другому, он должен остерегаться человека, обутого на одну ногу. Пелий сверг с престола брата Эсона, который, желая спасти своего сына Ясона от Пелия, объявил его умершим и укрыл у кентавра Хирона. Достигнув двадцатилетнего возраста, Ясон отправился в Иолк. Переходя через реку Анавр, он потерял сандалию. Явившись к Пелию, Ясон потребовал, чтобы тот передал ему принадлежащее по праву царство. Испуганный Пелий притворно пообещал выполнить требование Ясона при условии, что тот, отправившись в населённую колхами страну Эю к сыну Гелиоса царю Ээту, умилостивит душу бежавшего туда на золотом баране Фрикса и доставит оттуда шкуру этого барана – золотое руно (Pind. Pyth. IV 70 след.). Ясон согласился, и для путешествия был построен с помощью Афины корабль «Арго». Он собрал для участия в походе славнейших героев со всей Эллады (источники называют разное число его участников – до шестидесяти семи человек). А. просили принявшего участие в походе Геракла взять на себя начальствование, но он отказался в пользу Ясона. Отплыв из Пагасейского залива, А. прибывают на остров Лемнос, жительницы которого за год до прибытия А. перебили у себя всех мужчин. А. гостят на острове, и царица Гипсипила, став возлюбленной Ясона, предлагает ему остаться вместе со спутниками на Лемносе, жениться на ней и стать царём. Только уговоры Геракла, оставшегося на корабле, заставили А. двинуться дальше в путь. По совету участвующего в походе Орфея они принимают посвящение в мистерии кабиров на острове Самофракия.

Геракл и аргонавты. Фрагмент росписи краснофигурного кратера «художника Ниобид». Ок. 460 до н. э. Париж, Лувр.

Проплыв через Геллеспонт в Пропонтиду, А. были радушно приняты жителями города Кизика во Фригии долионами, устроившими пир для А. В это время на корабль напали шестирукие чудовища, так что Гераклу и возвратившимся с пира остальным А. пришлось выдержать с ними схватку. Когда А. поплыли дальше, противный ветер снова пригнал их ночью к Кизику. Долионы приняли Ясона и его спутников за врагов – пеласгов, и в разгоревшемся сражении Ясон убил царя долионов. Когда утром стало ясно, что произошло несчастье, А. приняли участие в торжественном погребении. Отправившись дальше, А. стали соревноваться в гребле, и у Геракла, оказавшегося самым неутомимым, сломалось весло. На месте следующей стоянки в Мисии у острова Кеос он отправился в лес, чтобы сделать себе новое весло, а его любимец юноша Гилас пошёл зачерпнуть для него воды. Нимфы источника, пленённые красотой Гиласа, увлекли его в глубину, и Геракл тщетно искал его. Тем временем А. отчалили, воспользовавшись попутным ветром. Только на рассвете они заметили отсутствие Геракла. Начался спор, что делать; появив-

шийся из глубины морской бог Главк открыл А., что Гераклу по воле Зевса не суждено участвовать в походе. В Вифинии царь бебриков Амик, имевший обыкновение вступать с прибывавшими в его страну чужеземцами в кулачный бой, вызвал на бой одного из А. Вызов принял Полидевк, поразивший Амика насмерть. Войдя в Боспор, А. приплыли к жилищу слепого старца, прорицателя Финея, которого мучили страшные зловонные птицы гарпии, похищавшие у него пищу. Бореады Зет и Калаид, крылатые сыновья Борея, навсегда отогнали гарпий, а благодарный Финей рассказал о пути, который предстояло проделать А., и дал им советы, как избежать опасностей. Приплыв к преграждавшим выход в Понт Евксинский сближающимся и расходящимся плавучим скалам Симплегадам, А., наученные Финеем, выпустили сперва голубку. Голубка успела пролететь между сближавшимися скалами, повредив только перья хвоста. Это было благоприятным предзнаменованием, и кормчий Тифий направил «Арго» между скалами. Благодаря помощи Афины кораблю удалось преодолеть течение, и сблизившиеся Симплегады лишь слегка повредили корму «Арго», застыв после этого навсегда так, что между ними остался узкий проход. А. направились на восток вдоль южного берега Понта Евксинского (вариант: направились сначала на север, в землю тавров, где царствовал Перс, брат Ээта, Diocl. IV 44–46). Прогнав криком стаи чудовищных птиц, подобных гарпиям, А. причаливают к острову Аретия и встречаются там с отправившимися из Колхиды на родину в Элладу и потерпевшими кораблекрушение сыновьями Фрикса – Аргом и другими. Те присоединяются к А. и помогают им советами (по более древним вариантам мифа, сыновья Фрикса возвратились в Элладу ещё до похода А.). Приблизившись к Кавказу, А. увидели орла, летевшего к Прометею, и услышали его стоны. «Арго» вошёл в устье реки Фасиса (Риони). Благосклонные к Ясону Афина и Гера просят Афродиту, чтобы Эрот зажёг любовь к Ясону в сердце дочери Ээта – волшебницы Медеи. Когда Ясон с шестью спутниками явился во дворец Ээта, Медея сразу полюбила его. Узнав, что А. прибыли за золотым руном, Ээт пришёл в ярость. Желая погубить Ясона, он предложил ему вспахать поле на медноногих огнедышащих быках Ареса и засеять его зубами фиванского дракона, из которых вырастают воины (вариант: сначала Ээт потребовал, чтобы А. помогли ему в войне против брата Перса, Val. Flac. VI 1 след.). Однако другая дочь Ээта – вдова Фрикса Халкиопа, страшившаяся за участь своих детей, прибывших с А., сговорилась с влюблённой в Ясона Медеей, чтобы та передала Ясону волшебное зелье, которое сделало его на один день неуязвимым. В присутствии Ээта и колхов Ясон запряг быков и, идя за плугом, бросал в борозду зубы дракона. Ещё до наступления вечера из зубов стали расти могучие воины. Ясон бросил в них огромный камень, а сам спрятался. Воины начали сражаться друг с другом, и Ясон перебил их. Медея, движимая любовью к Ясону и страхом перед отцом, захватив колдовские зелья, бежала на «Арго», взяв с Ясона обещание жениться на ней. На рассвете Ясон с Медеей отправились в рощу Ареса, где страшный змей стерёг золотое руно. Медея усыпила змея сладким песнопением и волшебным снадобьем, и Ясон смог снять с дуба испускавшее сияние золотое руно (вариант: Ясон убивает змея, Pind. Pyth. IV 249). А. поспешно вышли в море, но Ээт направил корабли в погоню за Медеей. А. возвращаются новым путём: не через Пропонтиду, а по Истру (Дунаю). Колхи под начальством сына Ээта Апсирта опередили их и преградили им путь от Истра в Адриатическое море. А. были склонны к примирению и согласны оставить Медею в храме Артемиды, чтобы только получить возможность двинуться дальше с золотым руном. Медея, осыпав Ясона упрёками, предложила заманить брата Апсирта в ловушку. План удался: Ясон убил Апсирта, и А. неожиданно напали на сопровождавших его колхов. Зевс разгневался на А. за предательское убийство, и вставленный в киль «Арго» говорящий кусок древесины, сделанный из додонского дуба, объявил А., что они не вернутся домой, пока их не очистит от скверны дочь Гелиоса волшебница Кирка. Согласно более древней версии (Apollod. I 9, 24), Апсирт бежал из Колхиды вместе с Медеей, и их преследовал сам Ээт. Когда Медея увидела, что их настигают, она убила брата, разрубив его тело на куски и стала бросать их в море. Ээт, собирая части тела сына, отстал и повернул назад, чтобы похоронить его.

Поднявшись по реке Эридан, А. вышли через Родан (Рону) в земли кельтов. В Средиземном море они достигли острова Ээя, где жила Кирка. Она очистила А. от совершённого ими преступления – убийства Апсирта. От сирен А. спас Орфей, заглушив их пение своей песней. Фетида и её сестры нереиды по просьбе Геры помогли А. проплыть мимо Скиллы и Харибды и блуждающих скал Планкт. Алкиной и Арета, царствовавшие над феаками, приняли А. радушно. В это время их настигла вторая половина флота колхов, посланного за ними вдогонку Ээтом. По совету Ареты Ясон и Медея немедленно вступили в брак, так что Алкиной получил основание не отправлять Медею к отцу. Когда А. были уже вблизи Пелопоннеса, буря отнесла корабль к отмелям Ливии. Повинуясь вещим словам явившихся к А. ливийских героинь, они несли двенадцать дней корабль на руках до Тритонийского озера. Здесь Геспериды помогли им добыть питьевой воды. В пустыне погиб от укуса змеи прорицатель Мопс, и А. долго не могли найти выход из Тритонийского озера, пока не посвятили местному божеству Тритону треножник. Тритон помог А. выплыть в море и подарил им ком земли. Когда А. подплыли к берегам Крита, медный великан Талос стал швырять в них кусками скалы, не давая пристать к берегу. Зачарованный Медеей, он повредил пятку – уязвимое место; после этого из него вытекла вся кровь и он упал бездыханный. Один из А. Эвфем бросил в море ком земли, подаренный Тритоном, и из него возник остров Фера (вариант: случайно выронил, Pind. Pyth. IV 38–39). После этого А. вернулись в Иолк. По наиболее распространённой версии мифа (Apollod. I 9, 27–28), Ясон отдал золотое руно Пелию, который за время его отсутствия, уверенный, что Ясон не вернётся, убил его отца и брата. Посвятив «Арго» Посейдону, Ясон с помощью Медеи отомстил Пелию (дочери Пелия по наущению Медеи, желая вернуть отцу молодость, разрубили его тело на куски). Воцарившийся в Иолке сын Пелия Акаст изгнал Ясона и Медею из города. Так завершилась история А.

Миф об А. рассматривался рядом исследователей как трансформация сюжета о путешествии в подземное царство; делались также попытки возвести сюжет об А. к сказке (отдельные мотивы этого мифа обычны для волшебной сказки – невыполнимое задание, которое герой осиливает с помощью дочери его главного противника; враждебные существа, которых герой побеждает, поссорив их между собой, и др.). Однако, вероятнее всего, рассказ об А. сложился в 8 в. до н. э. в виде не дошедшей до нас эпической поэмы с характерной для эпоса систематизацией, гиперболизацией и проекцией в мифическое прошлое рассказов о первых плаваниях греков в Чёрное море и в западную часть Средиземного моря (отсюда запутанный маршрут А.).

А. И. Зайцев.

АРГОС, Аргус (греч. «Ἀργός, лат. Argus), в греческой мифологии великан, сын Геи-Земли (Apollod. II 1, 2–3). Тело А. было испещрено бесчисленным множеством глаз (по другим версиям, сто или четыре глаза), причём спали одновременно только два глаза. Гера приставила неусыпного А. стражем и пастухом к Ио, возлюбленной Зевса, превращенной в корову. По приказу Зевса, не вынесшего страданий Ио, А. был убит Гермесом, предварительно усыпившим его игрою на свирели и рассказом о любви Пана к наяде Сиринге. Ге-

Аргос охраняет Ио в образе коровы. Роспись чернофигурной амфоры. Ок. 540–530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

ра перенесла глаза А. на оперение павлина (Ovid. Met. I 624–723). Архаический образ А. переплетается с представлениями об А. – сыне Зевса и Ниобы, эпониме города Аргоса в Пелопоннесе и основателе земледелия, а также с А. – правнуком предыдущего и освободителем людей от чудовищ (бык в Аркадии, эхидна); этот А. – переходная фигура от архаики к героизму, в дальнейшем – персонификация звёздного неба (Aeschyl. Prom. 569–679).

А.Т.-Г.

АРДВИСУРА АНАХИТА (авест., букв. «Ардви могучая, беспорочная»), в иранской мифологии богиня воды и плодородия. В «Авесте» («Яшт» V) ей посвящен отдельный гимн («Ардвисур-Яшт» или «Абан-Яшт»). Первоначально под Ардви понимали источник всемирных вод, стекающих с вершины первозданного кряжа в божественном царстве света; затем так стали называть и сами воды, дающие начало всем водам и рекам на земле. По мнению некоторых учёных (напр., немецкого учёного Х. Нюберга), культ А. А. как богини воды сложился у кочевых иранцев, обитавших у берегов Сырдарьи и образовавших общину А. А., в отличие от общины Митры – оседлых иранцев. В «Авесте» уже существует культ А. А., наряду с культом Митры. Внешне А. А. описывается в «Авесте» как прекрасная дева, тоскующая по богатырю, который будет славить её: «Всегда можно увидеть её, Ардвисуру Анахиту, в образе девушки прекрасной, сильной, стройной, высоко подпоясанной, прямой, знатного рода, благородного». А. А. объявляется дочерью самого Ахурамазды. Её просят, принося жертву, о даровании силы и могущества знаменитые как иранские, так и туранские богатыри, но она удовлетворяет просьбы только первых. Ахурамазде она дарует Заратуштру, Йиме – власть над дэвами и людьми, Керсаспе – победу над драконом Гандарва и т. д. А. А. помогает Траэтаоне, сыну Атвйа, одолеть Ажи-Дахаку, воинственному всаднику Зариварою (см. Зарер) победить Арджадаспа (Арджасп).

А. А. отказывает в помощи дракону Ажи-Дахаке, пожелавшему уничтожить род людской, коварному туранцу Франграсйану, захотевшему похитить царственный нимб – хварно (фарн).

Ардвисура Анахита вручает символ царской власти шаху Нарсе. Фрагмент сасанидского наскального рельефа. Конец 3 в.

Часть имени А. А. перешла в фарси в форме Нахид, как название планеты Венеры и её персонификация; в форме Анахит (Анаит) это имя вошло в армянскую мифологию. В древнегреческих памятниках встречается Анаитида (Анатис), богиня, почитавшаяся в Малой Азии; предполагается, что имя А. А. может быть адаптацией имени этой богини.

И. С. Брагинский.

АРДЖАСП (фарси), в иранской мифологии вождь кочевых туранских племён (в «Авесте» в книге «Яшт» V – Арджадаспа), по более поздним сказаниям, – хионитов (эфталитов), выступающий воинственным противником веры Заратуштры (зороастризма). О войне А. против царей – покровителей зороастризма подробно рассказывается в парфянской поэме (на среднеиранском языке) – «Ядгар Зареран». Царь хионитов А. посылает в Иран к царю Виштаспу (см. Гуштасп), верному поклоннику Ахурамазды, колдуна Видарафша и Нам Хваста (сына Хазара), предлагая отречься от веры, в противном случае угрожает войной и бедствиями. Виштаспа отвергает это требование. Происходит жестокая битва. Иранцы, главным образом благодаря героизму брата Виштаспы, полководца Зарера, а после его гибели на поле битвы и его сына Баствара (см. Баствар), одерживают победу, избивают хионитских воинов, за исключением А., которого захватывают в плен, отрезают руку, ногу, ухо, выкалывают глаз и отсылают домой рассказать хионитам о разгроме их войска «в жестокой битве людей Виштаспы с Ажи-Дахакой».

И. А.

АРДЖУНА (др.-инд. Arjuna, «белый», «светлый»), в индуистской мифологии герой, третий среди братьев-пандавов, сын Кунти, от бога Индры. А. – идеальный воин, у которого сила и мужество сочетаются с благородством и великодушием. На сваямваре (выборе жениха невестой) Драупади А. завоёвывает её в жёны для себя и братьев. Изгнанный вместе с братьями в лес, он получает от богов, в т. ч. от Шивы, который вступает с ним в поединок в облике горца-кираты, божественное оружие, необходимое для предстоящей борьбы с кауравами. Несколько лет изгнания А. проводит на небе, в столице Индры Амаравати, и помогает богам в сражениях с асурами. Во время войны с кауравами возничим колесницы А. становится Кришна; при этом в ряде мест «Махабхараты», а также в последующих теологических комментариях Кришна идентифицируется с Нараяной, а А. – с Нарой и в конечном счёте они уподобляются друг другу. Перед началом битвы на Курукшетре Кришна возвещает А. своё божественное откровение – «Бхагавад-гиту» (Мбх. VI 23–40). Своими подвигами в битве А. превосходит остальных воинов. После окончания войны А., совершая ашвамедху для Юдхиштхиры, покоряет царства четырёх стран света. А. умирает в Гималаях во время последнего странствования пандавов и удостаивается небесного блаженства. А. имел трёх сыновей: Иравата от дочери царя нагов Улупи, Бабхрувахану от царевны Читрангады и Абхиманью от сестры Кришны Субхадры. Эпитеты А. в «Махабхарате» : Дхананджая («завоёвывающий богатства»), Гудакеша («кудрявый»), Киритин («увенчанный диадемой»), Бибхатса («вызывающий неприязнь»), Пхалгуна («родившийся при созвездии Пхалгуни»), Партха («сын Притхи» или Куунти) и др.

Аренснупис.
Храм в Мусавварат-эс-Суфре. 3 в. до н. э.

П. А. Гринцер.

АРЕЙОН, Арион (Ἀρεíων), в греческой мифологии божественный, умевший говорить конь, сын Посейдона и Деметры. Влюблённый Посейдон преследовал Деметру в то время, как, опечаленная потерей дочери, она разыскивала Персефону. Стремясь спастись от преследования, Деметра превратилась в кобылицу и укрылась в табуне лошадей. Однако Посейдон обратился в жеребца и овладел Деметрой (Paus. VIII 25, 4). От этого брака родился А., который вначале принадлежал Посейдону, затем Гераклу и Адрасту. Благодаря быстроте А. Адраст – единственный из семерых вождей, участников похода против Фив – спасся от гибели (Apollod. III 6, 8). В мифе об А. отразились пережитки тотемизма. А. почитался в Аркадии, где в городе Тельпуса чеканились монеты с его изображением.

М. А.

АРЁН, в корейской мифологии женский персонаж из мифа о Пак Хёккосе, основателе древнего корейского государства Силла. Рассказ об А. сохранился в разных версиях в «Самгук саги» и «Самгук юса». Согласно «Самгук саги», А. появилась на свет из правого бока (рёбер?) дракона, спустившегося в колодец Арён на пятом году правления Пак Хёккосе (53 до н. э.). Девочку взяла на воспитание пожилая женщина и дала ей имя по названию колодца. По более развёрнутой версии в «Самгук юса» А. появилась в один день с Пак Хёккосе из левого бока петушиного дракона (или из рассечённого брюха дракона) в колодце Арён (или Ариён) в селении Сарянни близ Кёнджу. Вместо губ у неё был петушиный клюв, который отпал после омовения в речке к северу от Лунной крепости (Вольсон, в современном Кёнджу). Когда А. подросла, она стала

супругой Пак Хёккосе. А. отличалась незаурядными знаниями и добродетелями и посмертно была причислена к лику святых.

Л. К.

АРЕНСНУПИС (Irhmsnfr), в мифологии Куша (Древней Нубии) божество. Почитался на севере страны, его святилища находились на острове Филе, а также в Мусаввараt-эс-Суфре. Отождествлённый с египетским богом Шу, сыном Ра (Шу-Аренснупис или Аренснупис-Шу), он в распространённой в Куше версии египетского мифа о дочери Ра Хатор-Тефнут (см. в ст. Египетская мифология) возвращает богиню в Египет. В греко-римскую эпоху в храме Дендур А. выступает как супруг Исиды, вытеснив в этой роли Осириса.

Э. К.

АРЕС, Арей («Ἄρης), в греческой мифологии бог войны, коварной, вероломной, войны ради войны, в отличие от Афины Паллады – богини войны честной и справедливой. Первоначально А. просто отождествлялся с войной и смертоносным оружием (следы этого отождествления у Гомера, Hom. Il. XIII 444, у Эсхила, Agam. 78). Древнейший миф об А. свидетельствует о его негреческом, фракийском происхождении (Hom. Od. VIII 361; Ovid. Fast. V 257). Софокл (O. R. 190–215) называет А. «презренным» богом и призывает Зевса, Аполлона, Артемиду и Вакха поразить его молниями, стрелами и огнём. Древние хтонические черты А. отразились в мифе о порождении им вместе с одной из эриний фиванского дракона (Schol. Soph. Ant. 128), убитого Кадмом. Даже в детях А. – героях проявляются черты необузданности, дикости и жестокости (Мелеагр, Аскалаф и Иалмен, Флегий, Эномай, фракиец Диомед, амазонки). Спутницами А. были богиня раздора Эрида и кровожадная Энио. Его кони (дети Борея и одной из эриний) носили имена: Блеск, Пламя, Шум, Ужас; его атрибуты – копьё, горящий факел, собаки, коршун. Само его рождение мыслилось вначале чисто хтонически: Гера породила А. без участия Зевса от прикосновения к волшебному цветку (Ovid. Fast. V 229–260). В олимпийской мифологии А. с большим трудом уживается с её пластическими и художественными образами и законами, хотя теперь он считается сыном самого Зевса (Hom. Il. V 896) и поселяется на Олимпе. У Гомера А. – буйное божество, обладающее в то же время несвойственными ему ранее чертами романической влюблённости. Он вопит, как девять или десять тысяч воинов (V 859–861); раненный Афиной, он простирается по земле на семь десятин (XXI 403–407). Его эпитеты: «сильный», «огромный», «быстрый», «беснующийся», «вредоносный», «вероломный», «губитель людей», «разрушитель городов», «запятнанный кровью». Зевс называет его самым ненавистным из богов, и не будь А. его сыном, он отправил бы его в тартар, даже глубже всех потомков Урана (V 889–898). Но вместе с тем А. уже настолько слаб, что его ранит не только Афина, но и смертный герой Диомед. Он влюбляется в самую красивую и нежную богиню Афродиту (Hom. Od. VIII 264 –366). О любви А. и нарушении Афродитой супружеской верности упоминается в античной литературе часто и даже называются дети от этой связи: Эрос и Антерос (Schol. Apoll. Rhod. III 26), Деймос («ужас»), Фобос («страх») и Гармония (Hes. Theog. 934 след.). Орфический гимн (88-й) воспевает А. как олимпийское высокое божество (хотя 65-й гимн ещё рисует его в свете полного аморализма). Буйный и аморальный А. с большим трудом ассимилировался с олимпийскими богами, и в его образе сохранились многочисленные напластования разных эпох. В Риме А. отождествляется с италийским богом Марсом, и в искусстве и литературе позднего времени он известен преимущественно под именем Марс.

А. Ф. Лосев.

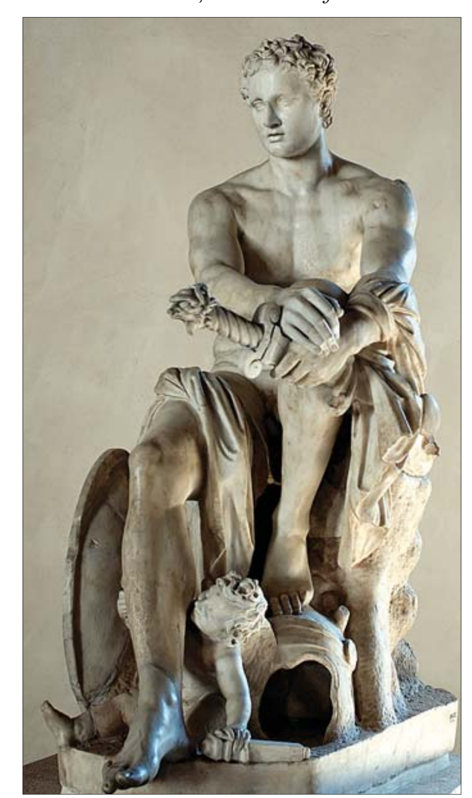
Арес (т. н. Арес Боргезе). Римская копия. С греческого оригинала, приписываемого Алкамену (ок. 430 до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр.

Самые значительные из дошедших до нас античных статуй: «А. Боргезе» и «А. Лудовизи» (римские копии). А. изображался в сценах гигантомахии (рельефы восточного фриза Парфенона и сокровищницы сифнийцев в Дельфах, произведения вазописи). Сюжет «А. и Афродита» нашёл воплощение в нескольких помпейских фресках. В средневековых книжных иллюстрациях А. изображается как бог войны и как символ планеты Марс. В искусстве Возрождения и особенно барокко – главным образом благодаря влиянию Овидия – в живописи получили распространение сюжеты, связанные с любовью А. и Афродиты (картины С. Боттичелли, Пьеро ди Козимо, Джулио Романо, Я. Тинторетто, П. Веронезе, А. Спрангера, М. Караваджо, П. П. Рубенса, Н. Пуссена, Ш. Лебрена); иногда А. изображался в оковах, надетых на него Афродитой (фреска Ф. Коссы) или Эросом, что символизировало победу любви над воинственностью и дикостью. Другой сюжет – «А. и Афродита, застигнутые Гефестом» (произведения Я. Тинторетто, Х. Голциуса, Рембрандта, Л. Джордано, Ф. Буше и др.) не утратил популярности и в новое время (Л. Коринт «Марс в сетях Вулкана»). Создавались произведения, символика которых опиралась на античную мифологическую традицию: в них Афина противостояла А. («Минерва и Марс» Я. Тинторетто, П. Веронезе и др.), а иногда вступала с ним в единоборство («Поединок Минервы и Марса» Ж. Л. Давида). Первые статуи А. созданы во 2-й половине 16 в. (Джамболонья, Я. Сансовино). В качестве памятника А. В. Суворову статуя бога войны работы М. И. Козловского была воздвигнута в 1801 в Петербурге на Марсовом поле.

В музыкально-драматическом искусстве 17–18 вв. мифы об А. послужили сюжетом для либретто ряда опер («Обманутый Марс» М. А. Циани; «Любовь Марса и Венеры» Г. Фингера; того же названия опера А. Кампра; «Умиротворённый Марс» А. Арности).

АРЕТА (Ἀρήτη), в греческой мифологии племянница и супруга царя феаков Алкиноя. Пользовалась у своего народа исключительным почётом и уважением. К ней первой обратился Одиссей, придя во дворец Алкиноя с просьбой о помощи. А. приняла близко к сердцу горе Медеи, преследуемой колхами, и просила мужа взять девушку под защиту. Узнав, что Алкиной не выдаст Медею, если она станет

Арес Лудовизи. Римская копия. С греческого оригинала (2-я половина 4 в. до н. э.). Мрамор. Рим. Национальный музей.



Аретуса. Изображение на сицилийской тетрадрахме резчика Кимона. Ок. 410 до н. э.

женой Ясона, А. побудила последнего этой же ночью сделать Медею своей женой и таким образом спасла её (Apoll. Rhod. IV 1008–29, 1070–1120).

В. Я.

АРЕТУСА, Аретуза (Ἀρέθουσα), в греческой мифологии спутница Артемиды, нимфа, которую полюбил Алфей.

АРИАДНА (Ἀριάδνη), в греческой мифологии дочь критского царя Миноса и Пасифаи, внучка солнца Гелиоса. Когда Тесей был со своими спутниками заключён в лабиринт на Крите, где обитал чудовищный Минотавр, А., влюбившись в Тесея, спасла его. Она дала ему клубок нити («нить Ариадны»), разматывая который, он нашёл выход из лабиринта. А. бежала тайно с Тесеем, обещавшим на ней жениться (Hyg. Fab. 42). Она была очарована Тесеем ещё во время игр в память её брата Андрогея, устроенных Миносом (Plut. Quest. graec. 35). Застигнутый бурей у острова Наксос, Тесей, не желая везти А. в Афины, покинул её, когда она спала (Hyg. Fab. 42). Бог Дионис, влюблённый в А., похитил её и на острове Лемнос вступил с ней в брак (Apollod. epit. I 9). Когда боги справляли свадьбу А. и Диониса, то А. была увенчана венцом, подаренным горами и Афродитой. Им Дионис ещё раньше обольстил А. на Крите. С помощью этого светящегося венца работы Гефеста спасся из тёмного лабиринта Тесей. Этот венец был вознесён Дионисом на небо в виде созвездия (Ps.-Eratosth. 5). А. подарила Тесею статую Афродиты, которую он посвятил Аполлону во время своего пребывания на Делосе (Plut. Thes. 21). Сестра А. – Федра стала потом супругой Тесея (Hyg. Fab. 43).

А. Т.-Г.

Миф об А. был чрезвычайно популярен в античном искусстве, о чём свидетельствуют многочисленные вазы, рельефы римских саркофагов и помпейские фрески (сюжеты: «А., вручающая Тесею нить», «спящая А.», «Тесей, покидающий А.», «Дионис, обнаруживающий спящую А.», «шествие Диониса и А.»). В эпоху Возрождения художников привлекали сюжеты: «боги вручают А. звёздный венец» и «триумф Диониса и А.» (Тициан, Я. Тинторетто, Агостино и Аннибале Карраччи, Г. Рени, Я. Йордане и др.), в 18 в. – сюжет «покинутая А.» (картина А. Кауфман и др.).

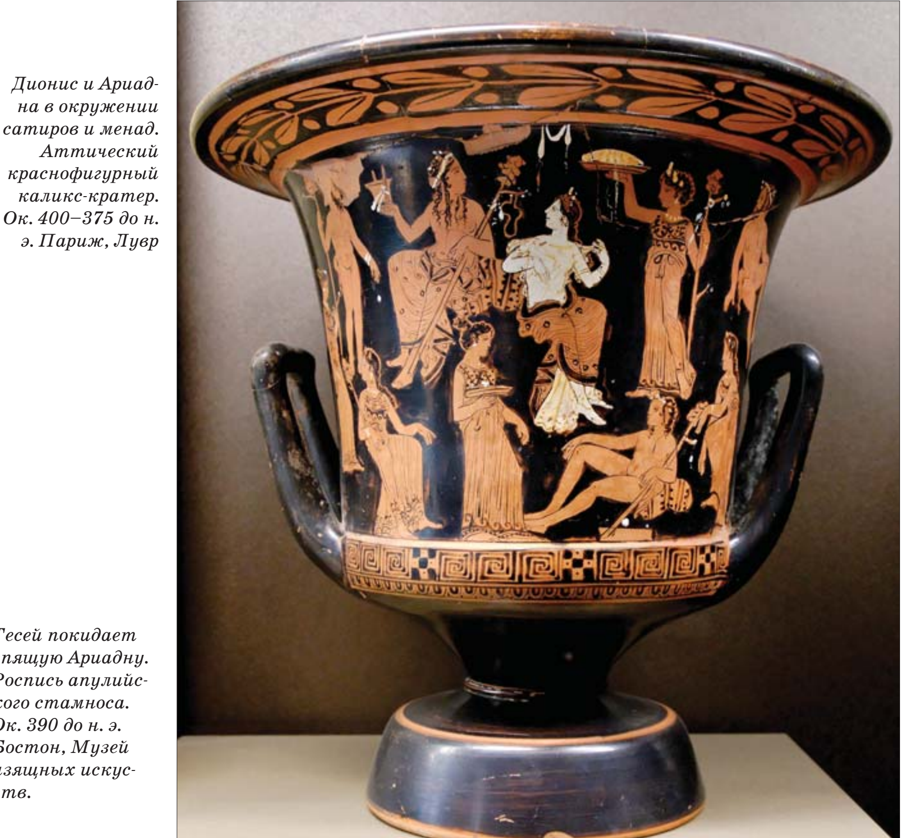
Миф об А. разрабатывался в европейской драматургии: в 17 в. – «А.» О. Ринуччини; «А.» В. Джусти; «Похищенная А.» А. Арди; «Критский лабиринт» Лопе де Вега; «А.» И. Гундулича; «А.» Т. Корнеля; «А.» У. Девенанта; в 18 в. – «А.» П. Я. Мартелло; «А. на Наксосе» И. К. Брандеса; в 19 в. – «А.» И. Г. Гердера; в 20 в. – «А. на Наксосе» Э. Людвига; «А. на Наксосе» П. Эрнста; «А.» М. Цветаевой.

Судьба А. послужила сюжетом большого числа опер 17–нач. 19 вв., в т. ч. «А.» К. Монтеверди; «А.» Р. Камбера; «А. и Тесей» и «А. на Наксосе» Н. Порпоры, «Обманутая, а затем ставшая богиней А.» Р. Кайзера; «А.» А. Марчелло; «А. на Крите» Г. Ф. Генделя; «А.» Дж. М. Орландини; «А. на Наксосе» И. С. Майра и др. Оратории «А. на Наксосе» И. Гайдна, И. К. Ф. Баха и др. Сюжеты мифа в 20 в. вновь начинают привлекать внимание композиторов («А.» Ж. Массне; «А. на Наксосе» Р. Штрауса; «Покинутая А.» Д. Мийо; «А.» А. Мартину).

АРИСТЕЙ (Ἀρισταῖος, букв, «наилучший»), в греческой мифологии сын Аполлона и нимфы Кирены (похищенной Аполлоном во время охоты вблизи горы Пелион). Гея, сделавшая А. бессмертным, кентавр Хирон, музы, нимфы обучили его различным искусствам и мудрости. А. передал людям свои знания охотника (А. – «ловчий»), врачевателя, прорицателя, пастуха и пчеловода. Он взял в жёны дочь фиванского царя Кадма Автоною, от которой имел сына Актеона. Известен миф о преследовании А. жены Орфея Эвридики; когда Эвридика спасалась от А., её укусила змея, и она умерла. За это боги разгневались на А. и умертвили его пчёл. Мать научила А. обратиться за советом к мудрому морскому богу Протею, который открыл причину гнева богов и способ избавления от него (Verg. Georg. IV 315–558). А. принадлежит к числу героев, соединивших в себе древнюю мудрость земли с первыми достижениями культуры. Он – основатель городов (город Кирена в Ливии) и изобретатель ремёсел. Будучи сыном Аполлона и даже его ипостасью, он по сути дела – древнее божество, вытесненное Аполлоном и вошедшее в круг его мифов.

АРЙАНА ВЭДЖА (авест., букв. «арийский простор»), в иранской мифологии (в «Авесте») родина ариев (древних иранцев). Впервые упоминается в книге «Видевдат» (1, 2) как страна, с которой начинается перечень стран добра, созданных Ахурамаздой на благо человечества: «В качестве первой из лучших местностей и стран создал я, Ахурамазда, Арйану Вэджа у прекрасной (реки) Даитйа». А. В. локализуется в научной литературе по-разному: Хорезм, либо местность на берегу Аракса, либо область в междуречье Амударьи и Сырдарьи, либо южнорусские степи и др. А. В. считается прародиной иранских племён. В поздней литературе (на среднеперсидском языке) именуется Эранвеж.

И. Б.



Дионис и Ариадна в окружении сатиров и менад. Аттический краснофигурный каликс-кратер. Ок. 400–375 до н. э. Париж, Лувр

Тесей покидает спящую Ариадну. Роспись апулийского стамноса. Ок. 390 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

АРКАС, Аркад (Ἀρκάς), в греческой мифологии царь Аркадии (её эпоним), сын Зевса и нимфы Каллисто, которую Зевс превратил в медведицу, чтобы скрыть её от ревнивой Геры (Apollod. III 8, 2). А. был отдан Зевсом на воспитание нимфе Майе. Дед А. (со стороны матери) Ликаон убил своего внука и угостил Зевса приготовленной из мяса А. пищей. Разгневанный бог опрокинул стол, испепелил жилище Ликаона, а его самого превратил в волка и воскресил А. (Ps.-Eratosth. I 8, 2). Став охотником, А. едва не убил свою мать, приняв её за дикую медведицу (Ovid. Met. II, 496 след.). Чтобы не допустить этого, Зевс превратил А. и Каллисто в созвездия Большой и Малой Медведицы (Paus. VIII 3, 3).

М. Б.

АРМА (хетт., лувийск. Arma; идеографическое написание SIN; лувийск. arma, «месяц» как обозначение отрицательного начала родственно хетт, irmala, «больной», др.-инд. arma, «развалины», герм. *arma, «больной», «бедный»), в хеттской и лувийской мифологии лунное божество, связанное с мифами хаттского и хурритского происхождения. В хеттской передаче сохранился миф хатти о том, как бог луны (т. е. А.; хатт. Kasku) упал с неба на рыночную площадь, чем напугал бога грозы. Текст этого мифа во время особого обряда читал жрец бога грозы. С почитанием А. были связаны также обряды замещения царя быком. А. пожелал увидеть дым от сожжения умершего царя. Вместо царя быка приносили А. в жертву и сжигали, а царь возносил А. молитву. В хурритской мифологии А. соответствует Кужух (ср. также шумер. Син).

В. И.

АРМАГЕДДОН (греч. Ἀρμαγεδδών), в христианских мифологических представлениях место эсхатологической битвы на исходе времён, в которой будут участвовать «цари всей земли обитаемой» (Апок. 16, 14–16). Повидимому, слово «А.» – транслитерация еврейского словосочетания har m[e] giddo (более редкий вариант m[e] giddon, Зах. 12, 11), обозначающего «гору у города Мегиддо(н)» на севере Палестины, с которым связаны некоторые важные сражения ветхозаветных времён. С Мегиддо, вероятно, и отождествлены иудейско-христианской интерпретацией «горы Израилевы» (Иезек. 38, 8), где произойдёт окончательное уничтожение полчищ Гога (по христианскому пониманию, антихриста). Имеются и другие толкования. В поздней христианской эсхатологической литературе (особенно у протестантских сектантов, напр. у секты «Свидетелей Иеговы») А. – обозначение самой битвы.

С. А.

АРМАЗИ, в грузинской мифологии почитавшееся до принятия христианства главное божество пантеона богов Восточной Грузии (Иверии). Сведения об А. сохранились лишь в ранних грузинских летописях и в топониме «Армази». Традиция связывает введение культа А. с именем царя Парнаваза (3 в. до н. э.), который заимствовал его извне. Посвященный А. идол изображал воина в медной кольчуге и золотом шлеме, с мечом в руке и, согласно летописным сведениям, был установлен на горе в Мцхете. А. являлся синкретическим божеством, сочетавшим в себе функции верховного божества (повелителя неба, грома, дождя и растительного мира) и бога-воителя. В период становления государственности культ А. противопоставлялся культам местных племенных божеств. Во время праздника А., проводившегося обычно летом, на улицах Мцхеты, украшавшихся разноцветными тканями и цветами, происходили многолюдные шествия с участием царской семьи. Вслед за объявлением христианства государственной религией в Грузии (30-е гг. 4 в.) культ А. был упразднён.

АРМАТАЙ, Армаити, в иранской мифологии (в «Авесте») одно из божеств Амеша Спента, добрый дух (ахура), в «Гатах» – Спента Армаити («Благодетельная А.»). Является духом – покровителем земли и персонификацией преданности (набожности). В «Яште» (XVII) А. именуется супругой Ахурамазды и матерью богини Аши. Образ А. восходит к древнейшему представлению о матери-земле из великой родительской пары в ведийской мифологии.

И. Б.

АРМЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений армян. Истоки А. м. уходят к мифологиям и верованиям племён, населявших Армянское нагорье, участвовавших в этногенезе армянского народа (урумейцы, мушки, вторгшиеся в 12 в. до н. э. в пределы ассирийской провинции Шуприа, хуррито-урартские племена и др.). Мотив ожесточённой борьбы между урумейцами и Ассирией, а с 9 в. – между Урарту и Ассирией в модифицированном виде лёг в основу многих древнеармянских мифов. А. м. складывалась под значительным влиянием иранской культуры (многие божества армянского пантеона – иранского происхождения: Арамазд, Анахит, Вахагн и др.), семитских мифологических представлений (см. Астхик, Баршамин, Нанэ). В эллинистическую эпоху (3 – 1 вв. до н. э.) древнеармянские божества отождествлялись с античными богами: Арамазд – с Зевсом, Анахит – с Артемидой, Вахагн – с Гераклом, Астхик – с Афродитой, Нанэ – с Афиной, Михр – с Гефестом, Тир – с Аполлоном или Гермесом.

После официального принятия в Армении христианства (301) появляются новые мифологические образы и сюжеты, древние мифы и верования подвергаются трансформации. В А. м. библейские персонажи перенимают функции архаических богов, духов, напр. Иоанн Креститель (армянский Карапет) – Вахагна, Тира, архангел Гавриил (Габриел Хрештак) – Вахагна, духа смерти Гроха. В позднем средневековье частичное воздействие оказали мифологические представления соседних мусульманских народов.

Основные сведения об А. м. сохранились в произведениях древнегреческих, византийских (Платон, Геродот, Ксенофонт, Страбон, Прокопий Кесарийский), средневековых армянских [5 в. – Мовсес Хоренаци, Агатангехос (Агафангел), Езник Кохбаци, 7 в. – Себеос, Анания Ширакаци] авторов, а также в поздней народной традиции.

Для древних мифов, переданных в письменной традиции, характерна историзация содержания. Архаические боги и герои преобразовались в них в эпонимов армян, основателей страны и государственности (Хайк, Арам, Ара Гехецик, Вахагн и др.). Мифические события были включены в конкретно-географическую среду. Злые космические или хтонические духи и демоны стали фигурировать как «чужие» этнические вожди, цари или царицы вражеских государств (Аждахак, противник Хайка – Бэл из Вавилона, Баршамин и др.),·Борьба между хаосом и космосом трансформировалась в военно-политическую борьбу между армянским и «чужими» народами и государствами – Ассирией, Мидией и др. (война армянского царя Тиграна против мидийского царя Аждахака и др.).·Центральный сюжет в древне-армянской мифологии – сопротивление протоармян или армян иноземному порабощению.

При демифологизации и историзации архаических мифов и складывании эпоса между различными мифологическими персонажами возникает определённая генеалогическая связь: Арам, один из эпонимов армян, – потомок первопредка Хайка, Ара Гехецик – сын Арама, Анушаван Сосанвер – внук Ара Гехецика. Эпические цари (Тигран, Арташес, Артавазд) считались также потомками Хайка.

В древних мифах прослеживаются элементы тотемизма. По одному мифу, имя княжеского рода Арцрунидов происходит от наименования птицы – орла (арцив), который раскрытыми крыльями заслонил от солнца и дождя спящего юношу – предка этого рода. В «Випасанке» царь маров (мидян) вишап Аждахак выступает их тотемом (согласно народной этимологии, мар – «змея», «вишап»). Тотемические представления проявляются в мифах о Ерванде и Ервазе, родившихся от связи женщины с быком; отец-бык выступает тотемом их рода.

В большинстве мифов животные, растения первоначально имели антропоморфный облик. Священными животными выступают бык, олень, медведь, кошка, собака, рыба, священными птицами – аист, ворона, журавль, ласточка, петух. В эпосе «Сасна Црер» («Давид Сасунский») вестник, посланник богов – ворона (аграв). Вещей птицей, глашатаем утреннего света выступает петух (акахах), воскрешающий людей от временной смерти – сна, отгоняющий духов болезни. В христианизированном мифе он назначается игуменом монастыря св. Георгия, без его клича никакой караван, остановившийся в монастыре, не отправляется в путь. Аист (арагил) фигурирует в мифах как вестник Ара Гехецика, как защитник полей. Согласно древним мифологическим представлениям, два аиста олицетворяют солнце. По некоторым мифам, аисты в своей стране – люди, земледельцы. Когда приходит время, они надевают перья и прилетают в Армению. Перед отлётом убивают одного из своих птенцов и приносят его в жертву богу. Многие мифы посвящены змеям, культ которых издревле был распространён среди народа (особенно почитался уж – лорту, которого считали другом армян и даже называли «армя-

нином»). Считалось, что священные змеи живут в пещерах в своих дворцах, у царей змей на голове – драгоценный камень или золотые рога. У каждого из царей – войско. Священные растения в А. м. – платан (соси), можжевельник, бригония (лоштак).

Горы в мифах обычно персонифицированы. Согласно одному варианту, горы некогда были людьми исполинских размеров. Будучи братьями, каждое утро, после пробуждения, они затягивали свои пояса, затем приветствовали друг друга. Но, постарев, они не смогли больше рано вставать и здоровались, не затягивая ремней. Бог за нарушение старого обычая наказал братьев, превратив их самих в горы, их пояса – в зелёные долины, их слёзы – в родники. В других мифах Масис (Арарат) и Арагац были сестрами, Загрос и Тавр – рогатыми вишапами, борющимися между собой. В версиях, распространённых после принятия христианства, горы Арарат, Сипан, Артос и Арнос связываются со всемирным потопом.

В армянских мифах огонь и вода также персонифицированы, выступают как сестра и брат. Сестра-огонь поссорилась с братом-водой, поэтому между ними – вечная вражда; вода всегда гасит огонь. По одному варианту, огонь был создан сатаной, ударившим железом по кремню. Этим огнём и стали пользоваться люди. Тогда разгневанный бог создал молнию (огонь божий), которой он карает людей за пользование сатанинским огнём. С огнём связаны культовые церемонии во время свадеб и крестин. В феврале, в праздник терындез, разжигали ритуальные костры.

В А. м. значительное место занимают астральные сюжеты. В древности официальная религия армян включала культ солнца и луны; их статуи находились в храме в Армавире. Секты солнцепоклонников сохранялись в Армении ещё и в 12 в. (мифы о солнце и луне см. в статьях Арэв и Лусин). Со звёздами был тесно связан культ предков. Так, Хайк – астральный лучник, отождествляющийся с созвездием Орион. Согласно народным поверьям, каждый человек имеет в небесах свою звезду, которая меркнет, когда ему угрожает опасность. Существуют мифы о Млечном пути (согласно одному из них, у убитой женщины-оборотня из груди разбрызгалось на небосклоне молоко), о созвездии Большой Медведицы (семь кумушек, превращенных разгневанным богом в семь звёзд).

Из явлений природы выделяется грозовая буря. Гроза с багряными тучами уподобляется рождению в муках, гром – крику женщины при родах, происходящих между небом и землёй. Персонификация грозовой бури и смерча – вишапы, против которых воюет бог грозы и молнии Вахагн. По другим мифам, распространившимся после принятия армянами христианства, персонификация грома и молнии – пророк Илия (Егиа). Отражение в мифах нашли зарница (блеск брюха большой рыбы на земле, когда она переворачивается на спину), роса (слёзы луны или пророка Илии). Ветер или буран связываются со святым Саркисом. Ночную тьму олицетворяют гишерамайрер. Противопоставлением злой ночной тьме является «добрый свет» дня, особенно утренняя заря, уничтожающая ночных злых духов. Персонифицирует утреннюю зарю в народных поверьях «непорочная дева», или «розовая дева» (после распространения христианства – богоматерь).

Небо представляет собой город с медными воротами и каменными стенами. У бездонного моря, разделяющего небо и землю, находится рай. У райских ворот течёт огненная река, через которую переброшен мост волосинка (мазэ камурч). Под землёй находится ад. Измученные в аду души грешников покидают ад, поднимаются по мосту, но он рвётся под тяжестью их грехов и души падают в огненную реку. Согласно другому мифу, мост протянут над адом; когда наступит конец света и воскреснут все усопшие, каждый из них должен будет пройти по этому мосту; грешники упадут с него в ад, а праведники перейдут в рай (ср. с мостом чинват в иранской мифологии). Земля, согласно одной версии, находится на рогах быка. Когда он трясёт головой, происходит землетрясение. По другой версии, земля окружена телом огромной рыбы (Лекеон или Левиатан), плавающей в мировом океане. Рыба стремится поймать свой хвост, но не может. От её движений происходят землетрясения. Если удастся рыбе поймать свой хвост, разрушится мир.

В эпосе нашли отражение мифы о героях-богоборцах, некоторые из них в наказание заковываются в цепи (Артавазд, Мгер Младший и др.). Терпит поражение и эпический герой Аслан ага, вступивший в борьбу с Габриелом Хрештаком.

В А. м. получили развитие этногонические мифы (об эпонимах армян Хайке и Араме), мифы о близнецах и культурных героях (Ерванд и Ерваз, Деметр и Гисанэ, Санасар и Багдасар и др.), мифологический мотив о борьбе хаоса с космосом (см. в статьях Вишапы, Вахагн). В эсхатологических мифах прослеживается влияние митраизма и христианства. В «Сасна Црер» бог Михр (восходит к Митре) в образе Мгера Младшего входит в скалу, из которой он выйдет лишь тогда, когда грешный мир разрушится и возродится новый мир (по иному варианту – когда Христос придёт на последний суд). По другому мифу, люди постепенно будут уменьшаться и в конце концов превратятся в ачуч-пачуч, тогда и настанет конец света.

Формирование пантеона богов, по всей вероятности, произошло в процессе этногенеза армян, когда создавались первые протоармянские племенные союзы. Возможно, что два мифических предка армян Хайк и Арам были этническими божествами двух мощных племенных союзов (хайасов и арменов), игравших в процессе этногенеза армян решающую роль. К раннеармянскому пантеону богов относятся также Ара Гехецик, Шамирам и др. С созданием первых армянских государственных образований на основе культов древних божеств и под влиянием иранских и семитских представлений формируется новый пантеон богов, возглавленный отцом всех богов Арамаздом. В пантеон вошли: Анахит, Вахагн, Астхик, Нанэ, Михр, Тир, Аманор и Ванатур, Баршамин. В культовых центрах древней Армении этим богам были посвящены особые храмы.

В А. м. значительное место занимают мифы и верования о демонах и злых духах. В архаических мифах и в эпосе «Випасанк» выступают демоны: вишапы, дэвы и каджи. В заговорах, заклинаниях, народных поверьях упоминаются чарки и другие злые духи.

Образы и сюжеты А. м. нашли отражение в искусстве и литературе. До нас дошли древнейшие огромные каменные изваяния, имеющие форму рыб, названные в народе «вишапы». Они находились у родников, искусственных водоёмов. Начиная с эпохи бронзы встречаются многочисленные изображения, статуи, барельефы мифического оленя, связанного с культом богини-матери, позднее – с христианской богоматерью. При раскопках древнего Арташата обнаружены многочисленные античные терракотовые культовые статуэтки (1–2 вв. н. э.), многие из которых изображают Анахит. В Британском музее находится бронзовая статуя Анахит, найденная в Садахе (на территории современной Турции). Каменный жертвенник бога Михра из городища Двин хранится в Двинском археологическом музее. На средневековых армянских миниатюрах изображены разные мифологические сцены и персонажи (алы, Тыпха, древо жизни, хушкапарики, мифические животные и др.).

С. А. Арутюнян.

АРНАВАЗ (фарси), Арнавак (авест.), в иранской мифологии (в «Авесте») сестра праведного Йимы и по зороастрийскому обычаю также его жена. Ею овладевает дракон Ажи-Дахака, а затем А. становится женой Траэтаоны, уничтожившего дракона.

В «Шахнаме» А. – жена Джамшида, которую после убийства Джамшида делает своей наложницей Заххак, пока Заххака не свергает и не убивает потомок Джамшида Фаридун.

И. Б.

АРСАН-ДУОЛАЙ («господин земляное брюхо»), в якутской мифологии глава восьми родов злых духов нижнего мира. А.-Д. живёт в самом низу подземного царства, около топкой грязи, в которой увязают даже пауки. У А.-Д. есть жена и семь сыновей, каждый из которых глава рода злых духов. Эти духи вызывают различные бедствия; чтобы избавиться от них, А.-Д. и подчинённым ему духам приносят кровавые жертвы скотом. В других вариантах мифа А.-Д. встречается под именами: Буор Малахай тойон и Буор Мангалай.

Н. А.

АРСУРИ (арсури), в мифологии чувашей дух – хозяин леса, леший. Возможно, термин «А.» восходит к древнему названию божества, близкого славянскому Щуру. Другое название А. – варман тура (лесной бог) – аналогично одному из названий лешего «урман иясе» (хозяин леса) у казанских и западносибирских татар. А. представлялся в различных обликах: человеческом (обычного человека, седобородого старца, великана) или животном. В некоторых мифах у А. чёрное лицо, длинные волосы, три руки, три ноги и четыре гла-

за: два спереди и два сзади. Считалось, что А. любит злые шутки – сбивает людей с дороги, пугает жутким хохотом, издевается, щекоча и вырывая зубы. А. боится воды, любит ездить на лошадях (поэтому его можно поймать, намазав спину лошади смолой). Согласно ряду мифов, в А. (или во вредоносное привидение усал) превращаются души людей, умерших преждевременной или насильственной смертью. В мифологиях других тюркоязычных народов А. соответствуют шурале у казанских татар и башкир, пицен у западносибирских татар.

В. Б.

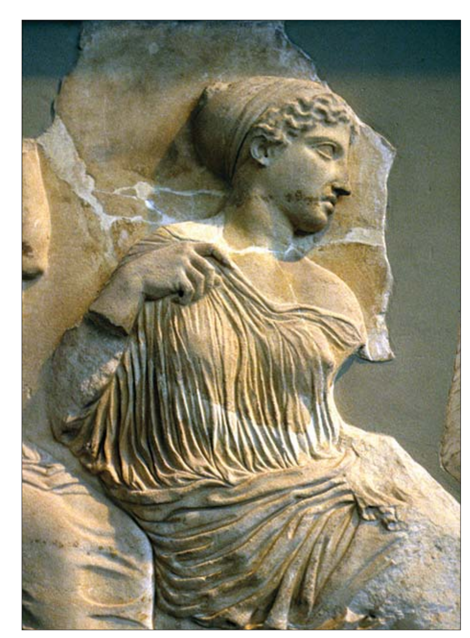
АРТАВАЗД (возможно, от авест. ашавазда, «бессмертный»), мифологический персонаж армянского эпоса «Випасанк», сын царя Арташеса. А., не найдя места для своего дворца в основанном его отцом городе Арташат, отнял у вишапов их владения к северу от реки Ерасх (Араке). Восставших против него вишапов, включая их предводителя и отца Аргавана, он истребил. Когда умер Атрашес, А. позавидовал посмертной славе отца, за что был им проклят. Однажды во время охоты он был пойман каджами, закован в цепи в одной из пещер Масиса. Две собаки непрерывно грызут его цепи, а А. силится выйти из пещеры и положить конец миру. Но от звука ударов кузнечных молотов оковы снова укрепляются (поэтому, чтобы укрепить цепи А., по воскресеньям кузнецы трижды ударяют молотом по наковальне). Встречаются иные мифы об А., по одному из них А. выкрали младенцем вишапиды (женщины из рода Аждахака) и на его место положили дэва (злого духа), согласно другому, – при самом рождении А. вишапиды околдовали его, отсюда – его злой нрав. В другом варианте мифа главный персонаж – сумасшедший сын армянского царя А., Шидар, который, вопреки воле отца, после его смерти объявил себя царём. Именно он оказывается закованным в цепи (повторение сюжета, ранее связанного с А.). В некоторых версиях Шидар – прозвище А. Имеется архаический вариант мифа, в котором некий герой А. заточён злыми духами, но когда-нибудь он высвободится и овладеет миром. В этом мифе, по-видимому, выражалась надежда армян на освобождение их страны от иноземного ига. Миф о закованном цепями А. первоначально, вероятно, был вариантом распространённого у многих народов мифа о прикованных к горе героях. В дальнейшем образ А. претерпел изменения под влиянием иранского мифа о борьбе злого Заххака с Феридуном; отсюда в различных вариантах сказаний «Випасанка» выступает двойственный характер А.: он – то герой, то дэв. Образу А. посвящено стихотворное произведение И. Иоаннисяна «Царь Артавазд».

С. Б. Арутюнян.

АРТАВЫЗ, в осетинской мифологии злой дух. Согласно мифу, А. был сотворен богом, чтобы принести людям добро, но стал учить их противоположному. Тогда бог велел богу-громовнику Уацилле втащить А. к себе. Уацилла навёл на небо тучу, ударил цепью и поднял А. наверх. Здесь А. был пригвождён внутрь луны и находился под охраной часовых. Чтобы он не вырвался и не сожрал людей, каждый кузнец должен был лишний раз ударить по наковальне. Ср. также обычай осетин стрелять из винтовок по луне во время лунного затмения, чтобы часовые не заснули и не упустили А.

Б. К.

АРТЕМИДА (Ἄρτεμις – этимология неясна, возможные варианты: «медвежья богиня», «владычица», «убийца»), в греческой мифологии богиня охоты, дочь Зевса и Лето, сестра-близнец Аполлона (Hes. Theog. 918). Родилась на острове Астерия (Делос). А. проводит время в лесах и горах, охотясь в окружении нимф – своих спутниц и тоже охотниц. Она вооружена луком, её сопровождает свора собак (Hymn. Hom. XXVII; Callim. Hymn. III 81–97). Богиня обладает решительным и агрессивным характером, часто пользуется стрелами как орудием наказания и строго следит за исполнением издавна установленных обычаев, упорядочивающих животный и растительный мир. А. разгневалась на царя Калидона Ойнея за то, что он не принёс ей в дар, как обычно, в начале жатвы первые плоды урожая, и наслала на Калидон страшного вепря (см. в статье Калидонская охота), она вызвала раздор среди родичей Мелеагра, возглавлявшего охоту на зверя, что привело к мучительной гибели Мелеагра (Ovid. Met. VIII 270–300, 422–540). А. потребовала себе в жертву дочь Агамемнона, предводителя ахейцев в походе под Трою, за то, что он убил священную лань А. и похвалялся, что даже сама богиня не сумела бы так метко её убить. Тогда А. в гневе наслала безветрие, и ахейские корабли не могли выйти в море, чтобы плыть под Трою. Через прорицателя была передана воля богини, потребовавшей взамен убитой лани Ифигению, дочь Агамемнона. Однако скрыто от людей А. унесла Ифигению с жертвенника (заменив её ланью) в Тавриду, где та стала жрицей богини, требующей человеческих жертв (Eur. Iphig. A.). А. Таврической приносили человеческие жертвы, о чём свидетельствует история Ореста, чуть не погибшего от руки своей сестры Ифигении, жрицы А. (Eur. Iphig T.). Перед А. и Аполлоном должен был оправдаться Геракл, убивший керинейскую лань с золотыми рогами (Pind. Ol. III 26–30). Эти факты, подчёркивающие губительные функции богини, связаны с её архаическим прошлым – владычицы зверей на Крите. Именно там ипостасью А. была нимфа-охотница Бритомартис. Древнейшая А. – не только охотница, но и медведица. В Аттике (в Бравроне) жрицы А. Бравронии надевали в ритуальном танце медвежьи шкуры и назывались медведицами (Aristoph. Lys. 645). Святилища А. часто находились вблизи источников и болот (почитание А. Лимнатис – «болотной»), символизируя плодородие растительного божества (напр., культ А. Ортии в Спарте, восходящий к крито-микенскому времени). Хтоническая необузданность А. близка образу Великой матери богов – Кибеле в Малой Азии, откуда оргиастические элементы культа, прославляющего плодородие божества. В Малой Азии, в знаменитом Эфесском храме, почиталось изображение А. многогрудой (πολύμαστος). Рудименты архаической растительной богини в образе А. проявляются в том, что она через свою помощницу (в прежнем свою ипостась) Илифию помогает роженицам (Callim. Hymn. III 20–25). Только появившись на свет, она помогает матери принять родившегося вслед за ней Аполлона (Apollod. I 4, 1). Ей же принадлежит прерогатива приносить быструю и лёгкую смерть. Однако классическая А. – девственница и защитница целомудрия. Она покровительствует Ипполиту, презирающему любовь (Eur. Hippol.). Перед свадьбой А., согласно обычаю, приносилась искупительная жертва. Царю Адмету, забывшему об этом обычае, она наполнила брачные покои змеями (Apollod. I 9, 15). Юный охотник Актеон, нечаянно подсмотревший омовение богини, был ею превращен в оленя и растерзан псами (Ovid. Met. III 174–255). Она же убила свою спутницу нимфу – охотницу Каллисто, превращенную в медведицу, гневаясь за нарушение ею целомудрия и любовь к ней Зевса (Apollod. III 8, 2). А. убила страшного Буфага («пожирателя быков»),



Артемида. Фрагмент восточного фриза Парфенона. Мрамор. 447-432 до н. э. Афины, музей Акрополя.

Артемида. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры «мастера Андокида». Ок. 520 до н. э. Берлин, Государственный музей.

Артемида с ланью. Римская копия. С греческого оригинала Леохара (конец 4 в. до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр.

Артемида Эфесская. Римская копия. С греческого оригинала эпохи эллинизма (2 вв. до н. э.). Мрамор и бронза. Рим, музей Капитолини.

пытавшегося посягнуть на неё (Paus. VIII 27, 17), так же как и охотника Ориона (Ps.-Eratosth. 32). А. Эфесская – покровительница амазонок (Callim. Hymn. III 237).

Древнее представление об А. связано с её лунной природой, отсюда её близость к колдовским чарам богини луны Селены и богини Гекаты, с которой она иногда сближается. Поздняя героическая мифология знает А.-луну, тайно влюблённую в красавца Эндимиона (Apoll. Rhod. IV 57–58). В героической мифологии А. – участница битвы с гигантами, в которой ей помогал Геракл. В Троянской войне она вместе с Аполлоном воюет на стороне троянцев, что объясняется малоазийским происхождением богини. А. – враг любого нарушения прав и устоев олимпийцев. Благодаря её хитрости погибли братья-великаны Алоады, пытавшиеся нарушить мировой порядок. Дерзкий и необузданный Титий был убит стрелами А. и Аполлона (Callim. Hymn. III 110). Похвалявшаяся перед богами своим многочисленным потомством Ниоба потеряла 12 детей, также убитых Аполлоном и А. (Ovid. Met. VI 155–301). В римской мифологии А. известна под именем Дианы, считалась олицетворением луны, так же как её брат Аполлон в период позднеримской античности идентифицировался с солнцем.

А. А. Тахо-Годи.

Среди античных скульптур А. – римские копии «А. Бравронии» Праксителя («А. из Габий»), статуи Леохара («А. с ланью») и др. Изображения А. встречаются на рельефах (на фризе Пергамского алтаря в сцене гигантомахии, на фризе Парфенона в Афинах и др.), в греческой вазописи (сцены убийства Ниобид, наказания Актеона и др.).

В европейском средневековом изобразительном искусстве А. (в соответствии с античной традицией) часто появляется с луком и стрелами в сопровождении нимф. В живописи 16–18 вв. популярен миф об А. и Актеоне (см. в ст. Актеон), а также сцены «охота Дианы» (Корреджо, Тициан, Доменикино, Джулио Романо, П. Веронезе, П. П. Рубенс и др.), «отдых Дианы» (А. Ватто, К. Ванлоо и др.) и особенно «купание Дианы» (Гверчино, П. П. Рубенс, Рембрандт, Л. Джордано, А. Хоубракен, А. Ватто и др.). Среди произведений европейской пластики – «Диана-охотница» Ж. Гудона, «Диана» Ф. Щедрина.

Артемида Браши. Римская копия. С греческого оригинала. 1 в. Мюнхен, Глиптотека.

Среди литературных произведений – поэма Дж. Боккаччо «Охота Дианы» и др., драматургические произведения: «Диана» И. Гундулича и «Диана» Ж. Ротру, фрагмент пьесы Г. Гейне «Диана» и др.

АРТУР (Arthur, одна из этимологии – от кельт, artos, «медведь»), герой кельтской мифо-эпической традиции, впоследствии персонаж европейских средневековых по-

Диана и Эндимион. Картина Н. Пуссена. Ок. 1631. Детройт, Институт искусств.

вествований о рыцарях Круглого стола, Граале и др. («артуровские легенды», «артуровский цикл сюжетов»). Образ А. принадлежит кельтской традиции в двух отношениях: наличия его реального исторического прототипа и участия в складывании легенды о короле А. (далеко вышедшей за рамки деятельности реального лица) тем и мотивов кельтской мифологии. Хотя наиболее прочно традиция об историческом А. укоренилась в юго-западной Британии, самые ранние упоминания ассоциируют его с севером острова, где А., знатный вождь кельтов-бриттов, был в кон. 5 – нач. 6 вв. одним из предводителей их борьбы против англосаксонского вторжения в Британию. В последующие века образ А. бытует преимущественно в валлийской традиции, приобретая (у Нення, автора исторической хроники Британии, рубеж 8–9 вв., в «Триадах острова Британии», в валлийской повести «Куллох и Олуэн», в сочинениях английского хрониста 12 в. Джефри Монмаутского) существенно новый облик: из кельтского военного предводителя он превращается в мудрого короля, окончательно устанавливается его происхождение от короля Утера Пендрагона и Игрейны, число его подвигов и выдержанных им сражений и т. д. Облик А. и события, в которых он участвует, пронизываются множеством элементов кельтской символики и мифа. Не позднее 11 в. легенды об А. широко распространяются на континенте среди кельтского населения Бретани, а затем воспринимаются и во многом переосмысливаются средневековой рыцарской литературой. Историческая реальность А. отступает на второй план, на предания об А. заметное влияние оказывают куртуазная рыцарская среда и мир христианских представлений, происходит циклизация легенд об А. с другими сюжетами (о Граале и др.). Мир артуровских легенд сам приобретает мифологические черты. При этом образ А. оказывается в центре «кельтского варианта» имеющей широкое распространение мифологемы о правителе мира, деградации и фатальной гибели его царства, несмотря на поиски очищающего контакта с неким универсальным принципом (в данном случае Граалем). Гибель и исчезновение правителя оказываются всё же временными, и мир ожидает его нового появления. Мифологема становится полем для органичного слияния элементов разных традиций при огромной роли собственно кельтской.

По легенде, А. утвердил своё владычество над Британией, сумев вытащить изпод лежащего на алтаре камня чудесный меч или добыв при содействии мага Мерлина, валлийского Мирддина, меч владычицы озера, который держала над водами таинственная рука (название меча «Экскалибур», лат. Caliburunus, валлийск. Caledvwlch; ср. Caladbolg – меч Фергуса, героя ирландских саг, или чудесный меч Нуаду, один из талисманов ирландских Племён богини Дану, см. в ст. Кельтская мифология). Он основывает резиденцию в Карлионе, отмеченную явной символикой центра мира, таинственного и труднодостижимого. Во дворце А. (Камелоте) установлен знаменитый Круглый стол (сведения о нём впервые появляются у авторов

Король Артур. Картина Ч. Батлера. 1903.

на рубеже 12 и 13 вв.), вокруг которого восседают лучшие рыцари короля. Центром пиршественного зала был добытый А. при путешествии в Аннон (потусторонний мир) магический котёл (символика магического котла играет большую роль в ирландской мифологии). Кульминация многочисленных подвигов рыцарей короля – поиски Грааля, героями которых были прежде всего Персеваль (валлийск. Передур) и Галахад. Закат королевства, гибель храбрейших рыцарей знаменует битва при Камлане, где А. сражается со своим племянником Мордредом, который в отсутствие короля посягнул на его супругу Гиньевру (валлийск. Гвенуйфар); Мордред был убит, а смертельно раненный А. перенесён своей сестрой феей Morганой (предтеча этого образа – ирландская богиня войны и смерти Морриган) на остров Авалон, где он и возлежит в чудесном дворце на вершине горы (ранняя традиция валлийских бардов не знает родственных отношений А. и Мордреда, как и предательства последнего, а сообщает лишь, что оба пали в битве при Камлане).

С. В. Шкунаев.

В эволюции артуровских легенд отразился путь от мифа к литературе (через фольклор). Важнейшие этапы её развития в средние века – стихотворный рыцарский роман Кретьена де Труа (Франция, 12 в.), Гартмана фон Ауэ (Германия, кон. 12 – нач. 13 вв.), Вольфрама фон Эшенбаха (Германия, нач. 13 в.), английский рыцарский роман в стихах «Сэр Гавейн и Зелёный рыцарь» (14 в.), роман «Смерть А.» Т. Мэлори (Англия, 15 в.). В 16–17 вв. образ А. использовали Э. Спенсер в аллегорической поэме «Королева фей», Дж. Драйден в либретто оперы «Король А.», в 19 в. – английский поэт А. Теннисон (цикл поэм «Королевские идиллии»), У. Моррис (поэма «Защита Гиньевры»), Р. Вагнер (оперы, связанные с «артуровским циклом», – «Лоэнгрин», «Тристан и Изольда» и особенно «Парцифаль»), английский поэт А. Ч. Суинберн (поэмы), М. Твен (давший в романе «Янки при дворе короля А.» пародийно-сатирическое преломление артуровских легенд), в 20 в. – американский поэт Э. А. Робинсон (стихотворная трилогия), французский писатель Ж. Кокто («Рыцари Круглого стола»), английский писатель Т. Уайт («Король в прошлом и король в грядущем»). В изобразительном и пластическом искусствах – мозаика собора в Отранто (Италия), рельефный декор дверей собора в Модене (Италия), многочисленные скульптурные изображения, средневековые миниатюры, в архитектуре – «двор Артуса» в Гданьске, 14 в., Дом черноголовых – «двор короля А.» в Риге, 14 в., и др.

АРТХУРОН (букв. «огонь солнцевич»), в осетинской мифологии божество, насылающее накожные болезни. Но А. может просить верховное божество о ниспослании людям богатства и всякого благополучия. В какое-то время А. выпал из осетинского пантеона, но память о нём сохранилась в названии («А.») большого ритуального пирога, приготовляемого в каждой семье под Новый год.

Б. К.

АРУНА (хетт. Aruna, «море», «океан», родственно др.-инд. arnava, «море»), в хеттской мифологии бог моря (мировой океан). Обычно упоминается в конце перечислений богов пантеона. Сохранился миф эпохи Древнего царства о том, как А., поссорившись с людьми, увёл к себе бога солнца (известен и более поздний, переведённый с хурритского текст, согласно которому тот сам приходит в гости к А.). Бог грозы посылает бога плодородия Телепинуса вернуть его, и А., испугавшись, возвращает бога солнца и отдаёт свою дочь в жёны Телепинусу.

В. И.

АРУНА (др.-инд. Aruna, собств. «красноватый»), в ведийской и индуистской мифологии божество рассвета; в этой его функции ему предшествовала Ушас. Представлялось в виде колесничего Солнца, пребывающего на Востоке. А. известен главным образом из эпоса. А. – сын Кадру или Дану (в пуранах) и Кашьяпы, внук Дакши. В «Махабхарате» (I) мать А. Вината разбивает в нетерпении снесённое ею яйцо, где находился наполовину развившийся А.; он проклинает её за своё уродство и предрекает ей рабство. Другие имена А. – Ариштанеми, Румра и др.

В. Т.

АРУПАП, в абхазской мифологии и фольклоре злая старуха-колдунья, хитрая и коварная людоедка. Безобразна, костлява, с дряхлым лицом, со свисающими огромными грудями, с длинными распущенными волосами. А. с помощью волшебной плети превращает людей и животных в камень, меняет облик предметов. Если герою удастся приложиться к её груди, он становится её молочным сыном, а она – невольной его помощницей; она может подсказать ему, как победить адау или агулшапа.

Х. Б.

АРУРУ (аккад.), в аккадской мифологии богиня-мать, создающая из глины Энкиду (эпос о Гильгамеше «О всё видавшем»), а

также создательница людей, определившая их судьбы (согласно некоторым вариантам мифа о сотворении людей). Вероятно, божество дошумерского происхождения.

В. А.

АРХАНГЕЛЫ (греч. 'αρχάγγελοι, «ангелоначальники»), в христианских представлениях старшие ангелы; в системе ангельской иерархии, разработанной византийским богословом Псевдо-Дионисием Ареопагитом (5–нач. 6 вв.), А. – восьмой из девяти чинов ангельских (занимают иерархическое место ниже властей и выше собственно ангелов). Термин «А.» появляется впервые в грекоязычной иудейской литературе предхристианского времени (греч. извод «Книги Еноха» 20, 7) как передача выражений вроде sar haggadol («великий князь») в приложении к Михаилу ветхозаветных текстов (Дан. 12, 1); затем этот термин воспринимается новозаветными авторами (Иуд. 9; 1 Фесс. 4, 16) и более поздней христианской литературой. Древнее предание, восходящее к ветхозаветным представлениям, говорит о семи А. (ср. Тов. 12, 15; ср. также зороастрийское представление о семи Амеша Спента); из них общераспространённая ортодоксальная традиция называет по именам трёх. Это Михаил – небесный «архистратиг» (греч. «верховный военачальник»), полководец верных богу ангелов и людей в космической войне с врагами бога, победоносный антагонист дьявола (Апок. 12, 7), покровитель и как бы ангел-хранитель «народа божьего» (в Ветхом завете – Израиля, в Новом завете – «воинствующей церкви», т. е. совокупности всех верующих); Гавриил, известный преимущественно своим участием в благовещении; Рафаил – А.-целитель, спутник Товии из ветхозаветной Книги Товита. В позднеиудейских и христианских апокрифах встречаются и другие имена: Уриил, Салафиил, Иегудиил, Варахиил, Иеремиил. Изображение А. в искусстве см. в ст. Ангелы.

С. А.

АРХАТ (санскр. arhat. пали arahant, букв, «достойный»), в буддийской мифологии: 1) эпитет будды; 2) в мифологии хинаяны человек, который достиг наивысшего уровня духовного развития, т. е. нирваны. Путь к достижению состояния А. разделяется на четыре уровня: «вступившего в поток», «возвращающегося один раз», «невозвращающегося» и «архата». А. считались главные ученики Шакьямуни (в т. ч. и женщины) – Ананда, Маудгальяяна, Шарипутра и др., а также многие буддисты последующих поколений. В махаяне состояние А. (т. н. нирвана шраваков) не считается конечным пределом развития личности, и поэтому А. должны продолжать свой путь как бодхисатвы.

Л. М.

АРХЕЛАЙ (Αρχέλαος), в греческой мифологии сын одного из потомков Геракла Темена. Изгнанный своими братьями из Аргоса, А. пришёл в Македонию, где правил царь Киссей. Когда враги окружили его царство, он обратился за помощью к А., пообещав ему в награду за спасение свой город и царство. А. победил врагов Киссея и спас его. Однако, попав под влияние своих советников, Киссей решил не выполнять обещание, а убить А. На пути, по которому А. возвращался, была вырыта яма, её наполнили горячими углями и прикрыли лёгкими ветвями. Предупреждённый оракулом об опасности, А. избежал западни и отправился по дороге, которую указала ему коза. Дорога привела А. к месту, где он основал город, названный им Эга («коза») (Hyg. Fab. 219). А. считался мифическим предком Александра Македонского.

М. А.

АРХЕТИПЫ (греч. 'αρχέτυπος, «первообраз»), широко используемое в теоретическом анализе мифологии понятие, впервые введённое швейцарским психоаналитиком и исследователем мифов К. Г. Юнгом. У Юнга понятие А. означало первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях. Тождественные по своему характеру архетипические образы и мотивы (напр., повсеместно распространённый миф о потопе) обнаруживаются в несоприкасающихся друг с другом мифологиях и сферах искусства, что исключает объяснение их возникновения заимствованием. Однако А. – это не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность. Словами Юнга, А. имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Его форму Юнг сравнивает с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным бытием. Процесс мифотворчества поэтому есть не что иное как трансформация А. в образы, «невольные высказывания о бессознательных душевных событиях» на языке объектов внешнего мира. При всей своей формальности, бессодержательности, крайней обобщённости А. имеют свойство, «по мере того, как они становятся более отчетливыми, сопровождаться необычайно оживленными эмоциональными тонами, ... они способны впечатлять, внушать, увлекать», поскольку восходят к универсально-постоянным началам в человеческой природе. Отсюда роль А. для художественного творчества. Тайна воздействия искусства, по Юнгу, состоит в особой способности художника почувствовать архетипические формы и точно реализовать их в своих произведениях. «Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячей голосов..., он подымает изображаемое им из мира единократного и преходящего в сферу вечного; притом и свою личную судьбу он возвышает до всечеловеческой судьбы...» (К. Г. Юнг). Едва ли не лучшая краткая формулировка концепции А. принадлежит Т. Манну: «... в типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, – это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» (Собрание сочинений, т. 9, М., 1960, с. 175). Юнг предполагал, что А. присущи роду (человеческой общности или всему человечеству) в целом, т. е., по-видимому, наследуются. В качестве вместилища («душевного пространства») для А. Юнг постулировал особенно глубокий уровень бессознательного, выходящий за пределы личности, – т. н. коллективное бессознательное. Концепция А. ориентирует исследование мифов на отыскание в этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не могущего быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением. Тем не менее Юнг попытался наметить систематику А., формулируя такие, напр., А., как «тень» (бессознательная дочеловеческая часть психики, литературными выражениями которой Юнг считал Мефистофеля в «Фаусте» Гёте, Хёгни в «Песни о Нибелунгах», Локи в «Эдде» или любой другой образ плута-озорника), «анима (анимус)» (бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами двуполых существ первобытных мифов, в китайских категориях инь и ян и т. п.) и «мудрый старик (старуха)» (архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман, ницшевский Заратуштра). Архетипическое истолкование мифологемы матери в её различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, богородица и т. п.) ведёт к выявлению архетипа высшего женского существа, воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия. Архетипическое значение образов Прометея и Эпиметея Юнг сводит к противопоставлению в психике индивидуально-личностного начала («самости») и той её части, которая обращена вовне («персона»).

Отдельные положения доктрины Юнга об А., само понятие А., оказали широкое воздействие на мысль и творчество исследователей мифа и религии (К. Кереньи, сотрудничавший с Юнгом, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелл, индолог Г. Циммер, гебраист Г. Шолем, исламовед А. Корбен), литературоведов (Н. Фрай, М. Бодкин), философов и теологов (П. Тиллих), даже учёных внегуманитарного круга (биолог А. Портман), видных деятелей литературы и искусства (Г. Хессе, Т. Манн, Ф. Феллини, И. Бергман). Сам Юнг недостаточно последовательно раскрывал взаимозависимость мифологических образов как продуктов первобытного сознания и А. как элементов психических структур, понимая эту взаимозависимость то как аналогию, то как тождество, то как порождение одних другими. Поэтому в позднейшей литературе термин «А.» применяется просто для обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных

схем представлений, лежащих в основе любых художественных, и в т. ч. мифологических, структур (напр., древо мировое) уже без обязательной связи с юнгианством как таковым.

В отечественной науке некоторые мыслители и учёные независимо от Юнга подходили к понятию А. [ср. выражение «схемы человеческого духа» у П. А. Флоренского (см. его «Столп и утверждение истины», М., 1914, с. 678), а также работы О. М. Фрейденберг].

С. С. Аверинцев.

АРХОНТЫ (греч. ἄρχοντες, «начальники», «правители»), в христианских представлениях (особенно у гностиков) духи-миправители. Мысль о том, что земля до эсхатологической катастрофы находится во власти могущественных и таинственных, враждебных богу и человеку существ, довольно отчётливо выражена в канонических новозаветных книгах: сатана получает характерное наименование «архонт этого мира» (в традиционном переводе – «князь мира сего», Ио. 12, 31 и др.); речь идёт о духовной войне верующего на стороне бога «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против миродержителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Эфес. 6, 12), о бессилии «ангелов», «начал» и «властей» («сил») отлучить христианина от любви божьей (Рим. 8, 38–39; «начала», как и «начальства» в Эфес. 6, 12 – это греч. ἀρχαι – лексический вариант слова «А.»). В ортодоксальной христианской системе А. безусловно преданы злу, это вполне недвусмысленно бесы, слуги дьявола, как и он сам, они выступают как антагонисты бога-творца. Напротив, в гностических представлениях А. рассматриваются, во-первых, как существа амбивалентные, власть которых хотя и должна быть преодолена «совершенным» гностиком, но находится с замыслами бога в очень сложных отношениях, и, во-вторых, как творцы материального космоса, а заодно и нравственного закона как системы запретов и заповедей (в этой своей двуединой роли А. у гностиков сливаются с Яхве – богом Ветхого завета). Это особенно явно в той гностической системе, которая рассматривает Ветхий завет как продукт инспирации со стороны семи А. (седьмица – космическое число, ср. также иран. Амеша Спента, христ. архангелы), между которыми поделены как имена и эпитеты библейского единого бога, так и имена ветхозаветных пророков (Иао, т. е. Яхве, «говорил» через Самуила, Нафана, Иону и Михея, Саваоф – через Илию, Иоиля и Захарию; верховный среди А. – Иалдаваоф, рассматриваемый как отец превзошедшего его Иисуса Христа, – через Моисея, Иисуса Навина, Амоса и Аввакума и т. д.). У офитов (ранняя гностическая секта) А. имеют отчасти имена архангелов и зооморфное обличье; у Михаила лик льва, у Суриила – быка, у Рафаила – змия, у Гавриила – орла, у Фавфаваофа – медведя, у Ератаофа – пса, у Фарфаваофа или Оноила («осло-бог») – осла; между этой семёркой А. стихии и народы поделены по жребию. Верховный А., отождествляемый также с Абраксасом, дух космического целого, не будучи абсолютно злым, пребывал, однако, в греховном невежестве относительно существования бесконечно превосходящего его абсолютного бога, за которого принимал самого себя; вывести его из этого заблуждения призван его сын, превосходящий его мудростью и благостью. Иногда, как в гностической системе Василида, образ верховного А. раздваивается на «великого А.», царившего от Адама до Моисея, и «второго А.», даровавшего при Моисее Закон.

С. С. Аверинцев.

АРШТАТ (авест.), Аршта (др.-перс; Бехистунская надпись Дария I, 520–518 до н. э.), в иранской мифологии божество, персонификация чести и правдивой прямоты в мыслях, словах и делах. А. посвящен «Яшт» (XVIII). А. – основное достоинство сословия свободных и особенно государей. Только неуклонное следование А. обеспечивало правителю постоянство удачи и славы, символизированных в царственном нимбе – фарне. Существо образа А. в «Авесте» и в Бехистунской надписи совпадает, но во фразеологии «Яшта» усматривается тенденция к антропоморфизации его. Возможно, что трактовка надписи более соответствует архаичному представлению об А. и отсутствию иконографически стабильных образов А. в иранском пантеоне.

Л. Л.

АРЬЯВАРТА [др.-инд. Aryavarta, букв. «путь, страна благородных» (ариев); во множественном числе – обозначение жителей этой страны], в древнеиндийской мифологии страна, где обычно развёртываются мифологические сюжеты, имеющие подлинное географическое приурочение. Реальная А. – это первоначальная территория расселения ведийских ариев в Индии. Она занимала Великую Северо-Индийскую равнину от западного моря до восточного и от Гималаев на севере до гор Виндхья и Сатпура на юге (в ведийские времена – Дандакаранья и Махакантара), за которыми находилась чуждая ариям страна неарийских племён Дакшинапатха (современный Декан). В ведийскую эпоху арийские племена не переходили эту границу.

А. стала центром индийской цивилизации, оказавшей впоследствии сильные культурные влияния на юг Индии и на Юго-Восточную Азию. Именно здесь сложились индуизм, буддизм и джайнизм. В текстах и мифологических мотивах А. противопоставляется как неарийскому югу, так и Ирану – на севере-западе, другой стране ариев.

В. Т.

АРЬЯМАН (др.-инд. Aryaman, собственно «дружественность», «гостеприимство»), в ведийской мифологии божество класса адитьев. Упоминается в «Ригведе» около 100 раз (обычно с Митрой и Варуной). Образ А. весьма абстрактен. Его характеристики чаще всего общи всем адитьям. Так, он заполняет воздушное пространство, даёт богатства (даже без просьбы). Он сын Адити. Подчёркивается дружественность А. (РВ VI 50, 1; VII 36, 4), благосклон ность; он близок к девицам (V 3, 2); его молят о согласии в доме (X 85, 43); как и Бхага, он дарует супруга или супругу («Тандья-Маха-брахмана» XXV 12, 3), процветание. В гимне Сурье А. и Бхага сопровождают брачную пару. Связь А. с Бхагой подчёркивается и в других мотивах (ср. Тайтт.-бр. I 1, 2 4). Вместе с Митрой и Варуной А. объединяет людей (РВ X 126, 1 и след.); он заставляет их каяться и искупать вину (I 167, 8), он связан с ритой. Наряду с нравственным аспектом есть указания и на связи с солнцем, огнём. А. отождествляется с Агни (II 1, 4), упоминается вместе с солярными божествами Сурьей и Савитаром, однажды (Тайтт.-самх. II 3, 4) непосредственно назван солнцем. Индо-иранские истоки А. очевидны (ср. авест Aryaman- и т. д.; ср. связь имени А. с названием ариев).

В. Т.

АРЭВ, Арэгак («солнце», в переносном значении – «жизнь»), в армянской мифологии персонификация солнца, иногда в виде колеса, излучающего свет, чаще в образе юноши. Согласно мифам, дворец А. находится на востоке, на краю света. Вечером, воспламенённый и усталый, А. возвращается к матери (заход солнца по-армянски – «майрамут», «вход к матери»). А. купается, мать вытаскивает его из воды, укладывает в постель, кормит грудью. Отдохнув, он снова пускается в путешествие. По другому мифу, А. купается и отдыхает в озере Ван, на дне которого находится его ложе. Перед рассветом ангелы облачают А. в огненную одежду. Когда А. умывается, горы и равнины покрываются росой. На высокой горе на востоке поднимаются 12 телохранителей А. и огненными посохами ударяют по горе, которая вместе с другими горами преклоняет свою голову перед царём А. Тогда А., голова которого покрыта огненными волосами, поднимается на небо. По некоторым мифам, А. сопровождает огромная птица, её крылья раскрыты, чтобы от лучей А. не загорелась земля. Арэв мчится по небосводу, сидя на льве. Лев своим огромным мечом защищает его от злых духов. Культ А. с древних времён был распространён среди армян. В 5 в. до н. э. в жертву богу солнца приносили лошадей (Xenoph. Anab. IV 35). Ещё в 12 в. в Армении существовали сектанты – солнцепоклонники (арэвордик), преследуемые армянской христианской церковью. Восьмой месяц древнеармянского календаря и первый день каждого месяца назывались Арегом (т. е. А.). Следы культа А. сохранились в народных молитвах и клятвах до 20 в.

Во многих мифах А. и Лусин (луна) выступают как брат и сестра. Чаще всего в них А. – сестра, а Лусин – брат. В одном варианте оба они – дети бога. По велению отца они должны днём и ночью поочерёдно сторожить мир. По жребию А. должна была действовать ночью. Из-за этого между А. и Лусином возник спор. Вмешался бог и повелел Лусину сторожить мир ночью, а А. – днём. Отец даёт А., стесняющейся людей, массу игл, чтобы она колола глаза тому, кто будет на неё смотреть. По другим мифам, в спор между братом Лусином и сестрой А. вмешивается их мать, державшая в руках в этот момент тесто. Она даёт пощёчину Лусину и выгоняет его ночью из дома (до сих пор видны следы теста на лице Лусина). Согласно другой версии, А. – брат, а Лусин – сестра. Сначала они вместе ходили по небосклону. Но красавицу Лусин сглазили, и она заболела оспой. Лусин попросила А. ко-

лоть глаза тем, кто смотрит на неё, а сама от стыда стала ходить по ночам.

С. А. Арутюнян.

АРЭВАМАНУК («солнечный юноша»), в армянской мифологии охотник, наказанный солнцем. Разгневанный неудачной трёхдневной охотой, А. решил убить солнце, чтобы оно упало с неба и весь мир покрылся тьмой. Когда А. натянул тетиву своего лука, чтобы выстрелить в восходящее солнце, оно дало А. пощёчину, огненной рукой схватило его за волосы и бросило в пустыню. А. был мёртв днём и оживал только ночью. Мать А. отправилась к матери солнца с мольбой спасти её сына, и та разрешила ей набрать воды из водоёма, где купалось солнце после своего дневного путешествия, и этой водой обрызгать А. для его полного оживления. По другому мифу, А. попросил солнце задержать свой заход, чтобы его мать закончила вязать для него носки. Солнце исполнило желание юноши. Но, когда мать солнца узнала причину его опоздания, она прокляла А.: он стал умирать днём и оживать ночью, а его мать не может закончить вязку носков.

С. Б. А.

АСАДАЛЬ, в корейской мифологии священная гора [другие названия: Кун (или Пан) хольсан и Кыммидаль], возле которой Тангун учредил столицу Древнего Чосона. В возрасте 1908 лет Тангун, покинув мир, стал духом А. С ней идентифицируются гора Пэгаксан недалеко от Пхеньяна и гора Кувольсан в Пэкчу (современный Пэчхон в провинции Хванхэ-Намдо).

Л. К.

АСАЛЛУХИ (шумер.), в шумерскй мифологии божество – покровитель города Куары, сын бога Энки (последнее, возможно, не первоначально), заступник человека при заклинаниях, колдовстве и врачевании, изгоняющий злых демонов. С возвышением города Вавилона и возрастанием роли Мардука А. идентифицируется с ним, и традиционные заклинательные формулы, где А. просит у отца своего Энки совета, как поступить (на что тот отвечает: «сын мой..., всё, что знаю я, всё это знаешь и ты»), относятся к А.-Мардуку.

В. А.

АСГАРД (др.-исл. Asgardr, «ограда асов»), в скандинавской мифологии небесное селение, крепость богов-асов (в «Саге об Инглингах» А. в качестве столицы асов помещается на земле – восточнее Дона). В «Младшей Эдде» рассказывается о строительстве А. неким великаном, которому помогает конь по имени Свадильфари. Асы должны отдать за это строителю А. солнце, луну и богиню Фрейю, но благодаря хитроумному Локи, который, превратившись в кобылу, отвлекал коня от работы, строитель не успел закончить её в срок и лишился не только платы, но и головы. А. расположен на поле Идавёль. В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») даётся перечень жилищ богов в А. (Валяскьяльв – у Одина, там же Вальхалла, где живут эйнхерии; Брейдаблик – у Бальдра; Химинбьёрг – у Хеймдалля, Трудхейм – у Тора и т. д.).

А. и Мидгард (где живут люди) никогда не противопоставляются, а в повествовании выступают альтернативно.

Е. М.

АСИЛКИ, осилки, велеты, в восточнославянской мифологии великаны-богатыри. Жили в древние времена; по некоторым мифам, создавали реки, воздвигали утёсы и т. п. (ср. ст. Великаны). Возгордившись своей силой, А. стали угрожать богу и были им уничтожены. В белорусских преданиях А. выкорчёвывают деревья, откидывают или разбивают камни каменным оружием. Иногда за каменной стеной, разбитой А., обнаруживали похищенных змеем людей. Фольклорные мотивы, связанные с А. (подбрасывание в небо булавы А., отчего гремит гром, победа над змеем и т. п.), позволяют считать мифы об А. вариантами мифа о борьбе громовержца с его противником, змеем (см. Славянская мифология). Название «А.» предположительно связано с индоевропейским корнем *ак'-, «камень, каменное небо».

В. И., В. Т.

АСИНАДЗУТИ И ТЭНАДЗУТИ (сопоставляя элементы «аси» и «тэ», их можно расшифровать как «ноги» и «руки», в «надзути» можно предположительно выделить «цути» в значении «земля»), в японской мифологии, очевидно, боги обработки полей. Они – персонажи мифа о том, как Сусаноо, изгнанный из Такама-но хара, придя в местность Идзумо, видит, что по течению реки спускаются палочки для еды – хаси, что свидетельствовало о наличии у верховьев реки людей. Он, действительно, встречает там двух плачущих стариков и девушку – их дочь по имени Кусинада-химэ, которую он спасает от змея Ямата-но ороти и делает своей женой. Эти персонажи – первые люди, упоминаемые в «Кодзики» и «Нихонги»: хотя старик и называет себя «земным богом», но в тексте обоих памятников они обозначены идеограммой «человек», которая до этого встречалась лишь один раз, в диалоге Идзанаки и Идзанами, при спасении Идзанаки из подземной страны (см. Еми-но куни). Далее рассказывается, что Сусаноо, построив для своей жены покои в местности Суга, поручает Асинадзути быть «правителем» этих покоев и жалует ему новое имя, которое можно расшифровать как «всеслышащий бог-страж Суга, правитель покоев в Инада».

Е. П.

АСИР, Ашер (зап.-семит. aser, «счастливый»), в ветхозаветном предании второй сын Иакова от Зелфы, рабыни Лии, единоутробный брат Гада, родоначальник-эпоним одного из двенадцати колен израилевых (Быт. 30, 12–13; 46, 17), – см. Двенадцать сыновей Иакова. Послебиблейская литература добавляет об А. немного: отмечается, что он выступает примирителем в спорах между братьями, что за его праведное поведение племя («колено») его потомков было благословенно особой красотой своих женщин (талмудическое толкование Ветхого завета «Берешит рабба» 7) и плодородием полей (мотив, восходящий к Быт. 49, 20).

С. А.

АСИРАТ, Асирту (угарит. trt), Ашер а (иврит asera), Ашерту (хетт.), древнесемитская богиня. В западносемитской мифологии супруга (дочь) верховного бога Илу, мать богов и людей, владычица сущего. Одновременно выступала как владычица моря (великая Асират Морская в угаритских текстах). В угаритском цикле мифов о Валу (Алиййану-Балу) А. играла важную роль. Она, в частности, помогает добиться разрешения Илу построить для Балу дом. Вместе с тем после гибели Балу Анат упрекает А. во враждебности к нему. По настоянию А. Илу передаёт власть над миром Астару. В известном по хеттским источникам северохананейском мифе А. (Ашерту) пытается соблазнить Балу; он рассказывает о её домогательствах Илу и по приказанию последнего выполняет желания А. и унижает её; между А. и Балу начинается вражда (ср. Иштар).

По представлениям амореев-кочевников Сирийской пустыни, А. (Ашрату) – супруга Марту.

И. Ш.

В йеменской мифологии А. супруга Амма. Почиталась в государстве Катабан. Известен также храм А. и Вадда. Вероятно, А. – верховная богиня и мать богов; несомненно, считалась матерью Анбая. А., по-видимому, являлась одной из ипостасей богини солнца. Иногда выступала под прозвищем «всеблагая». Среди посвящений А. важное место занимали предметы фаллического культа. А. известна также в ассиро-вавилонской мифологии.

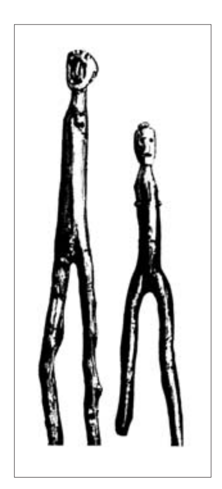
А. Г. Л.

АСИХАРА-НО НАКАЦУКУНИ (др.-япон., «тростниковая равнина – срединная страна»), в японской мифологии земля людей, в отличие от Такама-но хара («равнина высокого неба»), обиталища богов. В древности название всей Японии, впоследствии её поэтическое обозначение. Впервые встречается в мифе о бегстве Идзанаки из подземного царства (см. Еми-но куни). Наименование, вероятно, основывается на том, что Япония окружена морями, берега которых покрыты зарослями тростника («аси», один из символов Японии наряду с вишней, ивой, сливой). В «Кодзики» и «Нихонги», в мифах, рассказывающих о появлении первых божеств (см., напр., Амэ-но-токотати), побеги тростника, пробивающиеся из земли, символизируют жизненную силу. Слово «накацукуни» («срединная страна») можно объяснить местоположением страны, окружённой морями, воспринимавшейся древними японцами как центр вселенной, либо представлениями о земном мире, противостоящем небу – стране богов и подземному царству – обиталищу мёртвых. Вариантом А.-н. н., встречающимся в «Кодзики» и «Нихонги», является «Страна обильных тростниковых равнин, тысячеосенних, долгих, пятисотенных молодых рисовых ростков». В молитвословиях норито она фигурирует как «Страна тучных колосьев, камышовая заросль славная» (Молитвословие в праздник успокоения огня, Молитвословие великого очищения и др. в переводе Н. А. Невского).

Е. П.

АСИЯ, Азия (Ἀσία), в греческой мифологии дочь титанов Океана и Тефиды, супруга титана Иапета, от которого родила Прометея, Менетия, Эпиметея и Атланта (Apollod. I 2, 2). По другой версии, их матерью была океанида Климена (Hes. Theog. 507–511).

А. Т.-Г.



Мужская и женская деревянные фигурки. Ранний железный век. Шлезвиг.

АСК И ЭМБЛЯ (др.-исл. Askr, «ясень», Embla, «ива»), в скандинавской мифологии первые люди, которых ещё в виде древесных прообразов, бездыханных и «лишённых судьбы», нашли на берегу моря боги (в «Старшей Эдде» – в песни «Прорицание вёльвы» – это три аса – Один, Лодур, Хёнир, а в «Младшей Эдде» – «сыны Бора», т. е. Один, Вили и Ве). Боги их оживили (доделали как людей). Представления о первых людях как незавершённых существах, которых богам приходится «доделывать», широко распространены в мифологии многих народов (см. Антропогонические мифы).

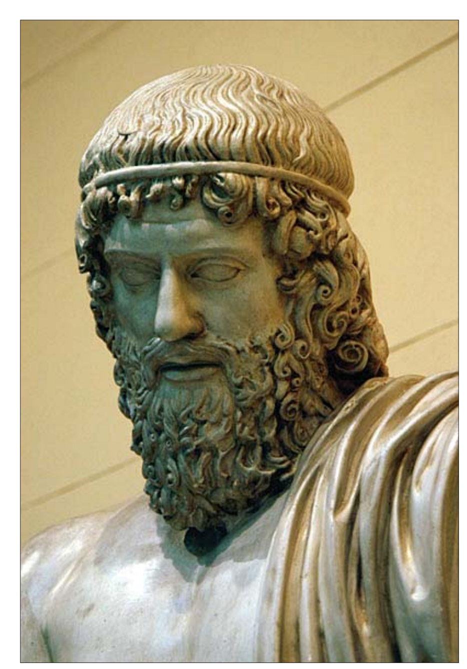
Е. М.

АСКАНИЙ (греч.), см. Юл (лат.).

АСКЛЕПИЙ (Ἀσκληπιός), в греческой мифологии бог врачевания, сын Аполлона и нимфы Корониды (по другой версии, Арсинои, дочери Левкиппа), которую Аполлон убил за измену. Когда тело Корониды сжигали на погребальном костре, Аполлон вынул из её чрева младенца А. и принёс его на воспитание мудрому кентавру Хирону, который обучил его искусству врачевания (Apollod. III 10, 3; Pind. Pyth. III 8–53). А. пришёл к дерзкой мысли воскрешать мёртвых (он воскресил Ипполита, Капанея, Главка – сына Миноса и др.). За это разгневанный Зевс убил А. перуном (Apollod. III 10, 3–4). Сыновьями А. были Подалирий и Махаон, упоминаемые Гомером как прекрасные врачи (Hom. Il. IV 194; XI 518). Среди дочерей А. – Гигиея и Панакея – женские корреляты А. Культ А. был особенно популярен в Эпидавре, куда стекались за исцелением со всех концов Греции. Непременным атрибутом А. была змея (или даже две), получавшая в храме А. жертвенные приношения (Aristoph. Plut. 732–742). На острове Кос находилось известное святилище А., знаменитые врачи острова Кос считались потомками А. и назывались Асклепиадами. А. мыслился ипостасью Аполлона; известны их общие храмы и атрибуты (Paus. IV 31, 10; II 10, 3). В образе А. сочетаются хтонические черты земли-целительницы (змея – не только атрибут А., но и сам А. – змей) и представление о передаче божественных функций детям богов – героям, которые своей дерзостью нарушают равновесие, установленное в мире олимпийцами. В римской мифологии А. именуется Эскулапом; его культ был введён в Риме в нач. 3 в. до н. э., на одном из островов Тибра, там, где была выпущена привезённая из Эпидавра змея, был основан храм бога.

А. А. Тахо-Годи.

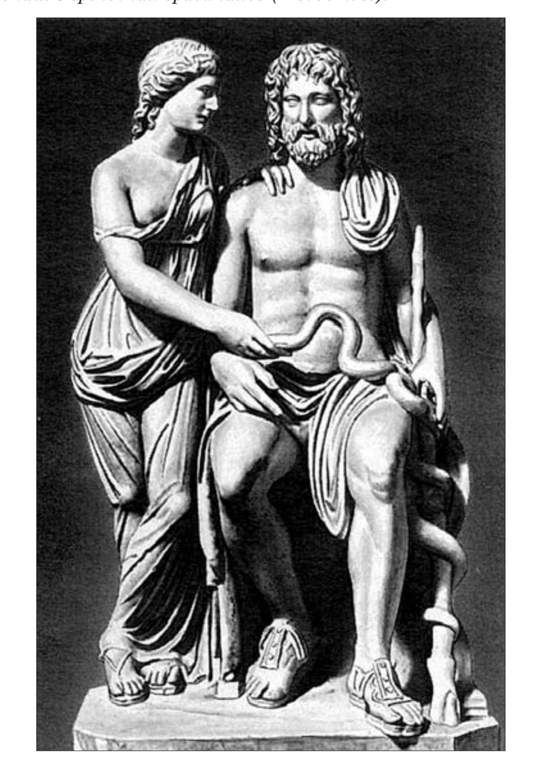
Большинство дошедших до нас античных изображений А. составляют посвятительные рельефы. Сохранились статуи бога и их фрагменты (голова А. с острова Мелос и др.); изображался А. также на геммах и монетах. В средние века А. встречается в миниатюрах медицинских и мифологических трактатов. Он рано стал считаться патроном врачей и аптекарей, поэтому часто изображался в книжных иллюстрациях сидящим в аптеке среди лекарств и инструментов, но уже в эпоху Возрождения А. как персонаж изобразительного искусства утратил значение (бронзовая статуя А. работы Франческо ди Джорджо – редкое исключение). В живописи 16–17 вв. популярностью пользовался миф о гибели Корониды и рождении А. (фреска Доменикино, гравюра Х. Голциуса и др.), но главное действующее лицо здесь не младенец А., а сам Аполлон.



Асклепий. Фрагмент скульптуры. Мрамор. Флоренция, галлерея Уффици.

АСМОДЕЙ (евр. ʼasmedaj, греч. Ἀσμοδαῖος), в иудаистических легендах демоническое существо. Имя А., заимствованное, по-видимому, из иранской мифологии (ср. Айшма), неизвестное в еврейском каноне Ветхого завета, появляется в книге Товита, где есть следующий эпизод: А. преследует некую иудейскую девицу Сарру своей ревностью, не давая свершиться её браку и последовательно умерщвляя в брачную ночь семерых мужей прежде соития с ней, и только благочестивому Товии, пользующемуся помощью Яхве и архангела Рафаила, удаётся прогнать А. и сделать Сарру своей женой (Тов. 3, 7–8; 9). А. выступает здесь как особенный недруг одного из «божьих установлений» – брака. Этот мотив развивается в апокрифическом «Завете Авраама», восходящем к 1 в. Уже происхождение А. связано с блудом между (падшими) ангелами и «дочерьми человеческими» (упомянутым Быт. 6, 2), и сама природа А. побуждает его разрушать брачное сожительство средствами бессилия, холодности и отклонения желаний в недолжную сторону (апокрифическое соч. «Завет Соломона» 21 – 23). Это наиболее существенная сторона легенд об А. С ней связаны две другие линии – перенос на А. в его отношениях с Соломоном мотивов сверхъестественного помощника царя-строителя, а также двойника царя, подменяющего его на престоле до истечения срока наказания, пока царь должен бродить нищим, отверженным и неузнанным, искупая свою гордость. В обеих этих линиях, в отличие от первой, А. наделён амбивалентностью, присущей персонажу сказки, а не легенды; он выс-

Слева - Асклепий, бог медицины. Париж, Лувр. Справа - Асклепий и Гигиея. Рим, Ватиканские музеи. Римские копии. С греческих оригиналов (4 в. до н. э.).



тупает как стихийная сила, непредсказуемая, неподвластная человеческим меркам, опасная, но не злая. Соломону удаётся опоить А., связать в пьяном виде и наложить на него свою магическую власть (мотивы «захвата опоенного чудовища», ср. сюжет Мидаса и Силена; «чудовища на человеческой службе», ср. рассказы о джиннах и т. п.); А., как и полагается захваченному чудовищу, выдаёт некую тайну, а именно: секрет червя шамура, при посредстве которого можно чудесно рассекать камни, и вообще помогает строить храм, попутно проявляя прозорливость. Возгордившись, Соломон предлагает А. показать свою мощь и отдаёт ему свой магический перстень (ср. мотив посрамлённой гордыни Соломона в исламских преданиях, см. Сулайман); А. немедленно вырастает в крылатого исполина неимоверного роста, забрасывает Соломона на огромное расстояние, сам принимает облик Соломона и занимает его место. А. и здесь выдаёт свою природу блудного беса и недруга брака тем, что, хозяйничая в гареме Соломона, систематически нарушает ритуальные запреты, гарантирующие чистоту брачных сношений, и даже покушается на кровосмешение. По этим признакам его изобличают как самозванца, когда испытание Соломона оканчивается. Легенда о Соломоне и А. получила универсальное распространение в литературе, фольклоре и художественной иконографии христианского и исламского средневековья: в славянских изводах партнёр Соломона именуется Китоврасом (ср. греч. κένταυρος, кентавр), в западноевропейских – Маркольфом (Морольфом, Марольтом).

С. С. Аверинцев.

АСОП (Ἀσωπός), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Греции, сын Посейдона и нимфы Перо (по другим версиям, – сын Океана и Тефиды или Зевса и Эвриномы). У А. двенадцать дочерей и два сына – эпонимы городов и островов. Дочь А. Эгина, соблазнённая и похищенная Зевсом, родила Эака. Узнав от Сисифа о похищении Эгины, А. стал преследовать Зевса, но был вынужден возвратиться в родное русло, устрашённый молниями Зевса (Apollod. III 12, 6).

А. Т.-Г.

АСС, в мифологии лакцев божество грома и молнии. Живёт на небесах, ездит в фаэтоне. Его постоянная дорога – Млечный путь («дорога Асса» на языке лакцев). Колёса фаэтона и подковы коней при езде по ухабистым дорогам стучат, грохочут, отсюда – гром. Молнии – это искры из-под колёс. В мифологии цахуров ему соответствует Арш.

Х. Х.

АССИРО-ВАВИЛОНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, аккадская мифология, см. в ст. Шумеро-аккадская мифология.

АСТАР, Истар (cttr, cstr, ctr), древнесемитское астральное божество, олицетворение планеты Венера, мужская параллель Астарты и Иштар. В западносемитской мифологии А. – ханаанейско-аморейский бог, почитавшийся наряду с Астартой, очевидно, как её супруг. В угаритских мифах с ним связана Йабарданай, по-видимому, являющаяся его дочерью. А. – один из претендентов на власть над миром: Илу передаёт ему власть после смерти Балу (Алийяну-Балу). Будучи противопоставлен Балу, А. является в Угарите воплощением злого начала; его эпитет – «ужасный». Культ А., видимо, постепенно утрачивает значение; его замещают местные боги. Черты А. в одной из своих ипостасей воспринял моавитский Кемош. Вероятно, западносемитский А. отождествлялся с греческим Аресом (в эпоху эллинизма) и египетским Гором (2-е тыс. до н. э.).

И. Ш.

В йеменской мифологии А. – верховное божество. Единственный древнесемитский бог, который сохранил своё имя и функции в этой мифологии и почитался во всех государствах Древнего Йемена – Саба, Майн, Катабан и др. Он был богом войны, грозным и сильным, и одновременно богом-защитником, хранителем домов, гробниц, надписей, оберегавшим их «от всякого повреждающего и разрушающего». Он являлся и богом плодородия и орошения. А. возглавлял пантеоны богов в государствах Древнего Йемена, но не выступал как предок народа, бог-покровитель и владыка страны. Лишь в государстве Саба встречается выражение «владение Астара и Алмакаха», обозначающее это государство, что могло бы свидетельствовать о функционировании А. как бога-покровителя. Это, видимо, объясняется тем, что первоначально А. был богом – покровителем племенного союза Саба, от слияния которого с союзом Файшан в конце 2-го тыс. до н. э. возник сабейский народ. В результате синойкизма богом – владыкой страны стал бог – покровитель союза Файшан – Алмаках, а А. приобрёл функции верховного божества. Позднее А. стал богом – покровителем царской династии сабейского государства.

Из различных ипостасей А. наиболее значительны Астар Шаркан (Восточный), почитавшийся во всём Йемене, маинский Зу-Кабдим, «владыка урожая», и сабейский Зу-Зибан, «владыка потоков» (ср. также Мутибнатйан и Мутибкабат, Хавбас, Хагар-Кахам).

Священные животные А. – антилопа (объект ритуальной охоты и частый мотив декора) и, вероятно, бык. Символы А. – копьё, рука и дверь, иногда – монограмма имени. Видимо, он же наряду с богом луны символизировался широко распространённым в Древнем Йемене изображением диска (Венеры?) над лежащим серпом луны.

А. имел сильно развитый культ. Все сакральные действия правителей Саба были обращены к нему. С А. заключался «союз», видимо, составлявший основу власти сабейских правителей. Известны священные трапезы в честь А., сопровождавшиеся «обходом» особых культовых объектов – кайфов, ритуальная охота, заклания жертв, возлияния благовоний. Вероятно, те же действия производились в Маине и Катабане. Многие должностные лица в Сабейском государстве были жрецами А. Существовали многочисленные храмы А. Его храм Расаф был главным храмом Маина.

С середины 1-го тыс. до н. э. А. постепенно вытесняется с позиции верховного божества местными богами (за исключением государства Маин), но он продолжал почитаться вплоть до 5 в. н. э., т. е. дольше, чем другие йеменские божества.

А. Г. Лундин.

Диск Венеры (Астар) над серпом луны и горные бараны (символы бога луны). Фрагмент фриза из Мариба. Мрамор. 5–4 вв. до н. э.

АСТАРТА (cttrt, cstrt), в западносемитской мифологии олицетворение планеты Венера, богиня любви и плодородия, богиня-воительница. А. – древнесемитское божество, которому соответствуют Иштар в ассиро-вавилонской мифологии и Астар (мужская параллель). А. считалась, видимо, супругой западно-семитского Астара. В Угарите её культ занимает большое место, но в мифах она почти не упоминается. Карату, проклинающий своего взбунтовавшегося сына, призывает на него гнев А. и Хорона. А. играет важную роль в борьбе богов с Йамму. В мифе палестинского происхождения, известном по египетским источникам, она выступает как посланница богов к Йамму, требующему для себя высшей власти; ср. в угаритском цикле её обращение к Балу (Алийяну-Балу) с просьбой не убивать гонцов Йамму; она же укоряет Балу за убийство Йамму. В Древнем Египте А., наряду с некоторыми другими переднеазиатскими божествами, вошла в пантеон (А. и Иштар считались там одной богиней) и иногда отождествлялась с Сехмет. Она воспринималась как владычица коней и колесниц, богиня сражений и, вероятно, связывалась с морем и водной стихией (ср. её связь с Йамму); А. считалась и богиней-исцелительницей. Выступала в паре с Рашапом. По египетским источникам, известны мифы, очевидно, палестинского происхождения, в которых А. выступает вместе с Анат. А. почиталась также в Карфагене (где её образ повлиял на представления о Тиннит) и на Кипре. Черты А. и Анат позднее слились в образе Атаргатис. В эллинистический период А. отождествлялась с греческой Афродитой и римской Юноной. Согласно эллинизированному мифу, А. (Афродита) полюбила Адониса и, когда он погиб, спустилась за ним в нижний мир. Дамасскин (6 в. н. э.) в сочинении «О первых принципах» приводит миф о том, как А. (Астроноя) преследовала своей любовью Эшмуна, который, погибнув, воскрес, благодаря дарующему жизнь теплу богини. Известны изображения А. в виде нагой всадницы, стреляющей из лука. В период становления иудейского монотеизма пророки вели с культом А. ожесточённую борьбу.

И. Ш. Шифман.

АСТИАНАКТ (Ἀστυάναξ), в греческой мифологии сын Гектора и Андромахи. Подлинное его имя было Скамандрий. А. («владыкой города») его прозвали троян-

цы из уважения к Гектору. После взятия Трои малютка А. по приговору ахейцев был осуждён на смерть и сброшен с городской стены (Eur. Troad 709–788, 1118-1250). По поздней местной версии, А. удалось спастись; со временем он восстановил Трою и основал много новых городов в Малой Азии.

В. Я.

АСТЛАН («страна цапель»), мифическая прародина ацтеков. В сказаниях описывается как остров посреди большого озера. Первоначально ацтеки, как и другие народы науа, считали своей прародиной Чикомосток – страну, находившуюся где-то на северо-западе от долины Мехико. Миф об А. возник после образования у ацтеков собственного государства.

Р. К.

АСТРАЛЬНЫЕ МИФЫ, мифы о созвездиях, звёздах, планетах (в более широком смысле – также лунарные мифы и солярные мифы). В типологически ранней группе А. м. звёзды или созвездия часто представляются в виде животных, нередко в таких мифах речь идёт об охоте на животных. У эвенков небо – это тайга верхнего мира, в котором живёт космический лось Хэглун, каждый вечер похищающий и уносящий в чащу солнце. Четыре звезды ковша Большой Медведицы понимаются как ноги Хэглуна, а три звезды ковша этого созвездия – как охотник (или три охотника), иногда как мифологический медведь Манги, охотящийся за лосем. Малая Медведица в одном из вариантов эвенкийского А. м. предстаёт как телёнок лося, Млечный путь – как след лыж охотника-медведя, объевшегося мясом лося.

Характерная черта А. м. – наличие нескольких космических персонажей, воплощаемых расположенными рядом созвездиями. В А. м. индейцев Южной Америки одно из созвездий предстаёт как тапир, другое (Орион или Плеяды) – как части тела расчленённого героя. Варианты этих мифов различаются тем, какая часть тела с каким созвездием (или звездой) соотносится. Чаще всего встречается мотив объяснения многих (обычно 12 или 10) созвездий посредством А. м., в которых выступает такое же число животных. В легендах южноамериканских индейцев (в Гайане) каждое из созвездий воплощает душу одного из животных. Дальнейшее развитие таких А. м. приводит к построению системы соответствий между 12 созвездиями и таким же числом животных. В основных чертах эта система близка системе, существовавшей в Древней Вавилонии, где на ней было основано выделение 12 знаков зодиака, позднее перенятое греческой традицией (зодиак – от греч. ζῴον, «животное») и продолженное в других европейских традициях. Эти системы обнаруживают сходство с древнекитайскими и другими восточноазиатскими – с одной стороны, американскими индейскими – с другой. Во всех этих системах, которые могут быть либо результатом независимого параллельного развития, либо следствием диффузии одного и того же комплекса идей (что предполагается по отношению к древнекитайскому циклу из 12 животных, сложившемуся, по-видимому, под влиянием западно-азиатского), на основе А. м. была построена закономерная картина движения небесных светил, описывавшихся посредством мифологических символов – животных.

В шумеро-аккадской мифологии каждому богу соответствовало своё небесное светило (планета). Особое значение придавалось планете Венера, олицетворением которой в шумерской мифологии считалась богиня Инанна; планета Венера почиталась всеми семитами (Астар, Иштар, Астарта) в качестве божества, связанного, в частности, с плодородием и любовью. Культ семитского божества Астар оказал влияние на другие народы того же культурного круга, о чём свидетельствует и проникновение семитского слова в соседние языки (в частности, индоевропейские: хеттское haster, «звезда», греч. ἀστηρ, «звезда», αστρον, «созвездие»). В шумерской клинописи знак, изображавший звезду, приобрёл значение «небо», «бог» (читалось an, dingir; ср. шумер, бог неба Ан). Заимствование другими народами Евразии шумеро-аккадской терминологии, связанной с А. м., и символики знаков зодиака показывает, что шумеро-аккадские А. м., связанные с систематизированными наблюдениями за небесными светилами и с целым комплексом почитания звёзд, оказали большое влияние на культуру других народов.

В А. м. выделяется ряд мотивов, имевших широкое распространение по всей Евразии. К ним принадлежит мотив звезды (или созвездия) как собаки, которая посажена на цепь, но с цепи силится сорваться, что может быть опасно для всего мироздания (этот А. м. известен в славянском и восточноазиатском вариантах; соответствующее название звезды – Собачий Хвост или Собака – известно в Риме и Древней Индии и, по-видимому, является общеиндоевропейским). Чрезвычайно широкое распространение имеет образ Большой Медведицы как колесницы (или повозки), встречающийся в шумеро-аккадской мифологии (шумер, mar.gia.da как «повозка» – Большая Медведица), во всех древних традициях, продолжающих индоевропейскую мифологию, но также и в древнекитайской и в некоторых американских индейских (бороро) мифологиях.

В значительном числе архаических мифологий звёзды или созвездия описываются как предметы, оказавшиеся на небе или принадлежащие верхнему миру. В мифологии ненцев звёзды – озёра на «земле», которая служит для людей небосводом (эта «земля» является самым нижним из семи небес). В кетской мифологии и мифологии селькупов (одного из самодийских народов – см. Самодийская мифология) звёзды считаются корнями деревьев, которые растут на «верхнем небе» (кетское kon, «звёзды», «корни»; селькупское kon-ti, «корень»).

Чрезвычайно распространённым мотивом А. м. является представление о людях, переместившихся на небо и ставших там звездой или созвездием. Так объясняется происхождение большого числа созвездий и многих звёзд. Например, в греческой мифологии Большая Медведица – это Каллисто (превращенная Герой в медведицу, а затем Зевсом – в звезду); созвездие Волопас – взятый на небо Триптолем (вариант – Икарий), созвездие Девы – взятая на небо Эригона (варианты – Астрея, Дике), Плеяды – семь сестёр, дочерей Атланта, и т. д. У кетов известно созвездие Dejtdɣdn – «кузнецы» (по-видимому, соответствует созвездию Кассиопеи), о котором рассказывается, что семь (у кетов священное число) кузнецов изготовляли на земле нож (в то время, когда «земля росла», то есть в самом начале мироздания); внезапно они оказались на небе и превратились в созвездия. В мифологиях американских индейцев широко распространён мотив «жены небесного светила». В мифах этого типа рассказывается о женщинах-индеанках, которые захотели стать жёнами двух звёзд (или солнца и луны), но не выполняют запрета не смотреть вниз на землю (обычный мифологический мотив запрета глядеть назад, – см. Глаз в мифах) и поэтому погибают или вынуждены уйти с неба. Согласно другим вариантам мифа, жёны звёзд сами превращаются в созвездия. Широко распространены объяснения парных звёзд близнечными мифами. В греческой мифологии происхождение созвездия Близнецов связывается с мифом о Диоскурах – Касторе и Полидевке (Поллуксе). В австралийских дуалистических мифологиях племён кулин о культурном герое Бунджиле и его брате Палиане рассказывается, что они живут на небе, причём их отождествляют со звёздами из созвездия Близнецов Кастор и Поллукс. По-видимому, сходная проекция дуальной организации племени на небо имеет место и у кетов, которые считают Малую Медведицу звездой дуальной половины Qent'aen, Большую Медведицу – звездой дуальной половины «Огненных людей» (Bogdiget koh, «звезда огненного человека»). Рассказывалось, что в охоте на лося, благодаря которой произошли эти созвездия, участвовал «первый огненный человек».

Некоторые созвездия считались следами движения мифологических героев. Согласно селькупскому мифу, Млечный путь – это «дорога небесного Ия» или «тропинка Ия». Герой этого А. м. – Ий отправлялся в путь, когда дул холодный восточный ветер; Ий, плохо одетый, совсем замёрз; идя по небу, он оставлял следы, образовавшие Млечный путь. Аналогично в кетских А. м. Млечный путь описывается как дорога одного из трёх мифологических персонажей: Сына неба (Еся), который ушёл охотиться на западную сторону неба и там замёрз, богатыря Альбэ, преследовавшего злую Хоседэм, или первого шамана Доха, поднимавшегося этой дорогой к солнцу. Происхождение названия «Млечный путь» связано с греческим мифом, согласно которому он возник из разлившихся по небу капель молока богини Геры.

Часто во взаимном расположении созвездий видели след борьбы друг с другом двух или более мифологических персонажей (напр., в мифах индейцев Центральной Бразилии) или усматривали изображение какого-либо мифологического сюжета [напр., в греческой мифологии расположение созвездия Орион, движущегося по небу за Плеядами, объяснялось мифом о Плеядах и Орионе; Кассиопея, Кофей (Цефей), Персей, Андромеда – группа

созвездий, объединённых мифом о Персее и Андромеде].

Во многих случаях удаётся обнаружить некоторые внешние признаки, объясняющие частую связь одного и того же (или сходного) А. м. с одним и тем же созвездием у разных народов (причём в ряде случаев можно предположить вполне независимое развитие, как в приурочении созвездия Близнецов к близнечному дуалистическому мифу в Австралии и у народов древнего Ближнего Востока и прилегающих областей Европы). Красноватый цвет Марса у разных народов вызывал включение этой планеты в круг представлений, связанных с богом войны (в шумеро-аккадской мифологии, в античной мифологии – см. Марс, и т. п.): классификационная роль небесного светила определялась его особенностями.

Для типологически ранних А. м. характерно большое значение, которое придавалось «неподвижным» звёздам – в отличие от планет, Луны и Солнца. Так, согласно австралийским мифологическим представлениям, не только дождь и холод, но и солнечное тепло зависит от Плеяд (особая роль этого созвездия отмечается и в южноазиатских мифах, в частности раннеиндийских; следы их предполагаются и в символике печатей из Мохенджо-Даро).

История А. м., общие черты которых могут объясняться не только общностью признаков созвездий, звёзд и планет, но и диффузией некоторых комплексов представлений (что весьма вероятно по отношению к вавилонским А. м.), тесно связана с судьбой наиболее ранних представлений о звёздном небе. Сравнительно развитые астрономические познания несомненны для эпохи начиная с 4-го тыс. до н. э., когда в Западной Европе и в бассейне Средиземного моря (в т. ч. и на Востоке – вплоть до Кавказа) возникают мегалитические сооружения, часть которых, например кромлехи Стонхенджа (в Англии, 2-е тыс. до н. э.), интерпретируются учёными как древние обсерватории. Вавилонские зиккураты – храмовые сооружения, использовавшиеся и для наблюдения за звёздами, могут рассматриваться как ответвления этой околосредиземноморской ранней культуры, придававшей особое религиозное значение изучению небесных светил. Давно отмеченное сходство вавилонских А. м. и соотносимых с ними символов (знаков зодиака) с другими аналогичными может объясняться как прямым вавилонским влиянием (что вероятно по отношению к греческой и некоторым ближневосточным традициям), так и связью с ещё более ранними культурами средиземноморского круга. В античную эпоху вавилонское воздействие можно предположить в отношении этрусских А. м. Основным источником для их изучения является (наряду с известиями римских авторов и некоторыми образцами этрусского искусства) бронзовая модель овечьей печени для гадания из Пьяченцы, представляющая собой модель неба с нанесёнными на него именами божеств, каждому из которых соответствует определённый участок неба. В этрусских А. м., как и в других испытавших вавилонское влияние, обнаруживается систематизация, которая позволяет говорить о чертах преднауки. Дальнейшее развитие знаний о звёздном небе, усвоенных через посредство вавилонской науки, приводит к становлению астрологии. Характерной чертой астрологии было предположение о воздействии движений небесных светил как на судьбу всего мира и человечества (учение о мировых циклах, засвидетельствованное уже в Вавилонии, а позднее в Индии), так и на судьбы отдельных людей (отсюда идея гороскопа). В достаточно систематизированном виде основы этих представлений засвидетельствованы уже в старовавилонских текстах гаданий (начало 2-го тыс.) и в позднейших ассирийских табличках. Мифологизированная интерпретация небесных светил (в особенности комет) характерна для всего европейского и арабского средневековья, когда оформляется астрология как особая дисциплина, соединившая традицию А. м. с зачатками астрономических знаний. А. м. (чаще всего через посредство астрологии) оказали воздействие на художественное творчество писателей Европы конца средних веков и начала нового времени (французский поэт Ф. Вийон, английский поэт 17 в. Дж. Донн; У. Шекспир, позднее И. В. Гёте). В последующий период образы, сходные с А. м., встречаются (возможно, в качестве архетипических) у символистов (в России, напр., у А. Блока – ср. его стихи, обращенные к комете: «Ты нам грозишь последним часом из синей вечности, звезда»).

В. В. Иванов.

АСТРЕЯ (Ἀστραία), в греческой мифологии дочь Зевса и Фемиды, богиня справедливости, сестра Стыдливости, обитавшая среди счастливых людей золотого века. Затем испорченность людских нравов заставила А. покинуть землю и вознестись на небо (Iuvenal. VI 14–20), где она почитается под именем созвездия Девы (Ovid Met. I 149–50). По другой версии мифа, созвездием Девы стала другая дочь Зевса и Фемиды Дике – богиня правды и справедливого возмездия, нередко отождествляемая с А. (Ps.-Eratosth. 9).

А. Т.-Г.

АСТХИК («звёздочка»), в армянской мифологии богиня плотской любви и воды, возлюбленная Вахагна. Её главный храм в Аштишате (к северу от современного города Муш в Турции) назывался «спальня Вахагна». Возможно, первоначально А. и Анахит – два имени одной и той же богини плодородия, любви и воды.

Имя А. восходит к символу богини – планете Венера. В дальнейшем Анахит и А. стали самостоятельными божествами. Согласно мифам, А., необычайная красавица, каждую ночь купалась в Евфрате там, где он течёт по узкому каменистому ущелью (местность Гургура, «грохот»). Чтобы любоваться обнажённой богиней, юноши зажигали огни на горе Дагонац (Таронская гора, в пределах современной Турции). Защищая себя от чужих взоров, А. покрывала туманом всю Таронскую долину. Согласно другим мифам (возникшим, вероятно, после распространения христианства), А. – дочь Ксисутра (Ноя), рождённая после всемирного потопа. После смерти Ксисутра вспыхнула война за власть над вселенной между его сыновьями Зрваном, Титаном и Япетосом. А. уговаривает их прекратить раздоры. Титан и Япетос признают власть Зрвана, но ставят условием истребление всех его детей мужского пола, чтобы потомки Зрвана не властвовали над ними. После умерщвления двух сыновей Зрвана А. вместе с его жёнами спасает остальных, отправляя их на запад, на гору Дагонац.

В эпоху эллинизма А. отождествлялась с Афродитой. Храмы и места почитания А. находились в Аштишате, в области Андзевацик на горе Палаты (к юго-востоку от озера Ван), в Артамете на берегу озера Ван и др. По армянскому календарю в середине лета (в конце старого года и в начале нового) устраивался праздник вардавар (вероятно, от «вард», «роза» или «вода»), А. приносили в дар розу, выпускали голубей, а участники обряда обрызгивали друг друга водой.

С. А. Арутюнян.

АСУРЫ (др.-инд. Asura, букв. «обладающий жизненной силой»), в ведийской и индуистской мифологии: 1) класс небесных персонажей, обладающий колдовской силой майя. В «Ригведе» А. могут быть и боги [адитьи (прежде всего Варуна и Митра), Агни, Индра и др.], и (редко) небесные демоны – противники богов. Но уже в «Атхарваведе» под А. понимаются только демоны (изредка выступающие и как враги людей – АВ VIII 6, 5); ср. «Каушика-сутра» (87, 16; 88, 1), тогда как боги называются исключительно дева (deva-); в упанишадах боги также – сура (sura-), откуда толкование имени А. как «не-боги» (а-сура). К этому времени окончательно складывается противопоставление А. богам. Вместе с тем уже в позднеиндийской литературе формируется представление об А. как высшем классе демонов, противостоящем богам.

Боги побеждают А. (РВ X 157, 4); Агни обещает исполнить гимн, с помощью которого боги разобьют А. (X 53, 4); к Брихаспати обращаются с мольбой сокрушить А. (II 30, 4); Индра побеждает тех или иных представителей асурского рода, прежде всего Вритру, асуру по преимуществу, Пипру (X 138, 3), Варчина (VII 99, 5; вместе с Вишну), поэтому Индру (иногда и Агни, солнце) называют асурахан («убийца А.»). После гибели А. идут в царство Варуны. В эпоху брахман А., связанные с тьмой и ночью (Шат.-бр. II 4, 2, 5; Тайтт.-самх. I 5, 9, 2), окончательно становятся врагами богов, и битвы между ними образуют большую часть сюжетов, в которых участвуют А.

В качестве создателя А. обычно называют Праджапати (или Брахму – в более поздних вариантах): А. возникли из его ожившего дыхания («Тайттирия-брахмана»; в другой версии этого же текста из брюшной полости); из нижнего дыхания («Шатапатха-брахмана»), из капель («Тайттирия-Араньяка»; вместе с другими видами демонов), из паха Брахмы-Праджапати («Вишну-пурана», «Ваю-пурана») и т. д. Весь состав А. не поддаётся точному определению, но часто под А. понимали дайтьев, данавов и других потомков Кашьяпы. С А. связан ряд мифологических сюжетов: А. рождены Брахмой, они – старшие братья богов, обладающие мудростью, мощью и майей; на небе у них было три града – железный, серебряный и

золотой, а также грады в подземном царстве. Верховный жрец А. и их наставник – Ушанас, сын Бхригу; их царь – Хираньякашипу. А. возгордились, исполнились зла, и счастье отвернулось от них. Индра сокрушил их в битвах, а Рудра испепелил три града А. и низверг их с неба. Демон-вепрь Эмуша крадёт у богов зерно для жертвоприношения и собирается варить кашу, но Индра поражает демона, а Вишну уносит зерно из царства А. и возвращает его богам. Многочисленны войны богов с А.: Индра поражает А. Шамбару, Намучи, Пуломана и берёт дочь последнего Шачи в жёны; боги во главе с Индрой и Рудрой освобождают Тару от Сомы, которому помогают А. во главе с Ушанасом; Индра поражает Вритру и т. п. А. вместе с богами участвуют в пахтанье океана; боги похищают амриту (лишь асуру-демону Раху удаётся глотнуть её, и поэтому голова его становится бессмертной); А. вступают в бой, но Вишну и боги загоняют их под землю и на дно океана. Вишну в облике вепря поражает асуру Хираньякшу и утверждает землю посреди океана; асура Хираньякашипу заточает в темницу своего сына Прахладу, почитавшего Вишну; Вишну в образе получеловека-полульва является царю А., поражает его и освобождает Прахладу; Вишну в облике карлика приходит к Бали-царю А. и помогает вернуть богам власть над вселенной, до того пребывавшую в руках А. Асуры участвуют и во многих других сюжетах (сказания о Яяти, о Сунде и его брате Упасунде, о Ваджранге и Тараке, о разрушении крепости асур Трипуры, о Раване, о том, как Агастья покарал Илвалу, царя А., и т. п.). Соотношение А. и дева находит параллель в др.-иран. ahura-:daeva- с той разницей, что у иранцев слово ahura (см. Ахуры) обозначало богов, daeva (см. Дэвы) – демонов.

В. Н. Топоров.

2) В буддийской мифологии А. (санскр. и пали asura, «не бог») существа, образующие один из шести разделов сансары. А. жили когда-то как боги в небе Траястринса (см. Девалока), но были изгнаны главой этого неба Шакрой. А. обитают в основном в пещере горы Меру и ведут ожесточённые бои с богами, хотя всегда терпят поражение. Яблоком раздора между А. и богами является мифическое дерево Читтапатали, корни которого находятся во владениях А., но плоды созревают в небесах. В мифологии ваджраяны А. символизируют зависть.

Л. М.

АСХАБ АЛ-КАХФ (Ashab al-Kahf, «те, кто в пещере»), в мусульманской мифологии молодые люди, спрятавшиеся вместе с собакой в пещере, чтобы уберечь свою веру в единого бога во время преследований. Эпизоды, посвященные А. а.-к., изложены в Коране, в суре «Пещера». Согласно Корану, молодые люди обратились к аллаху с просьбой смилостивиться над ними и направить на верный путь. Аллах услышал просьбу и усыпил их на 309 лет, которые показались им как «день или часть дня». Очнувшись, А. а.-к. послали одного купить пропитание и так обнаружили себя людям, а затем уснули вечным сном. Над их пещерой (в урочище ар-Раким), обращенной входом к северу, люди устроили потом святилище (18:9–25). В Коране не называется точное число «тех, кто в пещере» и констатируется, что это число, так же как и продолжительность сна, один «аллах знает лучше».

Коранический рассказ является вариантом христианского сказания о «семи спящих отроках эфесских», распространённого на Ближнем Востоке до утверждения ислама. Детали коранического рассказа (название места, ориентировка пещеры, строительство над ней храма и др.) дают основание предположить, что Коран имеет в виду не эфесскую пещеру, традиционно считавшуюся местом действия христианского сказания, а погребение на территории римского некрополя в окрестностях современного Аммана, с которым в Сирии и Палестине ещё в доисламский период связывали действие этого сказания и где его мог услышать Мухаммад, посещавший эти места с торговыми караванами.

Освящённое Кораном сказание получило широкое распространение в мусульманском мире. Средневековые авторы помещали могилу «людей пещеры» помимо Эфеса и Аммана также в различных пунктах Средней Азии, Сирии, Испании. Магическую функцию приобрели называемые преданием имена спящих и имя их собаки – Китмир; в некоторых мусульманских странах имя Китмир надписывали на посланиях, чтобы уберечь последние от пропажи.

М. А. Пиотровский.

АСХАБ АЛ-УХДУД (Ashab al-Ukhdud), в мусульманской мифологии «те, кто у рва». В Коране говорится: «Убиты будут те, кто у рва, у огня, обладающего искрами. Вот они сидят над ним и созерцают то, что творят с верующими» (85:4–7). Мусульманская традиция видит в этом тексте описание праведников, сжигаемых в огне, восходящее в конечном счёте к библейскому мотиву (ср. Дан. 3). Коранический сюжет связывается также с казнью йеменским царём-иудеем Зу Нувасом христиан города Наджрана (ок. 518), когда последних якобы сжигали в специально вырытом рву, а также с погребением в колодце мусульман, павших в битве (624) при Бадре. Ряд исследователей отрицает, однако, всякие сюжетные связи коранического текста и толкует его как типичное для стиля Корана описание наказаний грешников в аду (см. Джа-ханнам).

М. Р.

АСХАБ АР-РАСС (Ashab ar-Rass, букв. «те, кто в колодце»), в мусульманской мифологии один из древних народов Аравии. В Коране упоминается рядом с народами ад и самуд (25:40; 50:12). Из коранического текста следует, что этот народ не поверил пророку, за что был уничтожен аллахом. Кораническая версия восходит, вероятно, к утраченному древнеаравийскому источнику. Согласно наиболее распространённому комментарию коранического текста, А. ар-Р. были потомками уцелевших от наказания аллахом самудян. К ним был послан с проповедью слова божьего пророк Ханзала, спасший А. ар-Р. от приносивших разорение птиц анка. А. ар-Р. не поверили проповеди Ханзалы и сбросили его в колодец, за что и были погублены.

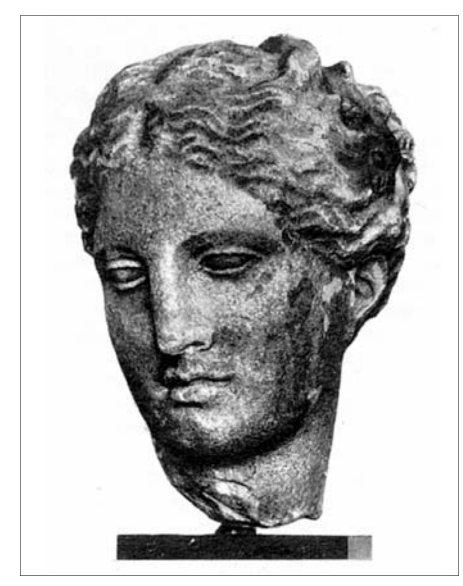
М. П.

АСЫ (др.-исл. aesir, ед. число ass), в скандинавской мифологии основная группа богов, возглавляемая Одином (отцом большинства А.), иногда – обозначение богов вообще. А. противопоставляются ванам, небольшой группе богов плодородия (особенно в мифе о войне между А. и ванами), великанам (ётунам), карликам (цвергам) и низшим женским божествам – дисам, норнам, валькириям; в «Старшей Эдде» часто встречается формула «асы и альвы», возможно, как противопоставление А. – высших богов более низкой категории – духам (альвам).

А. живут в небесном селении Асгарде. В «Младшей Эдде» перечисляется 12 А.: Один, Тор, Ньёрд, Тюр, Браги, Хеймдалль, Хёд, Видар, Али (или Вали), Улль, Форсети, Локи. Помимо них называются Бальдр и Фрейр в качестве сыновей Одина и Ньёрда, но сыновья Тора Магни и Моди не упомянуты, пропущен Хёнир, который в «Старшей Эдде» неизменно присутствует в странствующей троице А. (Один-Локи-Хёнир). Присутствие в этом перечне Ньёрда и Фрейра, которые являются по происхождению ванами, и отсутствие Хёнира объясняется, возможно, тем, что, согласно мифу о войне между асами и ванами, Ньёрд и Фрейр были взяты после заключения мира заложниками к А., а Хёнир перешёл к ванам в качестве заложника от А. «Младшая Эдда» перечисляет также 14 богинь («асинь»): Фригг, Сага, Эйр, Гевьон, Фулла, Фрейя, Сьёвн, Ловн, Вар, Вер, Сюн, Хлин, Снотра, Гна, а затем упоминает также Соль и Биль, отдельно от богинь перечисляет валькирий и в заключение упоминает о причислении к богиням также Ерд и Ринд. Из этого списка в мифах практически фигурируют главным образом Фригг и Фрейя (которая происходит из ванов), очень редко Гевьон и Фулла. Но, кроме того, в числе жён А. весьма часто упоминаются Сив – жена Тора и Идунн – жена Браги, а также Скади (дочь великана) – жена Ньёрда, вошедшая в общину асов после смерти своего отца. Ерд фигурирует только в обозначении Тора «сыном Ерд», а Ринд – только как мать Вали. На известных основаниях в числе богинь могли бы быть упомянуты также Герд экена Фрейра, Нанна – жена Бальдра и Сигюн – жена Локи («Младшая Эдда» в числе гостей на пиру у великана Эгира называет в одном месте богинь Фригг, Фрейю, Гевьон, Скади, Идунн, Сив, а в другом – Фригг, Фрейю, Гевьон, Идунн, Герд, Сигюн, Фуллу, Нанну). После войны А. и ванов (см. о ней в ст. Ваны) А. ассимилируют ванов.

Включение слова «А.» в собственные имена у различных германских племён и упоминание Иорданом культа А. у готов свидетельствует об общегерманском распространении представления об А. до принятия германцами христианства.

В ряде средневековых источников (в «Прологе» к «Младшей Эдде», в «Саге об Инглингах») рассказывается о происхождении А. из Азии. Некоторые учёные (в частности, шведский археолог А. Салин) пытались доказать, что рассказ этот имеет историческую основу. Однако А. оказались связанными с Азией, вероятно, лишь по созвучию. Этимология слова «А.» восходит, повидимому, к мифологическим



Голова Аталанты. Фрагмент статуи из Тегеи. Мрамор. 340–320 до н. э. Афины, Национальный музей.

представлениям о каких-то духах или душах в теле (особенно в момент беспамятства и смерти) и о душах умерших. Указанная этимология более всего подходит к характеристике Одина, который действительно рассматривается как главный А. Об А. как основной группе скандинавских богов см. также в ст. Германо-скандинавская мифология.

Е. М. Мелетинский.

АТА (Ατη), в греческой мифологии божество и олицетворение заблуждения, помрачения ума, дочь Зевса. Гомер изображает А. быстрой на ноги, могучей, приносящей вред людям (Hom. Il. IX 505–507). При рождении Геракла А. сыграла губительную роль, помрачив ум Зевса. Ожидая рождения Геракла у Алкмены, Зевс заявил, что родившийся теперь смертный будет царствовать и повелевать всеми. Ревнивая Гера вынудила Зевса подтвердить это клятвой и затем, замедлив роды Алкмены, ускорила рождение ничтожного Эврисфея, в зависимость от которого попал родившийся позже Геракл. Разгневанный Зевс сбросил А. с неба, и с тех пор она причиняет бедствия людям (Hom. Il. XIX 90–131).

А. Т.-Г.

Аталанта. Скульптура Ф. Лепотра. Мрамор. 1703-1705. Париж, Лувр.

АТАЛАНТА (Αταλάντη), в греческой мифологии охотница, участница калидонской охоты (Apollod. I 8, 2–3) и похода аргонавтов (Diod. IV 41; Apoll. Rhod. I 769 след.). Видимо, образ А. возник из слияния двух первоначальных образов героинь: аркадской, славившейся меткой стрельбой из лука, и беотийской, знаменитой быстротой ног (отсюда: отец А. – аркадский герой Иас, мать – беотийская царевна Климена и варианты имени отца: Схеней, Менал и др.). Отец А., недовольный тем, что родилась дочь, а не сын, выбросил ребёнка, и его вскормила медведица, а воспитали охотники. А. первая ранила калидонского вепря и получила за это от влюблённого в неё Мелеагра почётную награду: голову и шкуру зверя. А. отказывалась от замужества и застрелила из лука двух покушавшихся на её девственность кентавров (Apollod. III 9, 2). Всем сватавшимся к ней она устраивала испытание, предлагая состязаться в беге. Пропустив жениха вперёд, она в полном вооружении бросалась вдогонку, и тот, кого она настигала в пределах намеченного для состязания участка, должен был поплатиться жизнью. После того как многие добивавшиеся её руки погибли, Меланион (вариант: Гиппомен) сумел победить А. хитростью. Он выбрасывал на бегу золотые яблоки, подымая которые, А. проиграла состязание. Став женой Меланиона, А. родила ему Парфенопея [вариант: отцом Парфенопея были Мелеагр (Hyg. Fab. 70, 99) или Арес (Apollod. III 9, 2)]. Супружество А. было недолгим и окончилось трагически: Зевс наказал предававшихся любви в его храме супругов, превратив обоих во львов. Согласно представлениям древних, львицы сочетаются только с леопардами, поэтому постигшее А. наказание лишало её возможности продолжать брачные отношения с мужем (Ovid. Met. Ч 560–704; Hyg. Fab. 185). Некоторые черты мифа об А. (вскармливание её молоком медведицы, девственность А., успехи в охоте) сближают её с богиней-девственницей Артемидой и позволяют считать её ипостасью этой богини охоты.

М. Н. Ботвинник.

Сцены калидонской охоты нашли широкое отражение в античной пластике: рельефы храма Афины в Тегее и римские саркофаги, произведения вазописи («ваза Франсуа» – кратер работы Клития и Эрготима), помпейские фрески и др. С 16 в. разрабатывались два сюжета мифа: «Гиппомен побеждает А. в беге» (Г. Рени, Я. Иордане, А. Хоубракен и др.) и «Мелеагр приносит А. голову вепря» (фрески на вилле Фарнезина, картины П. П. Рубенса, Я. Йорданса, Н. Пуссена, П. Лели и др.), последний сюжет был особенно распространён в эпоху барокко, т. к. позволял воплощать весьма популярные в тот период сцены охоты.

Европейская драматургия обращается к мифу об А. в 17 в. («А.» Лопе де Вега, «А.» Ю. Пальмотича). В числе немногих произведений: в 18 в. – «Б., или Побеждённая холодность» И. К. Готшеда; в 19 в. – «А. в Калидоне» А. Ч. Суинберна; в 20 в. – «А.» Э. Людвига. Миф послужил основой для либретто ряда опер 17–18 вв. (оперы «А.» А. Драги, Н. А. Штрунцка, А. Стеффани, Г. Ф. Генделя, И. А. Хассе и др.). См. также Мелеагр.

Алтарь огня. Реверс сасанидской монеты 3 в. Ленинград, Эрмитаж.

АТАР (авест.), в иранской мифологии персонификация огня, образ индоиранской древности (atharyu – эпитет огня в «Ригведе» со значением «пылающий»). По учению «Гат», А. – не самостоятельно действующая сила, но символ и внешнее проявление высшего божества (34, 4; 43, 9; 51, 9), иногда его «тело» (30, 5; 36, 6, «Яшт» XIII 3 и др.). Индоевропейским представлениям об огненной природе всего бытия соответствует иранский миф о том, что бог создал небо, воды, землю, растения, животных, человека и «во всём этом был распределён огонь» («Затспрам» 1, 20; кратко в «Ясне» 17 и 19). В «Младшей Авесте» А. – сын Ахурамазды («Ясна» 17, 1 и пр.), в отличие от «Гат» он трактовался как отдельная личность с собственной волей. Авестийская традиция подчёркивала родство А. с духовными, а не с телесными силами космоса. По «Видевдату» (XVIII) и «Яшту» (XIX) огонь смертен, его существованию постоянно угрожают силы тьмы, особенно дракон Ажи-Дахака. А. боролся с ним, в частности за право обладания атрибутом царственности – хварно (см. Фарн). Известны древние святилища огня в Иране (археологические памятники Мидии 8–7 вв. до н. э. – Нуши джан, Кызкапан, Дуккани Дауд). Поклонение огню было характерно для всего иранского мира при заметных различиях локальных его форм. В древнеперсидском календаре фигурировал месяц «поклонения огню» и совершались огненные ритуалы (рельефы в Накши-Рустеме), известные также скифам, парфянам, хорезмийцам. По огню гадали и предсказывали будущее [»Ясна» 31, 9, 19; 36, 7, сообщения Катулла (90, 5), Агафия, Порфирия и др.].

А. Лелеков.

АТАРГАТИС (греч. Ατάργάτις), Деркето (греч. Δερκετώ), Атарате (арам. trt), в западносемитской мифологии богиня плодородия и благополучия, супруга Хаддада (см. Балу); одна из наиболее почитаемых в эллинистическо-римское время богинь арамейского пантеона. Отождествлялась с Афродитой. В образе А. слились черты Анат и Астарты; её культ начал складываться, по-видимому, в первой половине

Афина, Геракл, держащий небосвод, и Атлант с золотыми яблоками Гесперид. Метопа храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Олимпия, музей.

1-го тыс. до н. э. и имел оргиастический характер. В Пальмире А. считалась богиней – покровительницей города и отождествлялась с Тихе. Сохранились пальмирские изображения А., восседающей на троне со львами. А. посвящен трактат Лукиана «О Сирийской богине», откуда происходит её греко-римское именование «Сирийская богиня».

И. Ш.

АТВЙА, в иранской мифологии (в «Авесте») отец богатыря, борца с дэвами Траэтаоны (Фаридуна), победившего Ажи-Дахака. В более поздних памятниках именуется Атибин, отец Фаридуна. А. считается вторым человеком (после Вивахванта, отца Йимы), служившим пречистому Хаоме («Ясна» IX).

И. Б.

АТЛАНТ (Ατλας), в греческой мифологии титан, сын Иапета и океаниды Климены (по другой версии, – Асии), брат Прометея. Древнее доолимпийское божество, отличающееся мощной силой. После поражения титанов в титаномахии А. в наказание поддерживал на крайнем западе вблизи сада Гесперид небесный свод. По одной из версий мифа, Геракл добыл золотые яблоки Гесперид с помощью А., переложившего на Геракла свою ношу. Когда же вернувший ся с яблоками А. не захотел взвалить на себя снова небесный свод, Геракл его обманул, дав по совету Прометея А. как бы на время подержать ношу, пока сам не сделает подушку и не подложит её под тяжесть неба (Apollod. II 5, 11). По одному из мифов, Персей превратил А. в скалу, показав ему голову Горгоны; отсюда представление об А. – горе в Африке (Ovid. Met. IV 627–661). А. отождествляется с аркадским царём, отцом Майи и дедом Гермеса. Дочерью мудрого «кознодея» А., живущей на острове Огигия, является нимфа Калипсо (Hom. Od. I 52–54), державшая семь лет в своей власти Одиссея. Дочерьми А. являются также Геспериды, стерегущие золотые яблоки, и Плеяды.

А. Т.-Г.

Атлант Фарнезе. Римская копия 2 в. с греческого оригинала. Неаполь, Национальный археологический музей.

АТЛИ (др.-исл. Atli), Этцель (нем. Etzel), герой германо-скандинавского героического эпоса; исторический Аттила, гуннский король (434–453). Эпос концентрирует внимание на двух моментах: на разгроме гуннами во главе с А. бургундского королевства на Рейне (437) и на смерти А., но эти действительные события до неузнаваемости переработаны эпическим сознанием. Образ А. получил различную трактовку в северной (скандинавской) и континентальной (южногерманской) традициях. В исландских эддических песнях, в «Саге о Вёльсунгах», в норвежской «Саге о Тидреке» А. – злой и жадный властитель, коварно заманивший в ловушку бургундского короля Гуннара (из рода Гьюкунгов) и его брата Хёгни, стремясь завладеть их золотым кладом (см. в ст. Нибелунги), и подвергший их мучительной казни; их сестра Гудрун (жена А.) страшно мстит ему, и А. погибает от её руки (сюжет мести Аттиле со стороны его жены – сестры бургундских королей вырос из исторических преданий о его смерти на ложе германской пленницы Ильдиго). По «Саге о Тидреке», А. погибает иначе: смертельно раненный Хёгни успевает ещё зачать сына, который вырастает при дворе А. и заманивает его в горную пещеру, где спрятан клад; запертый там гуннский король умирает голодной смертью близ столь желанного им золота. По некоторым версиям, А. губит бургундов, мстя за свою сестру Брюнхильд (явно поздний мотив, связанный с циклизацией поначалу различных эпических преданий). В некоторых легендах А. приданы дьявольские черты (утверждали, что он был зачат от собаки, и т. п.). В континентальных вариантах германского эпоса (в германской героической песни «Вальтарий», переведённой на латинский язык, и в особенности в «Песни о нибелунгах») Этцель (А.) предстаёт в виде могущественного и великодушного монарха, возглавляющего огромную державу, где нашли прибежище многие герои, но вместе с тем человека слабого и нерешительного, который пассивно наблюдает за развёртывающейся в его палатах катастрофой – гибелью бургундов и собственных дружинников, а также его сына и Кримхильды (Гудрун), его жены, мстящей братьям за убийство её первого мужа Зигфрида (Сигурда).

А. не связан с германским мифом, но в эддических «Песни об Атли» и «Речах Атли» расправа, которую гуннский король учиняет над Гуннаром и Хёгни, по-видимому, первоначально представляла собой ритуальное жертвоприношение: у Хёгни вырезают сердце, Гуннара бросают в яму со змеями, причём сам А. торжественно сопровождает Гуннара к месту его казни; в момент, когда А. отправляется в этот путь, Гудрун призывает на него проклятье, ибо он нарушил клятвы, данные в своё время Гуннару, в т. ч. клятву на «кольце Улля». В песнях древние ритуалы, сопряжённые с мифом, уже переосмыслены и не осознаются как таковые.

А. Я. Гуревич

АТМАН (санскр. atman), одно из кардинальных понятий в религиозно-мифологической системе индуизма. В ведийской литературе употребляется как местоимение («я», «себя»), затем в значении «тело» и, наконец (прежде всего в упанишадах), – как обозначение субъективного психического начала, индивидуального бытия, «души», понимаемых и в личном, и в универсальном планах. В последнем значении А. выступает в индуистской мифологии и философии всеобщей основой и первопричиной, пронизывая всё сущее; он не постижим и не имеет каких-либо конкретных характеристик (потому его обычное представление: не [это], не [это]). С мифологизированным понятием А. связано также обозначение высшей духовной сущности: адхьятман (букв. «относящийся к себе, к А.»). Как субъективное индивидуальное начало, А. выступает в соотношении с объективной первичной реальностью – брахманом; должное их почитание и постижение их тождества, т. е. идентичности субъективного и объективного начал (напр., Брихад.-уп. I 4, 10; Тайтт.-уп. I 5, 17 и др.), составляет одну из основных заповедей индуизма, до настоящего времени определяющую характер ряда связанных с ним этико-философских течений (в частности, веданты).

АТОН (itn, «диск солнца»), в египетской мифологии олицетворение солнечного диска. Первоначально А. – одна из ипостасей богов солнца («Атум в своём Атоне», т. е. Атум в солнечном диске; «тело Ра – Атон», т. е. тело Ра – это солнечный диск). В текстах эпохи Аменхотепа III (правил в 1455–1419 до н. э.) А. впервые выступает в качестве бога солнца. Расцвет культа А. относится ко времени Аменхотепа IV (1419 – ок. 1400 до н. э.). В начале его правления А. выступает как воплощение всех главных богов солнца (в гимне говорится: «Да живёт Ра-Гарахути, ликующий на небосклоне своём, как Шу, который есть Атон»). На шестом году своего царствования Аменхотеп IV объявил А. единым богом всего Египта, запретив поклонение другим богам (и изменил своё имя Аменхотеп – «Амон доволен» на Эхнатон – «Угодный Атону» или «Полезный Атону»). Верховным жрецом А. стал сам

Слева - Поклонение Атону. Рельеф из храма Атона в Ахетатоне. XVIII династия. Каир, Египетский музей. Справа - Фараон Эхнатон с женой и детьми, осеняемый лучами Атона. XVIII династия. Берлин, Египетский музей.

фараон, считавший себя его сыном. А. изображался в виде солнечного диска с лучами, на концах которых помещались руки, держащие знак жизни «анх» (как символ того, что жизнь людям, животным и растениям дана А.). А. в этот период присущи полупантеистические черты: он, считалось, присутствует во всей природе, в каждом предмете и живом существе. После смерти Эхнатона почитание А. как единого бога Египта прекратилось,

Р. И. Рубинштейн.

АТОТАРХО, Тододахо («тот, чей дом преграждает тропу», по другой версии, «пойманный»), в мифологии ирокезов божество, олицетворяющее необузданные силы природы. Тело А., представлявшееся в виде чудовища, было скручено в «семь узлов зла» (змеевидные волосы, черепахообразные когтистые конечности, искажённые органы чувств). Согласно мифам, А. обитал вблизи ирокезского селения Онондага. По одной из версий, А. – легендарный правитель селения Онондага (возможно, реальное историческое лицо). Он обладал тиранической властью над людьми. Два пророка – Гайавата и Деганавида, стремясь улучшить жизнь людей, очистили от зла разум А., направив его на добро, после чего А. стал одним из 50 вождей, входящих в совет Лиги ирокезских племён. Титул А. в этом качестве сохраняется у ирокезов и поныне.

В. В.

Атотархо. Рисунок индейского художника.

АТРАХАСИС (аккад., «превосходящий мудростью»), в аккадской мифологии герой мифа о потопе. Миф известен в старовавилонской (сер. 2 тыс. до н. э.), новоассирийской и поздневавилонской (1 тыс. до н. э.) версиях. После создания людей богинейматерью Мами бог Энлиль, возмущённый людской суетностью и шумливостью, решает их уничтожить. Он посылает на людей чуму, мор, засуху, голод, засоление почвы, но с помощью бога Эйи (Энки) люди справляются с этими бедствиями и каждый раз человечество множится вновь. Наконец, Энлиль посылает потоп, длящийся семь дней и семь ночей, человечество гибнет; спасается только А., который по совету Эйи строит большой корабль под названием «ладья, сохраняющая жизнь». А. погружает на корабль свою семью, ремесленников, зерно, всё своё имущество, а также всех животных, «кто ест траву». По-видимому, боги даруют А. вечную жизнь (ср. рассказ о спасении от потопа Ут-напишти, шумер. Зиусудры, в эпосе о Гильгамеше, XI таблица). О параллелях к мифу об А. см. в ст. Зиусудра, Потоп. Слово «А.» употребляется также как эпитет многих других героев – Адапы, Этаны, Ут-напишти и др.

В. А.

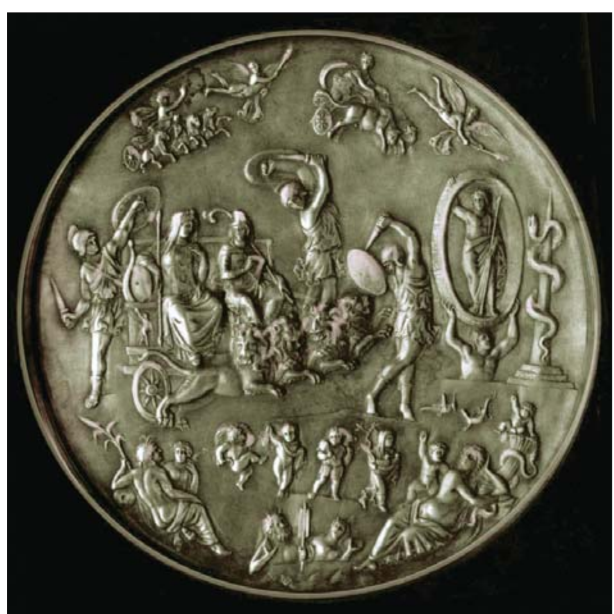
АТРЕЙ (Ἀτρεύς), в греческой мифологии сын Пелопа и Гипподамии. Изгнанный из Микен отцом вместе с братом Фиестом за убийство сводного брата Хрисиппа, А. поселился в Микенах и стал царём [власть в Микенах А. вручил временно царь Эврисфей, отправляясь в поход против Гераклидов, в котором он погиб (Thuc. I 9)]. В «Илиаде» (Hom. Il. II 100–108) ещё ничего не сообщается о вражде между братьями: царский посох А., символ его власти, переходит по наследству к Фиесту, от него – к сыну А. – Агамемнону. Существенное изменение сказания произошло, по-видимому, в киклическом эпосе, откуда заимствовали основные линии сюжета аттические трагики и более поздние источники. Вражда А. и Фиеста воспринимается здесь как следствие «проклятия Пелопидов» (см. в статье Пелоп), влекущего за собой вереницу страшных преступлений с обеих сторон. Начало ей кладёт спор между братьями за власть: А. знал, что у него в стаде появился золотой барашек, и предложил в народном собрании присудить царский трон тому, кто предъявит златорунного барашка как свидетельство благосклонности к нему богов. Между тем Фиест, соблазнив жену А. – Аэрону, уже успел при её посредстве выкрасть барашка и предъявить его собравшимся. А. взывает к Зевсу о помощи, и тот в знак своего благоволения к нему изменяет ход солнца и других небесных светил (по одним источникам, вместо обычного движения с востока на запад солнце стало всходить на западе и заходить на востоке; по другим, – солнце до этого момента всходило на западе и только после вмешательства Зевса установился нынешний порядок). Избранный царём Микен А. изгоняет Фиеста с детьми, но затем, желая отомстить за осквернение своего супружеского ложа, инсценирует примирение с братом и приглашает его на пир («пир Фиеста»), где подаёт Фиесту угощение, приготовленное из мяса его зарезанных детей (Apollod. epit. II 10–13); к этому эпизоду некоторые источники приурочивали вторую перемену в движении солнца, восстанавливавшую нарушенный ранее порядок. Узнав после обеда, чем его угостили, Фиест призвал проклятия на А. и его род, которые осуществились затем в судьбе Агамемнона и Ореста.

В. Н. Ярхо.

Судьба Пелопидов – А. и Фиеста – послужила сюжетом многих произведений античной драматургии (в т. ч. Софокла и Еврипида), из которых до нас дошла трагедия Сенеки «Фиест». В 17–18 вв. было создано много переводов и переделок этой трагедии. Наиболее значительные произведения на этот сюжет создали: в 18 в. – Х. Ф. Вайзе («Атрей и Фиест»), И. Я. Бодмер («Атрей и Фиест»), Вольтер («Пелопиды»), Уго Фосколо («Фиест»); в 19 в. – Х. М. Эредия («Б.»), И. В. Мюллер («Аэропа»).

АТРИ (др.-инд. Atri, собств. «едящий»), в древнеиндийской мифологии один из древнейших мудрецов (риши), которому приписывалось создание многих гимнов «Ригведы». В «Ригведе» А. упоминается около 40 раз. А. – мудрец, принадлежащий пяти племенам (РВ I 117, 3) и упоминаемый вместе с Ману и другими прародителями людского племени (I 39, 9). Агни освободил А. (X 80, 3; 150, 5), А. восхваляет Агни. Индра открыл для А. загон для коров. Ашвины освободили А. из тьмы (VI 50, 10; VII 71, 5), из пропасти, от огня, они омолодили его (X 143, 1–2). А. нашёл солнце, спрятанное демоном Сварбхану, и укрепил его на небе (V 40, 6, 8; ср. АВ XIII 2, 4, 12, 36). А. – жрец, прогоняющий тьму (Шат.-бр. IV 3, 4, 21). Иногда указывается, что он происходит от Вач или даже отождествляется с нею (I 4, 5, 13; XIV 5, 2, 5). В эпосе А. – один из сыновей Праджапати, позже – Брахмы (из его глаз); А. также порождён Ману ради сотворения вселенной, он один из семи риши и одна из звёзд Большой Медведицы. Его жена – дочь Дакши Анасуя, их сын – Дурвасас. В пуранах А. – отец Сомы и аскета Даттатреи; иногда А. – отец Дхармы, но также и его сын. В «Рамаяне» рассказыва ется о том, как Рама и Сита посетили А. и Анасую. Потомки А. – певцы (славящие Агни, Индру, Варуну).

В. Т.



Аттис и Кибела на колеснице, запряжённой львами. Серебряное блюдо из Парабьяго. 4 в. до н. э. Милан, Археологический музей.

Аттис и Кибела. Мрамор. Сер. 3 в. до н. э. Венеция, Археологический музей.

АТТИЙ НАВИЙ (Attius Navius), в римской мифологии учёнейший жрец-авгур. Сын простого крестьянина, который, убедившись в необыкновенных способностях А. Н. к толкованию воли богов по поведению птиц, отдал сына учиться науке авгуров сперва к римским, а затем этрусским жрецам. Слава и авторитет А. Н. не нравились царю Тарквинию Древнему, и тот решил подорвать доверие к его знаниям. Вызвав А. Н. к себе, он при народе спросил, удастся ли ему задуманное им дело. Получив утвердительный ответ, царь сказал, что задумал перерезать ножом камень. А. Н. предложил ему попробовать, и нож, войдя в камень, легко его перерезал. Царь был посрамлён, а А. Н. была воздвигнута статуя, простоявшая много веков (Dion. Halic. III 70).

Е. Ш.

АТТИС (Ἄττις), в греческой мифологии бог фригийского происхождения, связанный с оргиастическим культом Великой матери богов Кибелы (Кивевы или Диндимены), дарительницы плодоносных сил земли. Происхождение А. загадочно. Подробный рассказ в двух вариантах содержится у Павсания (VMI 17, 9–12): А. – сын некоего фригийца, неспособный с юности к деторождению. В честь матери богов учреждает он в Лидии священные празднества – оргии, но его убивает кабан, посланный Зевсом. По другому преданию, А. – сын двуполого божества Агдитис (в Песинунте так именуют Великую мать) и дочери реки Сангариос. Он – небывалой красоты и в него влюбляется сама Агдитис, мешая бракосочетанию А. с царской дочерью. А. впадает в безумие, оскопляет себя и умирает. Агдитис в раскаянии просит Зевса сделать тело А. вечно юным и нетленным. Из его крови вырастают весенние цветы и деревья. Культ А. был распространён в эллинистическом мире и в 204 до н. э. проник в Рим вместе с культом Великой матери. А. – любимец Кибелы, страж её храма, который нарушил обет безбрачия, увлёкшись нимфой. Кибела губит нимфу, насылает на А. безумие, и тот оскопляет себя (Ovid. Fast. IV 223–246). Небольшая поэма Катулла «Аттис» (1 в. до н. э.) исполнена ужаса и отчаяния перед зависимостью от иррационального, мрачного могущества Кибелы. В культе А. объединены оргиазм плодородия и его аскетическое самоограничение, характерное для Кибелы, упорядочивающей стихийность природных сил.

А. А. Тахо-Годи.

Европейская драматургия редко обращается к мифу; в 17 в. – трагедии «Неодолимая сила судьбы, или А.» С. Реттенбахера, «А.» Ф. Кино. Среди опер 17 – 18 вв.: «А.» Ж. А. Люлли, Дж. А. Перти, А. Арности, Р. Кайзера, И. Мысливечека, Н. Пиччини.

АТУМ (itmw), в египетской мифологии бог солнца, демиург, возглавляющий гелиопольскую эннеаду, один из древнейших богов. Во многих текстах А. называется вечерним, заходящим солнцем. Изображался человеком с двойной короной на голове (его эпитет – «владыка обеих земель», т. е. Верхнего и Нижнего Египта), воплощался также в образе змея, иногда – ихневмона. Рука А. – богиня Иусат. Согласно гелиопольскому мифу, А., «создавший сам себя», возник из первобытного хаоса – Нуна (иногда называемого отцом А.) вместе с первозданным холмом (с которым он отождествлялся). Сам себя оплодотворив (проглотив собственное семя), А. родил, выплюнув изо рта, богов-близнецов воздух – Шу и влагу – Тефнут, от которых произошли земля – Геб и небо – Нут. В Мемфисе происхождение А. вели от Птаха, А. Отождествлялся с Птахом, а также с Хепри (А.-Хепри, в некоторых изречениях «Текстов пирамид» это божество называется создателем Осириса), Аписом (Апис-А.), с ним сближали Осириса («Живой Апис-Осирис – владыка неба Атума с двумя рогами на голове»). В мифе об истреблении людей А. (или Нун) возглавляет совет богов, на котором богинельвице Хатор-Сехмет было поручено наказать людей, замысливших зло против Ра. В другом мифе разгневанный А. грозит разрушить всё им созданное и превратить мир в водную стихию. Впоследствии почитание А. было оттеснено культом Ра, отождествлённого с ним (Ра-Б.).

Р. Р.

Атум со скипетром. Египет, остров Филе, храм Исиды.

АТХАРВАН (др.-инд. atharvan), в древнеиндийской мифологии жрец, первым добывший трением огонь – Агни и установивший жертвоприношение; с помощью жертвоприношения А. пролагает пути, на которых рождается солнце (РВ I 83, 5). А. подносит чашу сомы Индре (АВ XVIII 3, 54); Индра же, как и Трита, Дадхьянч и Матаришван – помощники А. Варуна даёт А. чудесную корову (V 11; VII 104). А. – друг богов и живёт на небесах (IV 1, 7); иногда о нём говорят как о древнем учителе (Шат.-бр. XIV 5, 5, 22; 7, 3, 28). Позднее А. считают старшим сыном Брахмы (который открывает сыну божественное знание), связывают с Праджапати, отождествляют с Ангирасом; ему же приписывают авторство «Атхарваведы». В Древней Индии именем А. обозначали особую категорию ведийских жрецов, ведавших при жертвоприношениях огнём и сомой, считалось, что они – потомки А. Иногда А. обозначает в Индии жреца вообще. Жрецы-А. известны и в древнеиранской традиции (ср. авест. атраван, atravan, от atar, «огонь»).

В. Т.

АТЦЫС (букв. «без имени»), в мифологии западносибирских татар злой демон, который неожиданно по ночам возникает перед путниками в образе копны, воза, дерева, огненного кома и душит их. А. называли также различных злых духов (мяцкай, оряк, убыр, албасты и др.), именования которых опасались произносить вслух, боясь привлечь демона.

В. Б.

АТЫНАГ, в осетинской мифологии (в центральной Осетии) божество, покровитель плодородия, посылающий обилие трав и помогающий удачному завершению полевых работ. Перед началом сенокоса в честь А. устраивали пиршество, на котором не было мясных блюд. *Б. К.*

АУДУМЛА (др.-исл. Audumla), в скандинавской мифологии корова, которая произошла из инея, наполнявшего мировую бездну, и выкормила своим молоком первое антропоморфное существо – великана Имира. Сама она питалась тем, что лизала солёные камни, покрытые инеем. Из этих камней, облизанных А., возник предок богов Бури.

Е. М.

АУЛАНА (др.-инд. Aulana-), персонаж ведийской мифологии, соотносимый с неким жертвенным даром (РВ X 98, 11). В просьбе Девапи о дожде содержится обращение к Агни принести А. на небо к богам. Этот же мотив лежит в основе более позднего ритуала жертвоприношения, в котором Агни должен принести А. благословение и дождь. Согласно старейшему индийскому комментатору «Ригведы» Саяне, А. – сын Шантану из рода кауравов.

В. Т.

АУРВАТ, Хаурват (авест., букв. «здоровье»), в иранской мифологии (в «Авесте») одно из божеств Амеша Спента. А. является одним из четырёх добрых духов, составляющих свиту верховной божественной триады Добра (согласно «Гатам» Заратуштры). Считается покровителем воды. Образ А. восходит к анимистическому духу воды.

И. Б.

АУТРИМПС (Autrimpus, Autrympus, Antrimpus), в прусской мифологии бог моря, сопоставляемый в источниках 16–17 вв. с римским Нептуном. Представление об А., по-видимому, результат позднейшего раздвоения бога плодородия Тримпса на А. и бога рек и источников Потримпса.

В. И., В. Т.

АУШАУТС [Aus(s)chauts, Auxschautis, Auschauten, Auscautum, Auscutum], в прусской мифологии бог врачевания, по функции сопоставляемый с римским Эскулапом (в письменных источниках 16–17 вв.). Иногда уточняется, что А. – бог целостности, неповреждённости, что он отгоняет болезни и даже грехи (ср. рим. Сатурн). Связь А. с человеком, здоровьем, культурой отличает его от божеств природы, а также от Пильвитса – бога материального блага, богатства (см. Балтийская мифология). Имя А. у авторов 17–18 вв. (М. Преториус, Г. Стендер и др.) легко изменяло свою форму под влиянием других теофорных имён (напр., Пушкайтса или Аушры) или народной этимологии. Так, прус. Ausszwaito и особенно литов. Auszweikis, Ausweitis, Atsweikcius воспринималось в связи с литов. atsveikti, «выздороветь», а Auskuhts и латыш. Auskuts, – как «стригущий овец». Возможно, восточнобалтийские примеры А. искусственны. Правильное объяснение имени А. – «бог, который даёт здоровье и отгоняет болезни» («отстреливает» их, ср. прус. au – «от», «прочь» и литов. sauti, «стрелять», а также заговорный мотив «отстреливания» болезней в балтийском фольклоре).

В. И., В. Т.

АФАМАНТ, Атамант (Ἀθάμας), в греческой мифологии царь племени миниев в Беотии, сын царя Эола, внук Эллина (Apollod. I 7, 3), возлюбленный богини облаков Нефелы, от союза с которой родились Фрикс и Гелла. Впоследствии А. женился на дочери Кадма Ино, родившей сыновей Леарха и Меликерта (Apollod. I 9, 1–2). За то, что А. воспитывал в своём доме Диониса, переданного Ино после смерти её сестры Семелы (Apollod. III 4, 2–3), ревнивая Гера наслала на А. безумие, в припадке которого тот убил своего сына Леарха; Ино с Меликертом бросилась в море (Ovid. Met. IV 416–542). Излечившись от безумия, А. узнал от оракула, что ему суждено основать город на том месте, где ему предложат угощение дикие звери. В северной Греции А. набрёл на стаю волков, которые разбежались, бросив мясо убитых ими овец. На этом месте А. основал город, названный Афамантием (Apollod. I 9, 2). Считая Ино мёртвой, А. женился на Фемисто, от которой имел детей Орхомена и Сфингия (Hyg. Fab. 239). Узнав, что Ино жива, А. тайно поехал за нею. Фемисто, желая погубить детей Ино, по ошибке умертвила своих и покончила с собой (Hyg. Fab. I). А. – эпоним ряда беотийских городов. В мифе об А. заметны сказочные мотивы о злой мачехе.

М. В.

АФАРЕТИДЫ (Ἀφαρητίδαι), в греческой мифологии сыновья мессенского царя Афарея Идас и Линкей, двоюродные братья Диоскуров. Они – участники калидонской охоты (Apollod. I 8, 2), похода аргонавтов (I 9, 16). Идас отличался непомерной силой и гордостью (Apoll. Rhod. I 485–492), Линкей – небывалой остротой зрения, видел под землёй и водой (Pind. Nem. X 61 след.; Apollod. III 10, 3). А. соперничали со своими родичами Диоскурами из-за невест и двоюродных сестёр Гилаейры и Фебы – дочерей Левкиппа, которых Диоскуры насильно похитили из Мессении и взяли в жёны. Кроме того, А. и Диоскуры вступили в спор из-за дележа стада быков. А. угнали быков в Мессению, но Диоскуры выступили в поход и вернули добычу. Во время засады, устроенной Диоскурами, Идас убил Кастора, а Полидевк – Линкея. Но Идас камнем сразил Полидевка. За это Зевс поразил Идаса перуном, а Полидевка вознёс на небо бессмертным, и тот поделил своё бессмертие с братом (Apollod. III 11, 2; Pind. Nem. X 55–73). Этот близнечный миф связан с представлением о позднем героизме, когда соперничество с богами приводит к наказанию и гибели дерзостных героев.

А. Т.-Г.

АФИНА (Ἀθηνᾶ), в греческой мифологии богиня мудрости и справедливой войны. Догреческое происхождение образа А. не позволяет раскрыть этимологию имени богини, исходя из данных только греческого языка. Миф о рождении А. от Зевса и Метиды («мудрости», греч. metis, «мысль», «размышление») позднего происхождения – периода оформления классической олимпийской мифологии. Зевс, зная от Геи и Урана о том, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу (Hes. Theog. 886–900) и затем при помощи Гефеста (или Прометея), расколовшего ему голову топором, сам произвёл на свет А., которая появилась из его головы в полном боевом вооружении и с воинственным кличем (Apollod. I 3, 6). Поскольку это событие произошло будто бы у озера (или реки) Тритон в Ливии, А. получила прозвище

Голова Афины. Фрагмент статуи с восточного фронтона храма Афины Афайи на острове Эгина. Мрамор. Ок. 490 до н. э. Мюнхен, Глиптотека.

Тритониды или Тритогенеи. Рождение А. изображено в этом мифе с позиций героической мифологии периода патриархата, в которой особенно выделялось мужское организующее начало. А. является как бы непосредственным продолжением Зевса, исполнительницей его замыслов и воли. Она – мысль Зевса, осуществлённая в действии. Постепенно материнство Метиды принимает всё более отвлечённый и даже символический характер, так что А. считается порождением одного Зевса и принимает на себя функции божества мудрости, так же как Зевс воспринял их от Метиды.

А. – одна из главнейших фигур не только олимпийской мифологии, по своей значимости она равна Зевсу и иногда даже

Афина. Роспись краснофигурного лекифа «художника Бригоса». Ок. 480–470 до н. э.

превосходит его, коренясь в древнейшем периоде развития греческой мифологии – матриархате. Силой и мудростью она равна Зевсу (Hes. Theog. 896). Ей воздаются почести вслед за Зевсом (Horat. Cariti. 112, 17–20) и место её – ближайшее к Зевсу (Plut. Conv. 2). Наряду с новыми функциями богини военной мощи, А. сохранила свою матриархальную независимость, проявлявшуюся в понимании её как девы и защитницы целомудрия. На древнее зооморфическое прошлое богини указывают её атрибуты – змея и сова. Гомер называет А. «совоокой» (glaycopis), орфический гимн (XXXII 11) – «пестровидной змеёй». А. – покровительница змей (Verg. Aen. Il 225 – 227); в храме А. в Афинах, по сообщению Геродота (VIII 41), обитала огромная змея – страж акрополя, посвященная богине. Истоки мудрости А. в её хтоническом прошлом восходят к образу богини со змеями крито-микенского периода. Сова и змея охраняли дворец Минотавра на Крите, и изображение богини со щитом микенского времени – прообраз олимпийской А. Среди непременных атрибутов А. – эгида – щит из козьей шкуры с головой змеевласой Медузы, который обладает огромной магической силой, устрашает богов и людей (Hom. Il. II 446–449).

Многочисленны сведения о космических чертах образа А. Её рождение сопровождается золотым дождём (Pind. Ol. VII 62–70), она хранит молнии Зевса (Aeschyl. Eum. 827). Её изображение, т. н. палладий, упало с неба (отсюда А. Паллада). По Геродоту (IV 180), А. – дочь Посейдона и нимфы Тритониды. Отождествлялась А. с дочерьми Кекропа – Пандросой («всевлажной») и Аглаврой («светоносной»), или Агравлой («полебороздной»). Священным деревом А. была маслина. Маслины А. считались «деревьями судьбы» (Plin. Nat. hist. XVI 199), и сама А. мыслилась как судьба и Великая богиня-мать, которая известна в архаической мифологии как родительница и губительница всего живого (ср. рассуждение Апулея о Минерве кекропической и её ипостасях, Met. XI 5).

Мощная, страшная, совоокая богиня архаики, обладательница эгиды, А. в период героической мифологии направляет свою силу на борьбу с титанами (Hyg. Fab. 150) и гигантами. Вместе с Гераклом А. убивает одного из гигантов, на другого она наваливает остров Сицилия, с третьего сдирает кожу и покрывает ею своё тело во время сражения (Apollod. I 6, 1–2). Она – убийца горгоны Медузы и носит имя «горгоноубийцы» (Eur. Ion. 989–991, 1476). А. требует к себе священной почтительности, ни один смертный не может её увидеть. Известен миф о том, как она лишила зрения юного Тиресия (сына своей любимицы Харикло), когда тот случайно увидел её омовение. Лишив юношу зрения, А. вместе с тем наделила его пророческим даром (Apollod. III 6, 7; Callim. Hymn. V 75–84). Велик был её гнев на Арахну, посмевшую поставить под сомнение благочестие богов. Классическая А. наделена идейно-организующими функциями: она покровительствует героям, защищает общественный порядок и т. п. Она ставит на царство Кадма, помогает Дакаю и его дочерям, а также потомку Даная Персею, убившему Медузу (Apollod. II 4, 2; Ovid. Met. IV 82 след.). Зевс послал А. на помощь Гераклу, и тот вывел из Эреба пса бога Аида (Hom. Il. VIII 362–369). Богиня покровительствует Тидею и его сыну Диомеду, которых она хотела сделать бессмертными, но отказалась от этого замысла, увидев дикую жестокость Тидея (Apollod. III 6, 8). Любимцем А. был Одиссей, умный и смелый герой. В поэмах Гомера (особенно «Одиссее») ни одно мало-мальски важное событие не обходится без вмешательства А. Она – главная защитница греков-ахейцев и постоянный враг троянцев, хотя культ её существовал и в Трое (Hom. Il. VI 311). А.-защитница греческих городов (Афин, Аргоса, Мегары, Спарты и др.), носящая имя «градозащитницы» (Hom. Il. VI 305).

Огромная статуя А. Промахос («передовой боец») с копьём, сияющим на солнце, украшала акрополь в Афинах, где богине были посвящены храмы Эрехтейон и Парфенон. Главные эпитеты А., наделённой гражданскими функциями, – Полиада («городская») и Полиухос («градодержица»). Памятником прославления мудрой правительницы Афинского государства, учредительницы ареопага, является трагедия Эсхила «Евмениды».

А. всегда рассматривается в контексте художественного ремесла, искусства, мастерства. Она помогает гончарам (Hom.

Слева – Афина Лемния. Римская копия. С оригинала Фидия (ок. 450 до н. э.). Мрамор. Дрезден, Скульптурное собрание.
В центре – Афина Варвакион. Римская копия 3 в. со статуи Афины Парфенос Фидия (438 до н. э.). Мрамор. Афины, Национальный музей.
Справа – современная статуя Афины на фронтоне здания парламента в Вене.

Слева – Афина, опирающаяся на копьё. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Афины, музей Акрополя.
Справа – Афина Лемния. Реконструкция статуи Фидия на Афинском акрополе (ок. 450 до н. э.). Дрезден, Скульптурное собрание.

Epigr. 14), ткачихам (Hom. Od. VII 109–110), рукодельницам (Paus. X 30, 1), строителю корабля аргонавтов (Apoll. Rhod. I 551), вообще рабочему люду (Hes. Opp. 429–431) и называется Эрганой («работницей») (Soph. frg. 760), покровительницей ремесленников (Plat. Legg. XI 920d). А. помогла Прометею украсть огонь из кузни Гефеста (Myth. Vat. I 1; II 63–64). Её собственные изделия – подлинные произведения искусства, как, например, плащ, вытканный для героя Ясона (Apoll. Rhod. I 721–768). А. приписывается изобретение флейты и обучение игре на ней Аполлона (Plut. De mus. 14). Одного её прикосновения достаточно, чтобы сделать человека прекрасным (Одиссея она возвысила станом, наделила кудрявыми волосами, облекла силой и привлекательностью; Hom. Od. VI 229–237; XXIII 156–159). Она наделила Пенелопу накануне встречи супругов удивительной красотой (XVIII 187–197).

А. – богиня мудрости, Демокрит считал её «разумностью» (phronesis, B 2 Diels). Мудрость А. иная, чем мудрость Гефеста и Прометея, для неё характерна мудрость в государственных делах (Plat. Prot. 321d). Для поздней античности А. явилась принципом неделимости космического Ума (Plot. VI 5, 7) и символом всеобъемлющей мировой мудрости (Procl. Hymn. VII), тем самым её качества резко противопоставляются буйству и экстазу Диониса. Как законодательница и покровительница афинской государственности почиталась А. – Фратрия («братская»), Булайя («советная»), Сотейра («спасительница»), Пронойя («провидящая»).

Хотя культ А. был распространён по всей материковой и островной Греции (Аркадия, Арголида, Коринф, Сикион, Фессалия, Беотия, Крит, Родос), особенно почиталась А. в Аттике, в Афинах (название города Афины греки связывали с именем богини – покровительницы города). Ей были посвящены земледельческие праздники: прохаристерии (в связи с прорастанием хлеба), плинтерии (начало жатвы), аррефории (дарование росы для посевов), каллинтерии (созревание плодов), скирофории (отвращение засухи). Во время этих празднеств происходило омовение статуи А., юноши приносили клятву гражданского служения богине. Всеобщий характер носил праздник великих панафиней – апофеоз А.-государственной мудрости. Основателем панафиней считался Эрихтоний, преобразователем – Тесей. Ежегодные панафинеи устраивал Солон, великие установил Писистрат. Перикл ввёл состязания в пении, игре на кифаре и флейте. На панафинеях приносились жертвы А. и происходила передача пеплоса богини, на котором изображались её подвиги в гигантомахии.

В Риме А. отождествлялась с Минервой. Римским празднествам Минервы посвящены два больших отрывка из «Фаст» Овидия (III 809–850; VI 647–710). На протяжении всей античности А. остаётся свидетельством организующей и направляющей силы разума, который упорядочивает космическую и общественную жизнь, прославляя строгие устои государства, основанного на демократическом законодательстве.

А. Ф. Лосев.

Образ А. нашёл отражение во многих значительных памятниках греческой пластики. Гигантская хрисоэлефантинная статуя «А. Парфенос» Фидия, поставленная в Афинах в Парфеноне в 438 до н. э., не сохранилась и известна нам по нескольким уменьшенным копиям (напр., «А. Варвакион» в Афинах). Сохранился также ряд реплик другой статуи работы Фидия «А. Лемния»; к третьей «А. Промахос» восходит, возможно, «А. Медичи» в Лувре. До нас дошло около десяти реплик статуи А. из группы «А. и Марсий» Мирона. Широко известны также «А. из Веллетри» и «А. Джустиниани». Сохранились многочисленные статуэтки богини (напр., «Б., выпускающая из рук сову»). Отдельные сцены мифов об А. нашли отражение в рельефной пластике храмов; например, многофигурная группа на восточном фронтоне Парфенона изображает рождение А. из головы Зевса, на западном фронтоне воплощён спор А. с Посейдоном за обладание землёй Аттики. А. часто предстаёт в сценах гигантомахии (фронтон Гекатомпедона на Акрополе в Афинах, ок. 520 до н. э.; фриз Пергамского алтаря, ок. 180 до н. э.), в сценах с Гераклом (метопа храма Зевса в Олимпии, середина 5 в. до н. э.: богиня помогает герою поддерживать небесный свод) и др. Дошли отдельные рельефы (напр., «Б., опирающаяся на копьё» из афинского акрополя, ок. 460 до н. э.). В греческой вазописи были распространены сцены, посвященные рождению А., её участию в гигантомахии и Троянской войне, спору с Посейдоном. Встречаются изображения А. на помпейских фресках.

В эпоху Возрождения А. изображают в соответствии с античной художественной

Слева – Геракл и Афина. Фрагмент росписи краснофигурного килика Дуриса. Ок. 480 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа – Афина. Деталь росписи краснофигурной амфоры «берлинского художника». 490–480 до н. э. Базель, Античный музей.

Афина. Рельефное изображение на серебряном блюде. 1 в. н. э. Берлин, Государственные музеи.

традицией – в панцире и шлеме – в произведениях аллегорического характера. В ряде сцен, в т. ч. в чрезвычайно популярных в 15–17 вв. многофигурных композициях «Парнас» (см. в ст. Аполлон), к которым примыкают сцены «Минерва среди муз» (картины Н. Пуссена, К. Лоррена и др.), А. предстаёт олицетворением мудрости. А. символизирует также триумф разума («Минерва побеждает невежество» А. Спрангера, «Царство Минервы» А. Эльсхаймера), добродетели и целомудрия («Паллада и кентавр» С. Боттичелли, «Победа добродетели над грехом» А. Мантеньи), мира («Минерва и Марс» Я. Тинторетто, П. Веронезе и др.). Выступает А. и как покровительница ткачества, и как олицетворение месяца марта (традиция, унаследованная от римлян) в изображениях времён года. Непосредственное обращение к мифам об А. в живописи происходит довольно редко, главным образом в сценах, связанных с такими персонажами, как Арахна, Геракл, Парис. Редки случаи воплощения её образа в европ. пластике («Минерва» Я. Сансовино).

В музыкально-драматическом искусстве мифы об А. послужили сюжетом для либретто немногих произведений 17–18 вв. (главным образом аллегорического характера), в числе которых оперы «Рождение А.» А. Драги; «Минерва» Р. Кайзера; «Паллада и Марс» М. Гримани; «Паллада торжествующая» Ф. А. Конти; кантаты «Спор Паллады и Венеры» Л. Кальдары и «Паллада» П. В. Гульельми.

АФРАСИАБ: 1) в иранской мифологии (на фарси) предводитель туранцев, злейших врагов веры Заратуштры, ведших непрерывные войны с иранцами. В «Авесте» А., именуемый Франграсйаном, вознамерился похитить царственный нимб (хварно, фарн), опустившийся на дно озера Ворукаша, и просит Ардвисуру Анахиту помочь ему. Но та отказывает в его просьбе («Яшт» V). Сняв одежды, он трижды ныряет в озеро, чтобы поймать хварно, но безуспешно (XIX).

По более поздним преданиям (особенно в «Шахнаме»), А., сын Пашанга, происходит из рода Тура, который коварно убил родоначальника оседлых иранцев Эраджа и был за это убит внуком Эраджа Манучехром. Это послужило поводом к началу войны туранцев против иранцев. С воцарением в Иране легендарной династии Кейянидов борьбу кочевников-туранцев возглавляет А. – злой царь-колдун, выступающий как мститель за погибшего Тура. Устроив разбойный налёт на Иран, А. убивает одного из царей (предшественников династии Кейянидов) Навзара (в «Авесте» – Наотар) и пленит иранских богатырей. Их спасают из плена с помощью добродетельного брата А. – Агрераса (в «Авесте» – Агрэрата), за что А. казнит его. Иранцам удаётся изгнать войска А. и установить временный мир, но борьба продолжается и далее из-за коварства А. Со стороны иранцев эту борьбу возглавляет Рустам, сам ставший жертвой коварства А. Охотясь во владениях вассала А. – саманганского царя, Рустам влюбляется в его дочь, у которой от Рустама после его отъезда рождается прекрасный богатырь Сухраб. После достижения совершеннолетия Сухраб начинает служить А. Скрыв от Сухраба имя его отца, А. посылает его на единоборство с Рустамом, и Сухраб гибнет от руки отца, опознавшего его слишком поздно. Подобная же судьба постигает и

Сражение Кая Хусроу с Афрасиабом. Миниатюра. Сер. 17 в.

сына иранского шаха Сиявуша, рождённого от дочери другого брата А. – злодея Гарсиваза. Оскорблённый отцом, Сиявуш уезжает к А. Тот встречает его сначала ласково, выдаёт за него свою дочь Фарангис и поручает управление подвассальной областью, но затем коварно, с помощью подосланного убийцы уничтожает его. Это служит поводом к новой войне с иранцами, мстящими за гибель Сиявуша. Сын Сиявуша, праведный шах Ирана Кай Хусроу, вместе с Рустамом доводит эту войну до победного конца. А. пытается скрыться после поражения в водах озера Зарра, но выходит на крики своего брата Гарсиваза, которого избивают иранцы. Отшельник Хумамм убивает А. Добродетельный Кай Хусроу освобождает из плена сына А. Джахну, передаёт ему трон отца и устанавливает мир между Ираном и Тураном.

В текстах 10 в. (М. Нершахи, История Бухары, рус. пер. 1897) А. выступает чародеем, который принадлежит к потомству царя Нуха (библейского Ноя) и живёт две тысячи лет. А. убивает своего зятя Сиявуша. В течение двух лет А., обосновавшийся в укреплённом селении Рамтин (современный Рамитан, близ Бухары), выдерживает осаду войск Кая Хусроу, сына Сиявуша (пришедшего с большим войском, чтобы отомстить за убийство своего отца). Но Кай Хусроу овладевает Рамтином и убивает А. Миф о борьбе предводителя туранцев А. против иранцев отражает реально-исторические набеги кочевых иранских (а позже тюркских) племён на поселения иранских земледельческих общин.

И. С. Брагинский.

2) В мифологии турок, азербайджанцев, узбеков, туркмен А. – персонаж иранского происхождения, прародитель тюркоязычных народов, царь тюрок, богатырь, предводитель тюркских племён, совершавший завоевательные набеги на соседей. Образ А. вобрал в себя черты ряда аналогичных персонажей мифологии тюрок (в частности, родоначальника тюрок Алп-Эр-Тонга, почитавшегося вплоть до 11 в.). От А. вели своё происхождение Караханиды и Сельджукиды. В ряде средневековых источников приводится миф о попытке А. избежать смерти. Один из его вариантов повествует, что А. построил крепость с высокими стальными стенами, замуровав все щели и входы в неё. На стальных балках были подвешены искусственные солнце, звёзды и луна. А. принёс жертвы богине красоты и могущества Ардвисуре Анахите, надеясь, что она одарит его бессмертием. Но однажды, гуляя в своём искусственно освещенном саду, А. всё же увидел ангела смерти в образе человека с тёмной кожей и злым лицом, и смерть настигла его.

АФРИКАНСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений, распространённых у народов, населяющих Африканский континент к югу от Сахары. Типы различных систем А. н. м. определяют главным образом по типу или характеру центрального персонажа, вокруг которого циклизуются мифы и мифологические представления, тотемические или антропоморфные предки, обожествлённые вожди или цари, кузне-

цы, божества солнца, земли, громовники, духи и божества воды и др. Эти мифологические персонажи наделены функциями прародителя, демиурга, культурного героя и нередко трикстера (что в особенности характерно для архаических мифологий – бушменов, готтентотов и других, см. Цагн, Хейтси-Эйбиб). В развитых мифологиях (йоруба, дагомейской и др.), где складываются политеистические пантеоны и происходит разделение функций божеств, трикстер выступает как самостоятельный персонаж (Легба). Тотемические представления (тотемические предки, зооморфные культурные герои) нашли отражение прежде всего в архаических мифологиях. Однако в отдельных реликтах они обнаруживаются и во многих стадиально более поздних мифологических системах (ср. Айдо-Хведо и др.). В мифологиях, в которых первенствующее значение приобретают небесное божество, громовник, зооморфный культурный герой становится помощником, посланцем верховного божества (так, в мифах яо хамелеон по приказанию Мулунгу обучил людей добывать огонь и др.)· Проявлением модифицированных тотемических представлений в более поздних мифологиях является употребление имён тотемных животных в качестве эпитетов («хвалебных имён»), которыми наделяют богов, обожествлённых предков, вождей, царей (эпитеты Мвари, божества шона, – «слон», «большой павиан»; один из эпитетов Ньяме, божества ашанти, – «великий паук» и т. д.). Мифологии народов Межозерья, бассейна Конго, Западного Судана, у которых был развит культ царских предков, также вобрали элементы тотемических верований: предкам царской династии приписывалось «звериное» происхождение. У фон (Дагомея) члены царского рода именовались детьми леопарда (Агассуви; см. в ст. Дагомейская мифология).

Широкое распространение в А. н. м. получили представления об антропоморфных родовых предках, выступающих в роли демиурга, прародителя, культурного героя (ср. мифологические персонажи – Мукуру у гереро, Ункулункулу у зулу, Моримо у суточвана, Мбори у азанде). Иногда первопредки и культурные герои наделяются также функциями и атрибутами грозового божества, громовника (ср. Мвари у шона и Мулунгу у банту-язычных народов Восточной Африки). В мифологиях народов, у которых наметилась социальная дифференциация, и в особенности у создателей раннеклассовых государств (в междуречье Лимпопо – Замбези, в Межозерье, в Западном Судане, в бассейне Конго), центральным персонажем становится обожествлённый вождь, правитель, обожествлённый царский предок, выступающий и как первый человек, и как культурный герой (дал людям огонь, воду, полезные злаки и др., ввёл ремёсла,

Предок. Глина. Культура Сао. Нджамена, Национальный музей.

Дух воды. Деревянная маска иджо. Нигерия. Лондон, Британский музей.

обряды и т. п.). Тенденция слияния мифов о божествах и культурных героях с преданиями о вождях и царях отчётливо прослеживается в мифологии ганда. Их предания и легенды циклизуются вокруг обожествлённого царя Кинту, представляющего собой наиболее развитый тип первопредка – культурного героя.

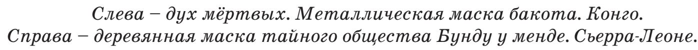
Сакрализация царской власти характерна и для развитых народов Западной Африки. Государственной религией древнего Бенина был культ царских предков; духи царских предков почитались как общенародные божества в государстве Ашанти (см. Ашанти мифология), а также у народов Межозерья (Риангомбе, Гиханга, Кигва), Восточного Судана (Ньиканг) и др.

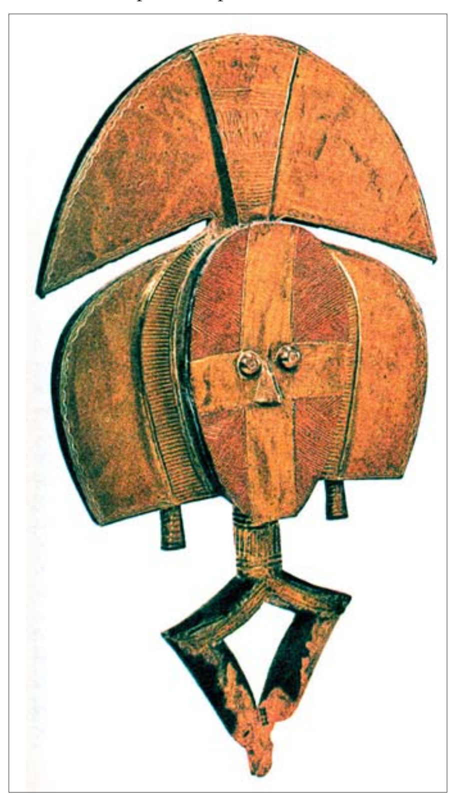
Характерны для А. н. м. божества, олицетворяющие явления природы, небесные светила и т. п. У хадзапи луна (Хайнэ) и солнце (Ишоко) выступают как центральные персонажи – демиурги, культурные герои. Известны мифы о солнечном божестве у паре (Изува, вытеснивший более древнего бога – создателя мира Киумбе), у моей (Венде, или Уенде), у кумби, сукума (Лиова, или Лиуба, являющийся демиургом) и др. У ряда народов древние божества солнца постепенно вытеснялись новыми, существовали параллельно с ними или уступали им место, передавая свои функции новым божествам (так, у мбугве солнце называют именем божества Мулунгу, у того Мулунгу тесно связан с солнцем – молитвы о здоровье обращают как к нему, так и к солнцу). Часто к имени божества присоединяется имя солнца как «хвалебное» (напр., среди эпитетов божества у ньямвези встречается эпитет, обозначающий «солнце», – Казьоба, Льюба, Лими). Олицетворением дождя, грозы выступают божества-громовники (Леза – у народов верхнего и среднего Замбези, Замбии и южного бассейна Конго, Нгаи – у кикуйю и камба, Денгдит – у динка и др.). Возникнув как персонификация атмосферных природных явлений, божества-громовники модифицировались под влиянием представлений, связанных с культом предков. С другой стороны, и первопредки наделялись чертами, характерными для громовников. Путём взаимопроникновения и слияния этих представлений складывался единый мифологический тип предка-громовника.

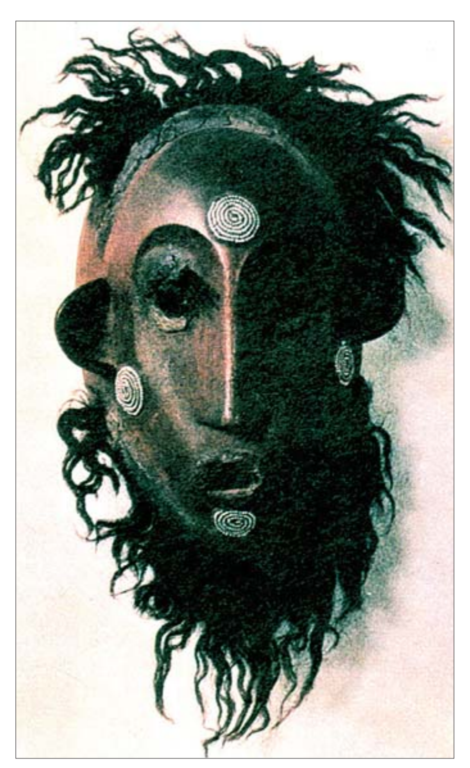
Нередко небесное божество в паре с божеством земли характеризуются как прародители: они порождают солнце, луну и др. (Ньяме и Асасе Афуа в мифологии ашанти, Обаси-бса и Обаси-нои в мифах экой, Чи и Але – у игбо, Эте Абаси и Эка Абаси – у ибибио и др.).

В мифологических системах некоторых народов (догонов, бамбара) божества и духи воды играют главную роль в создании и организации вселенной (ср. Фаро и Номмо).

В мифологиях народов, достигших высокого уровня государственности, складываются политеистические пантеоны богов, – в мифологиях фон, йоруба, Бенина, ганда и др. Возглавляет пантеон божество, почитавшееся правящей группой. Однако нередко его главенство – номинальное, т. к. «второстепенные» божества, выступающие как его дети или слуги, сохраняют свою область деятельности и свои функции. Как правило, характеристика главы пантеона очень неопределённа (в отличие от подчинённых ему божеств), часто – это некое абстрактное «небесное» божество (deus otiosus), его связь с природными явлениями слабо выражена. Вождь пантеона часто выступает как царский предок или великий жрец (см. Олорун, Имана, Катонда, Вамара).


Слева – дух мёртвых. Металлическая маска бакота. Конго.
Справа – деревянная маска тайного общества Бунду у менде. Сьерра-Леоне.





Деревянная маска маконде. Мозамбик. Штутгарт, Музей Линден.

У ряда народов Западной Африки (догоны, бамбара, моей, малинке, бозо, курумба и др.) мифологические представления оформились в мифологические системы, отличающиеся большой сложностью, с развитой символикой. В создании этих «вторичных» мифологий большая роль принадлежит жреческому институту, системе тайных обществ. Этот мифологический материал, ставший предметом исследования М. Гриоля и его школы, нередко вызывает сомнения своей необычностью, в особенности бросающейся в глаза при сравнении с африканским мифологическим материалом, записанным ранее миссионерами, этнографами, путешественниками.

Мифологические представления пронизывают различные жанры африканского фольклора, отличающегося большой степенью архаики, ещё живой связью с мифологией. В частности, в значительной степени мифологичен африканский эпический герой (см. Судика-Мбамби, Сундьята, Фаран, Лианжа).

См. также статьи: Бамбара мифология, Бенина мифология, Бушменов мифология, Ганда мифология, Догонов мифология, Йоруба мифология.

Е. С. Котляр.

АФРОДИТА (Ἀφροδίτη), в греческой мифологии богиня любви и красоты. Богиня малоазийского происхождения. Этимология этого негреческого имени богини не ясна. Существуют две версии происхождения А.: согласно одной – поздней, она – дочь Зевса и Дионы (Hom. Il. V 370); согласно другой (Hes. Theog. 189–206), она родилась из крови оскоплённого Кроном Урана, которая попала в море и образовала пену; отсюда т. н. народная этимология её имени «пенорожденная» (от греч. ἀφρός, «пена») и одного из её прозвищ – Анадиомена – «появившаяся на поверхности моря». Миф отражает древнее хтоническое происхождение богини, которое

Афродита на лебеде. Фрагмент росписи краснофигурного килика «мастера Пистоксена». Ок. 475 до н. э. Лондон, Британский музей.

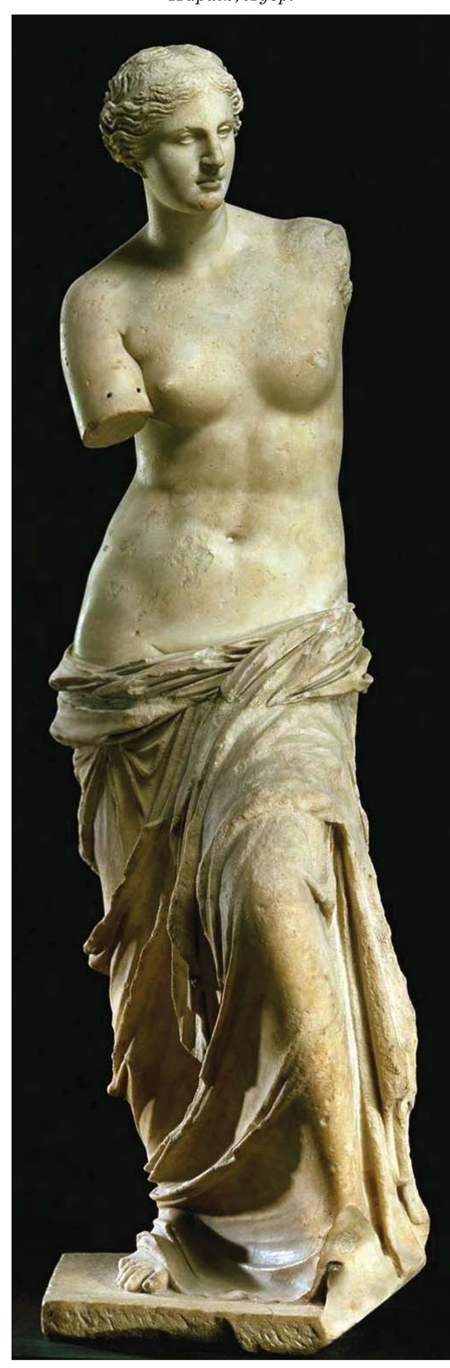
подтверждается также сообщением Гесиода, что вместе с А. из крови Урана появились на свет эринии и гиганты (следовательно, А. старше Зевса и является одной из первичных хтонических сил). А. обладала космическими функциями мощной, пронизывающей весь мир любви. Это её воодушевляющее, вечно юное начало описано у Лукреция в поэме «О природе вещей» (I 1–13). А. представлялась как богиня плодородия, вечной весны и жизни. Отсюда эпитеты богини: «А. в садах», «священносадовая», «А. в стеблях», «А. на лугах». Она всегда в окружении роз, миртов, анемонов, фиалок, нарциссов, лилий и в сопровождении харит, ор (см. Горы) и нимф (Hom. Il. V 338; Od. XVIII 194; Hymn. Hom. VI 5 след.). А. прославлялась как дарующая земле изобилие, вершинная («богиня гор»), спутница и добрая помощница в плавании («богиня моря»), т. е. земля, море и горы объяты силой А. Она – богиня браков и даже родов (Paus. I 1, 5), а также «детопитательница». Любовной власти А. подчинены боги и люди. Ей неподвластны только Афина, Артемида и Гестия (Hymn. Hom. IV 7–33).

Афродита. Фрагмент росписи краснофигурного килика «художника Лиандра». Ок. 460 до н. э. Флоренция, Археологический музей.

По своему восточному происхождению А. близка и даже отождествляется с финикийской Астартой, вавилоно-ассирийской Иштар, египетской Исидой. Подобно этим восточным богиням плодородия А. появляется (IV 69 след.) в сопровождении свиты диких зверей – львов, волков, медведей, усмирённых вселённым в них богиней любовным желанием. В сохранившемся фрагменте трагедии Эсхила «Данаиды» (frg. 44) А. тоже выступает как богиня плодородия. Однако в Греции эти малоазийские черты богини, сближающие её также с богиней-матерью и Кибелой, становятся мягче. Хотя служение А. часто носило чувственный характер (А. считалась даже богиней гетер, сама именовалась гетерой и блудницей), постепенно архаическая богиня с её стихийной сексуальностью и плодовитостью превратилась в кокетливую и игривую А., занявшую своё место среди олимпийских богов. Эта классическая А. – дочь Зевса и Дионы, её рождение из крови Урана почти забыто. В Гомеровском гимне (VI) богиня появляется из воздушной морской пены вблизи Кипра (отсюда А. – Киприда, «кипророждённая»). Горы в золотых диадемах увенчивают её золотым венцом, украшают золотым ожерельем и серьгами, а боги при виде «фиалковенчанной» А. дивятся прелести Кифереи (культ А. был распространён и на острове Кифера) и возгораются желанием взять её в жёны. Мужем А. является Гефест – самый искусный мастер и самый некрасивый среди богов. Хромоногий Гефест трудится у наковален в своей кузнице, а Киприда, нежась в опочивальне, расчёсывает золотым гребнем кудри и принимает гостей – Геру и Афину (Apoll. Rhod. III 36–51). Любви А. домогались Посейдон и Арес. О любви Ареса и А. повествует ряд источников и называются дети от этого незаконного брака: Эрот и Антэрот (явно позднеэллинистическая символика), а также Деймос, Фобос («страх» и «ужас» – спутники Ареса) и Гармония (Hes. Theog. 934–937). Первоначально Эрот – космическое божество, порождение Хаоса (116 след.), в олимпийской мифологии стал сыном А. Парменид пишет о рождении Эрота: «Первым из всех богов Афродита сотворила Эрота», подчёркивая именно самостоятельную созидающую силу богини любви. В поздней литературе (Apoll. Rhod. III 111–159) Эрот оказывается гораздо более сильным, чем его мать, и, несмотря на свой детский возраст, помыкает А., став её постоянным спутником, крылатым мальчиком, вооружённым луком и стрелами, вселяющими любовь. Сыном А. от Гермеса считается Гермафродит (называемый также Афродитом).

Как и другие олимпийские боги, А. покровительствует героям, но это покровительство распространяется только на сферу любви. Она обещает Парису любовь Елены (Apollod. epit. III 2) и следит за прочностью их союза, терпя брань из уст Елены (Hom. Il. III 399–412). А. пытается вмешиваться в военные события под Троей, будучи принципиальной защитницей троянцев, вместе с такими богами малоазийского происхождения, как Аполлон, Арес, Артемида. Она спасает Париса во время его поединка с Менелаем (III 380 след.). Она вмешивается в сражение, в котором совершает свои подвиги Диомеду и пытается вынести из битвы троянского героя Энея – своего сына от возлюбленного Анхиса (V 311–318). Однако Диомед преследует богиню и ранит её в руку (V 334–343), так что Энея подхватывает Аполлон, закрыв его чёрным облаком. Арес на своей золотой колеснице доставляет А. на Олимп, где её заключает в объятия мать Диона (V 370 след.). А. поднимают на смех Гера и Афина – её постоянные противницы (V 418–425), и Зевс, улыбаясь, советует дочери не заниматься войной, а устраивать браки (V 429 след.). А. с наслаждением внушает любовные чувства людям и сама влюбляется, изменяя хромоногому супругу. Даже Гесиод, давший столь древ-

Венера Мелосская. Мрамор. Ок. 120 до н. э. Париж, Лувр.

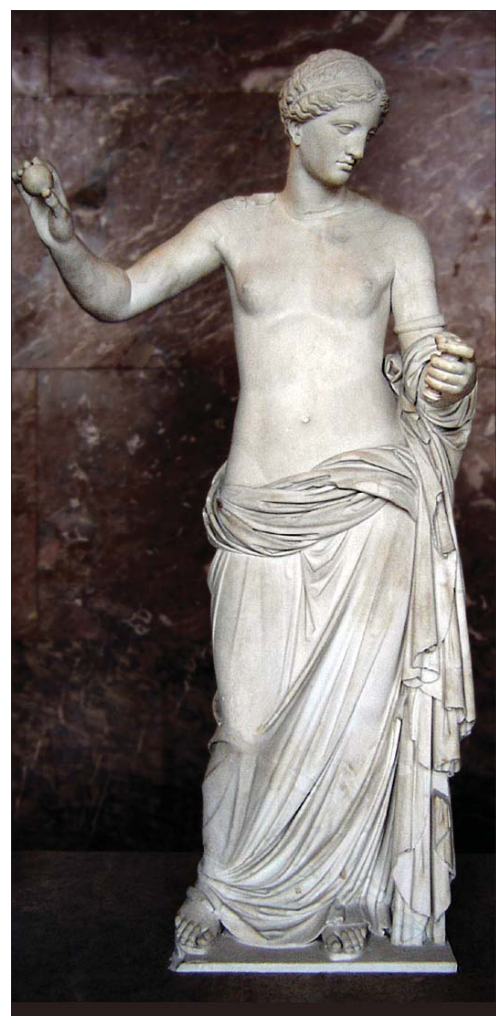


Рождение Афродиты, рядом с ней - нимфы. Рельеф т. н. трона Лудовизи. Мрамор, 470-450 до н. э. Рим, Национальный музей.

Афродита и эроты. Фрагмент росписи апулийского лекифа. Ок. 380 до н. э. Торонто, Королевский музей Онтарио.

нюю генеалогию А., приписывает ей обычные любовные функции – сладкую негу любви, смех, улыбки, обманы, «пьянящую радость объятий» (Hes. Theog. 205 след.). В Гомеровском гимне (IV) А. изображается влюблённой в троянского героя Анхиса, и эта любовь представлена в духе роскошной и утончённой картины позднего времени, хотя сама А. наделена чертами матриархальной владычицы, перед которой ощущается всё ничтожество мужского начала, как и в истории любви А. к Адонису, подобной истории Кибелы и Аттиса. В гомеровском эпосе А. принимает всё более кокетливые черты и отношение к ней ласково-ироническое. В «Одиссее» рассказывается любовная история А. и Ареса: во время свидания их хитроумно приковал не видимыми глазу сетями к ложу Гефест – законный супруг А., и в таком виде они предстали перед смеющимися богами, которые сами не прочь были бы занять место Ареса. Освобождённые Гефестом по просьбе Посейдона любовники немедленно расстались. Арес умчался во Фракию, а А. на Крит в Пафос, где её искупали и натёрли нетленным маслом хариты (VIII 266–366). Хотя появление классической А. всё ещё внушает ужас (Hom. Il. III 398), она постоянно именуется «золотая», «прекрасновенчанная», «сладкоумильная», «многозлатая», «прекраснооокая». Рудиментом архаического демонизма богини является её пояс, который она передала Гере, чтобы соблазнить Зевса. В этом поясе заключены любовь, желание, слова обольщения, «в нём заключается всё» (XIV 215–221). Это древний фетиш, наделённый магической силой, покоряющей даже великих богов. А. посвящен гимн поэтессы Сапфо (1), в котором богиня именуется «пестротронной» и «плетущей козни»; на золотой колеснице, запряжённой воробушками, она мчится из зевсова дома к чёрной земле и готова стать для поэтессы союзницей в любовном свидании. Помогая любящим, А. преследует тех, кто отвергает любовь (она покарала смертью Ипполита и Нарцисса, внушила противоестественную любовь Пасифае и Мирре, а Гипсипилу и лемносских женщин наделила отвратительным запахом).

1. Венера Феликс с сыном Купидоном. 2. Афродита Капитолийская. 3. Афродита из Арля. 2 и 3 – римские мраморные копии, с греческих оригиналов Праксителя (350-340 до н. э.). 1 – Рим, Ватиканские музеи, 2 – Рим, Капитолийские музеи, 3 - Париж, Лувр.



Венера и Марс, связанные Амуром. Картина П. Веронезе. 2-я треть XVI в. Нью-Йорк, Музей Метрополитен.

Платону в «Пире» принадлежит противопоставление А. Урании («небесной») и А. Пандемос («всенародной»). Хотя древняя А. из крови Урана вряд ли несла в себе одухотворённость, она переосмыслена Платоном как небесная в связи с происхождением от неба – Урана. А. Пандемос для Платона пошлая, доступная и понятная всем, не столь древняя и не связанная с небом, а дочь Зевса и малозначительной Дионы.

Геродот сообщает о почитании А. Урании в Сирии (I 105), в Персии (I 131), у арабов (III 8) и даже скифов (IV 59). Ксенофонт (Conv. VIII 9) и Павсаний (I 14, 6) упоминают храм А. Урании в Афинах. Храм А. Урании на острове Кифера считался у эллинов самым древним и самым священным; статуя самой богини была деревянной и изображала богиню вооружённой (Paus. III 23, 1). А. Пандемос тоже имела свой храм на афинском акрополе. Павсаний сообщает, что поклонение ей было введено Тесеем, «когда он свёл всех афинян из сельских домов в один город» (I 22, 3). Здесь вполне ясно подчёркивается общегосударственный смысл культа А.

Многочисленные святилища А. имелись в других областях Греции (Коринф, Беотия, Мессения, Ахайя, Спарта), на островах – Крит (в городе Пафос, где находился храм, имевший общегреческое значение, и отсюда прозвище А. – Пафосская богиня), Кифера, Кипр, Сицилия (от горы Эрике – прозвище Эрикиния). Особенно почиталась А. в Малой Азии (в Эфесе, Абидосе), в Сирии (в Библе, этому посвящен трактат Лукиана «О Сирийской богине»). В Риме А. почиталась под именем Венеры и считалась прародительницей римлян через своего сына – троянца Энея, отца Юла – легендарного предка рода Юлиев, к которому принадлежал Юлий Цезарь. Поэтому Венера – «рода Энеева мать» (Lucr. Il) – постоянная покровительница Энея не только под Троей, но главным образом после его прибытия в Италию (Verg. Aen.), особенно прославляется в эпоху принципата Августа.

А. Ф. Лосев.

Античные скульптурные изображения А. многочисленны; в искусстве архаики и классики богиня представала в одеянии, начиная же с 4 в. до н. э. – полунагой или совершенно обнажённой. Т. н. «Venus Genetrix» (Париж, Лувр) является римской копией греческой статуи 2-й половины 5 в. до н. э., вероятно, «А. в садах» Алкамена. «А. из Палаццо Лаццерони» является, предположительно, копией произведения Агоракрита или его мастерской (2-я половина 5 в. до н. э.). К греческим оригиналам 5 в. до н. э. восходят «А. из Лиона» и «А. из Фрежюса» (обе в Лувре). «А. Книдская» Праксителя известна по более чем 50 копиям; статуя послужила прототипом для многих известных произведений последующего периода («А. Медицейская», «А. Капитолийская» и др.). К другой статуе Праксителя – «А. Косская» восходит, по-видимому, «А. из Арля». В «А. из Капуи» усматривают копию произведения Лисиппа. До нас дошло несколько подлинных статуй работы греческих скульпторов эллинистической эпохи, в т. ч. «А. Киренская» (4–3 вв. до н. э.), «А. Мелосская» (ок. 120 до н. э.). Следует упомянуть также «Купающуюся А.» Дойдалсаса (3 в. до н. э.), известную по нескольким копиям, «А. Каллипигу», голову А. из Пергама и др. Среди греческих рельефов – рельеф т. н. трона Лудовизи со сценой, изображающей рождение богини. А. часто изображали в греческой вазописи, особенно в сценах «суд Пари-

Венера с зеркалом. Картина Д. Веласкеса. 1657. Лондон, Национальная галерея.

Купающаяся Афродита. Римская копия с греческого оригинала. Мрамор. Париж, Лувр.

са», а также с Гефестом, с Еленой и Менелаем (в сценах встречи супругов после Троянской войны) и другими персонажами. В помпейских фресках встречается другой сюжет: «Арес и А.». См. также Адонис. Сцены из мифов об А. встречаются уже в 14–15 вв. в книжной миниатюре (особенно во Франции и Фландрии). В живописи 15–18 вв. популярностью пользовались сюжеты, связанные с Адонисом, Аресом, Гефестом, Деметрой и Парисом, а также сцена «рождение Венеры» (С. Боттичелли, Тициан, П. П. Рубенс и др.). Не менее были распространены сюжеты «спящая Венера» (Пьетро ди Козимо, Джорджоне, Тициан, Аннибале Карраччи, Г. Рени, Доменикино, Д. Веласкес и др.), «туалет Венеры» (Дж.

Беллини, Тициан, Ф. Пармиджанино, Дж. Вазари, Я. Тинторетто, Рубенс, Веласкес, Ф. Буше и др.) и «купание Венеры» (Рубенс, А. ван Дейк, Буше и др.). Популярны были сюжеты: «Венера и Амур» (Л. Кранах Старший, Я. Госсарт, П. Веронезе, Г. Рени, Веласкес, Рембрандт, А. Куапель, А. Ватто, Дж. Рейнолдс и др.), «поклонение Венере» (Дж. Вазари, Х. Голциус, Рубенс, А. ван Дейк, Ф. Лемуан и др.), «триумф Венеры» (Тициан, А. Куапель, Ф. Буше и др.), «праздник Венеры» (Тициан, Рубенс и др.), «Венера и сатир» (Веронезе, Аннибале Карраччи, Н. Пуссен и др.). В европейской пластике образ А. нашёл воплощение главным образом в 18 в. (Г. Р. Доннер, Ж. А. Пигаль, Э. М. Фальконе). Среди произведений нового времени – картины «Венера Анадиомена» Ж. Энгра и А. Бёклина, «Венера» А. Фейербаха, статуи «Венера» А. Торвальдсена и «Венера с ожерельем» А. Майоля.

В европейской поэзии и драматургии разрабатывался главным образом миф о любви А. и Адониса. Большинство опер и балетов 17–19 вв. также посвящено этой теме. В числе произведений 17–18 вв. на другие сюжеты мифа – оперы Ф. П. Саккрати «Ревнивая Венера»; П. Коласа «Рождение Венеры»; А. Кампра «Любовь Марса и Венеры» и др., балетные постановки Дж. Уивера («Любовные похождения Марса и Венеры») и Ж. Ж. Новера («Туалет Венеры»). Среди произведений 2-й половины 20 в. – кантата К. Орфа «Триумф А.».

АФСАТИ, в осетинской мифологии владыка благородных диких животных – оленей, туров, коз и др. Согласно мифам, изображается глубоким стариком с длинной белой бородой, сидящим на вершине высокой горы, откуда он наблюдает за своими стадами. По одному из вариантов, у него есть кровать из белых оленьих рогов, постель из медвежьей шерсти, подушки из козьего пуха. Считается, что только с позволения А. можно убить дичь, но для этого нужно заслужить его милость и выполнить некоторые требования и обычаи. Поэтому, отправляясь в горы или в лес, охотники берут с собой три пирога в качестве приношения А., а затем делают в его честь шашлык из мяса убитой дичи и благодарят за удачу. А. обладает большим чутьём, он всё видит и слышит. Чтобы скрыть от него свои намерения, охотники разговаривают на непонятном для А. языке. Вероятно, в результате этих поверий у осетин, как и у некоторых других кавказских народов, сложился т. н. охотничий язык, состоящий из слов, употребляемых в иносказательной форме. В нартском эпосе А. – небожитель, обладатель чудесной волшебной золотой свирели, которую он подарил отцу Ацамаза. Ср. также ст. Апсати и Апсаты.

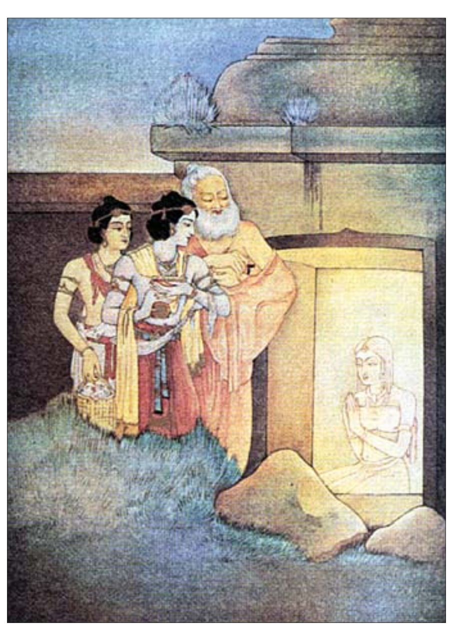
Б. К.

АФЫ, в абхазской мифологии бог грома и молнии, пребывающий на небе и посылающий оттуда огненные стрелы в Аджныша, прячущегося преимущественно под деревьями. Но никогда А. не поражает молнией граб – дерево, находящееся под покровительством богоматери, которая, согласно поверьям, – из рода Хеция (от абхазского ахяца, «граб»); вероятно, под влиянием этого поверья абхазы сажали вокруг своего жилья грабы, при возведении любого строения старались использовать хоть в малой степени грабовое дерево. Часто А. отождествляется с верховным божеством Анцва.

А. А.

АХ (ʹh, букв, «блаженный, просветлённый»), в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность, загробное воплощение человека. Согласно «Текстам пирамид», где впервые упоминается этот термин, в А. превращается фараон после смерти. Начиная с эпохи Среднего царства считалось, что А. становится, после совершения специального обряда, каждый умерший. А. и тело человека мыслились едиными в своей сущности, но А. принадлежит небу, а тело земле. Боги и цари имели несколько А., обычно семь. Изображался А. в виде хохлатого ибиса. Аху (множ. ч. от А.) – низшие божества, посредники между богами и людьми; в коптских текстах аху назывались демоны. См. также Ба и Ка.

Р. Р.


Освобождение Ахальи Рамой в сопровождении Лакшмана и мудреца Вишвамитры. Картина Н. Бошу.

АХАЛЬЯ (Ahalya), в индийской мифологии супруга риши Гаутамы. По одному из мифов, однажды в отсутствие Гаутамы царь богов Индра явился в его обитель и соблазнил А., приняв облик её мужа (ср. греческий миф о Зевсе и Алкмене). За это, по проклятию Гаутамы, Индра лишился своих тестикул, а А. на тысячу лет превратилась в камень. Боги вернули Индре его мужскую силу, приставив к его телу тестикулы барана, а А. был возвращён её прежний облик, когда до камня, которым А. стала, дотронулся ногой Рама, странствовавший по лесу во время изгнания (Рам. I 47–48; VII 30; ср. Брахмавайв.-пур. IV 47; Падма-пур. I 56 и др.).

П. Г.

АХАМОТ (греч. Ἀχαμώθ как передача евр. hahachmoth, «премудрость»), Эннойя (греч. Ἔννοια, «помышление»), в представлениях гностиков – последователей Валентина (из Египта, 2 в.) гипостазированное «помышление» падшей Софии («премудрости божией»), духовный плод её грехопадения. София, на правах 12-го эона замыкавшая плерому, возжелала в страстном порыве устремиться непосредственно к недостижимому безначальному «отцу эонов», нарушая этим иерархическую жизнь плеромы и её замкнутость как целого; такой порыв привёл к излиянию части сущности Софии, из которой возникла А. Порождённая одной Софией, без участия мужского эона, А. являла собой неоформленную субстанцию; вся жизнь А. сводилась к аффективно-страдательным состояниям (печаль, страх, недоумение, неведение). Так вне плеромы впервые возникает мучительное и дисгармоническое бытие как прообраз имеющего явиться космоса, и бытие это содержит три уровня: из «страстей» А. рождается материя (пока ещё абстрактная материя как чистая потенциальность), из её «обращения» – стихия души, а она сама слита со всем этим как пленённая духовная субстанция. Чтобы остановить растекание плеромы через А. и прогрессирующее порабощение света тьмой, «отец эонов» создаёт Предел – новый эон, не имеющий

Слева – Голова Ахелоя. Подвеска ожерелья. Золото, 480 до н. э. Париж, Лувр.
Справа – Геракл и Ахелой. Фрагмент росписи стамноса «мастера Памфая». Ок. 510 до н. э. Лондон, Британский музей.

четы; затем «в оплот и укрепление плеромы» рождена чета эонов – Христос и Церковь. Этот Христос (не богочеловек Иисус Христос, а внеисторическое духовное существо) сообщает А. оформленность. Тогда А. желает в свою очередь оформить душевно-телесный уровень бытия: из духовной субстанции она производит демиурга, который при её тайном, неведомом ему содействии творит материальный космос – семь небес, Землю, человека.

С. С. Аверинцев.

АХЕЛОЙ (Ἀχελῷος), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Этолии, сын Океана и Тефиды (Hes. Theog. 340). Известен миф о неудачном сватовстве А. к Деянире, которая была напугана его даром оборотничества и приняла предложение Геракла. Из-за Деяниры Геракл сражался с А., применившим всевозможные хитрости: обратился сначала в змею, потом в быка. У А.-быка Геракл отломал рог. Побеждённый А. в обмен на свой рог подарил Гераклу рог изобилия козы Амалфеи (Soph. Trach. 9–21; Ovid. Met. IX 1–88). А. – отец множества водных источников, дочерьми А. и музы Мельпомены (или Терпсихоры) являются сладкогласые сирены, пожирающие людей (Apollod. I 3, 4; Apoll. Rhod. IV 893–896).

А. Т.-Г.

Картины «Геракл и А.» Порденоне, Г. Рени, Доменикино и Я. Йорданса, опера А. Стеффани «Соперничество Алкида и А.».

АХЕРОНТ (Ἀχέρων), в греческой мифологии одна из рек в аиде через которую Харон перевозит души умерших (Paus. X 28, 1; Verg. Aen. VI 295–304). А. постепенно переходит в болото или Ахерусийское озеро.

А. Т.-Г.

АХИ БУДХНЬЯ (др.-инд. Ahi Budhnya, «змей глубин»), персонаж ведийской мифологии, обладающий змеиной природой. В «Ригведе» упоминается 12 раз в гимнах «Всем богам», обычно в связи с Аджа Экападом, Апам Напатом, Савитаром, океаном, потоком. Он связан с низом и водами, рождён в водах и сидит в глубине рек, имеет отношение к морю. Вместе с тем А. А. в какой-то мере причастен к небу и земле, солнцу и месяцу, горам, растениям, животным. В своих истоках А. А. идентичен с Вритрой (Вритра тоже ahi-, «змей», лежащий на дне – budhna-) и некогда считался вредоносным. В поздних ведийских текстах А. А. соотносится с Агни Гархапатьей. Ещё позже А. А. – имя Рудры и эпитет Шивы. Эпитет Budhnya родствен древнегреческому Πύθων (имени дракона Пифона) и сербохорватскому Баднак (имя мифологического персонажа и соответствующего ритуала, см. Бадняк).

В. Т.

АХИЛЛ, Ахиллес (Ἀχιλλεύς), в греческой мифологии один из величайших героев Троянской войны, сын царя мирмидонян Пелея и морской богини Фетиды. Стремясь сделать своего сына неуязвимым и таким образом дать ему бессмертие, Фетида по ночам закаляла его в огне, а днём натирала амброзией. Однажды ночью Пелей, увидев своего малолетнего сына в огне, вырвал его из рук матери (Apollod. III 13, 6). Согласно другой версии (Stat. Achill. I 269 след.), Фетида купала А. в водах подземной реки Стикс, чтобы таким образом сделать его неуязвимым, и только пятка, за которую она его держала, осталась уязвимой (отсюда выражение «ахиллесова пята»). Оскорблённая вмешательством Пелея, Фетида покинула мужа, и тот отдал А. на воспитание мудрому кентавру Хирону, который выкормил его внутренностями львов, медведей и диких вепрей, обучил игре на сладкозвучной кифаре и пению (Apollod. III 13, 6). Как самый юный из поколения героев – будущих участников Троянской войны – А. не входил в число женихов Елены (по другим версиям мифа, его удержал от сватовства Хирон, обладавший даром предвидения) и не должен был принимать участие в походе. Фетида, зная, что её сыну всё же предопределено судьбой погибнуть под Троей, стремилась спасти его и с этой целью спрятала А. во дворце царя Ликомеда на острове Скирос. Там А. жил одетый в женские одежды среди дочерей Ликомеда. Здесь от тайного брака А. с дочерью Ликомеда – Деидамией родился сын Пирр, прозванный позднее Неоптолемом. Когда ахейские вожди узнали предсказание жреца Калханта, что без участия А. поход под Трою обречён на неудачу, они отправили на Скирос посольство во главе с Одиссеем. Под видом купцов Одиссей и его спутники разложили перед собравшимися женские украшения вперемежку с оружием (мечом, щитом и др.). По версии, восходящей, вероятно, к Еврипиду, Одиссей велел своим воинам сыграть сигнал тревоги. Испуганные девушки разбежались, тогда как А. схватился за оказавшееся под руками оружие и бросился навстречу врагу (Apollod. III 13, 6–8). Так опознанный греками А. стал участником похода на Трою. Во главе ополчения мирмидонян на 50 кораблях, в сопровождении своего верного друга и побратима Патрокла, прибыл А. в Авлиду. К этому времени относится его участие в жертвоприношении Ифигении. По Еврипиду

Ахиллес при дворе царя Ликомеда. Греческий барельеф. Мрамор. Ок 240 до н. э. Париж, Лувр.

Слева - Ахилл убивает царицу амазонок Пенфесилею. Роспись на дне краснофигурного килика «художника Пенфесилеи». Ок. 460 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.
Справа - Ахилл перевязывает руку раненого Патрокла. Роспись на дне краснофигурного килика Сосия. Ок. 500 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

(трагедия «Ифигения в Авлиде»), Атриды для того, чтобы вызвать Ифигению в Авлиду (для принесения её в жертву), сообщили ей о бракосочетании с А., причём без его ведома; поэтому, когда А. узнал об этом, он готов был с оружием в руках защищать Ифигению. Однако в более ранней версии мифа эта романтическая окраска образа А. совершенно отсутствовала; он был заинтересован в жертвоприношении Ифигении не меньше, чем всё войско, чтобы быстрее отплыть под Трою. По дороге в Трою, во время остановки войска на острове Тенедос, от руки А. погиб царь Тенес; при первой же схватке на побережье Троады А. убил местного героя Кикна, а вскоре затем – троянского царевича Троила (Apollod. epit. III 26, 31–32). Так как каждое из этих событий по разным причинам задевает бога Аполлона, они служат в дальнейшем объяснением мести, которую Аполлон свершает руками Париса над А. на десятом году осады Трои. В этой связи заслуживает внимания вариант мифа, передвигающий убийство Троила на последний год войны, когда оно предвещает скорую кончину А. (Verg. Aen. I 474–478). Особенно прославился А. уже в первые годы войны, когда греки, после неудачных попыток взять Трою штурмом, стали разорять окрестности Трои и совершать многочисленные экспедиции против соседних городов Малой Азии и близлежащих островов. Он разорил города Лирнесс и Педас, плакийские Фивы – родину Андромахи, Метимну на Лесбосе. Во время одной из таких экспедиций А. взял в плен прекрасную Брисеиду и Ликаона (сына Приама), которого продал в рабство на острове Лемнос (Hom. Il. II 688–692; VI 397; IX 129; XIX 291–294; XXI 34–43).

Из дошедших до нас источников образ А. наиболее обстоятельно дан в «Илиаде». Мотив неуязвимости А. не играет здесь никакой роли; А. является храбрейшим и сильнейшим из героев исключительно в силу своих личных качеств. Он знает, что ему суждена короткая жизнь, и стремится прожить её так, чтобы слава о его беспримерной доблести сохранилась навеки у потомков. Поэтому, хотя судьба Елены и Менелая интересует его крайне мало, А. принимает участие в Троянской войне, предпочитая героическую долю долгой, но бесславной жизни. А. очень чувствителен в вопросах чести; поведение Агамемнона, отнявшего у А. Брисеиду, присуждённую ему в качестве почётной добычи, вызывает яростный гнев А., и только вмешательство богини Афины предотвращает кровопролитие среди ахейских вождей. Отказ А. продолжать после этого войну приводит к тяжёлым последствиям для ахейского войска, но А. отвергает попытку примирения со стороны Агамемнона; опечаленный победами троянцев, Агамемнон по совету старца Нестора объявляет через Одиссея и других вождей, что вернёт А. Брисеиду, даст ему в жёны одну из своих дочерей, а в приданое много богатых городов (кн. IX). Лишь когда троянское войско подступает к ахейским кораблям и троянский герой Гектор поджигает один из них, А. разрешает другу Патроклу, облачившись в его доспехи, вступить в бой, чтобы отогнать троянцев. Конец гневу А. кладёт известие о гибели Патрокла от руки Гектора. Получив от бога Гефеста новые доспехи, он устремляется в бой, беспощадно поражает убегающих троянцев и с помощью Гефеста одолевает даже восставшего против него бога реки Скамандр. В решающем поединке с Гектором А. одерживает победу, предвещающую, однако, его собственную гибель, о которой он знает от своей матери и вновь слышит из уст умирающего Гектора (кн. XVI–XXII). Насытив свою неистовую ярость, А. выдаёт Приаму за большой выкуп тело Гектора (кн. XXIII–XXIV).

О дальнейшей судьбе А. сообщает поздний пересказ несохранившейся эпической поэмы «Эфиопида».

После сражений, в которых А. побеждает пришедших на помощь троянцам царицу амазонок Пенфесилею и вождя эфиопов Мемнона, он врывается в Трою и здесь, у Скейских ворот, погибает от двух стрел Париса, направляемых рукой Аполлона: первая стрела, попав в пяту, лишает А. возможности устремиться на противника, и Парис сражает его второй стрелой в грудь (Apollod. epit. V 3). В этом вариан-

Слева – Одиссей и Диомед находят Ахилла на острове Скирос. Фреска из дома Диоскуров в Помпеях. 1 в. н. э. Неаполь, Национальный музей.
Справа – Брисеиду уводят от Ахилла. Фреска из дома Трагического поэта в Помпеях. 1 в. н. э. Неаполь, Национальный музей.

Приам, испрашивающий у Ахиллеса тело Гектора. Картина А. А. Иванова. 1824. Москва, Третьяковская галерея.

те сохранился рудиментарный мотив «ахиллесовой пяты», в соответствии с которым достаточно было поразить стрелой пятку А., чтобы убить героя. Эпос, отказавшись от представления о неуязвимости А., ввёл действительно смертельную для человека рану в грудь. Смерть А., равно как и его сражение с Пенфесилеей, в поздних источниках получили романтическую окраску. Сохранилась, в частности, поздняя версия о любви А. к троянской царевне Поликсене и о его готовности ради брака с ней уговорить ахейское войско прекратить войну. Отправившись безоружным для переговоров о свадьбе в святилище Аполлона на троянской равнине, А. был предательски убит Парисом с помощью сына Приама Деифоба. В течение 17 дней А. оплакивали нереиды во главе с Фетидой, музы и всё ахейское войско. На 18-й день тело А. было сожжено, и прах в золотой урне, изготовленной Гефестом, погребён вместе с прахом Патрокла у мыса Сигей (при входе в Геллеспонт со стороны Эгейского моря) (Hom. Od. XXIV 36–86). Душа А., по верованиям древних, была перенесена на остров Левка, где герой продолжал жить жизнью блаженных (Paus. III 19, 11 след.).

По происхождению первоначально А. являлся местным фессалийским героем, культ которого распространился также в различных областях Греции. В лаконском городе Прасии существовал храм А., в котором совершалось ежегодное празднование. Перед расположенным по дороге из Спарты в Аркадию храмом А. приносили жертвы спартанские эфебы (Paus. III 20, 8; 24, 5). Культ А. был занесён также в греческие колонии на Сицилии и в Южной Италии (Тарент, Кротон и др.)· Как место культа почитался жителями могильный курган А. и Патрокла у мыса Сигей. Александр Македонский, а впоследствии римский император Каракалла устраивали здесь погребальные игры. Святилища А. имелись также в городах Византии, Эритрах, близ Смирны. Наконец, локализация умершего А. на острове Левка в устье Дуная объяснялась тем, что как на этом острове, так и в ряде других районов Северного Причерноморья (в Ольвии, у Керченского пролива) имелись храмы, жертвенники и участки, посвященные А.

В. Н. Ярхо.

А. – один из популярнейших персонажей античного искусства: помпейские фрески («А. и Хирон», «А. среди дочерей Ликомеда», «спор А. с Агамемноном» и др.), произведения вазописи (сюжеты «Фетида и А.», «поединок А. с Пенфесилеей», «А. и Брисеида», «Приам перед А.», «оплакивание А.»), рельефы римских саркофагов и другие произведения. В средневековом искусстве образ А. воплощался в основном в иллюстрациях к произведениям о Троянской войне. Лишь с 16 в. сцены из жизни А. получили широкое распространение в живописи (Дж. деи Росси, А. ван Дейк, Н. Пуссен, Дж. Б. Тьеполо, П. П. Рубенс и др.).

Ахилл приносит в жертву троянских пленников. Фреска гробницы Франсуа в Вульчи. 2-1 вв. до н. э.

Средневековая литература испытала воздействие «Энеиды» Вергилия с его симпатией к троянцам; отсюда значительное принижение образа А. по сравнению с Гектором. На протяжении многих веков образ А. появляется в эпических поэмах, посвященных Троянской войне. С 17 в. к образу А. начинают обращаться драматурги (в т. ч. трагедии «А.» Ж. Лафонтена; «Смерть А.» Т. Корнеля; в 18 в. – 1-я песнь поэмы «Ахиллеида» Гёте; в 19 в. – «Пенфесилея» Г. Клейста; в 20 в. – «Ахиллеида» С. Выспяньского; «А. – мститель» А. Сюареса).

В музыкально-драматическом искусстве особенно частым было обращение к эпизодам жизни А. на Скиросе. Первые оперы: «Деидамия» Ф. Кавалли; «А. на Скиросе» А. Драги; «А. на Скиросе» Дж. Легренци. Наиболее значительными произведениями последующего периода были оперы: «А. на Скиросе» Р. Кайзера; «А. и Деидамия» А. Кампра; Деидамия» Генделя. В 1736 сюжету дал новую жизнь П. Метастазио; его пьесу «А. на Скиросе» использовало более 30 композиторов, в т. ч. А. Кальдара, Н. Йоммелли, Дж. Паизиелло, Дж. Сарти. Популярны также были сюжеты, связанные с участием А. в Троянской войне (оперы «Умиротворение А.» А. Драги и А. Лотти, опера «А. и Поликсена» Ж. Б. Люлли и П. Коласа, «Разрушение Трои» Р. Кайзера и многие др.). Сюжет «Гнев А.» также привлёк многих композиторов, в т. ч. Г. Доницетти.

АХ-ПУЧ, в мифологии майя один из богов смерти. Обычно изображается в антропоморфном облике с черепом вместо головы, чёрными трупными пятнами на теле; головной убор его имеет форму головы каймана. У майя имелось большое количество богов смерти, имена их варьируются в зависимости от племени, у которого они засвидетельствованы. Наиболее часто упоминаются: Кумхав и Вак-Митун-Ахав (у юкатанских майя), Кисин (у лакандонов), Пукух (у цельтали, цоцили, тохолабали), Ма-Ас-Амкуинк (у кекчи), Вукубкаме, Шикирипат, Ах-Альпух, Кучумакик, Чамиабак, Кикшик, Кикришкак (у киче) и др. Все они обитали в подземных мирах (обычно число этих миров равно девяти). Иконографические облики их различны.

Р. К.

АХРИМАН (фарси), в иранской мифологии верховное божество зла. В самой ранней части «Авесты» – «Гатах» прообраз А. можно усмотреть в Ака Мана, в других книгах «Авесты» – в Angro-Майнью. А. противопоставляется Ахурамазде: Ахурамазда создаёт 16 стран добра, А. – 16 стран зла («Вендидат» I); в противовес чистым «ахурийским» животным А. создаёт змей, драконов и прочую нечисть; Ахурамазда ниспосылает своего пророка Заратуштру, А. («Вендидат» XIX) пытается искусить или убить его (но безуспешно); в книге «Ясна» (2) содержатся благие пожелания творениям Ахурамазды, тут же – проклятия А. Ахриман порождает всесильное божество лжи Друга «против вещественного мира, на гибель праведности миров» («Ясна» 9). А. искушает благих людей, и иногда ему это удаётся, как, например, со справедливым царём Джамши-

дом (в «Авесте» – Йима), которому А. вселил гордыню, и тот возомнил себя богом, за что был наказан («Шахнаме»).

Противостояние Ахурамазды и А. восходит к представлениям об извечной вселенской борьбе добра и зла (эти представления изложены в т. н. «Гате Ахунаваити»). Их отражением является зороастрийское учение о четырёх мировых циклах (изложено в теологическом трактате «Бундахишн», 9 в.), каждый длительностью 3000 лет. На протяжении этих циклов происходит борьба Ахурамазды против А. Она заканчивается разгромом А., очищением мира в расплавленном металле от скверны и наступлением эры вечного блаженства (см. Иранская мифология). В борьбе против А. Ахурамазде помогает человек. Так, первочеловек Каюмарс даже одолел А. и стал разъезжать на нём верхом.

И. С. Брагинский.

АХСАРТАГКАТА, в осетинском нартском эпосе один из трёх родов, занимающий верхний квартал нартского поселения. Имя родоначальника Ахсар означает «сила», «храбрость», «героизм». А. включает в себя два поколения самых прославленных героев: Урызмаг и Хамыц – старшие, Сослан и Батрадз – младшие. Подвигам этих героев посвящена большая часть эпоса. См. также Алагата и Бората.

Б. К.

АХСОННУТЛИ, Эстсанатлеи («женщина перемен»), в мифологии навахо (Северная Америка) женское верховное божество, олицетворяющее перемены, происходящие в природе, сотворившее дневной свет и небесный свод. Родившись от слияния земли и неба, А. предстала перед первыми людьми в виде антропоморфной капли бирюзы, возникшей на вершине одной из священных гор страны навахо. Позже А. – покровительница первых людей – соединилась с носителем солнца и родила от него двух близнецов – богов-воинов, ставших культурными героями в мифологии навахо.

А. ассоциируется с лёгким тихим дождём (в отличие от грозового ливня, посылаемого иными богами) и именуется «бирюзовой женщиной»; иногда она действует вместе со своей сестрой – «женщиной белой раковины». Согласно некоторым вариантам мифов, А. – двуполое существо, способное изменять свой возраст.

А. В.

АХТИА (авест.), Ахт (пехл.), в иранской мифологии злой волшебник, задающий 99 запутанных и каверзных вопросов (Яшт V). В литературе на среднеперсидском языке, в книге о Явиште, сыне Фрияна (см. Иоишта), рассказывается, как Ахт грозил погубить Иран, если никто не сумеет ответить на его вопросы. Девять тысяч жрецов стали его жертвами после первого же вопроса («Какой рай лучше – земной или небесный?»), на который они ответили: «небесный», и Ахт, приглашая их туда, казнил всех до одного. Лишь юный Явишт сумел одолеть Ахта; его ответ на один из вопросов Ахта («Что имеет десять ног, три головы, шесть глаз, шесть ушей, два хвоста, три члена, две руки, три носа, четыре рога и три спины, и на нём держится весь мир?») гласил: «Человек и два быка, пашущие землю». Ср. древнегреческий миф о фиванском царе Эдипе и Сфинксе.

И.Б.

АХУМИДА, героиня нартского эпоса адыгов, дочь нарта Емизага, гордая красавица, руки которой добиваются знаменитые нарты. Своеобразие образа А. в том, что она не играет, подобно другим женским персонажам, активной роли в жизни нартов, не обладает богатырской силой. А. умертвила, согласно мифу, Амыша, его мясо (согласно варианту, его стрелу) выставила напоказ для испытания женихов: кто угадает, чьё это мясо, за того она выйдет замуж. Нарт Ашамез, получивший, как и другие, отказ, в гневе забыл в доме А. свою чудесную свирель. И свирель, и А. выкрал бляго. Играя с чёрного конца свирели, он вызвал засуху, всё на земле нартов стало гибнуть. В поисках А. и свирели нарты, среди которых был и Ашамез, стёрли свою железную обувь. Надоумленные голубями, нарты в конце концов отыскали крепость бляго в седьмом подземелье. Убив его, освободили А., а с нею вернули и чудесную свирель. Ашамез, играя с белого конца свирели, оживил землю. А., познав мужество, ум, благородство Ашамеза, вышла за него замуж.

М. М.

АХУРАМАЗДА, Ахура Мазда (авест.), Аурамазда (др.-перс), Ормазд (пехл.), в иранской мифологии верховное божество зороастрийского и ахеменидского пантеонов (см. Амеша Спента). Буквальное значение – «господь премудрый». Первоначально имя А. выступало в качестве замены запретного имени божества. Оба элемента имени употреблялись раздельно даже в поздних фрагментах «Младшей Авесты» (см. Мазда). В ахеменидских текстах (6–5 вв. до н. э.) этот термин писался слитно, т. е. воспринимался как новое имя древнего божества. В западноиранской ономастике имя Мазда упоминается с 8 в. до н. э. «Авеста», в отличие от большинства родственных иранской мифологии индоевропейских традиций (хеттской, греческой, латинской, балтославянской, ведийской), где верховным божеством выступал воин-громовержец (Зевс, Индра, Перун и т. д.), изображала А. жрецом, подчёркивая духовность его сущности и действий. Он творит мир усилием или посредством мысли («Ясна» 19, 1–6) и требует себе чисто духовного поклонения, молитвы перед священным огнём («Ясна» 43, 7). Из обычных форм жертвоприношения в честь А. допускалось только возлияние смеси сока хаомы с молоком («Ясна» 29, 6–7). Учение Заратуштры о функциях и поступках А. содержит новые для индоиранской традиции оттенки религиозного символизма: о личном избранничестве Заратуштры А. как посредника между небом и землёй, апокалиптические понятия о страшном суде, вершимом А. («Ясна» 47, 6 и др.), об абсолютной свободе воли А. (43, 1), о грядущей победе А. и его приверженцев над силами зла, об ответственности каждого живущего существа перед А. (30, 3–6, 44, 14 и др.). В «Ясне семи глав» образ А. более традиционен и натуралистичен. Видимым его проявлением, буквально «телом», назван огонь (Атар; 36, 6), небесные воды именуются его жёнами. «Яшт» (XVII, 16) величает А. отцом низших божеств Аши, Сраоши, Рашну, Митры и самой религии. Но во всех случаях, вплоть до сочинений пехлевийской эпохи, А. выводился идеальным прототипом жреческого сословия. Однако ахеменидские скальные надписи (6–4 вв. до н. э.) и сасанидские рельефы (3–7 вв.) трактуют его царём-миродержцем: он «всемогущ, велик, победоносен». Помимо этих двух основных трактовок, в «Авесте» сохранялись остатки архаических представлений: «Ясна» (30, 5 и 51, 30) и «Яшт» (XIII, 3) донесли раннеиндоиранский образ высшего божества как олицетворения небесной звёздной (ночной) тверди. Тот же «Яшт» (XIII, 80) приписывал А. личного гения – фраваши, что подразумевало знак его, А., сотворённости и, тем самым, вторичности. Показательно, что каноническая «Авеста» умалчивала о происхождении А. Почитатели бога времени Зервана считали Ормазда сыном этого божества и братом-двойником злого духа Ахримана (ср. Близнечные мифы). В «Гатах» А. – отец святого духа Спента-Майнью и духа зла Ангро-Майнью; в «Младшей Авесте» Спента-Майнью абсорбируется с А. Ахурамазда сотворил всё бытие («Ясна» 44, 4–5; поздние пехлевийские переводчики подставили отсутствующее в оригинале определение «благое»), облёк предшествовавшие духовные формы плотью, заранее предначертал все мысли, слова и деяния. Человек должен избрать благие мысли, слова и дела и тем усилить лагерь добра (30, 3–6, 31, 11) в его противоборстве с силами зла, возглавляемыми Ангро-Майнью. А. в «Гатах» стоит над этой борьбой, но в «Младшей Авесте» он лично в ней участвует, ищет сторонников среди младших божеств, обучает Заратуштру правилам жертвенных ритуалов («Яшт» XIV 50) и шаманскому искусству гадать на птичьих перьях («Яшт» XIV 35). Младоавестийский образ А. (греч. форма имени – Оромаздес) был известен Платону и Аристотелю (5–4 вв. до н. э.), что даёт хронологическую веху в истории почитания А. и с учётом ранних ассирий. ских и ахеменидских сведений служит одной из предпосылок для исторической реконструкции маздеизма в целом.

Л. А. Лелеков.

АХУРЫ (авест.), в иранской мифологии (особенно в «Авесте») класс божественных существ, боровшихся за упорядочение космоса и социума, против хаоса, тьмы, зла. Представления об А. восходят к эпохе индоиранской общности (ср. ведийских асуров). Подобные им божества были известны в германо-скандинавской мифологии (асы). В архаической индоиранской традиции считались старшим из двух враждующих поколений богов и последовательно противопоставлялись своим младшим братьям – дэвам, благим в древнеиндийской мифологии и злым в иранской. «Авеста» называет А. Ахурамазду, Митру и Апам-Напата, но численно этот класс когда-то был гораздо больше, что видно из «Гат» (30, 9). Преобразования функций и характеристик А. в индоиранских преданиях, по всей вероятности связаны с этническими и также идеологическими размежеваниями между посте-

пенно обособлявшимися индоариями и протоиранцами на рубеже 3–2-го тыс. до н. э. Поздневедийские мифы повествуют о победе дева над некогда могучими, но неразумными асурами, притом не без помощи коварных уловок и магических заклинаний. Иранские мифы относят решающую и чисто военную победу А. над дэвами, наоборот, в будущее, самое ближайшее («Гаты» и т. н. Антидэвовская надпись Ксеркса) или крайне удалённое, по истечении нескольких тысячелетий («Младшая Авеста»).

Л. Л.

АХЫН, в адыгской мифологии бог – покровитель крупного рогатого скота. Согласно одному из западноадыгских преданий, ноги А. имеют раздвоенные копыта. По мифологическим представлениям кабардинцев и черкесов, А. – очень уродливый человек могучего телосложения, храбрый; имеет длинное копьё, которым убивает диких зверей и птиц. Согласно шапсугской легенде, А. – могучий и богатый скотовод, с помощью посоха (длиной в 100 сажен, с железным наконечником) перепрыгивающий с горы на гору через долину реки Туапсе; он неделю бодрствует, неделю спит. А. женился на красавице, которая вышла за него замуж вопреки воле отца. Когда А. спал, тесть подпилил его посох. Проснувшись, он хотел перепрыгнуть через ров, но посох сломался, А. упал в реку Шахе и утонул; после этого исчезли его многочисленные стада. Осенью при отправлении культа А. ему приносили в жертву корову.

М. М.

АЦАМАЗ, герой осетинского нартского эпоса, певец и музыкант, обладатель чудесной золотой свирели. Свирель была единственным сокровищем А., оставшимся от отца, которому её подарил Афсати. Игра А. пробуждает и очаровывает природу. Это и помогло ему добиться руки красавицы Агунды. Имя А. – старое аланское, засвидетельствовано в ряде эпиграфических находок. А. соответствуют адыгский Ашамез, абхазский Кетуан.

АЦАНЫ, в абхазской мифологии люди-карлики, первые обитатели Абхазии. Они были столь малы ростом, что не были видны в высокой траве, взбирались на папоротники, как на деревья, и рубили их листья, как сучья. А. обладали большой физической силой. А. были скотоводами и охотниками. Жили они во времена, когда на земле стояло вечное тёплое лето, не было ни смерти, ни рождения, ни голода, ни холода, ни болезней. Но бог, разгневавшись на них из-за нечестивого к нему отношения, покрыл землю А. ватным снегом и бросил в него огонь: А. погибли в пламени. Согласно поверьям, каменные сооружения четырёхугольной или округлой формы в горах Абхазии построены А.

А. А.

АЦТЕКОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

АЧУЧ-ПАЧУЧ, Ачоч-Мачоч, в армянской мифологии карлики, проживающие на краю света; последняя человеческая раса перед концом мира. Согласно поверьям, люди постепенно уменьшаются, достигая в конце концов размера, позволяющего им пройти через игольное ушко.

С. Б. А.

АЧЫШАШАНА, в абхазской мифологии божество лошадей; одна из семи долей Айтара. А., по-видимому, – женского пола.

Л. А.

АШ (;s), в египетской мифологии бог Ливийской пустыни, один из древнейших богов. Почитался также у ливийцев. Священное животное А. – сокол. Изображался в виде человека с головой сокола и торчащим на ней пером, что напоминает головной убор ливийских воинов. Впоследствии его культ слился с культом других богов пустыни – Сета и Ха (олицетворения Ливийской пустыни).

Р. Р.

АША ВАХИШТА (авест., букв. «лучший распорядок»), Арта Вахишта, в иранской мифологии одно из божеств, составляющих верховную триаду в семёрке Амеша Спента. А. В. воспевается в специальном гимне «Аша Вахишта-яшт» и в «Гатах». Сочетает функцию духа огня и абстрактную сущность идеального распорядка в мире, общине и семье, «праведность», духовную персонификацию верховного жреца зороастрийских общин. А. В. как божеству правды-праведности противостоит злое божество лжи – Друг (Друдж). «Видевдат» за вершается афоризмом, выявляющим центральное место А. В. в зороастризме: «Есть лишь один путь, этот путь Аша, всё остальное – беспутье». В позднейшей иранской мифологии образ А. В. трансформировался в представление о небесном рае (фарси, Бехешт) и в его духа Орду – Бехешт, ставшего названием второго месяца иранского солнечного календаря (расцветающего месяца весны, примерно апрель).

И. Б.

АШАНТИ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений народа ашанти (Западная Африка), создавшего на территории современной Ганы своё государство (кон. 17–19 вв.). Архаические мифологические представления соседствуют в А. м. с более поздними, усложнёнными представлениями; на их основе возникла своеобразная «государственная» мифологическая символика (в разработке её большую роль играли жрецы), посредством которой мифы оказались «привязанными» к иерархической организации государства (ср. «вторичную» мифологию бамбара, догонов).

Главный среди богов (абосом) и духов ашанти – бог неба Ньяме, или Оньяме («сияющий»). Его именуют также Ньянкопон или Оньянкопон («истинно великий Ньяме»), Одоманкома и другими «хвалебными именами». Каждая ипостась Ньяме имеет свой символ. Один из символов Ньяме – паук (Анансе). Подобно пауку, Ньяме сотворил (сплёл) свой мир и живёт в центре этого мира. Его называют Великим пауком (Анансе Кокуроко). Паук фигурирует как культурный герой – в некоторых мифологических сюжетах о происхождении тех или иных элементов природы и культуры (с ним связывают, например, появление солнца, происхождение сказок и др.); в животном эпосе ашанти паук – трикстер.

Ньяме – демиург, благодаря ему возникли дождь и солнце, произошли люди. Прежде Ньяме жил на земле и только позже удалился в небо. В некоторых вариантах мифов Ньяме – богиня. Существовал культ Ньяме – храмы, жрецы. Посвященные ему алтари («дерево Ньяме») имелись почти в каждом дворе и представляли собой ствол дерева с тремя обрезанными ветвями, служившими подставкой для сосуда, который наполняли дождевой водой; часто рядом помещали также «топор Ньяме» (неолитическое орудие).

Супруга Ньяме – богиня земли Асасе Афуа. Как указывают исследователи (в частности, Ева Л.-Р. Мейерович), у ашанти ранние представления о божестве земли со временем значительно модифицировались. Вместо единой первоначальной богини земли Асасе Афуа появилось два мифологических персонажа – Асасе Афуа и Асасе Йа. Обе богини – дочери Ньяме (Асасе Афуа также и супруга Ньяме). Асасе Афуа – богиня плодородия и плодовитости; в её ведении – всё, что растёт на земле, и всё, что в ней содержится; её священное число – восемь, символ – восьмилучевая планета Венера; посвященное ей животное – коза; её священный день (день происхождения и почитания) – пятница. Асасе Йа воплощает бесплодие земли. Асасе Иа называют «Древняя мать-земля», а также «Земля, сотворившая нижний мир»; соответственно она является матерью умерших. У Ньяме было много сыновей, которых он послал на землю. Это – боги рек Тано и Биа, бог озера Босомтве, бог моря Опо и др.

Одно из наиболее значительных божеств – Тано (существовал культ Тано). Согласно мифу, Тано был обнаружен в истоках реки Агьентоа (впоследствии названной его именем) охотником на слонов Туо. Однажды Туо в пальмовом лесу услышал бой барабанов и шум (как будто там находились великий вождь и его приближённые), но никого не увидел. Испуганный, он углубился в чащу и оказался у истоков реки. Кто-то невидимый окликнул его по имени и спросил, зачем он пришёл и чего он хочет. Затем бог Тано, которому принадлежал таинственный голос, предложил Туо взять листья растения сумме, обвязать их вокруг оснований пальмовых деревьев и прийти сюда снова через семь дней. Позднее Туо пришёл к этому месту с людьми, которым он обо всём рассказал. И они услышали голос Тано. Сестра Туо – Анаа впала в транс, отправилась к истоку реки и отсутствовала семь дней. Вернувшись, Анаа объявила, что одержима Тано. Она стала танцевать и пророчествовать. Ею было сообщено людям желание Тано – чтобы они к нему приблизились. После этого люди основали близ истоков реки, где находился Тано, деревню и стали там жить.

У ашанти два основных культа – нторо (нторо – духи предков, а также объединения людей, почитающих одного из этих духов) и абусуа. Первый, восходящий к архаическим, возможно, тотемическим, представлениям, наследовался по мужской линии; абусуа – культ родовых предков, передававшийся по женской линии. В более древних по своему происхождению мифах, связанных с культом нторо, выступает божество Ньяме. Согласно одному варианту мифа о происхождении

людей, некогда одна человеческая пара спустилась с неба, а другая вышла из земли. Онини – питон, пришедший от бога неба Ньяме и обосновавшийся в реке (Босоммуру), предложил этим людям, у которых не рождались дети, свою помощь. Он велел, чтобы мужчина и женщина каждой пары стали лицом друг к другу, затем нырнул в воду и, выплыв наружу, обрызгал водой их животы, сказав при этом «кус кус» (это заклинание произносится при отправлении культа нторо и Ньяме). После этого Онини отправил пары домой и велел мужчине и женщине лечь вместе. Женщины забеременели и родили первых людей. Они и их потомки составили нторо Босоммуру. Люди, принадлежащие к этому объединению, не убивают питонов. Сходные мифы существуют о происхождении других нторо: роль, аналогичную питону, играют крокодил, голубь, антропоморфный бог озера и др.

Большую роль у ашанти играют также культ предков и развившийся на его основе культ царей (ср. Догонов мифология). В культе предков главной является церемония адэ, основные обряды которой происходили в «доме скамеек». По представлениям ашанти, душа человека связана с его скамеечкой. Если хотели увековечить память о мудром вожде, то после его смерти его скамейку помещали в «дом скамеек». Вместилищем души всего народа ашанти являлся «золотой трон» – украшенная золотом и резьбой священная скамья. Его сохранность служила залогом благополучия страны. Согласно мифам, ашанти получили «золотой трон» благодаря Комфо Аноче.

Е. С. Котляр.

АШАЦВА-ЧАПАЦВА (ашацва, «творцы», и чапацва, «делающие»), в абхазской мифологии духи – прорицатели судьбы человека.

С. З.

АШВАМЕДХА (др.-инд. asvamedha), в древнеиндийской мифологии ритуал жертвоприношения коня (см., напр., миф о Сагаре). Мифы об А. отражают реальную церемонию жертвоприношения, засвидетельствованную ещё в ведийское время. Царь, желавший потомства, выпускал на волю коня и вместе с войском следовал за ним, подчиняя правителей тех стран, где оказывался конь. Поход продолжался год и был прелюдией к А. Затем возводили особое ритуальное сооружение – причинаванса, матица которого ориентирована на восток; внутри размещались очаги для трёх ритуальных огней; к востоку ставили большой алтарь с очагом в виде птицы; в центре этого очага находился «пуп вселенной». Далее выбирали коня определённой масти и приносили его в жертву (иногда условно). Престиж А. был столь велик, что совершившего сто А. считали способным низвергнуть Индру и стать царём вселенной. В упанишадах с А. связывалось сотворение мира из частей коня (ср. Брих.-уп. I 1 и др.). А. подробно описывается в «Шатапатха-брахмане», «Ваджасанейи-самхите Яджурведы» и других текстах. Ритуал А. обнаруживает ряд аналогий в традициях других народов.

В. Н. Топоров.

АШВАТТХА (др.-инд. asvattha-, букв. «лошадиная стоянка»), в ведийской и индуистской мифологии сакральное фиговое дерево, наиболее частый и представительный вариант мирового дерева (см. Древо мировое) в Индии. Упоминается уже в «Ригведе» (I 135, 8; X 97, 5), нередко встречается в брахманах, упанишадах и эпосе. Во многих случаях, когда даётся описание мирового дерева, речь идёт именно об А. В частности, оно имеется в виду в знаменитой загадке из «Ригведы»: «Две птицы, соединённые вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву. Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду... На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя» (I 164, 20, 22: две птицы – солнце и луна, день и ночь и т. п.). Космические функции А. подчёркиваются уже в «Атхарваведе» («С неба тянется корень вниз, с земли он тянется вверх», II 7, 3) и особенно в упанишадах, где элементы А. соотносятся с разными частями макрокосма и создают основу для далеко идущих классификаций. Ср. образ перевёрнутого дерева (arbor inversa): «Наверху (её) корень, внизу – ветви, это вечная смоковница» («Катха-уп.» II 3, 1) или: «Наверху (её) корень – трёхстопный Брахман, (её) ветви – пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей» (Майтри-уп. VI 4). Но, разумеется, не менее распространён и обычный (неперевёрнутый) вариант А. Ср.: «Царь Варуна... держит кверху в бездонном (пространстве) вершину дерева. Они обращены вниз, вверху их основание» (РВ I 24, 6). Если части А. моделируют мир, то, входя в тетраду других деревьев, во площающих идею мирового дерева, А. может принимать участие и в моделировании социальных и религиозно-ритуальных структур. Так, в Индии издревле известен ритуал, в котором с царём последовательно соотносится каждое из четырёх сакральных деревьев, из них изготовляются ритуальные чаши, подносимые царю для омовения представителями каждой из четырёх варн (см. Варна). Чашу из А. подносит вайшья, из ньягродхи – знатный друг, из удумбары – кшатрий, из палаши – жрец. В «Махабхарате» (III 115, 35) говорится о браке бездетных жён с деревьями, и в связи с этим выступают А. и удумбара, что может быть истолковано как отражение образов мужа и жены средствами «древесного» кода. А., как и некоторые другие деревья, играют определённую роль и в ритуале. Ср. описание в «Матсья-пуране» четырёхугольного алтаря с арками из ветвей четырёх деревьев, в т. ч. А. В связи с А. восстанавливаются два весьма архаичных мотива, которые в более позднее время могли соотноситься с деревом вообще или деревьями других видов (напр., с ньягродхой). Первый из этих мотивов – человек на дереве (при этом человек уподобляется дереву, ср. Брихад.-уп. III 9, 28 или Мбх. XI 5,3–24 и др.), и они оба рассматриваются как образ вселенной (см. Пуруша). Иногда этот мотив формулируется более конкретно: женщина у мирового дерева; этот мотив отсылает в конечном счёте к ритуалу человеческого жертвоприношения у мирового дерева [т. н. ашвамедха сохраняет в вырожденном виде идею мультиплицированного мирового дерева: 21 жертвенный столп (asvayupa, «конский столп»), т. е. 7x3]. Второй мотив – конь у мирового дерева (ср. описание ашвамедхи в «Ваджасанейи-самхите Яджурведы» и других текстах); хронологически он продолжает первый мотив и связан с переходом от ритуала жертвоприношения человека к жертвоприношению коня. Многочисленные индоевропейские параллели подтверждают древние истоки обоих этих мотивов и, возможно, даже самого названия «А.» [ср. мотив Иванушки-дурачка (трансформация первочеловека, первого жреца), пасущего лошадь в ветвях дерева; Иггдрасиль в «Эдде», авестийское название конюшни aspostano при др.-инд. asvasthana, Ашвинов и т. п.]. А. выступает как существенный элемент с определёнными символическими связями и в некоторых конкретных мифологических сюжетах. Так, в сказании о Пуруравасе и Урваши, известном в ряде версий, Пуруравас срывает ветви с деревьев А. и шами, трёт их друг о друга и добывает священный огонь, разделённый натрое: огонь для домашних обрядов, огонь для жертвоприношений и огонь для возлияний. Культ дерева в Индии также даёт значительный материал для выявления той роли, которую играла А.

В. Н. Топоров.

АШВИНЫ (др.-инд. Asvinau, двойств. ч.; от asvin-, «обладающий конями» или «рождённый от коня»), в ведийской и индуистской мифологии божественные братья-близнецы, живущие на небе. В «Ригведе» им посвящено 54 гимна целиком (по числу упоминаний А. идут сразу же после Индры, Агни, Сомы). А. принадлежат к небесным божествам и связаны с предрассветными и вечерними сумерками. Разбуженные Ушас, они несутся на золотой колеснице (трёхколёсной, трёхместной, широкой и т. п.), запряжённой конями, птицами (орёл, лебеди, соколы) и т. д., или на стовесельном корабле по небу над всем миром в сопровождении Сурьи. Они объезжают за день вселенную и прогоняют тьму. Утром их призывают к себе молящиеся. А. – знатоки времени (РВ VIII, 5, 9, 21), они рождены небом, их место в обоих мирах. А. – спасители, помогающие в беде (I 118, 6–10 и др.); они приносят дары для ариев (I 117, 21), богатство, пищу, коней, коров, быков, детей, свет, счастье, победу, дают долгую жизнь, жизненную силу; они защищают певцов, вознаграждают их. Подчёркивается роль А. как божественных целителей (А. – «божественные врачи», «всезнающие»): они возвращают жизнь умершим (I 117, 7, 24; X 65, 12 и др.), излечивают слепых и хромых (I 112, 8; 117, 19; X 39, 3; Мбх. I 3: история Упаманью), совершают другие чудесные поступки. Они спасают гибнущих в водной пучине (ср. историю Бхуджью, спасённого А.); они же дают Шунахшепе совет, как спастись от заклания (Айт.-бр. VII, Рам. I и др.). Эта функция А. фиксируется и в более поздних текстах («Махабхарата», «Гопатха-брахмана» и др.).

А. связаны с мёдом (они дают его пчёлам, кропят им жертву, везут мёд на колеснице и т. д.) и сомой, на основании чего голландский индолог Ф. Б. И. Кейпер

выдвинул гипотезу о замене в Древней Индии старого опьяняющего напитка из мёда сомой. А. нетерпимы к чужим; они выступают против злых духов, болезней, скупцов, завистников. Из всех божеств ведийского пантеона именно А. теснее всего связаны с солярными божествами и, как и последние, принимают участие в свадебных ритуалах (РВ X 85).

А. изображаются юными (они – самые юные из богов, но вместе с тем и древние, VII 62, 5), сильными, прекрасными, обладающими здоровьем; подчёркивается их яркость, золотой цвет (цвет мёда; несколько раз они названы красными), они быстры, ловки, могучи, обладают многими формами (I 117, 9), украшены гирляндами из лотоса; они танцоры (VI 63, 5). Их сравнивают с птицами (орёл, гуси), быками, буйволами, газелями и т. д. Позднейшая иконография уточняет эти описания А.

Главная особенность А. – парность (III 39, 3 и др.); и, хотя А. – близнецы, иногда указывается, что они родились порознь (V 73, 4); согласно древнеиндийскому лексикографу Яске (Нирукта XII 2), один из А. – сын ночи, другой – сын рассвета (один – сын Сумакхи, другой – сын неба; РВ I 181, 4). Не вполне ясно, как дифференцировались А. между собой в ранний период; позже (ср. уже Шат.-бр. IV I, 5, 16 и др.) оформляется ряд противопоставлений, с элементами которых связан каждый из А.: небо-земля, день-ночь, солнце-месяц и т. д. Их отец – Дьяус – Небо или Вивасват (в другой версии – Мартанда); матерью называют Ушас, Океан, реку Синдху, Саранью, дочь Тваштара. Жена их – Ашвини (V 46, 8). Вместе с тем Ушас выступает и как сестра А.; они связаны и с дочерью бога солнца Сурьей (А. одновременно её мужья и сваты для Сомы, X 85); Рушан – их сын, вместе с тем А. (порознь) – родители Накулы и Сахадевы – двух младших пандавов. А. также выступают вместе с Индрой, Рудрой (и рудрами), Вач, Сомой и т. д.

В ряде мифологических сюжетов А. играют видную роль. Основной из них (Шат.-бр. III) описывает рождение А. Дочь Тваштара Саранью стала женой Вивасвата. Родив Вивасвату двух близнецов Яму и Ями, Саранью, не любившая супруга, подменяет себя во всём подобной ей женщиной, а сама, обернувшись кобылицей, убегает из дому. Заметив обман, Вивасват, превратившись в коня, пускается в погоню и настигает её. После примирения Саранью рождает двух близнецов-братьев – Насатью и Дасру, которые и стали называться Ашвинами (также и Насатьями). А. выступают и в сюжете поединка Индры со своим бывшим другом асурой Намучи, который лишил Индру силы. А. дали Индре совет, как победить Намучи (с помощью покрытой морской пеной ваджры). После убийства Намучи А. из его крови приготовили лекарство, вернувшее Индре силу («Шатапатха-брахмана» и др.). А. исцеляют Индру и тогда, когда он выпивает чрезмерное количество сомы после убийства Вишварупы, сына Тваштара («Махабхарата» и др.). Один из наиболее известных мифологических сюжетов, связанных с А., излагается в «Шатапатха-брахмане» (IV), «Махабхарате» (III), «Брихаддевате» и др. (ср. также упоминания о нём в «Ригведе» и иную версию в Джайм.-бр. III 120-127). А. (Насатья и Дасра) однажды увидели красавицу Суканью, выходившую после купания из воды, и предложили ей выбрать из них себе мужа. Суканья отказалась, т. к. у неё был уже муж, дряхлый отшельник Чьявана. Тогда А. омолодили Чьявану и вместе с ним вышли из озера в виде прекрасных юношей, не отличимых друг от друга. По тайному знаку Суканья всё-таки сумела выбрать Чьявану, который в благодарность дал А. долю в возлияниях сомы, чем вызвал гнев завистливого Индры. В других сюжетах, однако, А. не раз выступают в свите Индры или как его помощники в битвах. Богине Кали А. дают брови. Особенно многочисленны мотивы спасения А. кого-либо из беды.

Почитание А. продолжалось и в послеведийскую эпоху. В эпосе, пуранах, «Хариванше» они именуются Ашвиникумара, т. е. «дети кобылы», хотя их конская природа, как и в ведийских текстах, остаётся завуалированной. В дальнейшем появляются другие пары близнецов, дублирующие А. В образе А., по всей вероятности, нужно видеть следы древнего индоевропейского культа близнецов (см. Близнечные мифы). А. близки древнегреческим Диоскурам, сыновьям Зевса. Как и А., они связаны с конями, сменой дня и ночи, и, следовательно, солнцем, с функцией спасения. Мотив рождения Диоскуров из яйца соотносим с тем, что А. – сыновья Мартанды (букв, «яйцо смертного»; см. Мбх. XII 208, 17). Образ А. проник в некоторые культурные традиции народов Юго-Западной Азии.

В. Н. Топоров.

АШИ, Арти (авест.), в иранской мифологии персонификация удачи, изобилия, аналогичная римской Фортуне. «Яшт» (XVII, 15) гласит: «Ты, Аши, есть телесное воплощение великой славы». А. наделяет богатыми землями, золотом и серебром, прекрасными жёнами и дочерьми. В следующих строфах (16) отцом А. назван Ахурамазда, матерью – Спента-Армаити (Арматай), братьями – Сраоша, Рашну, Митра, сестрой – религия маздеизма. Уцелел фрагмент древнего мифа (54–56) о борьбе за овладение А. между двумя родственными, но враждующими племенными группировками и о троекратных попытках А. скрыться от их покушений в шерсти барана.

Л. Л.

АШНАН (шумер.), см. Лахар и Ашнан.

АШУН, в мифологии чинов Бирмы (тибето-бирманская группа) священная птица (ворон). А. снесли и высидели яйцо, из которого вышли предки чинов. Сами вороны также рассматриваются как прародители чинов. Запрещено их убивать и есть.

Я. Ч.

АШШУР, в аккадской мифологии центральное божество ассирийского пантеона. Первоначально – бог-покровитель города Ашшур (главный храм – Эхурсагкуркурра). Возвышение А. связано с усилением политического влияния в Ассирии города Ашшур. Как верховное божество А. получает (впервые в 13 в. до н. э.) титулы и эпитеты шумерского Энлиля: «Великая гора», «Владыка стран», «Отец богов». В 9 в. до н. э. (второе возвышение Ассирии) А. индентифицируется с Аншаром (см. Аншар и Кишар), отцом Ана, и возвышается над всеми богами. В ассирийской (из Ашшура) версии вавилонской поэмы о сотворении мира («Энума элиш») Аншар-А. заменяет как бог – творец вавилонского Мардука. Жена А. – Иштар Ашшурская или Иштар Ниневийская, а также Нинлиль (в шумерской мифологии Нинлиль – жена Энлиля; результат идентификации А. с Энлилем), сын – Нинурта (имя сына Энлиля), дочь – богиня Шеруа, или Эруа (хурритская?). Подобно Мардуку, А. узурпирует черты многих божеств: он – вершитель судеб (как шумерские Ан, Энлиль), бог-судья (как Шамаш), военное божество (как Нинурта) и даже божество мудрости (шумер. Энки, аккад. Эйя). Эмблема А. – крылатый солнечный диск. На памятниках 2-1-го тыс. до н. э. обычно изображается в виде бога с луком, наполовину скрытого крылатым солнечным диском, в лучах которого он как бы парит. На обелиске ассирийского царя Тиглатпаласара I (12 в. до н. э.) А. изображён в виде крылатого солнечного диска, из которого две руки протягивают лук царю-победителю.

В. К. Афанасьева.

АШЫКАЙДЫН, в мифологии туркмен и узбеков хорезмского оазиса покровитель (см. Пиры) певцов и музыкантов. А. также наделяет шаманским даром, но может и лишить человека рассудка. Возможно, образ А. сформировался под влиянием мифов о первом шамане и певце Коркуте. Считалось, что для обретения дара музыканта надо совершить паломничество к могиле А. и провести там ночь, играя на дутаре и распевая песни. А. должен явиться паломнику и благословить его на занятие музыкой и пением. В народной поэме «Неджеб Оглан» А., благословляя своего ученика, музыканта и певца, дарит ему чудесный дутар. А. – один из персонажей эпоса о Гёроглы (см. Кёр-оглы), в котором он помогает другу Гёроглы сыну кузнеца Керему жениться на богатырше Харман-Дяли, побеждавшей всех женихов (в т. ч. и самих Гёроглы и Керема) в состязании в музыке и пении. Харман-

Ашшур. Культовый рельеф из Ашшура. 8-7 вв. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей.

Аякс Меньший оттаскивает Кассандру от Палладиума. Аттическая краснофигурная чаша. Ок. 440-430 до н. э. Париж, Лувр.

Аякс Теламонид с телом Ахилла. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры Эксекия. Ок. 540 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Дяли терпит в конце концов поражение от спрятавшегося в могиле А., который уступает Керему своё право жениться на ней. Этот рассказ аналогичен одному из мифов о Коркуте, в котором тот помогает герою добыть невесту, победив её безумного брата, убивавшего всех сватов.

В. Б.

АЭДОНА (Ἀηδών, «соловей»), в греческой мифологии супруга фиванского героя Зета. А. завидовала своей невестке Ниобе, жене Амфиона (брат Зета), имевшей многочисленное потомство. Она попыталась убить старшего сына Ниобы, но по ошибке убила своего собственного сына Итила. Из жалости к ней боги превратили несчастную в соловья, на что указывает имя героини (Hom. Od. XIX 518–523). Существует иная версия мифа об А., убившей сына вместе со своей сестрой Хелидоной (букв. «ласточкой»), обесчещенной мужем А. Сестры были превращены Зевсом в ласточку и соловья (Anton. Liber. XI).

А. Т.-Г.

АЭНДОРСКАЯ ВОЛШЕБНИЦА, по библейскому преданию, волшебница из Аэндоры, вызвавшая по просьбе Саула, первого царя израильского, тень пророка Самуила и предсказавшая Саулу поражение в войне с филистимлянами и его гибель вместе с сыновьями (1 Цар. 28).

АЭРОПА (Αερόπη), в греческой мифологии внучка критского царя Миноса. Отец А. Катрей отдал её посетившему Крит мореплавателю Навплию с просьбой утопить А. в море или продать в рабство на чужбину (он поступил так либо потому, что застал А. в объятиях раба, либо потому, что Катрею была предсказана гибель от руки одного из его детей) (Schol. Soph. Ai. 1297). Однако Навплий пожалел А. и выдал её замуж за Атрея, которому она изменила с его братом Фиестом (Apollod. epit. Il 10–11). Разгневанный Атрей велел бросить А. в море.

В. Я.

АЮ, Айю (др.-инд. Ayu-, ср. ayu-, «жизненная сила»), персонаж ведийской мифологии, видимо, связанный с жизненной силой. А. – «юнейший» (РВ II 20, 24), рождённый после других, обладающий поэтическим даром. Иногда А. враждебен Индре (I 53, 10 и др.), но в других случаях А. и его потомки совершают для Индры добрые дела или же Индра убивает врагов А. Упоминается мать А. (или даже две его матери и его сыновья). А. связан с Ману, Агни, Урваши, вообще с богами. Это же имя во множественном числе обозначает класс существ, происходящих от А., иногда, видимо, род людской. Именно они возжигают Агни, находят и очищают сому, доят большую корову.

В. Т.

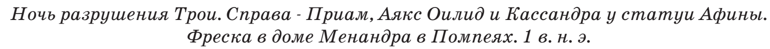
АЮСТАА, в абхазской мифологии чёрт; приносит вред людям, животным. Согласно поверьям, если А. вселяется в человека, тот заболевает. Но часто человек хитростью одерживает над А. победу.

С. З.

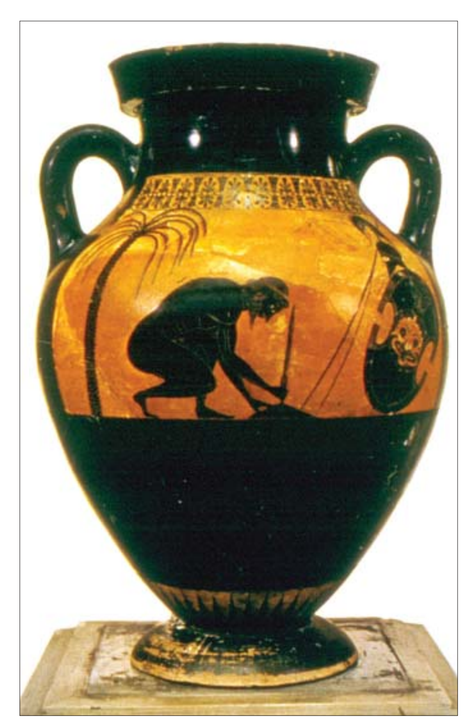
АЯКС, Аянт (Αἴας, род. падеж – Αἴαντος), в греческой мифологии имя двух участников Троянской войны; оба воевали под Троей как соискатели руки Елены. В «Илиаде» они часто выступают рука об руку: в битве за стену, окружающую ахейский лагерь (XII 265–370), в обороне кораблей (XIII 46–82, 126 след.), в сражении за тело Патрокла (XVII 531 след., 668 след., 718–753) и сравниваются с двумя могучими львами или быками (XIII 197–205; 701–708).

А. Оилид, сын Оилея и Эриопиды (Эриопы), царь Локриды, предводитель ополчения (40 человек) из Локриды (Средняя Греция). Искусный копьеметатель и прекрасный бегун, уступающий в скорости только Ахиллу. Его воины славятся как лучники и пращники. Этот, т. н. «меньший А.» или «малый А.», – не столь могучий и не столь высокий ростом по сравнению с А. Теламонидом (Hom. Il. II 527–535). Он известен своим буйным и дерзким нравом. Так, во время взятия Трои он совершил насилие над Кассандрой, искавшей защиты у алтаря Афины (Apollod. epit. V 22; Verg. Aen. II 403–406). По совету Одиссея ахейцы собирались за это святотатство побить А. камнями (Paus. X 31, 2), но тот нашёл убежище у алтаря той же Афины. Однако при возвращении флота из-под Трои разгневанная богиня разбила бурей у Кикладских островов ахейские корабли (в т. ч. корабль А., метнув в него перун). А. спасся и, уцепившись за скалу, похвалялся, что он жив вопреки воле богов. Тогда Посейдон расколол трезубцем скалу, А. упал в море и погиб. Тело его было погребено Фетидой на острове Миконос, вблизи Делоса (Apollod. epit. VI, 6; Hyg. Fab. 116). Святотатство А. по решению оракула жители Локриды искупали в течение тысячи лет, посылая в Трою ежегодно двух дев, которые прислуживали в храме Афины, никогда не покидая его. Согласно Аполлодору (epit. VI 20) и Полибию (XII 5), этот обычай прекратился после Фокидской войны (4 в. до н. э.).

А. Теламонид ведёт свой род от Зевса и нимфы Эгины. Он – внук Эака, сын Тела-



Ночь разрушения Трои. Справа - Приам, Аякс Оилид и Кассандра у статуи Афины. Фреска в доме Менандра в Помпеях. 1 в. н. э.



Самоубийство Аякса Теламонида. Чернофигурная амфора Эксекия. Ок. 530 до н. э. Болонья, Городской музей.

мона и Перибеи, двоюродный брат Ахилла. Имя его связано с мифом, в котором фигурирует Геракл как друг саламинского царя Теламона. Во время посещения острова Саламин Геракл обращается с мольбой к Зевсу даровать Теламону доблестного сына; когда Зевс в знак согласия с просьбой Геракла посылает в виде знамени орла, Геракл советует Теламону назвать будущего сына именем Α'ίας (от греч. α'ίετός – орёл; Apollod. III 12 7). А. – царь Саламина, приведший под Трою 12 кораблей (Hom. Il II 557–558). Под Троей А. прославился как герой, уступающий в доблести только Ахиллу. Он огромен ростом (т. н. «большой А.»), грозен, могуч, вооружён громадным семикожным щитом, покрытым медью (VII 206–223). А. выступает в бою как сам бог Арес (VII 208), шагает крепко, потрясая мощным копьём. Он мечет в Гектора огромнейший камень и пробивает им щит врага (VII 268–270). При появлении А., несущего свой щит как башню, троянцы разбегаются в испуге (XI 485–487), а он продолжает разить врагов, бушуя на равнине (XI 496 след.). Когда убит Патрокл и происходит борьба за его тело, А. своим щитом прикрывает поверженного (XVII 132–139), а затем помогает ахейцам унести с поля боя тело Патрокла, отражая вместе с А. Оилидом троянцев (XVII 718–753). В битве у кораблей А. противостоит Гектору (XV 500–514). Защищая корабль от огня, он убивает в рукопашной схватке 12 мужей (XV 730–745). После гибели Ахилла А. самоотверженно защищает от троянцев его тело (Apollod. epit. V 4) и поэтому считает себя вправе унаследовать доспехи убитого героя. Однако доспехи присуждаются (причём судьями выступают троянцы или союзники ахейцев) Одиссею, и оскорблённый А. решает перебить ночью ахейских вождей. Но Афина, спасая ахейцев, насылает на него безумие и жертвой меча А. становятся стада скота. Когда рассудок возвращается к А., он не может пережить навлечённого им на себя позора и, обманув бдительность своей жены Текмессы и соратников, в отчаянии кончает жизнь самоубийством. Тело А. по решению Агамемнона не было предано огню, и его могилой стал Ретейский мыс (Apollod. epit. V 6). А. не может забыть нанесённого ему Одиссеем оскорбления даже в аиде, где на приветливые речи Одиссея он отвечает мрачным молчанием, сохраняя и в царстве мёртвых непреклонный и упорный дух (Hom. Od. XI 541–565). Судьбе А., его безумию и смерти посвящены трагедия Софокла «Аякс» и не дошедшая до нас трилогия Эсхила «Спор об оружии».

А. Теламонид почитался как герой. На агоре в городе Саламине находился храм А. (Paus. I 35, 3). Перед битвой у Саламина, как сообщает Геродот, греки принесли молитвы богам и призвали на помощь А. и его отца Теламона (VIII 64). Праздник аянтии в честь А. справлялся с большой торжественностью в Аттике и на Саламине. Близость А. к Афинам подчёркнута в «Илиаде», где говорится, что рядом с кораблями афинян А. поставил свои корабли (Hom. Il. II 558).

А. Оилид и А. Теламонид относятся к очень древним мифологическим образам. Это необузданные и гордые герои, идущие не только против воли людей, но и против воли богов. Вероятно, что исконно оба А. составляли один целостный мифологический образ, который в дальнейшем претерпел определённую модификацию, представ в виде двух очень близких по своему духу и отличающихся скорее внешними чертами героев (А. большой и А. малый, ср. Диоскуры, Близнечные мифы). Может быть, Локрида и есть древнейшая родина героического архетипа, а Саламин – вторичен и появился в мифе через Теламона. Имя Теламон имеет характер нарицательный (греч. τελαμών, ремень или перевязь для щита и меча), и А. Теламонид выступает как обладатель знаменитого щита, удерживаемого крепкими ремнями. Частое совместное выступление обоих А. в «Илиаде» также позволяет сделать предположение о первоначально едином образе А.

А. А. Тахо-Годи.

В античном искусстве А. Оилид изображается главным образом на монетах из Локриды, где он предстаёт в облике тяжеловооружённого воина, в вазописи (сцена насилия над Кассандрой), на фресках. Миф об А. и Кассандре послужил сюжетом картин П. П. Рубенса и др.

А. Теламонид – один из наиболее популярных персонажей. В вазописи воплощены различные сюжеты мифа: «спор из-за доспехов Ахилла», «самоубийство А.», «поединки А. с Гектором и другими троянцами», «участие А. в битве за тело Ахилла» и др. В европейском изобразительном искусстве – «Царство Флоры» Н. Пуссена, статуя «А.» А. Кановы и др.

АЯМИ, в тунгусо-маньчжурской мифологии (у нанайцев) духи-предки шаманов. У каждого шамана свой А., он наставлял, указывал, какой костюм надо иметь шаману (шаманке), как лечить. А. являлся шаману во сне в виде женщины (шаманке – в виде мужчины), а также волка, тигра и других животных, вселялся в шаманов во время молений. А. могли иметь и духи – хозяева разных животных, они-то и посылали А. красть души людей и причинять им болезни.

Г. В.

БА (b), в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность. Египетский писатель 4 в. Гораполлон, написавший трактат о египетских иероглифах, перевёл Б. на коптский язык как «душа». Это значение употребляется и по сей день, хотя понятие «душа» не точно соответствует представлению египтян о Б. В период Древнего царства, согласно «Текстам пирамид», обладание Б. приписывалось только богам и фараонам. Б. мыслилось как воплощение их силы и могущества. Их могло быть несколько (множ. ч. бау). Позднее, согласно «Текстам саркофагов» и «Книге мёртвых», Б. считалось воплощением жизненной силы всех людей, продолжающим существовать и после их смерти. Обитая в гробнице и оставаясь в полном единстве с умершим, Б. может отделиться от тела человека и свободно передвигаться, оно совершает «выход днём» из гробницы, поднимается на небо, сопутствует человеку в загробном мире. Б. осуществляет все физические функции человека: ест, пьёт и т. д. Изображалось в виде птицы с головой, а иногда и руками человека. В качестве Б. богов нередко фигурируют священные животные (напр., Б. Себека — крокодил, Осириса — баран, Б. многих богов — змея) или другие божества [так, Хнум в Латополе (Эсне) считался Б. Шу, в Гипселисе — Осириса, в Леонтополе — Геба, на острове Элефантина — Ра]. Б. имели не только люди, но и многие города: Гермополь, Буто, Иераконполь и др. См. также Ах и Ка.

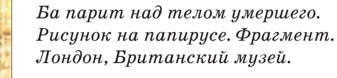
Р. И. Рубинштейн.

БА, в древнекитайской мифологии демон засухи, дочь Хуан-ди. В «Книге божественного и удивительного» (5—6 вв.) сказано: «На юге есть существо ростом в два-три чи (меньше метра), тело не прикрыто одеждой, глаза на макушке, передвигается быстро, как ветер, зовут его Ба. Где появится — всюду засуха и красная земля на тысячи ли. Ещё зовётся Хань-му («матушка засухи»). Кто встретит её, бросается в отхожее место и умирает». Во время войны Хуан-ди с мятежником Чи-ю Б. помогла отцу, остановив страшный дождь, напущенный Чи-ю.

Б. Р.

БААЛ (b^{c}l), в западносемитской мифологии прозвище богов, производное от Балу.

БААЛАТ (финик. b^{c}lt, букв, «хозяйка», «владычица»), в западносемитской мифологии прозвище богини — покровительницы местности (ср. Балу, Бел). В Библе «госпожа Б.» — одно из верховных божеств, владычица и покровительница города, имевшая развитой культ. *И. Ш.*



БААЛ-ХАММОН (финик. bclhmn, видимо, «хозяин-жаровик»), Хаммон, в западносемитской мифологии божество. Судя по значению имени, бог солнца (ср. на иврите хамма, «солнце»; имя связано со словом хамман, обозначавшим специальные алтари для воскурений, возможно, Б.-Х.). В Карфагене одно из главных божеств, бог плодородия. Отождествлялся с Сатурном и Юпитером, очевидно потому, что воспринял функции Илу. Часто выступает в паре с Тиннит.

И. Ш.

БААЛШАМЕМ [(ханаанейско-аморейск. b^{c}lsmm), Баалшамин (арам. b^{c}lsmn), Баалсамин (араб.), букв, «хозяин небес»], в западносемитской мифологии бог — владыка неба. В ряде случаев, видимо, выступает как бог солнца. В финикийской теогонии Санхонйатона — Филона Уран, очевидно, соответствует Б., его сын — Эл (см. Илу), восстающий против отца и побеждающий его. Филон Библский приводит финикийское предание о том, как Крон (Эл) принёс в жертву Урану (Б.) своего сына (см. Молох). Почитание Б. было широко распространено в Сирии с кон. 2-го тыс. до н. э.; в ханаанейско-арамейском пантеоне Б. стал верховным божеством. В эллинистическую эпоху Б. отождествлялся с Зевсом и Юпитером (его местными варианта-

Ба парит над телом умершего. Рисунок на папирусе. Фрагмент. Лондон, Британский музей.

Тигры поедают демона засухи Ба. Рельеф на камне. Рубеж нашей эры.

ми являлись Зевс Гелиополитанский и Юпитер Долихенский, культы которых приобрели в этот период большое значение, в т. ч. и за пределами Сирии). В Пальмире Б. — глава триады богов (помимо Б. в неё входили Малакбел и Аглибол), занимавших там (наряду с параллельной, а возможно, тождественной ей, триадой Бел — Йарихбол — Аглибол) первенствующее положение. Судя по эпитетам Б. («великий и милосердный», «добрый и воздающий»), вокруг его культа в 1 — 3 вв. н. э. складывалось религиозно-этическое учение о божьем милосердии и воздаянии. С культом Б., вероятно, генетически связан культ бога, именовавшегося «Тот чьё имя благословенно в вечности» (его имя было запретным); этот бог мог занимать место Б. (как и Бела) в триаде и широко почитался в Пальмире во 2—3 вв. Почитание Б. было засвиде тельствовано в Эдессе ещё в 5 в. н. э. В древнеарабской мифологии Б. (Баалсамин) почитался в Набатее и у сафских арабов.

И. Ш., А. Г. Л.

БАБА-ЯГА (польск. jedza, чеш. jezinka, «лесная баба», ср. старосерб. jeza, «болезнь», «кошмар» и т. п.), в славянской мифологии лесная старуха-волшебница. Согласно сказкам восточных и западных славян, Б.-я. живёт в лесу в «избушке на курьих ножках», пожирает людей; забор вокруг избы — из человеческих костей, на заборе черепа, вместо засова — человеческая нога, вместо запоров — руки, вместо замка — рот с острыми зубами. В печи Б.-я. старается изжарить похищенных детей. Она — антагонист героя сказки: прилетев в избу и застав в ней героя, вырезает у него из спины ремень и т. п. Кроме образов Б.-я. воительницы и похитительницы, сказка знает и образ дарительницы, помощника героя. У Б.-я. одна нога — костяная, она слепа (или у неё болят глаза), она — старуха с огромными грудями. Связь с дикими зверями и лесом позволяет выводить её образ из древнего образа хозяйки зверей и мира мёртвых. Вместе с тем такие атрибуты Б.-я., как лопата, которой она забрасывает в печь детей, согласуются с обрядовой интерпретацией сказок о ней как о жрице в обряде посвящения подростков (см. Инициация и мифы). Персонажи, сходные с Б.-я., известны в германской, греческой и других мифологиях.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

БАВКИДА, см. в статье Филемон и Бавкида.

БАВО, мифический родоначальник хауса (Западный Судан), змееборец. Согласно одному из вариантов мифа, в страну хауса, где правила великая охотница Даура, явился чужеземец из страны Борну. Даура согласилась на брак с ним при условии, что муж не будет спать с нею. Она дала мужу в наложницы свою рабыню, которая, родив сына, стала презирать госпожу. Разгневанная Даура сняла свою охотничью мужскую одежду, надела украшения и женские одежды, пошла к мужу и спала с ним. Вскоре она родила сына Б. Шесть сыновей Б. стали царями — эпонимами городов хауса. Кано и Рано (цари индиго) занимались изготовлением и окраской тканей, двое других (цари рынка) — торговлей, Гобир (царь войны) защищал братьев, а Зегзег (царь рабов) обеспечивал их рабочей силой.

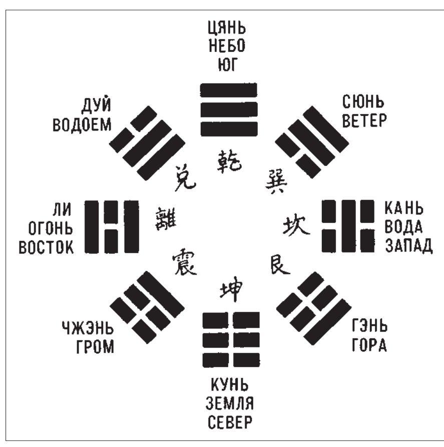


Схема расположения триграмм по книге Чжэн Чжи-цяо «Лю цзин ту» («Иллюстрации к шести классическим книгам», 1743).

По другим версиям, Б. получил согласие Дауры стать его женой за то, что убил змея, жившего в колодце её города. В более поздних исламизированных версиях мифов вместо Б. фигурирует багдадский царевич Баяджида (Баяджида, по-видимому, является видоизменением имени Абу Язида, предводителя восстания 10 в. берберов-хариджитов против североафриканской династии Фатимидов).

Е. К.

БА ГУА («восемь триграмм»), в древнекитайской мифологии, космологии и натурфилософии восемь сочетаний из цельных линий, символизирующих мужское, светлое начало ян, и прерванных линий, соответствующих женскому, тёмному началу инь. В каждом из восьми сочетаний по три элемента: например, три цельные линии обозначают понятие цянь («небо»), три прерванные — кунь («земля»), две сплошные и одна прерванная сверху — дуй («водоём») и т. п. В древних мифах изображение этой системы классификаций приписывается первопредку Фу-си. Система Б. г., подробно разработанная в древнейшем трактате «Ицзин» («Книге перемен»), легла в основу древней и средневековой натурфилософии Дальнего Востока, а также во многом каллиграфии; с помощью системы Б. г. пытались выразить всё многообразие явлений природы и человеческого бытия (страны света, животные, части тела и т. п.). Б. г. обычно изображают в виде круговой таблицы, часто вписанной в восьмиугольник. Известны две системы кругового расположения Б. г. Позже из Б. г. путём удвоения линий до шести в каждой комбинации были получены 64 гексаграммы, использовавшиеся китайскими гадателями.

Б. Р.

БАДНЯК (серб.-хорв. Баднак, болг. бъдник), в южнославянской мифологии персонаж, воплощаемый «рождественским поленом», пнём или веткой, сжигаемой в сочельник (у болгар — в ночь на Коледу, см. Коляда). Б. придают иногда антропоморфные черты (борода), называют старым богом, старым Б., в противоположность Божичу, соотносимому с молодостью, новым годом. Б. связан (по данным этимологических исследований) с образом змея у корней дерева (ср. родственные ему индоевропейские персонажи — др.-инд. змея Ахи Будхнья и греч. Пифона). Сожжение Б. в конце старого года эквивалентно, таким образом, поражению огнём змея, воплощения нижнего мира, вредоносного начала и знаменует начало нового сезонного цикла, гарантирует плодородие и т. п. (ср. ритуал выбивания искр из горящего Б., сопровождающийся магической формулой — пожеланием умножения скота по числу искр).

В. И., В. Т.

БАЙ БАЙАНАЙ, Баай Барылаах Баай Байанай («всем богатый богач Байанай»), в якутской мифологии дух — хозяин леса, животных и птиц, покровитель охотников. Его представляли себе как весёлого, шумливого старика, обросшего седыми волосами. Б. Б. живёт в лесах и очень богат мехами. У него 7, 9 или 11 братьев и сестёр. Перед началом охоты Б. Б. обычно приносили жертву, а на месте промысла «кормили» его. Если охота долгое время была неудачной, считалось необходимым провести обряд призывания Б. Б. с жертвоприношением. Жертвоприношения Б. Б. делали и в случае большой добычи.

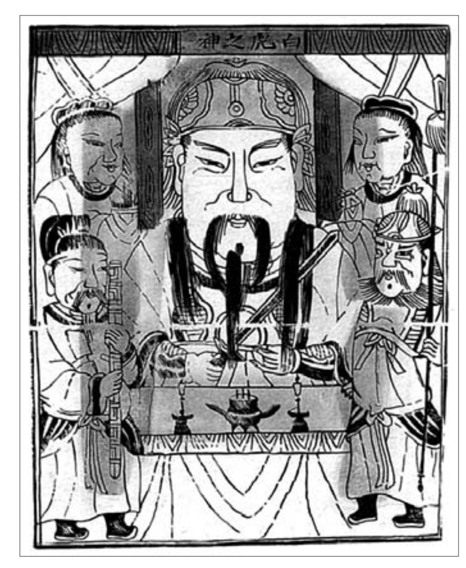
Н. А.

БАЙ-ДИ («белый правитель», «белый император»), в древнекитайской мифологии правитель Запада наряду с правителями других стран света: Востока — Тай-хао (см. Фу-си), Юга — Янь-ди (см. Шэньнун), Севера — Хей-ди (см. Чжуань-сюй) и Центра — Хуан-ди. Б.-д. ассоциировался с повелителем Запада Шаохао и по древней системе чередования пяти первоэлементов с металлом, белым цветом, осенью, планетой Цзинь-синь или Тайбай Цзинь-синь (Венера). Согласно средневековым представлениям Б.-д. как бог этой планеты спускается на землю в 15-й день каждой луны.

Б. Р.

БАЙ-ХУ, Бо-ху («белый тигр»), в древнекитайской мифологии один из духов четырёх стран света (наряду с Цин-луном, Чжу-цяо, Сюань-у), зверь — покровитель Запада, где находится страна мёртвых. Б.-х. также называлось одно из созвездий (из семи звёзд). Появление Б.-х. устрашало всякую нечисть и одновременно рас

Бай-ху. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



Бай-ху. Рельеф на западной стороне каменного саркофага. Рубеж нашей эры. Провинция Сычуань.

сматривалось как знак прогресса мирных наук. Согласно легенде, Б.-х. однажды при династии Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) был пойман и в его честь воздвигли храм. Б.-х. часто изображали на стенах погребальных сооружений, на знамёнах, которые в походах несли позади войска (впереди несли знамя с зелёным драконом — Цин-луном). В средневековом Китае Б.-х. рисовали наряду с Цин-луном на воротах даосских храмов в функции стража. На поздних народных лубках Б.-х. выступает уже в человеческом облике. Как дух созвездия из семи звёзд Б.-х. выведен в фантастическом романе 16 в. «Фэн шэнь яньи» («Возведение в ранг духов») под именем Инь Чэн-сю.

Б. Р.

БАЙЦЗЭ, Боцзэ, в древнекитайской мифологии мудрый, всеведающий и говорящий зверь. На картинах 16 в. его изображали похожим на рогатого льва. Согласно древним мифам, Хуан-ди («жёлтый государь»), отправившись на охоту, встретил Б. у берега моря. Б. поведал ему о бесах и духах, встречающихся в Поднебесной, которых насчитывалось 11 520 видов. Хуанди приказал нарисовать их, чтобы люди знали, как они выглядят.

Б. Р.

БАКАБЫ, в мифологии майя боги — братья Хобниль, Кан-Цик-Наль, Сак-Кими и Хосан-Эк, которые стоят в четырёх углах вселенной и поддерживают небо, чтобы оно не упало на землю. Б. были связаны с цветовой и календарной символикой стран света. Так, Хобниль ассоциировался с востоком и красным цветом и был покровителем годов, начинавшихся с дня Кан; Кан-Цик-Наль — с севером, белым цветом и годами Мулук; Сак-Кими — с западом, чёрным цветом и годами Хищ; Хосан-Эк — с югом, жёлтым цветом и годами Кавак. Б. имели антропоморфный облик, но ряд изображений и письменных источников даёт возможность предполагать, что в древности они мыслились в виде животных (игуаны, опоссума, черепахи, улитки) или насекомых (паука, пчёл). Хобниль был покровителем пчеловодства. В 10— 16 вв. Б. в значительной степени слились с богами ветра — павахтунами и богами дождя — чаками. В этот период существовали представления и о подземных Б., поддерживавших своды преисподней.

Р. К.

БАКАРОРО И ИТУБОРИ, в мифологии индейцев бороро братья-близнецы, культурные герои. Согласно мифу, Б. и И. дети от женщины и ягуара. Вскоре после рождения они убили сокола, съевшего их мать. Затем Бакароро предписывает всем животным и птицам, до того питавшимся человечиной, больше не делать этого и определяет, кто чем будет питаться. По представлениям бороро, Бакароро живёт на западе, а Итубори на востоке, к одному из них отправляются души умерших.

Л. Ф.

БАКБАК-ДЭВИ, в грузинской мифологии лесной человек, один из дэвов. Б.-д., воплощающий злое начало (но всегда побеждаемый положительным героем), представляется многоголовым существом, тяжесть которого с трудом выдерживает земля, людоедом, вместе со своими пособниками пожирающим людей.

М. Чачава.

БАЛАМ сын Бауры (Balam ibn Baura), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Валааму. В Коране не упоминается, но комментаторы часто ассоциируют Б. с персонажем Корана, изменившим своей праведности («И сделал его своим последователем шайтан, и был он из заблудших», 7: 174–175). Иногда Б. идентифицируется с Лукманом.

М. П.

БАЛАМ-АКАБ («ягуар-ночь»), один из мифических прародителей народа киче. Согласно мифам, ещё до появления солнца боги создали Б.-А., Балам-Кице («ягуар-киче»), Махукутах («ничто») и Ики-Балам («ягуар — мощный ветер»). Вначале они обладали совершенной мудростью и зрением, но боги ослабили их зрение и ум. После этого боги сотворили им жён. Б.-А. стал прародителем девяти родов Нихаиба, Балам-Кице — девяти родов Кавека, Махукутах — четырёх родов Ахау-киче. При их жизни боги создали утреннюю звезду (Венеру), солнце и дали им огонь. Из Тулана (см. Толлан) прародители отправились на юг, где вели войны с местными племенами и создали могущество киче. Перед смертью они дали наставления своим сыновьям и вручили им «священный узел» как символ своего существа. После прощания они поднялись на гору Хакавиц и там исчезли.

Р. К.

БАЛАРАМА (санскр. balarama), Баладева (baladeva), в индуистской мифологии старший брат Кришны. Считается аватарой Вишну или же змея Шеши, на котором возлежит Вишну. В «Вишну-пуране» говорится, что когда землю одолели силы асу ров, боги обратились к Вишну за помощью, и Вишну взял два волоса: чёрный, свой, и белый, змея Шеши (считающегося частью самого Вишну), и сказал: «Эти мои волосы сойдут на землю и избавят её от печали». Чёрный волос символизирует Кришну, белый — Б. Упоминание об этом есть и в «Махабхарате». Однако среди комментаторов нет единого мнения о том, какую именно роль сыграли два волоса в рождении Б. и Кришны. Б. был зачат Деваки, женой Васудевы, как седьмой сын, но, чтобы уберечь его от тирана Кансы, убившего всех её предыдущих сыновей, Вишну переместил зародыш в чрево Рохини, другой жены Васудевы, которая ещё прежде была отослана в семью пастуха Нанды. Позже в эту же семью был подкинут и Кришна, так что два брата выросли вместе. Б. участвовал во многих детских забавах, а затем и в подвигах Кришны (в частности, в умерщвлении Кансы). Много подвигов (убийство различных демонов и пр.) он совершил и сам. Его основное оружие — плуг, отсюда одно из имён Б. — Халаюдха («вооружённый плугом»). Цвет тела Б. — светлый, золотистый; цвет одежды — тёмно-синий (в отличие от тёмно-синего Кришны, цвет одежды которого жёлтый). Б. имел одну жену Ревати и двух сыновей; увлекался вином, по характеру был вспыльчив. После гибели ядавов, племени Кришны, Б. тихо умер, сидя на берегу моря у Двараки. Из его рта выполз белый змей Шеша.

С. Д. Серебряный.

БАЛИ (др.-инд. Bali), в индуистской мифологии царь дайтьев, сын Вирочаны и внук Прахлады. Пуранический миф о Б. и Вишну явился переосмыслением ведийского — о трёх шагах Вишну (РВ I 22, 17; I 154, 1–4 и др.) и брахманического — о Вишну-карлике (Шат.-бр. I 2,5,5; Тайт.-самх. II 1,3,1). Согласно этому мифу (Ваю-пур. II 36, 74–86; Рам. 1 29; Мбх. III 270; XII 343 и др.), Б. благодаря своему благочестию и подвижничеству победил Индру и добился власти над тремя мирами — небом, землёй и подземным миром. Тогда Вишну, воплотившись в карлика (см. Аватара), пришёл к Б. и попросил у него в дар столько пространства, сколько он, карлик, сможет отмерить тремя своими шагами. Не подозревая обмана, Б. согласился, и Вишну, приняв свой истинный облик, первым шагом покрыл всё небо, вторым — землю, а третий шаг сделал коротким и оставил Б. во владение подземный мир — паталу.

П. Г.

БАЛИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений балийцев (остров Бали, Индонезия). Как и у других развитых земледельческих народов Индо-

Маска Рангды. Остров Бали.

Гаруда. Фрагмент стенной росписи. Остров Бали. Будапешт, Музей восточноазиатского искусства.

незийского архипелага, у балийцев мифологическая традиция во многом восходит к представлениям древнего аустронезийского населения. Наиболее архаичный субстрат, прослеживаемый в религиозно-мифологической системе балийцев, вобрал в себя различные компоненты мифологии времени сложения племенных культов, отсюда устойчивость и самобытность собственно Б. м. в атмосфере влияния индуистской культуры. В формировании Б. м. большую роль сыграли культурно-этническая близость и длительные контакты с соседними феодальными государствами Явы (особенно в 11—15 вв.) и относительная изоляция балийской культуры в условиях мусульманской экспансии начиная с 16 в.

Злой демон Равана. Остров Бали. Раскрашенное дерево. 1880-е гг. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

В Б. м. прослеживается образ мироздания, сочетающего вертикальное (нижний — подземный, средний — наземный и верхний — небесный миры) и горизонтальное (четыре страны света и центр) членение, закрепившееся под воздействием индуистской и буддийской мифологий. Однако имеются традиционные мифологические мотивы, связанные с древней двоичной и четвертичной классификацией. В них присутствует идея космического дуализма. Образ верха — каджа соответствует представлениям о тонком духовном, небесном начале, а также северному и восточному направлениям и правосторонней ориентации; образ низа — келод— представлениям о грубом телесном, земном начале, южному и западному направлениям и левосторонней ориентации. Каджа и келод олицетворяются как космическая брачная пара (лух-мувахи) мужского и женского начал. В центре мироздания, по Б. м., находится мировая гора Гунунг Агунг, которая как бы соединяет подземный и небесный миры и служит пристанищем богов.

В Б. м. существует развитой пантеон богов. Высшее божество — Санг Хьянг Тунггал («первоединый бог»), или Тинтья. От него произошли главные боги — демиурги: Семар (балийск. Твален, или Хьянг Исмайя) и Батара Гуру (на Бали в основном известен как Шива), воплотившие в себе дуализм телесного и духовного начал. Различаются две противопоставляемые группы божеств: одна тяготеет к нижнему миру (Семар, Брама, Батара Кала и др.), другая — к верхнему (Батара Гуру и др.). Элементы индуистской триады (Брахма, Шива, Вишну) в значительной степени трансформировались под воздействием анимизма и культа предков в соответствии с традиционной системой дуального мифа, хотя сохранились сами представления о триаде (Санг Янг Тига, «божественная троица»). Теснее связана с самобытной основой Б. м. хтоническая сфера (келод) — обитель демонических сил, несущих в себе не только разрушительное начало, но и потенцию земного обновления, связь между жизнью и смертью. Сохранились космогонические и антропогонические мифы (о происхождении острова Бали, высших божеств, первопредков). По версии, записанной в популярном религиозном произведении «Чатур-йога», вначале была пустота, не было ни земли, ни небес. Мировой змей Антабога путём медитации создал черепаху Бедаванг, на ней возлегли две змеи. Они сплелись между собой, составив основание мира, на котором покоится каменная выпуклая крышка («чёрный камень»). Под этим камнем нет ни солнца, ни луны, ни ночи — это нижний мир, где правит Батара Кала и его женский аспект Сетесуйяра и где живёт великий удав Басуки. Батара Кала создал свет и мать-землю (Ибу Пертиви). Над поверхностью земли простёрлись воды, а ещё выше — многослойные небеса, где правят боги — небожители. Сама земля и горы возникли из засохшей грязи.

Для Б. м. характерно широкое развитие демонологического круга, тератоморфных образов. Наиболее популярен сюжет о борьбе двух чудовищ — Рангда и Баронг, передаваемый в народных мистериях.

На Бали с его длительной государственной историей и сильно развитой ритуально-культовой стороной религии большое распространение получили генеалогические мифы и разного рода культовые мифы, в которых объясняется происхождение династий и правящей верхуш-

Лейяки (привидения). Подсвечник. Остров Бали. 1956. Автор И. Чокот.

Прусские каменные идолы. Польша.

ки, а также обрядов и святынь. В ряде таких мифов своеобразно синтезировались сравнительно поздняя легендарная основа (прежде всего относящаяся к связям с яванской империей Маджапахит в 13—15 вв.) и древний местный мифологический субстрат (элементы близнечного мифа, тотемного мифа), например миф о происхождении государей княжества Педженг после победы божества Батара Индры над демоном Майя Данава, который был низвергнут и воплотился в цветке кокоса; из цветка вышли близнецы, разнополая двойня Месула-Месули, давшая начало поколениям правителей.

Образы и сюжеты Б. м. получили отражение в старинной и современной балийской живописи и деревянной скульптуре, в куклах театра ваянг.

Г. Г. Бандиленко.

БАЛТИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, система мифологических представлений древних балтийских (балтских) племён. Общебалтийская мифологическая система не сохранилась, но в некоторых случаях она реконструируется на основе мифологических систем отдельных балтийских племён: западных — пруссов, ятвягов и др., и восточных — жемайтов и аукштайтов (литовцев), латышей и др. На рубеже 1-го и 2-го тыс. н. э. балтийские племена занимали территорию к югу и востоку от Балтийского моря, соседствуя со славянами и прибалтийскими финнами. Самые ранние сведения о мифологии и ритуале балтийских племён, помимо археологических данных о погребальном обряде и характере святилищ, восходят к кон. 1 в. н. э. Описывая эстиев, отождествляемых с древнебалтийскими племенами, Тацит сообщает, что они «поклоняются праматери богов и как отличительный знак своего культа носят на себе изображения вепрей» («Германия» XLV). Некоторые сведения о ритуале и идолопоклонстве эстиев и пруссов содержатся в англо-саксонском описании путешествия Вульфстана (кон. 9 в.) и в жизнеописаниях епископа Адальберта Бременского, пытавшегося приобщить пруссов к христианству. Данные источников 12—13 вв. расширяют представления о раннебалтийском язычестве: напр., араб. географ Идриси сообщает о поклонении огню, в булле папы Иннокентия от 5 октября 1199 упоминаются и другие объекты почитания — деревья, травы, водные источники, животные и т. д. С началом агрессии Тевтонского ордена, немецкой колонизации и христианизации в кон. 12 — нач. 13 вв. количество источников по Б. м. (прежде всего у пруссов) резко увеличивается (орденские договоры с пруссами, «Рифмованная хроника», «Ливонская хроника» Генриха Латвийского, польские анналы, русские летописи). Более поздние источники — «Хроника Пруссии» Петра Дюсбурга (14 в.), сочинения польского историка Я. Длугоша (15 в.), немецкого монаха С. Грунау, литовских писателей Мажвидаса, Даукши, Бреткунаса и др., польских историков М. Стрыйковского, Я. Ласицкого (16 в.) и др., сообщающие много нового, вместе с тем не только содержат немало сомнительных сведений, но иногда и дополняют Б. м. в соответствии с античными мифологическими образцами и общими представлениями о мифологии самих авторов (в некоторых случаях отдельные авторы 16 в., например Грунау, подозреваются в подделках, с чем — в полном объёме — согласиться трудно). В 16 в. христианизация балтийских народов была завершена, но остатки язычества, оттеснённые в область неофициальной культуры, сохранялись весьма устойчиво. С середины 16 в. появляются сочинения авторов балтийского происхождения (особенно в Литве), хорошо знакомых с пережитками языческой мифологии и обрядности, а также учёных, обладавших основами научной критики источников (немецкий историк М. Преториус и др. в 17 в., языковед Г. Стендер и др. в 18 в.). Важный источник сведений по Б. м. — латышский и литовский фольклор, весьма устойчиво сохранивший архаизмы: латышская мифология восстанавливается в большей степени на основе фольклорных источников, а не старых письменных свидетельств. Существенным подспорьем при реконструкции Б. м. являются произведения народного искусства (резьба по дереву, вышивки, орнаменты и т. п.). Языковые данные (прежде всего имена мифологических персонажей) в их сравнительно-исторической интерпретации позволяют выделить древнее индоевропейское ядро Б. м. — схему т. н. основного мифа о поединке громовержца с его противником (см. Индоевропейская мифология) и имена участников этого мифа — Перкунаса, Велняса и Велса. Индоевропейские истоки обнаруживает целый ряд других мифологических имён (см. Жемина, Пушкайтс, Усиньш, Лаума, Вейопатис, Звайгстикс).

Средневековые бронзовые статуэтки божеств. Литва.

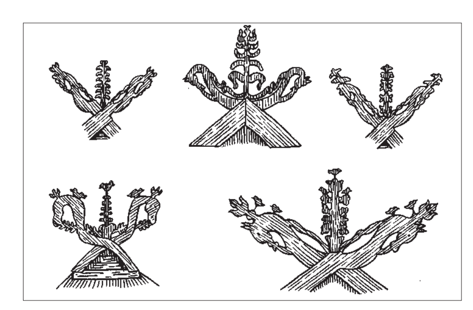
Главные черты Б. м. находят выражение в наборе основных семантических противопоставлений, описывающих пространственно-временные, социальные, оценочные характеристики мира (благоприятные и неблагоприятные для человека): счастье (доля) — несчастье (недоля), жизнь — смерть, чёт — нечет, правый — левый, верх — низ, небо — земля (подземное царство), юг — север, восток — запад, суша — море, огонь — влага, день — ночь, весна — зима, солнце — месяц, белый — чёрный, близкий — далёкий, дом — лес, мужской — женский, старый — молодой, главный — неглавный, сакральный — профанический.

В зависимости от функций мифологических персонажей, степени их индивидуализированности и актуальности для человека и некоторых других признаков внутри Б. м. выделяется несколько уровней.

Первый уровень объединяет высших богов, входящих в общебалтийский пантеон и в мифологические сюжеты. Первое место занимает бог (см. Диевас), обитающий на небе, главный среди богов. В прусском пантеоне он называется Окопирмс («самый первый»). В некотором отношении к богу (подчинение, зависимость, но иногда — предшествование во времени, ср. латыш. Vecais Tevs, «старый отец») находится громовержец Перкунас (Перконс). У бога есть дети, сыновья (литов. Dieyo suneliai, латыш. Dieva deli, наряду с Perkona deli, «сыновья Перкона»), с которыми связан целый комплекс архаических представлений, восходящий к индоевропейскому культу божественных близнецов (см. Близнечные мифы). В латышских народных песнях сохранились фрагменты мотивов и символы, связывающие детей Диеваса с обожествляемыми близнецами других традиций — древнегреческими Диоскурами, древнеиндийскими Ашвинами: сыновья бога влюблены в дочь бога (литов. Saules dukte, латыш. Saules meita, «дочь солнца», отсюда и эстонская Сальме); ожидая её, они зажигают два огня на море, катают дочь солнца по морю в яблоневой лодке, по суше едут к её дому на двух конях. Сыновья бога воплощают плодородие и связываются с сельскохозяйственным культом. С аграрной символикой близнечного культа свя-

Слева — прялка с парными мужскими и конскими головами. Справа — солярные знаки на прялке. Литва.

Слева — Реконструкция построек и круглого в плане святилища на восточнобалтском городище Тушемля. Верхнее Поднепровье. 7—8 вв.



Справа — Коньки крыш с парными конскими головами. Литва.

зана и ритуальная значимость сдвоенного колоса и вообще сдвоенного плода (литов. dvilypaos, kemerys, латыш. jumis, Юмис — слово, восходящее к древнему индоевропейскому названию божественного близнеца) и двойни у коровы, при рождении которой в литовских деревнях совершался очистительный обряд опахивания на двух бычках, запряжённых в соху, предотвращающий эпидемию (аналогичный обряд известен и в древнеиндийской традиции). Представление о том, что с близнецами и их древнейшим атрибутом — лошадьми— связаны и возможность эпидемии, и исцеление от болезни, до настоящего времени встречается в литовских деревнях. Эти особенности близнечного культа отразились и в литовских изображениях коньков на крыше, имеющих точные соответствия в латышских коньках из области Курземе в виде конских голов (в этом отношении показательно родство латыш, jumt — «крыть крышей» и jumis — «сдвоенный плод», Юмис, полевое божество). Сходную функцию имели ритуальные столбы с изображениями двух братьев, прусских генеалогических героев — Видевута и Брутена. Архаичность всего этого балтийского комплекса представлений о божественных близнецах, сотнесённых с двумя вождями племени, подтверждается также и тем, что каждый из близнецов связывался с одним из элементов набора полярных противопоставлений: один из прусских богов-близнецов старый, другой — молодой, один связан с весенним циклом, другой — с осенне-зимним, один с жизнью, другой: — со смертью и т. д. В наиболее древней реконструируемой форме балтийского мифа один из близнецов был сыном бога, другой — дочерью. Но дальнейшее развитие этого сюжета, устраняющее явный кровосмесительный характер брака между ними, ведёт к раздвоению близнеца-брата на двух братьев при наличии одной сестры (дочь солнца, ср. кельтский миф об инцесте трёх братьев, имя которых родственно латыш. Jumis, и их сестры, а также хеттский миф о кровосмешении 30 близнецов и их сестёр и т. п.). В балтийском мифе сестра выступает в качестве дочери солнца, тогда как этимологическая связь имени бога с названием солнца (ясного неба) уже не осознаётся.

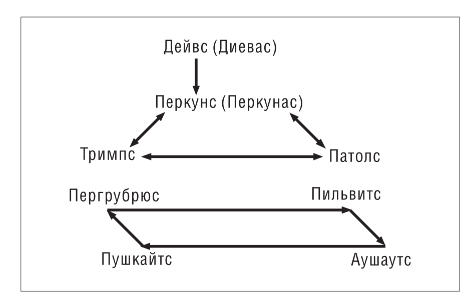
Помимо участия в сюжете архаического близнечного мифа, составляющего наиболее древний (но относительно полно реконструируемый) пласт Б. м., в целом Диевас пассивен и стоит вне мифологических сюжетов, чем напоминает высшего бога в ряде сибирских и африканских мифологий. В качестве наиболее активного, грозного и мощного мифологического персонажа выступает Перкунас (Перконс), бог грома и молнии, воплощающий военную и — косвенно — хозяйственную, имеющую отношение к плодородию, функцию. Ему противостоит Велняс, в культе которого есть следы его связи со скотом (конями, быками, свиньями), что, очевидно, свидетельствует о продолжении древней индоевропейской традиции, согласно которой загробный мир представлялся как пастбище. Это божество связано с нижним миром, со смертью и одновременно с плодородием. Громовержец, обитающий на небе, на горе, вверху, преследует своего противника, живущего на земле, внизу (нередко противник имеет змеевидную природу). Иногда в фольклоре указывается причина гнева громовержца — связь его противника с женой Перкунаса или похищение её, людей, скота. Преследуемый противник прячется за разные предметы (дерево, камень), обращается в корову, в человека (а также и в других животных, в т. ч. в кошку). Громовержец на колеснице, запряжённой конями или козлами, с медным или даже каменным оружием нападает на противника, мечет молнию, раскалывает дуб и камень, убивает противника, после чего начинается дождь, приносящий плодородие. Иногда упоминается помощник громовержца мифический кузнец (см. Кальвис). В этом виде основной миф, составляющий главный сюжет Б. м., восстанавливается бесспорно для литовской и латышской традиции и косвенно (в виде отдельных мотивов) для прусской. Ближайшие параллели балтийскому варианту основного мифа содержатся в белорусской традиции, которая впитала в себя многочисленные элементы Б. м., и в реконструируемой праславянской мифологии (см. Славянская мифология; в ряде случаев эта близость столь велика, что даёт основания предполагать общие балто-славянские истоки).

Другой архаичный миф, фрагменты которого сохранились в литовском и латышском фольклоре, — «небесная свадьба» солнца и месяца; в литовской народной песне «Свадьба месяца», когда месяц изменяет солнцу с утренней зарёй Аушрой (иногда Аушра — дочь солнца), разгневанный Перкунас разрубает месяц мечом (объяснение убывания луны). В других версиях солнце выдаёт свою дочь замуж за утреннюю звезду Аусеклиса, вопреки воле Перконса-Перкунаса, или месяц отнимает невесту у Аусеклиса, за что солнце разрубает его мечом. По фольклорным текстам реконструируется также вариант мифа, где утренняя заря (звезда), денница Аушра, латыш. Аустра, — жена громовержца, изменяющая Перкунасу с его противником. Перкунас низвергает её с неба на землю, и та превращается в хтоническую богиню (ср. Шаря, Жемина, Лаума).

Аусеклис, солнце, месяц и звёзды (Звайгзнес, иногда — дети солнца и месяца) образуют небесную семью. Имена участников «небесной свадьбы» — Аусеклис (латыш. Auseklis, Auseklitis, Auseklits, Auseklins, Auseklinis, Auseklenc, Auseklens, Auseklenis), Аушрине—Аушра [литов. ausra, «заря», ausrine, «утренняя звезда», «Венера»; ср. Вакарине (vakarine), вечернюю звезду: она стелет солнцу постель, а Аушрине зажигает утром огонь], Аустра, Аустрине [латыш, austra, austrina, «утренняя заря», в некоторых текстах отождествляется с Аусеклисом; ср. Ауска, у Ласицкого — литовская богиня лучей восходящего и заходящего солнца] — этимологически связаны с латыш, aust, «рассветать» и имеют многочисленные индоевропейские параллели: ср. др.-инд. Ушас, греч. Эос, рим. Аврору, вероятно, латыш. Усинын и вост.-слав. Усень — Авсень.

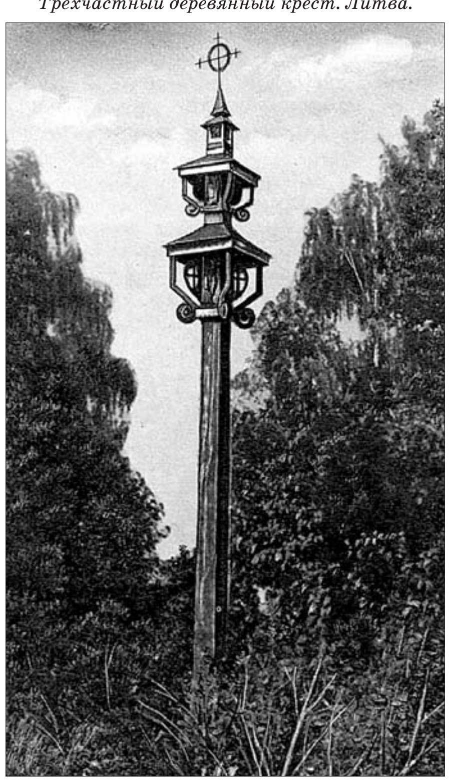
Эта часть Б. м., как и ряд существенных деталей, связанных с культом природных божеств, является общей для литовцев, латышей и, видимо, пруссов. В целом же структура первого уровня в каждой из этих традиций характеризуется своими особенностями.

Наиболее индивидуальный вариант представлен прусской мифологией. Прежде всего прусский пантеон наиболее оформлен, его персонажи (исключительно мужские) чётко дифференцированы не только по функциям, но и по своей внешности; иерархия этих персонажей определяется не только по описаниям, но и по порядку следования в списках. Первый уровень представлен восемью персонажами. Помимо уже упоминавшихся бога (Дейвса) и Перкунса, сюда входят Потримпс, юный бог рек и источников, и Аутримпс, бог моря, в реконструкции восходящие, видимо, к одному персонажу — Тримпсу, существование которого подтверждается литовскими и латышскими данными. Патолс — самый старый бог, связанный с нижним миром; по описанию Грунау, имел длинную седую бороду: отсюда правдоподобная связь его с другим божеством — Бардойтсом (собств. «бородатый», первоначально, возможно, эпитет Патолса), позже трактуемым как бог кораблей (ср. Пеколс). Природные божества, дающие благополучие человеку, — Пергрубрюс, воплощение весны, листвы, травы; Пушкайтс, воплощение земли, священной бузины; Аушаутс, воплощение целостности, сохранности, бог-врачеватель; Пильвитс, бог, дающий богатство. Эти персонажи объединяются в схему типа:



Бог (Дейвс) противопоставляется Перкунсу как главный — неглавному, неактуальный — актуальному, хозяин — исполнителю. Тримпс противопоставлен Патолсу как молодой — старому, весенний — осеннему, жизнь — смерти, зелёный — белому. Пушкайтс и Перггрубрюс противопоставлены Аушаутсу и Пильвитсу как дикое — культивированному, природа — человеку; Пушкайтс Перггрубрюсу как лес — полю; Пильвитс Аушаутсу как богатство — здоровью (моральной норме). Этот прусский пантеон позже претерпел существенные изменения: бог (Дейвс) получил эпитет Окопирмс, ставший позднее основной формой имени; Тримпс разделился на Потримпса и Аутримпса; эпитет Патолса Бардойтс стал самостоятельным божеством; Патолс получил имя Пеколс; Пеколс раздвоился на Пеколса и Поколса; в пантеон был включён Звайгстикс, связанный с солнечным светом и солнцем (аналогичное выделение солнца как особого мифологического персонажа, ставшее возможным только после утраты первоначальной связи названия бога и солнечного дневного света, характерно и для литовской, и латышской мифологий). Наиболее действенными принципами упорядочения пантеона оказались: космологический (небо — Окопирмс, солнце — Звайгстикс, гром и молния — Перкунс, море — Аутримпс и т. п.) или смешанный, при котором космологические элементы сочетались с социально-хозяйственными.

Трёхчастный деревянный крест. Литва.

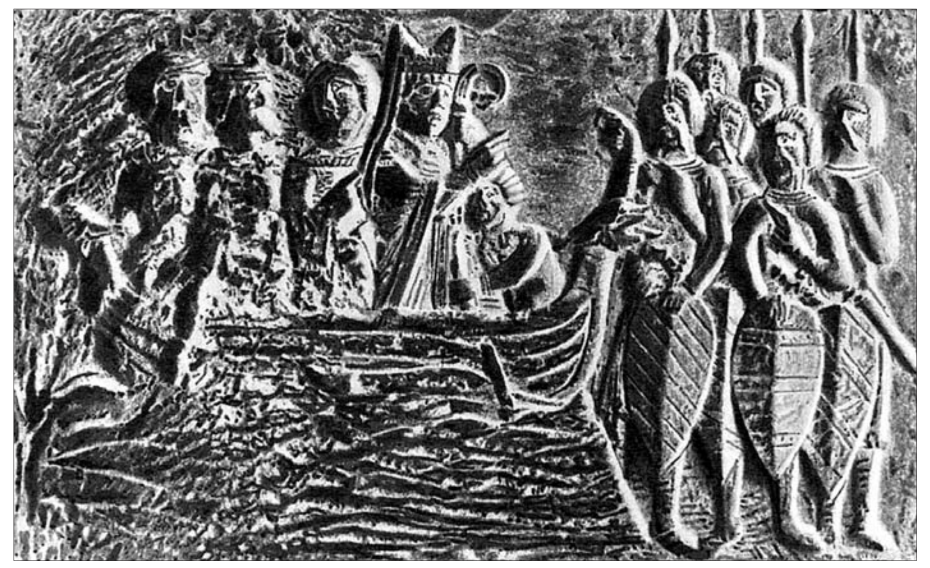


Списки божеств, принадлежащих к первому уровню литовской мифологии, ущербны и помогают реконструировать лишь часть ядра системы: Нънадей/Андай — Перкунас — Телявель (по Волынской летописи). Здесь Нънадей — высший бог (ср.: «жряше богом своими втаин, первому Нънадьеви»), в чьём имени выделяется элемент deiv-: *No-/an/-dein- (соответственно *An/t-deiv-, Андай: ср. Диевас), ср. латыш, nodievs в значении «небо» (возможна и иная интерпретация имени Нънадей — Нумадиевс, от литов. namo dievas, «бог дома»; ср. у Ласицкого Numeias, «домашний бог»). Перкунас — громовник, Телявель — божественный кузнец, помощник Перкунаса, находящий надёжные параллели в популярном во всём прибалтийском ареале сюжете о кузнеце, выковавшем солнце (ср. скандинавские, финские, эстонские и др. версии). Место и суть других божеств, упоминаемых в источниках 13 в., далеки от ясности: литовцы поклонялись богине Жворуне в образе суки; Мьидьина, видимо, литов. Медейна (Medeine) — хозяйка леса, отождествляемая с Заячьим богом. В условиях христианизации, когда именно высший уровень мифологической системы (пантеон) стал объектом нападок и гонений, пантеон литовских богов не имел возможностей для развития. Из данных 16 в. (начиная с Мажвидаса) и позже заслуживают упоминания богиня Жемина, связанная с землёй (ср. литов. zemi, «земля»), её брат Жемепатис (Zemĩpatis, собств. «господин земли»), Лайма — богиня счастья, судьбы, возможно, Вангпутис, бог ветра, и др. Перкунас во многих случаях аккомодировался образу пророка Илии.

Ещё меньше данных судить о структуре первого уровня латышской мифологии. Но и здесь несомненно наличие пары: бог (Диевс), отец неба, и Перконс, бог грома и молнии, которые противопоставлены друг другу, как в прусской и литовской мифологиях, и тем не менее нередко смешиваются друг с другом (ср. «сыновей бога» и «сыновей Перкона»). Возможно, что богиня земли Земесмате (Zemes mate, собств. «землямать») некогда входила в сюжет основного мифа. Некоторые мифологические персонажи стали чисто фольклорными; напротив, некоторые христианские святые, покровители земледелия и скотоводства, сильно мифологизировались и тем самым восполнили нехватку мужских мифологических персонажей.

Второй уровень Б. м. в основном составляли божества, связанные с хозяйственными циклами, с частными целями, приуроченными к сезонным обрядам. Видимо, к нему принадлежали первоначально прусские Перггрубрюс, Пушкайтс, Аушаутс, Пильвитс, латышские женские божества, Усиньш как покровитель лошадей и, возможно, мифологизированные христианские святые, большая часть литовских божеств из списков Стрыйковского, Ласицкого и Преториуса. В своих сочинениях они приводят десятки мифологических имён. Как правило, они даны в неточной, а иногда и в заведомо ошибочной форме; функции, приписываемые носителям этих имён, часто недостоверны или сугубо этимологического происхождения; многое следует отнести за счёт недостаточной осведомлённости авторов и иногда их фантазии. Наконец, многие из указанных божеств оказываются духами, покровителями природы или хозяйства. Тем не менее некоторые имена заслуживают внимания. См. у Стрыйковского: Прокоримос — высшее божество; ему приносили в жертву белых каплунов; часть жертвы поедалась исполнителями обряда, часть — жертвующими, часть — сжигалась; имя Prokorimos восходит к литов. Prakurimo dievas, «бог творения», от prakurti, «творить» (ср. Диевас, Окопирмс). Крумине — божество зерновых; ему приносят в жертву петухов с низким густым гребнем, разрезая мясо на мелкие кусочки, чтобы рожь была невысокой, но густой; полное наименование — Krumine Pradziu Warpu, «Крумине начала колосьев» (ср. литов. krumas, «куст»). Литуванис — мифологический персонаж, посылающий дождь (Lituwanis, ср. литов. lietųs, «дождь»), возможно, персонификация дождя. Гульбис — личный гений человека (Gulbi Dziewos, видимо, искажение литов. Gelb-, от gelbeti, «помогать»); мужчины приносили ему в жертву белых каплунов, женщины — кур. Гониглис — бог леса и пастухов (Goniglis Dziewos), искажение Ganyklos Dievas, «бог пастбищ», сравнивается с римским Сатиром и Фавном; Гониглису жертвовали тестикулы коней, быков, козлов и др. животных; пастухи сжигали их на большом камне, моля Гониглиса защитить скот от хищников. Сотварос — бог скота, которому приносили в жертву перед костром белых каплунов; имя Sotwaros, видимо, связано с литов. sutverti, «создавать»; Упинис девос — бог рек (ср. литов. Upinis dievas, «речной бог»); ему приносили в жертву белого поросёнка, чтобы вода была чиста. Келю Диевас (Kilu Dziewas, Kellukis у Преториуса, от литов. kelias, «дорога», «путь»), бог дорог, которого просили о благополучном путешествии. Сейми девос (Seimi dewos, ср. латыш, saimes dievs и литов. seim/yn/-os dievas) — бог семьи, дома; ему приносят в жертву кур и петухов, бросая их в огонь печи. Ругучис (Ruguczis) — божество ферментации, Бубилас — божество пчёл и др.

У Ласицкого: Аукстеяс Висагистис (Auxtheias Vissagistis, вероятно из литов. auksta/isis visgalisis, «высший всемогущий») — высший всемогущий бог. Альгис (Algis, ср. литов. algyti, «звать») — вестник высших богов. Апидеме (Apidome, ср. литов. apideme, «участок», «владение») — божество перемены жилища. Аудра (Audra, ср. литов. budra, «буря»; Audros dievaitis, «божок бури») — богиня моря и прочих вод. Безлея (Bezlea, от литов. blisti, «темнеть», «смеркаться») — богиня вечера; в списке Ласицкого располагается между богиней солнечных лучей Ауской и богиней ночной тьмы Брекстой (Breksta, от литов. breksti «смеркаться», но и «брезжить», «рассветать»). Будинтойс, Будинтая (Budentoys, Budintaia, ср. литов. budinti, «будить») — божество бодрствования, пробуждения. Вальгина — богиня скота (кроме лошади); имя Walgina (ср. литов. vaigis, «еда»), возможно, указывает на функцию богини,



Древние пруссы и епископ Адальберт. Рельеф на воротах собора в Гнезно. Бронза. 12 в.

имеющую отношение к пище. Гардунитис (Gardunitis, ср. литов. gardas, «огороженное место», «загон», «стойло») — божество, охраняющее двор, усадьбу, скот; та же функция приписана Дворгаутису (Dworgautis, от литов. dvaras, «имение», «поместье»). Датанус (Datanus, ср. литов. duotojas, «деятель», от duyti, «дать»). Ежеринис (Ezernim, ср. литов. ezerinis, «живущий в озере») — божество озёр. Жалус (Salaus, Zallus, ср. литов. zalyti, «вредить», «портить») — божество вражды; ср. латыш. Каря мате (Karra mahte, ср. karavors, «воин»), богиню ссоры. Кремата (Kremata) — божество свиней; ср. Крукиса (Krukis, от литов. krukti, «хрюкать»), свиного бога (у Преториуса — Кяулю Крукас). Лаздона (Lasdona, от литов. lazda, «ветвь») — покровительница леса, украшенная ветвями, божество лесных орехов. Лигичюс (Ligiczus, видимо, из *Ligintjus, ср. литов. lyginti, «уравнивать») — божество согласия, единства; у Преториуса — Лигеюс (Lygiejus). Пизюс (Pizio, от литов. piza, «вульва») — мифологический персонаж, приводящий невесту к жениху и почитаемый юношами; вслед за ним упомянут Гонду (Gondii, возможно, искажение жемайт. gedius, от geda «стыд», «срам») — мифологический персонаж, почитаемый девушками, покровитель отношений между молодыми людьми. Сидзюс (Sidzium) — добрый гений отдельного рода, семьи; ср. Твертикоса (Tvverticos), бога определённой местности и рода. Сиричус (Siriczus) — бог пастухов, кормящий скот; у Преториуса более правильная форма имени — Szericzius (от литов. surti, «кормить»). Убланича (Ublanicza) — домашнее божество, заботящееся о каждом молящемся или о каждом предмете утвари; имя, видимо, происходит от литов. ubladnycia, «отдельное строение с печью для приготовления свиного корма»: ср. использование овина, риги и т. п. в ритуальных целях.

У Преториуса: Ератинис (Eratinnis, Eraiczin — Eraiciui dievaitis, ср. литов. eraitinis, «бараний божок») — баранье божество у литовцев и, видимо, пруссов. Желус (Zelus, от литов. zelti, «расти», «вырастать», zole, «трава») — божество, способствующее росту трав. Карвайтис (Karvaitis, Kurvvaiczin—Karvaiciu, dievaitis, ср. литов. karve, «корова», прус. curwe) — телячий божок у литовцев и, возможно, пруссов. Каукарюс [Kaukarus, ср. литов. kaukuras, «вершина» (горы)] — божество, связанное с горами, и др.

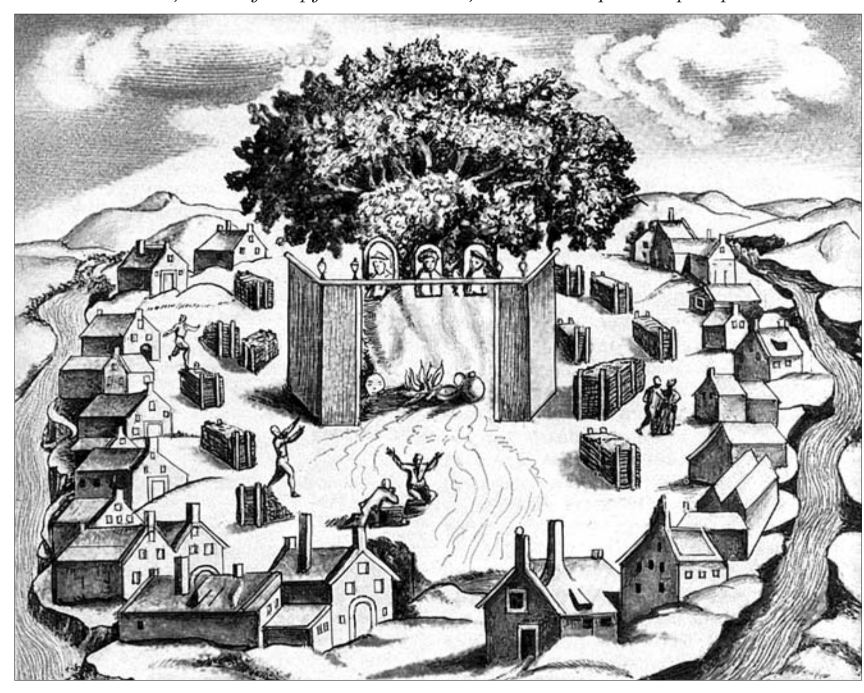
Третий уровень мог включать мифологических персонажей, характеризующихся наиболее абстрактными функциями, например Лайма, «судьба», Гильтине, «смерть», или персонажей, известных прежде всего из фольклорных текстов (сказок, песен и т. п.): сюда относятся солнце и месяц (литов. Saule-Menuo, латыш. Saule-Meness), участвующие в сюжете «небесной свадьбы», брака и его разрыва, дублирующего мотив предыстории основного мифа, денница, заря, небесный кузнец (Кальвис), звёзды, также включающиеся в некоторых версиях в этот сюжет, Звайгстикс, Аусеклис и др., а также персонажи, входящие в семью солнца, — солнцева дочь, солнцева мать и т. п.

Четвёртый уровень объединяет, как правило, персонажей, которые открывают мифологизированную историческую традицию. Ср. Видевута и Брутена у пруссов, родоначальников светской и духовной власти, Швинторога как основателя новой ритуальной традиции, и даже Гедимина как основателя Вильнюса, Криве и Лиздейку как основателей новой жреческой традиции. К тому же уровню могли относиться и некоторые более или менее индивидуализированные (нередко отрицательные) персонажи: противник громовержца (Велняс, Велнс) в сниженном варианте — «чёрт», латыш. Велумате (Velu mate), «мать мёртвых», покровительница умерших, Лаума — ведьма, Юмис — дух зерна, «двойчатка», прус. Курке — злой дух, вредящий злакам, может быть, литов. Айтварас — домашний дух, Куршис (Kursis) — дух хлеба, воплощаемый соломенным чучелом, изготовленным при молотьбе, Ругинис — дух ржи, Ругю боба (Rugiu boba) — «ржаная баба», чучело из соломы и ветвей, и т. п.

Пятый уровень включает сказочных персонажей и духов — хозяев леса, воды, поля и других урочищ. Таковы литов. Лауксаргас (Lauksargis; ср. литов. laukas, «поле» и sargas, «сторож») — охранитель поля, Медейна — охранительница леса, Габия — персонифицированный огонь, Вейопатис — господин ветра и др. Уже раннесредневековые источники сообщают о поклонении огню, воде, деревьям, камням, небесным светилам. Особенно почитался вечный огонь или святой огонь (прус, и ятвяжск. Schwents Paniks) как в персонифицированной, так и в неперсонифицированной форме. До сих пор известны многочисленные молитвы, обращенные к огню.

К шестому уровню принадлежат неиндивидуализированные и часто неантропоморфизированные духи, образующие целые классы. Таковы прусские Барздуки — гномы. Маркополи — антропоморфные духи, живущие в земле (и те, и другие связаны с Пушкайтсом), литов. Каукас, Кауки — добрые духи дома, благожелательные людям женские духи дейве и лауме, ведьмы — раганы; духи, вызывающие

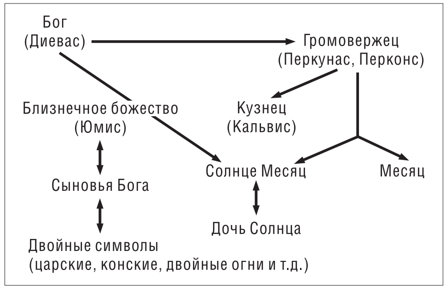
Священный дуб в прусском святилище Ромове. Старинная гравюра.



кошмары (литов. slogutls), наваждения (латыш, мани — mans, manis). Ср. мургов — воздушных духов и духов умерших (латыш, murgi — так же называли бред, фантастические видения у больных). К тому же уровню относятся оборотни — вилктаки, великаны (литов. milzinai) и многочисленные латышские духи — матери: воды — Уденс мате (Udens mate), моря — Юрас мате (Juras mate), леса — Межас мате (Mezas mate, есть и отец леса — Межа тевс, Meza tevs), полей — Лауку мате (Lauku mate), ветра — Вейас мате (Vejas mate), скота — Лопу мате (Lopu mate) и др. Сюда же, видимо, следует относить таких духов, как латышский Маяс кунгс (Majaskungs, «господин дома»), дух— покровитель дома, умерший предок, живущий в очаге или под порогом; семейный дух Лулькис (Lulkis, ср. латыш. lulkis, «молочный телёнок», «материнская грудь»); литовский Димстипатис (dimstipatis — «хозяин дома», от dimstis, «двор», «усадьба» и pats, «сам», «господин»), духи умерших неестественной смертью (lietuvens) и многообразную нечисть, а также мифологизированные образы медведя, волка, змей. Чускас — «домашние змеи» (от латыш. cuska, «змея»), которых, согласно Стендеру, почитали латыши, кормили их на священных трапезах; подобные трапезы у литовцев устраивались специальными жрецами — монининкс (monininks), от manyti, «думать», «полагать»: ср. жрецов жалтонес, от литов. zaltys, «уж», заклинателей змей). После пира исповедывались в грехах и бедах жрецу, и тот, держа в руках змей, производил заклятие или призывал к исполнению желаний.

Седьмой уровень включает человека в его мифологизированной ипостаси, прежде всего как носителя души, духа (литов. dvasia, латыш, siela) и как участника ритуала. К тому же уровню относятся разные категории жрецов, хорошо известные у пруссов и литовцев: прус, вайделоты (зигноты), возглавляемые криве-кривайтисом; нерути (Nerutti, Neruttei), гадавшие о погоде и возможностях рыбной ловли, ныряя в воду [корень* ner- связан как с обозначением жизненной силы плодородия и полноты чувств (прус, nertin, «гнев», литов. noreti, «желать», nafsas, «храбрость», «ярость»), так и с символикой «низа» (земли, воды), ср. литов. nirti, «нырять», neryve, «русалка» и соответствующие индоевропейские параллели: др.-инд. нарака — подземное царство, др.-греч. Нерей, Нереиды и т. п.]. Ср. другие категории жрецов, гадающих по воде: вандлулути (Wandlulutti, литов. vanduo, «вода»), удбуртули (Udburtulli, ср. балт. vand-/ud-, «вода» и burt, «гадать»). Литов. малдининки (Maldininkas у Преториуса, ср. литов. maldininkas, «молитель») молились, пели и отправляли многочисленные ритуалы. Прус, тулисоны и лигашоны (Tullissones vel Ligaschones) упомянуты уже в договоре ордена с пруссами от 7 февраля 1249 как «лживейшие комедианты», принимающие участие в обрядах восхваления умершего (их упоминает и Преториус); по некоторым предположениям, название «лигашоны» связано с *lъgati, «лгать»). Известны многочисленные категории жрецов-гадателей об урожае, погоде и т. п.: по поведению животных и птиц (по крови и внутренностям жертв и т. п.) — лекутонес (Lekkutones, ср. литов. lekti, «летать»), видуронес (Widdurones, ср. литов. viduriai, «внутренность»), жверутей (Szweruttei, ср. литов. zveris, «зверь») и др.; по дыму или пламени свечи — жваконес (Szwakones, ср. литов. zvake, «свеча»), думонес (dumo nes, ср. прус, dumis, «дым»); по звёздам — жвейгджурунес (Szweigdzurunes, ср. литов. zvaigzde, «звезда», а также латыш. Ликста — мифологизированный образ небесных явлений, сулящих дурные последствия) и др. К тому же уровню относится всё, что связано с ритуалом, аграрными и другими праздниками, как правило, соотнесёнными с христианскими, напр. день Иоанна Крестителя, литов. Joriinis, латыш. Лиго (Ligo, от ligot, «качаться» — ср. представление о качании солнца 24 июня). Лиго — праздник летнего солнцеворота, связанный с почитанием солнца, просьбами о плодородии и охране полей и скота от злых духов, ведьм, время общего веселья (в старых источниках песенный припев «Лиго» был осмыслен как имя бога радости); дома украшались зеленью, люди прыгали через костры и т. п. (ср. слав. Купала). Тот же уровень включает различные ритуальные символы и предметы (священные камни и т. п.), обрядовые тексты, урочища и святилища, среди которых были крупные культовые центры, напр. святилище Нижнего Замка в Вильнюсе и особенно общепрусский культовый центр Ромове. По легенде, переданной Грунау, Ромове было основано родоначальником прусской жреческой традиции Брутеном, который воздвиг там «жилище» для богов Патолса, Потримпса и Перкунса, изображённых на священном дубе (дереве Перкунаса: ср. также Носолум, видимо, божество дуба у литовцев — Nosolum из *Onzolius, литов. azuolas, «дуб», и др. мифологизированные образы деревьев — Бирзулис, Birzulis, литовский бог берёзы у Ласицкого, Шермукшнис, «рябина», sermuksnis, и др.). Дуб был разделён на три части, в соответствии с тремя зонами космоса, которые маркирует мировое дерево в архаичных традициях (см. Древо мировое): соответственно и «старый» бог Патолс связан с преисподней, юный Потримпс — с землёй, плодородием, Перкунс — с небом (ср. также трёхчастные литовские кресты, изоморфные мировому дереву и сохранившие в своей конструкции древнюю модель мира, присущую Б. м.).

Данные о конкретных мифологических персонажах, их связях и соответствующих мифологических сюжетах позволяют реконструировать общее ядро восточнобалтийской мифологии, в частности на её высших уровнях:



Мощность мифологического пласта у балтийских народов, разрушенного с введением христианства далеко не полностью, объясняет огромное количество пережитков язычества в фольклоре, магии, быту и ту большую роль, которую сыграла Б. м. и её образы в становлении литовской и латышской культуры нового времени (литература, искусство).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

БАЛУ, позднее Баал (общесемит. bl букв. «хозяин», «владыка»), Ваал (греч.), в западносемитской мифологии одно из наиболее употребительных прозвищ богов отдельных местностей и общих богов. Наибольшим распространением пользовался культ Б. — бога бури, грома и молний, дождя и связанного с дождём плодородия [именовался также Баал-Хаддад, позднее Хаддад (hdd); ср. аккад. Адад]. В Угарите этот бог — главный герой мифов [Алиййану-Б., Алиййан (ʼalʼiyn), «силач»], ему посвящен мифологический цикл. Особый интерес угаритской традиции к нему объясняется, видимо, его ролью бога — покровителя Угарита.

Б. — сын Илу и Асират, но одновременно его называют сыном Дагана (см. Дагон; возможно, Илу считался отцом Б. как первопредок; по позднему финикийскому преданию, мать Б., одна из наложниц Урана, в данном случае соответствующего, очевидно, Илу, попала к Дагону, уже будучи беременной от Урана). Имеются упоминания о трёх дочерях Б., являющихся, одновременно, и его жёнами: Падарай [(pdry), очевидно, «жироносная», т. е. «питательница»], Та лай [(tly), «росная», т. е. подательница росы] и Арцай [(ʼars), «земля», богиня земли, возможно, связанная с позднейшим Арцу (см. в ст. Бел) и, вероятно, соответствующая в теогонии Санхонйатона — Филона Гее, супруге Урана (Баалшамема?)]. Сестра и возлюбленная Б. — Анат.

Б. именуется богатырём, сильнейшим из героев, скачущим на облаке, князем [Баал-Зебул (bl zbl), отсюда библ. Вельзевул], возвышенным; известны его изображения в облике быка (символ плодородия) или воина, поражающего землю молнией-копьём. Он живёт на горе Цапану («северная», на иврите Цафон, античн. Касиус, соответствует современному Джебель ал-Акра) и является её владыкой (Баал-Цапани, bl spn).

Балу, поражающий землю молнией. Стела. Белый известняк. Угарит. 1-я половина 2 тыс. до н. э.

В борьбе богов младшего поколения за власть над миром и богами он фактический властелин вселенной, оттеснивший Илу на задний план. Владыка земли и плодородия, Б. вместе с Анат противостоит хтоническим и связанным с морской стихией разрушительным силам и предстаёт как умирающий и воскресающий бог. Главный враг Б. — бог смерти и подземного мира Шуту. Согласно мифу, Муту, пожелавший отнять у Б. власть над миром и богами, требует, чтобы тот явился к нему на пир в подземное царство. Устрашённый, Б. оказывает Муту почтение и, по-видимому, является к нему, признавая, таким образом, его власть над собой; впоследствии Б. гибнет, по-видимому, убитый Муту. Илу, Анат и другие добрые боги оплакивают его; Анат с помощью богини солнца Шапаш находит тело Б. и, совершив оплакивание, погребает его на горе Цапану. Анат обвиняет Асират в том, что та враждебна Б. По настоянию Асират Илу назначает владыкой богов Астара. Анат требует от Муту вернуть Б. и, получив отказ, уничтожает Муту, разрубает, сжигает, размалывает в муку его тело и рассеивает по полю. Б. воскресает и возвращает себе власть. Муту появляется на седьмой год после своей гибели и вновь борется с Б.; Шапаш угрожает Муту наказанием Илу; борьба заканчивается победой Б. Схватка между Б. и Муту постоянно возобновляется; гибель Б. приводит к увяданию и засухе, а его воскресение влечёт за собой расцвет в природе.

Б. борется и с богом морской стихии Иамму, который требует, чтобы Б. стал его рабом. Б. побеждает Иамму, используя в качестве оружия чудесные палицы, сделанные Кусар-и-Хусасом (в другом мифе победительницей Иамму выступает также Анат). Врагами Б. являются Латану (Левиафан) и другие хищные чудовища. Известен миф о создании для Б. дворца (символ власти и могущества): Анат с помощью Асират добивается разрешения Илу на постройку дворца, который строит на горе Цапану Кусар-и-Хусас, покрывая его золотом и серебром. При этом после долгих споров с Б. он делает во дворце окно (ср.: через окно в дом проникает смерть, Иерем. 9, 21).

Сказания о громовержце Б. известны и по хеттским источникам: согласно мифу, Асират (Ашерту) пытается соблазнить Б., он, по указанию Илу (Элькунирши), выполняет её желания и унижает её, между ними начинается вражда. В Египте Б. отождествлялся с Сетом. В мифах, очевидно, палестинского происхождения, он снимает печать, наложенную Гором (Астаром?) на лоно Анат и Астарты; Ра отдаёт их ему в жёны; рассказывалось о священном соитии Сета и Анат. По египетским источникам известен также палестинский миф о борьбе Сета и Иамму, посредницей в которой выступает Астарта; побеждает Сет.

Вероятно, Баал-Хаддад (Алийайану-Б.) тождествен более позднему (1-е тыс. до н. э.) финикийскому Баал-Аддиру [Аддир (ʾdr), «могучий»]. Почитание Хаддада было широко распространено в Сирии с конца 2-го тыс. до н. э.; его супругой считалась Атаргатис. В эпоху эллинизма отождествлялся с Зевсом.

См. также статьи Баал-Хаммон, Баалшамем.

И. Ш. Шифман.

БАЛЬДР (др.-исл. Baldr, «господин»), в скандинавской мифологии юный бог из асов. Б. — любимый сын Одина и Фригг, брат Хермода, муж Нанны, отец Форсети. Б. прекрасен, светел, благостен; его ресницы сравнивают с белоснежными растениями. Он живёт в Асгарде, в чертоге Брейдаблик, где не допускаются дурные поступки. Б. называют мудрым и смелым, однако фактически он является пассивным, страдающим божеством, по-видимому, культовой жертвой.

Отчётливых следов мифа о Б. у континентальных германцев нет. Попытка немецкого учёного Ф. Генцмера усмотреть намёки на миф о Б. в т. н. Втором мерзебургском заклинании недоказательна. Имеется гипотеза немецкого исследователя О. Хёфлера об изображении Б. в южноскандинавских наскальных рисунках эпохи бронзы. Однако явно отражённый в скандинавском мифе о Б. обычай сожжения мертвеца в ладье относится к позднему железному веку.

Миф о Б. в основном известен по «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда») и особенно по стихотворению эддического стиля «Сны Бальдра» (иначе — «Песнь о Вегтаме»), включаемому как дополнительная песнь в «Старшую Эдду», а также по «Младшей Эдде», где имеется связный прозаический рассказ о Б. Согласно мифу, юному Б. стали сниться зловещие сны, предвещавшие угрозу для его жизни. Узнав об этом, боги собираются на совет и решают оградить Б. от всяких опасностей. Один отправляется в хель (царство мёртвых) узнать судьбу Б. от вёльвы (провидицы); пробуждённая Одином от смертного сна вёльва предсказывает, что Б. умрёт от руки слепого бога Хёда. Фригг взяла клятву со всех вещей и существ — с огня и воды, железа и других металлов, камней, земли, деревьев, болезней, зверей, птиц, яда змей, — что они не принесут вреда Б.; клятвы она не взяла только с ничтожного побега омелы. Однажды, когда боги забавлялись стрельбой в ставшего неуязвимым Б., злокозненный Локи (выведавший хитростью у Фригг, что омела клятвы не давала) подсовывает прут из омелы слепому богу Хёду, и тот убивает Б. («Младшая Эдда»). «Прорицание вёльвы» также сообщает о том, что Хёд убил Б. прутом из омелы, но умалчивает о роли Локи (только упоминание о последовавшем за этим наказании Локи богами указывает, по-видимому, на то, что роль Локи в убийстве Б. известна и этому источнику). Боги поднимают тело Б., переносят к морю и кладут на ладью, называвшуюся Хрингхорни (её удаётся столкнуть в воду только великанше Хюрроккин); Б. сожжён в ладье. В «Речах Вафтруднира» из «Старшей Эдды» упоминается ещё о тайном слове, которое Один сказал на ухо своему мёртвому сыну Б., когда тот лежал на костре. Нанна умирает от горя, и её кладут в погребальный костёр Б., так же как и коня Б., и золотое кольцо Одина Драупнир.

Вали («однодневный» сын Одина и Ринд) мстит Хёду за убийство Б. («Прорицание вёльвы», «Сын Бальдра»), а Хермод, брат Б., отправляется на коне Одина Слейпнире в царство мёртвых (хель) с целью освобождения Б. («Младшая Эдда»); хозяйка Хель согласна отпустить Б., но при условии, что всё живое и мёртвое в мире будет его оплакивать. Плачут все, кроме великанши Тёкк, обличье которой принял тот же Локи, и Б. остаётся в хель. Боги наказывают Локи, виновника гибели Б.

Миф о смерти Б. является своеобразным введением к скандинавскому эсхатологическому циклу — смерть его служит как бы предвестием гибели богов и всего мира (см. Рагнарёк). В обновлённом мире, который возникнет после гибели старого, вернувшийся к жизни Б. примиряется со своим убийцей Хёдом, тоже ожившим («Прорицание вёльвы»).

Своеобразный отголосок мифа о Б. в форме героического сказания имеется в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика. У него Б. (Balderus) — полубог. Увидев во время купания Нанну — сводную сестру Хёда (Hotherus), Б. влюбляется в неё. Хёд сам любит Нанну и женится на ней, но Б. преследует его. Чтобы убить Б., Хёд достаёт меч Мимминг и, по совету лесной девы, чудесную пищу из змеиного яда и пояс, дающий победу. Хёд смертельно ранит Б.; его хоронят в холме. Предсказатель Финн пророчит Одину, что за Б. отмстит сын богини Ринд, которого она родит от Одина; пророчество сбывается.

Учёные-мифологи 19 в. видели в Б. солнечного бога, борющегося с тьмой. Немецкие филологи Г. Неккель, Ф. Р. Шредер, Г. Хемпель и некоторые другие находили в мифе о Б. точки соприкосновения со скандинавскими ваническими культами плодородия (см. Ваны) и косвенное воздействие восточных мистериальных культов «умирающего и воскресающего» бога растительности (Таммуза, Диониса, Адониса и особенно Аттиса), а норвежец С. Бугге — варварское отражение мифа о Христе. В соответствии с теорией Дж. Фрейзера о царе-маге, периодически умерщвляемом или выставляющем вместо себя жертву-заместителя (ритуал обновления королевской власти), Б. Х. Кауфман, а позднее О. Хёфлер видели в Б. королевскую жертву; Хёфлер аналогичную Б. жертву видел и в образе Хельги. Голландский германист Ян де Фрис (связывавший Б., как и названные выше авторы, с мифологией Одина) видел здесь миф о появлении смерти как первого жертвоприношения и отражение возникновения

Великанша Хюрроккин (?) на волке. Рунический камень из Гуннестада, Южная Швеция. 11 в.

обычая сжигания трупов, а также известное отражение воинских инициации. Хёда он считает ипостасью Одина, а убийство Б. — жертвоприношением Одину. В новейшее время ритуальный характер драмы Б. аргументировали французский мифолог Ж. Дюмезиль и шведский филолог Ф. Стрём, в то время как шведская исследовательница А. Б. Рут рассматривает миф о Б. как конгломерат различных мотивов, сложившийся частично под влиянием ирландской традиции, знающей мотивы слепого убийцы, гибельного оружия из магического растения, несчастного выстрела (убийство Лугом своего деда Балора и др.). Вслед за немецким учёным фон дер Лайеном и финским филологом К. Кроном Рут допускает также воздействие еврейской талмудической легенды о кочерыжке (Иисуса не могут повесить, т. к. он заговорил все деревья; Иуда указывает на огромный капустный стебель).

Нельзя полностью исключить связи мифа о Б. с культами плодородия и древневосточными мифами, а тем более христианских влияний. Однако, в отличие от ванов, Б. несомненно относится к мифологии Одина. В своей основе миф о Б. скорее всего представляет собой миф о первой смерти, осложнённый мотивами воинских инициации (характерны имена: Baldr — господин, Hqdr — боец, Hermodr — мужественный). Возможно, что Хёд — «убийца рукой» (handbani) Бальдра — ипостась самого Одина; в известном смысле и Локи — его «убийца советом» (radbani) также является «двойником» Одина. Весьма существенное отличие истории Б. от других сюжетов скандинавской мифологии, получивших повествовательную разработку, заключается в том, что здесь изображается не борьба с внешними силами, а драматическая коллизия внутри общины асов. Это связано и с культовыми корнями сказания о Б., и с тем, что оно включилось в традицию скандинавского мифологического эпоса на более позднем, чем другие сюжеты, этапе.

Е. М. Мелетинский.

БАМБАРА МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений бамбара (самоназвание — банмана или бамана), одного из крупнейших народов языковой группы манде, населяющего юго-западный район Мали. Б. м. типологически близка мифологии догонов; мифологические системы обоих народов можно назвать «вторичной» мифологией, в создании которой значительная роль принадлежала жрецам. Это сходство обусловлено, по-видимому, генетическим родством бамбара и догонов (в их генеалогических мифах фигурирует одна и та же прародина — Страна манде), их неоднократным объединением в едином государстве (в средневековых государствах Мали, Сонгаи), наличием развитого института жречества и тайных обществ. Существуют мифы, предназначенные лишь для посвященных, привилегией которых является полное знание. Так, шесть тайных обществ у бамбара (Ндомо, Комо, Нама, Коно, Тьивара, Коре) соответствуют шести стадиям посвящения (согласно мифологической символике, они приравниваются шести основным суставам человека; так Ндомо, первое из этих обществ, объединяющее мальчиков, не прошедших обрезание, соответствует голеностопному суставу; подобно этому суставу, позволяющему человеку двигаться, Ндомо расчищает человеку путь к знанию; общество Комо соответствует колену и т. д.). Высшая степень знания доступна лишь членам общества Коре.

Деревянная маска общества Ндомо у бамбара. Частная коллекция.

Предок. Культовая скульптура. Мали. Музей Филадельфийского университета.

Ритуальный танец, призванный обеспечить плодородие.

Общность мифологических взглядов бамбара и догонов сказывается в аналогичности символики: чисел (напр., семь — символ человека; три воплощает мужское начало, четыре — женское), цвета (красный — символ крови, жизни, любви, белый — цвет предков, чистоты и т. п.), животных и растений и т. п.; в сходстве представлений: о первоначальной роли в сотворении мира вибрации, спиралеобразного движения; о принципе парности, лежащем в основе образования вселенной; о порождении растений и животных от союза небесного божества (Пемба — у бамбара, Амма — у догонов) с землёй; о роли в сотворении мира божеств, воплощающих дух воды (Фаро — у бамбара, Номмо — у догонов); о созидающем значении творческого слова; о классификации элементов вселенной; о множественности миров (семь небес и семь земель — у бамбара, семь верхних и семь нижних миров — у догонов) и др.

Космогонические мифы бамбара — это высшее знание (именуемое «гла гла зо»), заключающее в себе философию бытия и вселенной, являющееся достоянием лишь посвященных. Они описывают вневременную первоначальную стадию, которая предшествовала этапам сотворения. Мир произошёл из пустоты, наделённой движением, — «гла». «Гла» породила звучащий двойник, в результате появилась пара — «гла гла» (удвоением — «гла гла» — в мифах подчёркивается первичный характер парности — основного принципа существования). «Гла гла» породила субстанцию «зо сумале» («холодная ржавчина»), образовавшую твёрдые и блестящие вещества. После ряда движений и трансформаций между обеими «гла» произошёл взрыв; он создал твёрдое и мощное вещество, которое, вибрируя, стало спускаться. Благодаря этой вибрации возникли знаки, они должны были расположиться на ещё не созданных предметах, чтобы их обозначить. От «гла» отделилось человеческое сознание и перешло на предметы для пробуждения у них самосознания и наименования их. В ходе сотворения появились дух Йо, 22 основных элемента и 22 витка спирали. Эти витки спирали «размешали» Йо, в результате чего возникли звук, свет, все существа, все действия, все чувства. От Йо произошли первые могущественные силы — Пемба и Фаро, участвовавшие в сотворении. Согласно одному варианту мифа, демиургом был Пемба; он создал и Фаро, который продолжил дело созидания мира, реорганизовал вселенную и классифицировал все её элементы, создал людей. Фаро, «хозяин слова», обучил людей слову. По другой версии мифа, старшим является Фаро.

Е. С. Котляр.

Банник. С рисунка И. Я. Билибина.

БАНГПУТИС (прус. Bangputtis, литов. bangputys), в балтийской мифологии бог ветра и волн, почитавшийся у части пруссов и литовцев. Основные сведения о Б. собраны немецким историком 17 в. М. Преториусом: бог бури, воды, противопоставленный огню (Понике). Поздние литовские источники 18 в. называют Б. богом моря, сравнивая его с римским Нептуном. У литовцев существовали деревянные изображения Б. Имя Б. означает «веющий на волны» (ср. литов. banga, «волна», и pusti, putuoti, «дуть, веять»). Возможно, идентичен Вейопатису.

В. И., В. Т.

БАННИК, банный, лазьник (белорус), в восточнославянской мифологии дух бани, опасный для моющихся: может испугать, бросая камни с печи, содрать с них живьём кожу. Б., который приходит мыться в баню после того, как в ней вымылись три человеческие пары, оставляли метлу, кусок мыла и воду в лохани, в жертву ему приносили чёрную курицу. Человек, посетивший баню, считавшуюся «поганой» (нечистой), не мог идти в тот же день в церковь.

В. И., В. Т.

БАН ТАУ ПУНГ («деревня тыквы»), в мифологии народа кхму в Верхнем Лаосе (мон-кхмерская группа), деревня, место действия мифа. Брат и сестра некогда пошли в лес. Там они поймали крысу, которая упросила отпустить её и сообщила о предстоящем потопе. По совету крысы брат и сестра нашли полый ствол дерева и в нём спаслись от потопа. После него они пошли в разные стороны. Людей они не встретили. Птица посоветовала им жениться. Женщина родила две тыквы. Обрушивая рис, она уронила пест и разбила тыкву. Из неё вышли народы тай, лы, лао и др. Затем она нагрела кусок железа и проткнула им вторую тыкву. Вышли кхму — их кожа тёмная, так как они запачкались в угле. Осколки тыкв превратились в скалы около деревни Б. Т. П. Около них находилась буддийская пагода, посвященная птице, давшей совет брату и сестре вступить в брак. Миф о тыкве существует у лао и др. народов Лаоса, Бирмы и Вьетнама. Часто вместо двух фигурирует одна тыква. У ламетов в Лаосе весть о потопе сообщает краб, а спасаются брат и сестра в большом барабане.

Я. Ч.

БАО-ГУН («князь Бао»), в китайской народной мифологии справедливый судья, почитаемый как один из судей загробного мира. В основе образа Б.-г. сановник Бао Чжэн (999—1062), который прославился расследованием запутанных преступлений и своей неподкупностью; он наказывал всех невзирая на лица и даже на родство с императором [ср. китайскую пословицу «Взяткой не подкупишь только Янь-вана (владыку ада) и почтенного Бао»]. Имя Бао Чжэна постепенно вошло в легенды. В одной из них рассказывалось о разрешении Б.-г. дела о мышах-оборотнях. Некий студент по дороге в столицу встретил пять мышей-оборотней и рассказал им о своих домашних. Тогда пятая мышь приняла облик студента и явилась к его жене. Вернувшись, студент увидел двойника и подал жалобу, которая дошла до первого министра. Но облик первого министра приняла четвёртая мышь, и дело ещё более запуталось. Об этом узнали при дворе, но оказалось, что во дворце находятся два государя и две государыни. Двойник оказался и у Б.-г., призванного на помощь принцем наследником. Настоящий Б.-г. в чудесном сне явился к Юй-ди и доложил обо всём. Юй-ди послал на землю Нефритового кота, и тот изловил мышей. Со временем появились легенды о чудесном рождении Б.-г., связанном с явлением черноликого духа Куй-сина, ряд сюжетов о сошествии судьи в подземное царство для расследования преступлений, совершённых на земле. Б.-г. обнаруживает исправления в Книге судеб, которые за взятку сделал один из судей загробного мира, добивается у Янь-вана выдачи судьи и казнит его. В поздних представлениях Б.-г. превращается в судью, наказывающего духов в загробном мире (см. Дийюй).

Б.-г. всегда изображался (в т. ч. и на театральной сцене) с чёрным лицом — символ неподкупности. В 13 —14 вв. появились драмы о Б.-г. (более 10). Образ Б.-г. выведен также в ряде средневековых народных повестей [сборник «Луи-ту гуньань», «Дела, разрешённые судьёй Бао (из павильона) Драконова картина», 16—17 вв.], а также в романах «Пин яо чжуань» («Усмирение нечисти», 14 в.) и «Сань ся у и» («Трое храбрых, пятеро справедливых» Ши Юйкуня, 19 в.). В фольклоре он известен также под прозвищем Бао Лунту — Бао [из павильона] Драконова картина (Лун-ту — название павильона — дворцовой палаты, где император предавался литературным занятиям и где одно время служил Б.-г.).

Б. Л. Рифтин.

БАРАСТЫР (букв, «наделённый сильной властью»), в осетинской мифологии владыка загробного мира. Без его разрешения никто не может попасть в него или выйти оттуда. Он отправляет людей в рай или ад в соответствии с их земными деяниями.

Б. К.

БАРБАЛЕ, в грузинской мифологии богиня, олицетворяющая солнце. В основном почиталась как покровительница женского плодоносящего начала. По народным представлениям, Б. обеспечивает изобилие продуктов земледелия и скотоводства, способствует оплодотворению как крупного рогатого скота и домашней птицы, так и человека. Ей посвящались различные праздники, главный из которых совпадал с днём зимнего солнцестояния. В ритуалах и обрядах, посвященных Б., употреблялись предметы, являющиеся символами солнца. Само имя Б. (известны также другие варианты этого имени — общегрузинское — Барбаре/Бабале и сванские — Бабар/Барбал/Барбол) находит лингвистические параллели в грузинских названиях круга, колеса, сверкающего пламени; в имени Б. проявляется также формальное и семантическое сходство с шумеро-аккадским словом-эпитетом bibbirru — сверкающий луч, сияние. Б. почиталась и как целительница, дарующая людям зрение и излечивающая их от головной боли, оспы и др. болезней. Б. могла также насылать на людей бедствия, недуги, смерть.

Н. Б.

БАРГ, в мифологии лакцев, аварцев (Бак), лезгин (Раг), даргинцев (Берхи) божество, персонификация солнца. Имеет облик прекрасного юноши, излучающего ослепительный свет. Б. выходит из моря и заходит в него. Его заглатывает морское чудовище Куртма; спасает и возвращает на небо бог Зал.

Х. Х.

БАРДОЙТС (Bardoayts; Bardoijs, Perdoytus, варианты — Gardoayts, Gardotets, Gardoaeten, Gardehts и др. сравнивают с литов. gardas, «корабль», что мало достоверно), в прусской мифологии бок мореплавания и кораблей. Наличие особого божества мореплавания (ср. Бангпутиса, бога моря или бога ветра и волн) существенно отличает прусскую мифологию от восточнобалтийской (Б. искусственно включён в списки восточнобалтийских богов поздними авторами). Место, занимаемое Б. в списках прусских богов, и сама языковая форма имени дают возможность видеть в Б. эпитет со значением «бородатый» (ср. прус, bqrdus, литов. bardzda, латыш, bar/z/da, «борода»), который мог относиться к богу подземного мира Патолсу (бородатому, по описанию немецкого хрониста 16 в. С. Грунау). В таком случае Б. (-Патолс) и Потримпс («юноша без бороды») составляли пару, аналогичную близнечным парам, в которых один из близнецов старик, а другой — юноша, один связан со смертью, другой с жизнью (см. Балтийская мифология). Это предположение отчасти подтверждается тем, что Потримпс и Б. соотносятся в источниках с Кастором и Поллуксом. Покровительство Кастора мореплаванию могло бы объяснить развитие соответствующей функции у Б.

В. И., В. Т.

БАРЗ, в мифологии лакцев, лезгин (Варз), даргинцев (Бадз), аварцев (Моц) божество, персонификация луны. Имеет облик прекрасноликой девушки. Распространён сюжет о пятнах на луне: луна и солнце (см. Барг) были влюблены друг в друга. Но луна стала хвастаться тем, что красивее солнца и на неё смотрят больше, чем на него. Тогда солнце бросило на лик луны комья несмываемой грязи, отсюда — пятна. Обидевшись, луна убежала от солнца, которое поняло свою вину и тщетно пытается догнать луну.

Согласно мифологическим представлениям рутульцев, луна и солнце раньше

были людьми — братом и сестрой, славившейся невиданной красотой. Брат влюбился в сестру, и она превратилась в солнце, а он — в луну.

Х. Х.

БАРЗДУКИ (Barstucke, Parstucken, Barstuccae, Barzdukkai), в прусской мифологии гномы, помощники бога Пушкайтса; маленькие человечки, живущие под землёй и, видимо, связанные с богатством. Под деревом (обычно под бузиной) они держат хлеб, пиво и другую еду. Имя Б. означает «бородатые». Типологически они связаны с немецкими кобольдами (ср. нем. Zwerg-Holunder, «карликбузина») или русским мужичком с ноготок, борода с локоток. Некоторые поздние авторы указывают на наличие того же класса мифологических существ в мифологиях восточных балтов (Bezdukkus, Behrstuhki и т. п.). См. также Гномы.

В. И., В. Т.

БАРЗУ (фарси), в иранской мифологии богатырь, сын Сухраба, внук Рустама. Б. была посвящена сохранившаяся во фрагментах эпическая поэма «Барзунома» (приписывается автору 11 в. Ходжа Ата ибн Якубу Атаи). Б., как и его отец Сухраб, стал жертвой коварства Афрасиаба: тот, воспользовавшись неведением Б., одаривает его золотом и натравливает против деда. Вопреки советам матери Шахруй, Б. выступает против Ирана, пленяет богатырей Тусу и Фарибурза. Рустам освобождает пленных, но не может осилить Б. В поединок с ним вступает сын Рустама Фаромарз и пленяет Б. Мать Б. устраивает побег сыну, но Рустам настигает беглецов и после двух поединков побеждает Б. Шахруй открывает Рустаму, что побеждённый — его внук, и спасает Б. Тот переходит на сторону иранцев и вместе с дедом наносит поражение Афрасиабу. Царь Кай Хусроу жалует Б. земли Гура и Герата, наставляя его на праведное правление и покровительство земледельцам.

И. Б.

БАРСИСА (Barsisa), в мусульманской мифологии имя человека, поддавшегося искушениям шайтана, но обманутого им. Комментаторы ассоциируют Б. с соответствующим безымянным персонажем Корана (59:16). В предании Б. — отшельник, по наущению шайтана совративший и убивший доверенную его заботам больную девушку. Б. отрёкся от аллаха за обещание шайтана помочь ему, но последний обманул Б. и выдал его братьям девушки.

М. Р.

БАРХУТ, или Барахут (Barghuth), в мусульманской мифологии колодец, связанный с преисподней и населённый душами неверных. В фольклоре народов, исповедующих ислам, существует множество легенд и сказаний, посвященных Б. Обычно Б. идентифицируется с большой известняковой пещерой, находящейся в Хадрамауте, около места, почитаемого как могила пророка Худа.

М. П.

БАРШАМИН, Баршимниа, Баршам, в армянской мифологии божество, выступающее противником богов и героев (Вахагна, Арама и др.). Образ восходит, повидимому, к западносемитскому Баалшамему, культ которого был распространён в Армении. Построенный в честь Б. храм и статуя из слоновой кости, вывезенная из Месопотамии Тиграном II (1 в. до н. э.) и установленная в селении Тордан (к юго-западу от современного города Эрзинджан в Турции), были разрушены после принятия в Армении христианства (4 в.)

С. Б. А.

БАСТ, Бастет (b:s\t, bst.t), в египетской мифологии богиня радости и веселья. Священное животное Б. — кошка. Изображали Б. в виде женщины с головой кошки, атрибут Б. — музыкальный инструмент систр. Центр её культа, расцвет которого относится к XXII династии (Бубастидов) (10—8 вв. до н. э.), — Бубастис. Сын Б. — Махес. Б. отождествляли с Шут, а также с почитавшимися как Око Ра Тефнут, Сехмет и Хатор. В связи с этим Б. также приобрела функции солнечного Ока. Геродот (II, 60) сообщает о ежегодных торжествах в честь Б., сопровождавшихся пением и плясками. Древние греки отождествляли Б. с Артемидой.

Р. Р.

БАСТВАРАЙ, в иранской мифологии (в «Авесте») сын Зариварая, в эпосе на среднеперсидском — Баствар (Бастур, Настур), сын Зарера. Когда после гибели Зарера в бою Виштасп (см. Гуштасп) призывал богатырей отомстить за него, семилетний Баствар вызвался сделать это. Виштасп не соглашался, но Баствар хитростью уговорил конюха дать ему боевого коня и, пробившись сквозь строй врагов и достигнув тела отца, стал оплакивать его гибель. Прокладывая мечом дорогу, Баствар благополучно вернулся к ставке Виштаспа, который, видя его героизм, разрешил отомстить за отца. Баствар прорвался сначала к одному флангу иранских войск во главе с Гирамиккартом, сыном главного советника царя Джамаспа, потом к другому флангу во главе с братом Виштаспа могучим Спанддатом (Испандат). Втроём богатыри повели свои войска на противников — хионитов и всех их избили, за исключением Арджаспа. Плач Баствара над трупом отца передаётся в среднеперсидской поэме о Зарере «Идгар Зареран» («Памятка о Зарериде»). Историческая основа мифа — борьба против набегов кочевых племён (иранских, затем тюркских).

И. Б.

БАСУХУН БУЛОУ САРАМЭЙ РАБИА («река намытого золотого песка»), в мифологии нгаджу (остров Калимантан) подводная река, на берегу которой расположены селения крокодилов, подданных Джаты. Мировые реки, разделяющие горизонтальные миры на дуалистические половины, расположенные вверх и вниз по течению реки и соотнесённые с вертикальными мирами, — характерный элемент мифологического мироздания в Западной Индонезии и на Филиппинах (см. в ст. Малайского архипелага народов мифологии).

М. Ч.

БА СЯНЬ, см. Восемь бессмертных.

БАТА (bt), В египетской мифологии один из древнейших богов; почитался в образе быка. Центр культа Б. — город 17-го нома Каса (греч. Кинополь), бывший также

Кошка — священное животное Баст. 1, 2, 3 - Бронза. 4 - Раскрашенный мрамор.
1 - 1 тыс. до н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. 2 - Лувр, Париж.
3 - XVIII династия, 1200 до н.э. Британский музей, Лондон. 4 - 664-332 до н.э. Британский музей, Лондон.

центром культа бога Анубиса. Связь Б. с Анубисом ярко выражена в сказке периода Нового царства о двух братьях, которыми были Б. и Анубис.

Из-за козней неверной жены Б. несколько раз умирал и оживал после смерти. В первый раз Б. возродился при помощи Анубиса. В сказке ясно прослеживается мифологическая основа, указывающая на мотивы из мистерий Осириса и роли в них Анубиса. В сказке оба бога выступают как люди, но после их имён стоит детерминатив бога.

Р. Р.

БАТАРА ГУРУ, 1) главный бог из триады верховных богов у батаков острова Суматра (Зап. Индонезия). По представлениям батаков, был создан Мула Джади из яйца бабочки и считается, как и вся триада (Б. Г., Мангалабулан, Сорипада), эманацией Мула Джади в срединном мире. Он восседает на втором небе в Банджар Долок (горном городе), следит за тем, что делают люди на земле и боги на небе, и судит их. От него исходят нормы адата, т. е. обычного права. Спутники Б. Г. — лошадь Силинтонг и пёс Сигомпул. Дочь Б. Г., Сидеак Паруджар, — создательница земли. Верховная триада занимает центральное положение в батакском пантеоне. Акт творения, в т. ч. и самой триады, был совершён Мула Джади по поручению Б. Г. Возможно, триада возникла под влиянием индуизма,

М. Ч.

2) В доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) бог, превративший срединный мир в землю, старший сын Топалланрове. Боги верхнего и нижнего миров договорились привести в порядок и заселить срединный мир — землю. Для этого Б. Г. был посажен в бамбуковую трубу и спущен вниз по радуге. Он был первым томанурунгом («низошедшим»), спустившимся с неба на землю. Во время спуска он кидал на землю листья магических растений, и так из первоначального хаоса возникли деревья, животные, птицы и т. д. С помощью чернокожих слуг, посланных с неба, Б. Г. ввёл на земле культурные растения. Затем он встретился с Ве Нъилитимо, женился на ней и они стали родоначальниками людей. Сангиасэрри, дочь Б. Г. от наложницы, умерла рано и после смерти превратилась в рис (ср. Хаинувеле). После земной жизни Б. Г. вернулся на небо и принял там у отца правление над селениями небожителей с титулом верховного бога Ла Патиганна Сангкурувира.

Ю. С.

3) В индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии глава сонма богов, у яванцев — главное божество пантеона, у балийцев также является аспектом (проявлением) верховного божества Шивы. Наиболее полное воплощение религиозно-мифологический образ Б. Г. получил в средневековой идеологии народов острова Ява (14—16 вв.), где это божество выделилось в качестве верховного и в ряде случаев отождествлялось с синкретическим образом Шивы-Будды, развившимся в яванском государстве. Б. Г. выступает как демиург, прародитель богов и людей. По яванской мифологической традиции, Б. Г. произошёл от первоединого бога из субстанции света под именем Хьянг Маникмайя как антипод Хьянг Исмайи (см. Семар). По происхождению Б. Г. олицетворяет ураническое начало и верхний мир. Часто отождествляется с Шивой. Б. Г. — творец первых людей; у балийцев в этой функции он известен как Батара Гуру Сакти, который вместе с божеством Батара Брама (или Брахмой) вылепил людей из глины и путём медитации оживил их. Хотя Батара Брама соперничал с ним в этом, первенство принадлежало Б. Г. Батара Гуру считается учителем божественного закона и «великим риши» (небесным аскетом). Помимо этого, средневековая мифологическая литература описывает Б. Г. как сакрального родоначальника священнического сословия и покровителя брахманов.

Специфика образа Б. Г. в индонезийской религиозной мифологии связана с приспособлением элементов шиваизма (отчасти буддизма) к древним местным племенным верованиям. Не исключено, что определённую роль в становлении образа Б. Г. сыграли древние обычаи почитания вулканов и горных вершин.

В культовой иконографии и в традиционном театре ваянг Б. Г. изображается с атрибутами Шивы, в виде человека, стоящего на священном быке, с четырьмя руками.

Г. Г. Бандиленко.

БАТАРА КАЛА, в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии божество-разрушитель, устрашающая манифестация Шивы, предводитель сонма свирепых демоном (бута). Б. К. — хозяин подземного мира тьмы, где он правит. Он принимает облик прожорливого великана-людоеда. Б. К. считается сыном Шивы или Батара Гуру (3), живущим в недрах земли. По балийскому мифу, он — великан, выросший из попавшей на землю спермы Шивы, всемогущий демон, повергнувший в смятение богов и посланный Шивой в нижний мир, создатель Ибу Пертиви. По представлениям яванцев, Б. К. родился из пламени в центре океана. Мифологическая трактовка Б. К. у балийцев возводит его происхождение к образу демона инициации, который преследует юношей, проходящих обряд посвящения. В яванской средневековой мифологической литературе Б. К. выступает также как сын Батара Гуру, посылаемый им (под именем Калавиджайя) на землю с целью испытания аскетов.

Г. Б.

БАТОНЕБИ (множ. ч. от батони, «господин, владыка»), в грузинской мифологии собирательное название духов, приносящих инфекционные болезни. Известны Б., приносящие корь (Цитела Батонеби), коклюш (Хвела Батонеби), оспу (Диди Батонеби) и др. Все Б. считаются детьми древнего грузинского божества Нана. В семье, один из членов которой болеет, готовят для угощения Б. сласти, ставят украшенное подарками дерево Б., зажигают ореховое масло, завешивают красной тканью комнату больного, исполняют ритуальную песню-мольбу «Батонебо» (или «Иав Нана»). Слово «Б.» является также народным названием инфекционных болезней.

Л. Ч.

БАТРАДЗ, Батраз, герой осетинского нартского эпоса, сын Хамыца, родился из его спины, выскочив оттуда раскалённый, как огонь. Сатана закидывает Б. в море, и первые годы детства он проводит в доме владыки водного царства Донбеттыра, затем поселяется среди нартов. Сатана заменяет ему мать. Чтобы стать непобедимым, Б. закаляет себя в горниле небесного кузнеца Курдалагона. Живя большей частью на небе, Б. по зову нартов молнией спускается на землю и совершает подвиги. Как бог грозы Б. борется с христианскими божествами, в том числе с Уациллой.

В образе Б. наиболее ярко отражена борьба христианской религии с языческой и торжество первой. Гибель Б., как и всех нартов, в этой борьбе означает поражение языческих воззрений, происшедшее у аланов в 6–11 вв. Имя Б. — монгольского происхождения, однако в цикле Б., формировавшегося в течение многих веков, отражены, наряду с некоторыми монгольскими чертами, отголоски скифских мифологических воззрений, известных по описанию Геродота. Б. близки адыгский Батраз, абхазский Цвицв, чечено-ингушский Хамчий Патараз.

Б. К.

БАТУ РИБН, у семангов (мон-кхмерская группа племён, древнейших обитателей полуострова Малакка) священная гора (реальная известняковая гора под таким названием существует на границе между Таиландом и Малайзией). В подгруппах кента и кенсиу рассказывают, что их предки Та Пиаго и Та Тангой жили некогда на земле в хижинах. Но впоследствии они поднялись на небо, а их хижины превратились в гору с пещерами — Б. Р. У семангов, расселённых в гористой внутренней части Малакки, есть мифы и о других горах, первоначальных местообитаниях людей, как, например, о мифической горе Гунонг Берапи (горе риса).

Я. Ч.

БАУ, Баба (шумер.), в шумерской и аккадской мифологии богиня города Лагаша, божество плодородия. Менее известна как богиня-врачевательница, «целительница черноголовых» (в одной шумерской песне она названа так наряду с богиней-целительницей Нининсиной; со старовавилонского периода идентифицируется с Нининсиной). Её частый эпитет — «матерь Б.». Родители Б. — бог неба Ан и богиня Гатумдуг, её супруг — военное божество, покровитель г. Лагаша Нингирсу, сама она — мать семи дочерей.

В. А.

БАУБИС (литов. Baubis), в балтийской мифологии бог скота (в одном источнике назван богом коров и быков). Почитался у литовцев и, возможно, у части пруссов; в жертву ему приносили скот. Ср. литов. обозначение пастушьего бога Jauciu Baubis, «бычий бог», от baubti — «реветь, мычать».

В. И., В. Т.

БАУБО (Βαυβώ), в греческой мифологии жительница Элевсина, которая вместе с мужем не только радушно приняла у себя в доме Деметру, горестно искавшую дочь, и угостила её кикеоном (напитком), но и развеселила богиню не совсем пристойной болтовнёй и жестами (Clem. Alex. Protr. I

Бахрам Гур на охоте. Серебряное блюдо. 7 в. Ленинград, Эрмитаж.

20) (ср. историю служанки Ямбы, развеселившей Деметру в доме царя Келея в Элевсине и ставшую близкой к таинствам Деметры; Hymn. Hom. V 202—205). В некоторых мифах Б. считается матерью Триптолема, любимца Деметры (хотя чаще он — сын элевсинских царей). Несомненна связь Б. с хтоническими и растительными культами Элевсина и Деметры.

А. Т.-Г.

БАХРАМ ГУР (фарси), в иранской мифологии и эпосе исторический шах Бахрам V Гур (из династии Сасанидов, правил в 5 в.). В легендах о Б. Г., переданных в «Шахнаме», рассказывается о его воспитании в аравийском княжестве, об охоте и пирах, о борьбе за престол, о встрече Б. Г. с четырьмя дочерьми мельника и его женитьбе на них и др.; Б. Г. приписывается справедливое царствование и законы, облегчающие положение народа. Когда приходит пора смерти Б. Г., то земля расступается и проглатывает его. В легендах о Б. Г. воплотились многие древние сказания (о Рустаме, Кай Хусроу и др. героях). По древней традиции Б. Г. считается первым поэтом на языке фарси.

И. Б.

БАХТ («судьба»), в армянской мифологии персонификация судьбы. Б. в облике седобородого старца, сидящего на небе или на высокой горе, определяет судьбу каждого человека. Его предначертания фиксируются Грохом в особых книгах или на лбах людей. В народных поверьях Б. именуют также духа счастья, посылаемого богом или судьбой отдельной семье, отдельному человеку (этого духа называют иногда Долватом, «благосостояние»). Он может иметь облик юноши или старца. У кого живёт Б., тому сопутствует удача, а кого он покидает, того преследует невезение. Б. часто появляется в белой одежде в домах, в хлевах или на пастбищах, где сторожит скот. Он уходит из дома, в котором его оскорбили. Чтобы вернуть обратно или пригласить Б., в конце года или в начале нового года совершают особые церемонии: девушки садятся на кочерги и скачут на них, старухи выходят из дома с посохами, стучат по земле и особыми заклинаниями просят Б. вернуться в их дом. Иногда Б. отождествляется с духами предков.

С. Б. А.

БАХУС (Bacchus), латинская форма имени Вакх (одного из имён Диониса).

БА-ЧЖА, в поздней китайской мифологии божество, уничтожающее саранчу. Считается, что Б.-ч. вызывает саранчу в суд и сажает её на цепь. Б.-ч. изображается с лицом человека, с носом, похожим на птичий клюв. Б.-ч. обнажён по пояс. Ниже пояса его туловище напоминает колокол (по одной из легенд, он родился от колокола), из-под которого торчат большие птичьи лапы с когтями. На голове странные волосяные пучки за ушами как бы заменяют рога. В одной руке он держит тыкву-горлянку, в которую сажает саранчу, уничтожая её таким образом. В другой руке меч или слиток золота, или деревянный молоток, или знамя с надписью: «собираю саранчу и уничтожаю её». Каждый год после сбора урожая устраивалась благодарственная церемония в честь Б.-ч.

Б. Р.

БАЧУЭ («высокие груди»). Фурачога («благодатная женщина»), в мифологии чибча-муисков всеобщая прародительница, покровительница земледелия. Когда на земле ещё не было людей, Б. вышла из вод озера Игуаке в образе прекрасной женщины, ведя с собой маленького (не старше трёх лет) сына. Они жили на одном месте, пока сын не вырос; тогда Б. взяла его в мужья и рождала каждый раз по 4—6 детей. Б. с мужем обошли «всю землю» (т. е. область чибча-муисков), заселяя её своими детьми. В старости они вернулись к озеру Игуаке, где Б. заповедала людям блюсти обычаи и хранить мир; затем Б. и её сын-муж превратились в двух больших змей и скрылись в водах озера. В образе Б. явственно видны черты матери-земли (см. Богиня-мать), всеобщей родительницы и кормилицы (плодовитость, инцест, характерная для андских хтонических водно-земных божеств связь со змеиным культом и т. д.).

С. Я. С.

БЕБАН, Бабон [bnbn(?), bnw(?)], в египетской мифологии божество, соратник Сета, с которым иногда отождествляется. Возможно, имя Б. связано с олицетворением мрака в «Книге мёртвых» — Бабу.

Р. Р.

БЕГЕЛА, в грузинской мифологии один из дэвов. У горцев Восточной Грузии Б. — царь дэвов, по другим версиям — один из богатырей при дворе царя дэвов, убитый Иахсари или Копалой. Иногда Б. представляли также женщиной из дэвов — красавицей с длинными волосами, семью волнами ниспадавшими на землю.

З. К.

БЕДИС МЦЕРЛЕБИ (беди, «судьба», мцерлеби, «пишущий»), в грузинской мифологии божество (или несколько божеств), определяющее судьбу человека. Б. м. обитают в мире усопших и постоянно смотрят в «Книгу судеб». По истечении пред начертанного судьбой срока жизни человека под солнцем Б. м. сообщают об этом повелителю загробного мира (сулетис гмерти), который высылает встречающих (мгребреби) для исторжения души и водворения её в мире усопших (сулети). Иногда Б. м. по ошибке вызывали в сулети душу, срок жизни которой на земле ещё не истёк. В этих случаях они возвращали душу к телу, и человек доживал отведённые ему дни. Существуют предания о людях, побывавших в загробном мире

Ба-чжа. Китайский народный лубок. На юбке надпись: «Государство процветает, народ в спокойствии».

(мквадарши чартули), которые по возвращении на землю становились вещими и рассказывали о жизни в сулети. Функции Б. м. иногда приписываются самому сулетис гмерти.

И. С.

БЕЛ (Βῆλος), в греческой мифологии царь Египта, сын Посейдона и нимфы Ливии, брат-близнец Агенора (отца Европы), отец Эгипта и Даная (Apollod. II 1, 4; Aeschyl. Suppl. 316 — 322). Б. относится к числу персонажей, которые сами не имеют развитой мифологической биографии, но являются родоначальниками поколений будущих героев.

А. Т.-Г.

БЕЛ (аккад., от общесемит. Балу, «владыка», «господин»), в аккадской мифологии обозначение некоторых богов, прежде всего Энлиля; затем, со старовавилонского периода, могло быть эпитетом любого бога, с касситского периода — исключительно Мардука (в греч. передаче применительно к Мардуку — Белос); к 2—1-му тыс. до н. э. в единый образ «владыки» — Б. сливаются Энлиль и Мардук (в Ассирии — Энлиль и Ашшур). Такое обозначение отдельных богов нарицательными именами было свойственно и др. семитским народам.

В. А.

В западносемитской мифологии Б. (вариант Бол) имя бога (возникшее под аккадским влиянием), широко почитавшегося в Сирии с конца 2-го тыс. до н. э. В Пальмире Б. — верховное божество — владыка мира, глава триады богов (в неё входили также Йарихбол и Аглибол), игравших там (наряду с параллельной, а возможно, тождественной ей, триадой Баалшамем — Малакбел — Аглибол) наиболее заметную роль. Изображения Б. в образе быка или человека с головой быка свидетельствуют о том, что он, очевидно, считался носителем плодоносящей силы. В эллинистический период отождествлялся с Зевсом и Паном. Известны сказания о его борьбе с Тифоном (Йамму). Мифы о Б., вероятно, восходят к древнейшим о Балу.

Место Б. (также и Баалшамема) в триадах мог занимать бог, именовавшийся «тот, чьё имя благословенно в вечности» (его имя было запретным), культ которого был широко распространён в Пальмире во 2—3 вв. н. э. и, видимо, сложился как религиозно-этическое учение о божьем милосердии и воздаянии.

Слово «Б.» иногда служило эпитетом пальмирского бога земли Арцу, или Арду (ʼrsw, «земля»): «Арцубел», т. е. «Арцу-

Беллерофонт и Пегас поражают Химеру. Красно-фигурный эпинетрон. Национальный археологический музей. Афины

владыка». Этот бог, очевидно, ведёт происхождение от арабской богини Руда; возможно, оба они восходят к угаритской Арцай, дочери Балу.

И. Ш.

БЕЛЕТ-ЦЕРИ (аккад., «владычица степи»), в аккадской мифологии супруга бога кочевых племён Марту (Амурру), женщина-писец подземного царства. Идентифицируется с шумерской богиней Гештинанной.

В. А.

БЕЛЛЕРОФОНТ (Βελλεροφων, Βελλεροφόντης), в греческой мифологии один из главных героев старшего поколения, сын коринфского (у Гомера П. VI 152 след. — Коринф идентифицируется с городом Эфира) царя Главка (вариант: бога Посейдона), внук Сисифа. Первоначальное имя Б. — Гиппоной, но после того, как он убил коринфянина (вариант: родного брата) Беллера, его стали называть «убийца Беллера» (греч. Беллерофонт) (типичный этиологический миф). Полагают, что слово βελλέρος догреческого происхождения и означало «чудовище», впоследствии оно, став непонятным, было, как это принято в этиологических мифах, осмыслено как имя собственное.

Опасаясь кровной мести, Б. был вынужден бежать в Арголиду, где его гостеприимно встретил тиринфский царь Прет. Жена Прета Сфенебея (вариант: Антея) влюбилась в Б., но была отвергнута им, после чего она обвинила юношу в покушении на её честь. Поверив жене, но не желая нарушать законы гостеприимства, Прет направляет Б. к своему тестю, царю Ликии Иобату, вручив ему письмо, содержащее приказ погубить Б. Чтобы выполнить приказ, Иобат даёт Б. одно за другим опасные для жизни поручения. Вначале ему пришлось сразиться с обитавшей в горах Ликии трёхглавой огнедышащей химерой — страшным чудовищем, соединением льва, козы и змеи. Боги, покровительствовавшие Б., подарили ему крылатого коня Пегаса (Pind. Ol. XIII, 63 след.; Paus II 4, 1). Напав на химеру с воздуха, Б. победил и уничтожил с помощью Пегаса опустошавшее страну чудовище. Затем он отбил нападение воинственного племени солимов и уничтожил вторгшихся амазонок (Hom. Il VI 179). Иобат устроил возвращавшемуся с войны Б. засаду, но герой перебил всех напавших на него. Поражённый силой пришельца, ликийский царь отказался от своих замыслов, отдал Б. в жёны дочь Филоною и, умирая, оставил ему своё царство (Apollod. II 3, 1 и 2). От этого брака родились Гипполох, унаследовавший ликийское царство, Исандр, погибший в войне с солимами, и Лаодамия, родившая Зевсу Сарпедона. Узнав от тестя о письме Прета, Б. отправился в Тиринф, чтобы отомстить. Притворившись влюблённым, он уговорил оклеветавшую его Сфенебею бежать с ним на Пегасе, но, поднявшись в воздух, сбросил её в море (известно по фрагментам не дошедшей до нас трагедии Еврипида «Сфенебея»). По другому варианту мифа (Hyg. Fab. 57 и 243), Сфенебея сама покончила с собой. Дальнейшая судьба Б. описана Гомером (П. VI 200 след.). Б. утратил расположение богов, и его постигло безумие. Причиной этого Пиндар (Isthm. VII 44 след.) считает надменность Б., решившего на Пегасе достигнуть вершины Олимпа. Зевс наслал на коня овода, Пегас взбесился и сбросил седока на землю. Хромой и слепой скитался Б. до самой смерти по Алейской долине («долине странствий»). В не дошедшей до нас трагедии «Беллерофонт» Еврипид рассказывал о гибельной попытке Б. подняться на Олимп и его смерти после того, как он был исцелён от своей непомерной гордости и примирился с богами. Развитию мифа о Б. была также посвящена не сохранившаяся трагедия Софокла «Иобат».

Беллерофонт поражает химеру. Скульптура Й.-Н. Шаллера. Вена, дворец Бельведер.

Культ Б. был распространён в Ликии и Коринфе, затем по всей Греции. Имена Б. и связанных с ним Пегаса, химеры, солимов негреческого, восточного происхождения, но всё же существование в ранней Греции мифа о Б. не вызывает сомнения. Об этом свидетельствуют и изображения борьбы Б. с химерой на протокоринфских вазах, и наивный, характерный для времени появления письменности рассказ Гомера о письме Прета. В раннегреческих мифах Б. часто связан с морской стихией (изображения Б. с трезубцем, происхождение его от Главка или Посейдона), но вместе с тем в образе Б. встречаются черты солнечного бога (полёт в небо, на крылатом коне). Существует предположение, что в мифе о Б. объединились черты двух богов различного происхождения. Изображения Б. и его коня (по-хеттски Пихассассиса) часто встречаются на малоазийских печатях (в Малой Азии крылатый конь был божеством неба и погоды). Возможно, культ Б., первоначально возникший в Греции, был занесён в Малую Азию, где его связали с местными культами Пегаса, химеры и др. На возникновение встречающегося у Гомера рассказа о Сфенебее, несомненно, повлиял распространённый по всему Средиземноморью сюжет о преследовании героя отвергнутой им замужней женщиной (египетская «Сказка о двух братьях», ветхозаветный рассказ о целомудренном Иосифе, мифы об Ипполите и Федре, Пелее и жене Акаста и др.).

М. Н. Ботвинник.

В 17 —18 вв. драматические обработки мифа о Б. создавались лишь как оперные либретто (напр., пьеса «Б.» Т. Корнеля, Б. Фонтенеля и Н. Буало, ставшая основой оперы Ж. Б. Люлли, и в немецком переводе — оперы К. Граупнера). Из произведений, созданных в 19—20 вв., следует отметить драму «Б.» Г. Кайзера. В 17 —18 вв. созданы также оперы «Б.» Ф. Сакрати, «Иобат и Б.» Р. Кайзера, «Б.» Ф. Арайи и «Б.» Й. Мысливечека, в 20 в. — «Б.» Д. Куклина. В античном изобразительном искусстве Б. — один из популярных персонажей, особенно в вазописи (битва с химерой) и пластике, главным образом в рельефах (сюжеты: Б. с Пегасом, битва с химерой, наказание Сфенебеи и др.), а также в помпейских росписях (Б. у Прета, обретение Пегаса). Среди произведений европейского искусства, редко обращавшегося к мифу, миниатюры 9 в. (евангелие Лотаря и Библия Карла Лысого), бронзовая фигура «Б. верхом на Пегасе» Бертольдо ди Джованни, эскиз П. П. Рубенса.

БЕЛЛОНА (Bellona), в римской мифологии богиня круга Марса (имя Б. от bellum, «война»). Также считалась матерью (иногда сестрой, кормилицей) Марса и богиней подземного мира (Corp. Gloss. lat. VI, с. 135). Со времени войны 458 до н. э.

Беллона. Картина Рембрандта. 1633. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

ей был посвящен храм, возле которого проходила церемония объявления войны: глава коллегии жрецов-фециалов бросал копьё на участок, символизировавший вражескую землю. С 1 в. до н. э. Б. была отождествлена с каппадокийской богиней Ма, и культ её принял оргиастический характер. Римским гражданам в то время участие в нём воспрещалось. Служители Б. вербовались из чужеземцев. Особенно культ Б. одновременно с другими восточными культами распространился в Римской империи в 3 в. н. э. Жрецы Б. (беллонарии) носили чёрное одеяние и колпаки, имели в качестве атрибутов двойные секиры.

Е. Ш.

БЕЛОБОГ, в западнославянской мифологии бог удачи и счастья (см. также Доля). Название Б. реконструируется на основании топонима горы Bjely boh у лужицких сербов, связываемой с положительным началом (как и урочища со сходными названиями у других славян), в отличие от горы Corny boh, с которой было связано представление о нечёте (числе три — об отрицательном значении нечёта см. в ст. Славянская мифология) и о боге, который у балтийских славян назывался Чернобогом. Б. и Чернобог различались также у кашубов. В «Славянской хронике» Гельмольда (12 в.) бог балтийских славян, противопоставлявшийся Чернобогу и связывавшийся со счастьем, не назван по имени, но очевидно, что это и был Б.

В. И., В. Т.

БЕН, во вьетнамской мифологии небожительница. С нею связан миф о происхождении характерного для Северного Вьетнама временного похолодания среди весеннего тепла. Медлительная Б. шила тёплую одежду для мужа, но запоздала и закончила работу уже в разгар весны. Поэтому она попросила отца Нгаук Хоанга послать на несколько дней похолода ние, чтобы её муж мог пощеголять в новой одежде.

Н. Н.

БЕНИНА МИФОЛОГИЯ, мифология народа бини (языковая группа эдо), живущего в Южной Нигерии, создателя древнего государства Бенин. Б. м. обнаруживает большое сходство с йоруба мифологией: тождество отдельных имён и персонажей (напр., Олокун у обоих народов), мифологических представлений о происхождении земли (у бини — из древнего моря, у йоруба — из болота), о создании людей и др. (см. в ст. Одудува). В Б. м. верховным божеством является Огбора (или Огбова), который затем уступает своё место сыну Оса (также Осалогбора, т. е. Оса, сын Огбора; или Осанова), оставив за собой надзор за «нижним миром». Оса живёт в небе. Молитвы к Огбора обращают через Оса. Оса помогал отцу в сотворении неба и земли, а вместе со своим сыном божеством Огиву участвовал в создании первых людей: Оса дал людям дыхание, а Огиву — кровь (так же как и соки — растениям). Оса дарует людям долгую жизнь. Огиву — бог молнии. Он приносит смерть. Его жена — Обиеми, дочь Оса, отличается добротой, её называют «Наша мать»; женщины обращаются к ней за помощью, если хотят иметь детей. Другим сыном (дочерью) Оса является Олокун — бог (богиня) реки Бенин и моря; он посылает дождь, даёт богатство. Эсу — бог, олицетворяющий зло и беспорядок, посыльный богов. В некоторых вариантах он — сын Оса. Богиня Отау олицетворяет землю и плодородие.

Древние мифологические представления у бини были в значительной мере оттеснены на второй план поддерживавшимся государством культом обожествлённых царей — оба.

Е. С. Котляр.

БЕНУ (bnw, bjnw), в египетской мифологии бог в виде цапли. Почитался в Гелиополе. Согласно мифу, Б. появился на возникшем из водного хаоса камне-обелиске «Бенбен», что знаменовало начало сотворения мира. Эпитет Б. — «тот, который из себя возник» («бен» означает «возникать»). Фетиши Б. — камень «Бенбен» (являющийся также фетишем Ра) и дерево «Ишед» (на котором находится дом Б.). Б. считался ба (душой) Ра, впоследствии — Осириса и т. о. связан с культом мёртвых. Древние греки называли Б. фениксом.

БЕОВУЛЬФ (др.-англ. Beowulf, «пчелиный волк», т. е. медведь), мифо-эпический герой, главный персонаж одноимённого англосаксонского эпического произведения (написано в кон. 7 в. или в 8 в., рукопись датируется приблизительно 1000). Действие поэмы происходит в Скандинавии (Дании и Швеции), и герои, в ней фигурирующие, принадлежат к скандинавским племенам. Б., юный воин из народа гаутов, отправляется за море, чтобы избавить короля данов Хродгара от постигшего его бедствия: на протяжении 12 лет на королевский чертог Хеорот нападает чудовище Грендель, истребляющее дружинников Хродгара. В ночном единоборстве Б. побеждает Гренделя, который, потеряв руку, уползает в своё логово, где находит смерть. Мать Гренделя (ещё более страшное чудовище) пытается отомстить Б. за убийство сына, но герой побеждает и её, проникнув в её логово на дне моря. Мир и радость в Хеороте восстановлены, и Б., щедро награждённый Хродгаром, возвращается на родину. Он становится королём гаутов и правит ими в течение 50 лет. Его жизнь завершается наиболее славным из всех его подвигов — победой над драконом, который опустошал страну, разгневанный посягательством на охраняемый им древний клад. В этом поединке Б. убивает дракона, но сам получает смертельную рану. Его верный дружинник Виглав, который помог Б. одолеть дракона, устраивает погребальный костёр; тело Б. сжигают вместе с завоёванным им кладом.

Ряд королей и воинов, упоминаемых в эпосе, жили в эпоху Великого переселения народов (4—6 вв.), однако сам Б. не имеет исторического прототипа. Старая мифологическая школа истолковывала Б. и его подвиги как символы природных явлений: Б. — доброе божество, обуздывающее стихии, которые олицетворены чудовищами, мирное его правление — благодатное лето, смерть его — приход зимней непогоды. Однако эпос содержит немало фольклорно-мифологических элементов и мотивов, анализ которых склоняет современных исследователей к иной его интерпретации. В юности Б. был ленив и не отличался доблестями, а когда вырос, приобрёл силу «тридцати человек» (мотив, встречающийся в эпосе ряда народов). Приход героя по собственному почину на помощь терпящим бедствие; испытание его доблести (рассказ о состязании в плавании через море); вручение ему магического оружия (тем не менее свои победы над Гренделем и драконом Б. одерживает голыми руками, либо не пуская в ход оружие, либо убеждаясь в его бесполезности); нарушение им запрета (над кладом, из-за обладания которым Б. сражается с драконом, тяготеет проклятье); три боя, которые даёт герой (причём каждый последующий оказывается более трудным), не говоря о самой теме драконоборчества, столь характерной для германо-скандинавского мифологического эпоса,— всё это указывает на принадлежность «Беовульфа» к фольклору, сказке и мифу. (Об этом же свидетельствует и приведённая в поэме легенда о найдёныше Скильде Скевинге, основателе датской королевской династии, — лодку с младенцем Скильдом прибило к берегам Дании, народ которой был в то время лишён правителя и беззащитен; Скильд сделался королём; после смерти он был вновь положен на корабль вместе с сокровищами и пущен по волнам, отправившись в ту неведомую страну, от-

Олокун. Бронзовая скульптура. Бини. Нигерия.

Ритуальная бронзовая скульптура. Бини. 18 в. (?). Лондон. Британский музей.

куда прибыл). Сцены борьбы Б. с Гренделем и его матерью перекликаются с соответствующими сценами единоборства с чудовищами из исландских саг (в частности, «Саги о Греттире»); самого Б. некоторые учёные склонны идентифицировать с героем Бьярки (из «Саги о Хрольве Жердинке») — «человекоммедведем», также победителем чудовища. Высказывалось предположение, что древнейшую основу англосаксонского эпоса, имевшего скандинавские истоки, образовывал сюжет о сказочном богатыре — культурном герое, происходившем от медведя и очищающем землю — обитель людей — от чудовищ (подобно скандинавскому Тору, греческому Гераклу, шумеро-аккадскому Гильгамешу). В письменной редакции эпос несёт печать христианского влияния, и первоначальные образы мифологии и сказки в нём отчасти уже переработаны: так, Гренделю и его матери приданы черты дьявольские, сам Б. наделён чертами христианского мессианства.

А. Я. Гуревич.

БЕРЕГИНИ, берегыни, в восточнославянской мифологии женские персонажи. Этимологически название «Б.» сближается с именем Перуна и со старослав. прѣгыня («холм, поросший лесом»), но вероятно смешение со словом берег (с чем связано и употребление названия «Б.» по отношению к изображениям русалок в русской домовой резьбе). Культ Б. объединялся с культом Мокоши и упырей в христианских поучениях против язычества.

В. И., В. Т.

БЕРЕЗА, в восточнославянской мифологии священное дерево. Б. почиталась как женский символ во время весеннего праздника Семика («семицкая Б.»), когда в селение вносили распустившееся дерево и девушки надевали на голову венки из зелени, в чём виден след мифологического уподобления девушки мировому дереву (Б. как символ ритуальной чистоты известна также в германской, балтийской, центральноазиатской традициях). Б., как перевёрнутое корнями вверх древо мировое, фигурирует в русских заговорах: «На море на Океяне, на острове Кургане стоит белая берёза, вниз ветвями, вверх кореньями». Как след культа Б. можно рассматривать и восточнославянское имя Берёза. Использование Б. для изготовления обрядовых символов (как у толка «берёзовщиков» — старообрядцев в Пермской области) имело архаические истоки. Во 2-й половине 19 в. на берёсте писали прошения к лешим, которые приколачивали к деревьям. Сходная обрядовая роль руны со значением «берёза» известна у древних германцев, главный бог которых — Один — пригвоздил себя к мировому дереву, с тем чтобы обрести знание рун. Вероятно существование у восточных славян в древности особого духа Б., подобного прусскому Бирзулису.

В. И., В. Т.

БЕРИ-БЕРА, в грузинской мифологии у горцев Восточной Грузии (Мтиулети, Гудамакари) антропоморфное божество, покровительствующее урожаю и способствующее плодовитости животных и росту населения. Б.-Б. — один из персонажей аграрных календарных праздников. Во время предновогоднего ритуала старший из мужчин, олицетворяющий Б.-Б., являлся в дом, оседлав шест (бербера), с приветствиями и пожеланиями.

Д. Р.

БЕРИКА, в грузинской мифологии божество, связанное с плодородием; чаще всего представлялось в образе козла. Б. — главный персонаж весеннего аграрного праздника плодородия и возрождения природы — Берикаоба, участники которого надевали козьи или овечьи шкуры, привязывали копыта и рога, красили лицо в чёрный цвет.

Д. Р.

БЕРЛИНГ, боланг, мланг, млинг, у народов банар, ма, срэ (мон-кхмерская группа), а также у соседних индонезийских по языку народов на юге Вьетнама птица, культурный герой. Иногда она считается певчим дроздом, иногда чибисом с белой головой. Во время потопа Б. уговорила воды отступить. Она же бросила в море камень-гору, к которой пристал барабан, где были спасшиеся брат и сестра, предки народов. Б. посоветовала им вступить в брак. Б. называется также птицей-судьёй, т. к. ей приписывают создание норм общественной жизни, брачных правил. Её почитали старейшины. Считалось, что от неё же нисходит вдохновение колдунам-предсказателям. По полёту дроздов или чибисов предсказывали будущее.

Я. Ч.

БЕСЫ (общеславянское слово; старослав. ед. ,ч. Бѣсъ, укр. біс, болг. бяс, бес, сербохорв. виjеc, словен. bes, чеш. bus, польск. bies и т. д.; исконно родственно литов. baisus, «страшный» и в конечном счёте восходит к индоевроп. bhoi-dho-s, «вызывающий страх, ужас»; Б. — того же корня, что слово «бояться»), в древнеславянских языческих религиозно-мифологических представлениях злые духи (следы такого употребления термина — в архаичных фольклорных текстах, особенно в заговорах). Из языческой терминологии слово попало в христианскую традицию, где было использовано для перевода греч. δαίμονες — демоны. В старых церковных поучениях против язычества слово «Б.» продолжало использоваться в первоначальном значении «злой дух», хотя категория злых духов расширена за счёт включения сюда старых слав, языческих богов (Перун, Велес, Мокошь и др. называются здесь тоже Б.).

В. И., В. Т.

В христианских религиозно-мифологических представлениях Б. — духи зла, антагонисты троицы и ангелов, слуги, воины и шпионы дьявола, «враги невидимые» человеческого рода. Как сеятели дурных внушений, болезней (особенно душевных расстройств — «беснования») и всякой скверны и порчи, как разрушители социальных связей, с особенной ненавистью относящиеся к браку и строящие против него всякие козни, Б. сопоставимы со злыми духами различных мифологий (см. Духи), начиная с самых примитивных. Но согласно христианским представлениям, Б. не только опасны, как амбивалентные фольклорные персонажи, но абсолютно злы и не могут быть партнёрами никакого договора, ведущего к добру. Идейный комплекс «священной войны» против злых духов сближает христианские представления о Б. с иранской мифологией (мотив борьбы с дэвами); но с точки зрения христианства живущее в Б. зло — не свойство, изначально присущее их природе, а следствие ложного выбора их свободной воли. Б. и сам дьявол — не порождение какой-то иной, неподвластной богу «теневой» стороны бытия (как Ангро-Майнью в его отношении к Ахурамазде), но создание самого бога, его неверные слуги. Когда-то они были ангелами, но не сохранили «своего достоинства» (Иуд. 6), отпали от бога в акте измены и стали «ангелами сатаны» (Апок. 12, 9 и др.)» «ангелами бездны». (В церковно-

Семицкая берёза. Лубок. 19 в.

Искушение святого Антония. Гравюра М. Шонгауэра. 1470—75. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

славянском и русском народном обиходе иногда было принято называть Б. в отличие от добрых ангелов «аггелами», что соответствует орфографии, но не произношению греч. слова ἄγγελος, «ангел».)

От своего ангельского прошлого Б. удержали, хотя и в умалённой мере, прерогативы сверхчеловеческого знания и могущества, поставленные у Б. на службу злу. Помимо несвязанности условиями пространства и власти над стихиями, они имеют возможности тонкого проникновения в ход человеческих мыслей и вкладывания в ум и сердце человека нужных им внушений. Но Б. не обладают полным и достоверным знанием о глубинах человеческих душ; тайное решение очень твёрдой и праведной воли имеет шанс скрыться от глаз Б.

Деятельность Б. как искусителей направлена на всех людей, но с особым вниманием они относятся к монахам, аскетам и пустынникам, находящимся с ними в отношении объявленной войны (отшельники ранней поры монашества с особым намерением избирали для проживания места, пользовавшиеся наиболее недоброй славой по части «нечистой силы», чтобы сразиться с Б. в самом их гнезде). Уже основатель христианского монашества египетский пустынник 4 в. Антоний Великий стал героем красочных рассказов о преодолении бесовских козней.

Б. имеют общую с ангелами способность быть невидимыми и являться людям лишь по собственному произволу. Образ, который они принимают, также зависит от их выбора; а так как самая сущность бытия Б. — ложь, образ этот — фальшивая видимость, маска. По характерной русской пословице, «у нежити своего облика нет, она ходит в личинах». Чтобы добиться полного доверия соблазняемого, Б. могут принять образ светлого ангела или даже Иисуса Христа. Явившиеся в этом образе Б. говорят возгордившемуся монаху о его святости и богоизбранности (частый агиографический мотив), а малодушного, напротив, запугивают мнимой неизбежностью его осуждения (итальянская легенда о молодом ученике Франциска Ассизского, которому учитель велел ответить сверхъестественному посетителю простецкой, намеренно грубой бранью, после чего Лже-Христос исчез с сильным шумом и серным запахом). Считается, что видения, инспирированные Б., вызывают тяжёлое чувство смущения и тоски или, напротив, судорожной весёлости, которыми они сопровождаются (обычный симптом видимой или невидимой близости Б. — тошнота, ср. название Б. в русском фольклоре — «тошная сила»). Чтобы вкрасться в доверие, Б. принимают облик реальных отсутствующих людей, напр. друзей соблазняемого (легенда о Феодоре и Василии Печерских). Другие личины нужны Б. для побуждения похотливых чувств, обычно в пустыннике (явления в виде женщин, напр., герою апокрифической повести о Макарии Римском); тоскующую вдову Б. могут навещать и ласкать в обличье её умершего мужа и т. п. Для позднего западноевропейского средневековья особенно характерны представления о Б., предлагающих себя для блуда мужчине — в виде женщины («суккуб»), а женщине — в виде мужчины («инкуб»); представления эти не чужды Византии (в «Житии Василия Нового», 10 в., упоминается грех соития с Б.) и Древней Руси («Повесть о бесноватой жене Соломонии», 17 в.). Третий род личин — гротескные подобия фантастических, уродливых чудищ (огнедышащий змий, псоглавец, «единаок», напоминающий одноглазых киклопов) или животных, либо хищных и опасных (лев, медведь, волк и т. п.), либо «нечистых» и внушающих отвращение (жаба, ср. Апок. 16, 13, мышь и т. п.). Сюда же примыкают образы чёрного пса, а в Западной Европе — чёрного кота (в порядке ложной этимологии связывавшегося с наименованием средневековой ереси катаров). Фольклор часто представлял Б. в обличье иноверцев (иудеев, мусульман) и иноземцев, либо наиболее экзотических («чёрные мурины», т. е. эфиопы, — постоянное обозначение Б. в старинной русской литературе), либо, напротив, наиболее известных и одиозных (арабы в византийской литературе, ляхи и литвины в древнерусских текстах). Тёмные фигуры «муринов» являются мучить и томить после смерти человека его душу, вышедшую из тела и страшащуюся неведомого пути. Наиболее обычный образ Б. в народной фантазии и в иконографических традициях православного и католического средневековья совмещает антропоморфные и териоморфные черты, приближаясь в этом отношении к языческому образу сатира или фавна: он отёмен, рогат, хвостат, ноги его оканчиваются копытцами, хотя в воспоминание о своей изначальной ангельской природе он имеет крылья (впрочем, в западной традиции это обычно крылья летучей мыши — ещё одного «нечистого» животного). Особенно богатой иконография Б. становится на исходе средневековья. «Дьяблерии» на Западе и аналогичные явления русской фантазии неразрывно связаны с судьбами низовой сатиры. Образы Б. как мучителей грешников в аду у Данте («Божественная комедия»), отмеченные неприкрашенной убедительностью, сохраняют связь с ортодоксальной традицией. В позднейшей литературе необходимо отметить образ чёрта из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского (и его почти цитатное отражение в «Докторе Фаустусе» Т. Манна), стилизацию апокрифических историй о Б. у А. М. Ремизова, декоративное использование «дьяблерии» в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова и др.

С. С. Аверинцев.

В Западной Европе начиная с 15 в. в изобразительном искусстве особую популярность обретает сюжет «Искушение святого Антония», дававший широкий простор воображению живописцев в воплощении фигур Б. (произведения М. Шонгауэра, И. Босха, М. Грюневальда, Яна Госсарта, Л. Кранаха Старшего, Лукаса Лейденского, П. Веронезе, Х. Голциуса и др.). Среди произведений литературы на этот сюжет философская драма Г. Флобера «Искушение святого Антония». Фигуры Б. встречаются в миниатюрах средневековых рукописей и в пластике соборов 11—15 вв. Особенно причудливые порождения фантазии художников содержатся в числе гротескных деталей готического орнамента соборов. Изображение Б. в живописи связано также с воплощением сцен ада (напр., у Босха) и особенно страшного суда.

БЕТЭЛЬ (иврит, араб., bt'l, «дом бога»), Битилу (угарит.), в западносемитской мифологии бог. В финикийской теогонии Санхонйатона — Филона — брат Илу, Дагона и др., сын Урана (Баалшамема?) и Геи. Одновременно Б. — обозначение культового объекта, распространённого также у древних арабов (см. Древнеарабская мифология).

И. Ш.

БЕФАНА (итал. Befana, Befania, искажённое Epifania, «богоявление»), в низшей мифологии (у итальянцев) мифологический персонаж, бродящий по земле с 1 по 6 января (праздник богоявления) в облике страшной старухи. Иногда считается доброй, приносит подарки детям, проникая в дом через дымоход (плохим детям достаётся только зола), иногда — злой. В народных обрядах Б. — ведьма; её воплощает тряпичная кукла, которую возят на тележке и сжигают на главной площади (ср. сожжение слав. Марены, воплощения смерти, и т. п.). В честь Б. исполняются песни-колядки (бефанаты, ср. слав. Коляда): колядующие требуют от её имени подарков, благословляют щедрых и посылают проклятия скупым, забрасывая камнями их дом. Образ Б. восходит к дохристианским представлениям о злых духах, периодически появляющихся на земле в новогодний период.

М. Ю.

БИАНТ (Βίας, род. падеж — Βίαντος), в греческой мифологии: 1) аргосский герой, сын Амифаона и Идоминеи, брат прорицателя Мелампа. Б. сватался к Перо, дочери пилосского царя Нелея, который обещал выдать свою дочь за того, кто доставит ему прекрасных быков фессалийского царя Ификла (Hom. Od. XI 287 след.). Попытки Б. похитить быков, которых охраняла собака, были неудачны. Тогда Меламп решил помочь брату, хотя и знал, что ему за это предстоит потерять свободу. Он был схвачен в момент совершения кражи, закован и помещён в темницу. Понимая язык животных, Меламп узнал от червей-древоточцев, что дом, в котором его содержат, должен рухнуть, и попросил перевести его в другое место. Вскоре дом рухнул. Ификл, убедившись в пророческом даре Мелампа, освободил его и сам отдал быков Б., который женился после этого на Перо (вариант: Меламп получил стада для Б. от Филака — отца Ификла за то, что излечил его сына от бесплодия; Apollod. I 9, 11 —12); 2) один из сыновей Приама (Apollod. III 12, 5); 3) один из женихов Пенелопы (Apollod. epit. VII 27).

М. В.

БИБИ-МУШКИЛЬКУШО (тадж. «госпожа — разрешительница затруднений»), в мифологии узбеков и таджиков персонаж, который призывали на помощь в несчастьях, образ таджикского происхождения. Содержание мифов, связанных с Б.-М., близко мифам о Биби-Сешанби. Их герой — старик-бедняк, который, собирая топливо, потерял серп и в поисках его забрёл в пещеру, где жила Б.-М.

Она обещала старику, что серп его найдётся и он даже соберёт больше топлива, чем обычно, если каждую неделю по средам будет устраивать в её честь ритуальное угощение. Пропустив однажды по небрежности одну среду, старик опять попал в беду, но сумел поправить свои дела, вновь совершив положенный обряд. В мусульманизированной версии мифа Б.-М. считается тёткой знаменитого бухарского суфия Баха-уд-дина Накшбанда.

В. Б.

БИБИ-СЕШАНБИ (тадж. «госпожа-вторник»), в мифологии узбеков и таджиков покровительница семейного счастья, а также патронесса прядения и ткачества (обработки хлопка). Образ таджикского происхождения. Слово «вторник» в её имени указывает на день недели, посвященный Б.-С. Существует напоминающий западноевропейскую сказку о Золушке миф (видимо, восходящий к культу очага), в котором Б.-С. в облике благообразной старой женщины помогает бедной девушке (связанной с очагом: в одном из узбекских вариантов мачеха прячет её в очаг). Рассказ о Б.-С. читался на обрядовой трапезе, в которой участвовали только женщины (в частности, вскоре после свадьбы). Близкий персонаж имеется у турок : Першенбе-кары («четверг-женщина»). Ср. также Биби-Мушкиль-кушо.

В. Б.

БИБЛЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в статьях Иудаистическая мифология, Христианская мифология.

БИБЛИДА (Βυβλίς, род. падеж — Βυβλίδος), в греческой мифологии дочь критянина Милета (эпонима города в Малой Азии, куда он бежал, спасаясь от Миноса) и карийской царевны Эйдотеи. Б. была влюблена в брата Кавна, который не разделял её чувств. Чтобы не поддаться страсти и не совершить греха, Кавн бежал из Милета. Б. с горя умерла (вариант: повесилась), а пролитые ею слёзы образовали неиссякаемый источник (Ovid. Met. IX 453—665). По другой версии, именно Кавн домогался преступной любви своей сестры, что явилось затем причиной самоубийства Б. и бегства из отчего дома самого Кавна. С именем Б. связывают происхождение названий двух городов: Библиса в Карий и Библа в Финикии.

М. Б.

БИВРЁСТ, Бильрёст (др.-исл. Bifrost, Bilrost, «трясущаяся дорога»), в скандинавской мифологии радуга-мост, соединяющий землю и небо. У Б. находится жилище Хеймдалля — Химинбьёрг. Перед концом мира (см. Рагнарёк) сыны Муспелля переходят этот мост для схватки с богами, и он при этом рушится.

Е. М.

БИ-ГАНЬ, в китайской народной мифологии гражданский бог богатства (один из цай-шэней), в отличие от военного бога богатства Гуань-ди (в китайской мифологии некоторые божества делились на военных и гражданских подобно чиновничеству). Б.-г. — легендарный герой древности, пытавшийся увещевать Чжоу Синя, жестокого правителя династии Инь. Чжоу Синь, не желавший слушать настойчивых советов Б.-г., в гневе воскликнул: «Я слышал, что сердце мудреца имеет семь отверстий». Он повелел разрезать грудь Б.-г., чтобы осмотреть его сердце. Впоследствии Б.-г. в конфуцианской традиции признан за образец бесконечной преданности долгу и стойкости в убеждениях. Превращение Б.-г. в бога богатства произошло явно позднее. Это, видимо, объясняется тем, что он стал почитаться в народе в паре с Гуань-ди, который тоже прославился своей верностью, но только на поле брани. Торжественная встреча Б.-г. как бога богатства устраивалась в старом Китае обычно в первые дни Нового года, особенно почитали Б.-г. торговцы. Образ Б.-г. был популярен в народе и благодаря фантастической эпопее 16 в. «Фэнь шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов») и народным пьесам.

Б. Р.

БИЗАНТ (Βύζας, род. падеж — Βύζαντος), в греческой мифологии основатель города Византия (Бизантия), его эпоним. Сын Посейдона и Кероэссы, дочери Ио и Зевса (Diod. IV 49). Укрепить город Б. помогали Аполлон и Посейдон. Б. отразил нападение на Византий фракийского царя Гемоса и преследовал врага до отдалённых районов Фракии. В его отсутствие на город напал новый враг — скифский царь Одрис. Жена Б. Фидалея и другие женщины спасли Византий, забросав лагерь осаждавшего неприятеля ядовитыми змеями (Tzetz. Chil. Il 40).

М. Б.

Боги богатства: военный — Гуань-ди (вверху), с сыном Гуань Пином (справа), и гражданский Би-гань (внизу). Слева от Би-ганя, по-видимому, небесный чиновник Тянь-гуань, приносящий счастье, справа Чжао-цай тунцзы («отрок, призывающий богатства») с подносом с сокровищами. Китайская лубочная картина. Кон. 19—нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

БИЙНЯО («птицы, соединившие крылья»), в древнекитайской мифологии чудесные птицы, водившиеся на юге. Представлялись в виде дикой утки с красно-зелёным оперением. У каждой птицы было по одному крылу, одной ноге и одному глазу. Они могли летать, лишь соединившись по двое. По некоторым источникам, одна из птиц была зелёная, другая — красная. Из-за неразлучности считались символом счастливого супружества. Образ Б. часто встречается в дальневосточной поэзии.

Б. Р.

БИЛКИС (Bilkis), в мусульманской мифологии царица Сабы. Соответствует библейской царице Савской. Мусульманское предание значительно шире библейского рассказа (ср. 3 Цар. 10, 1—13). По коранической версии, царица Сабы и её народ поклонялись солнцу «и шайтан разукрасил им их деяния и отвратил их с пути» (27:24). Птица худхуд (удод) принесла ей письмо от Сулаймана с приглашением-приказом прийти к нему и принять веру в аллаха (27:31). После совета со своей знатью царица направила Сулайману подарки, а потом прибыла сама. «Ей сказали: "Войди во дворец!". Когда же она увидела его, приняла за водяную пучину». Испугавшись воды, царица подняла подол платья, открыв свои ноги. После слов Сулаймана — «Ведь это пол гладкий из хрусталя» (27:44), она признала его правоту и уверовала в аллаха (27:22—45).

В тексте Корана имя Б. не упоминается, оно появляется в различных вариантах предания вместе с мотивами, дополняющими и развивающими коранический сюжет. В некоторых версиях, чтобы поразить Б., джинны Сулаймана в одно мгновение доставили из Йемена её трон. Ноги Б. были покрыты волосами и оканчивались ослиными копытцами. В одном из вариантов Сулайман женится на Б., в другом — отдаёт её в жёны йеменскому царю из племени хамдан. Наиболее распространённая версия вошла в эфиопский царский эпос «Кабра нагаст», согласно которому царицу зовут Македа, а её сын (от брака с Соломоном) является основателем эфиопской династии.

Изображения царицы Сабы, стоящей в воде перед Сулайманом (Соломоном), встречаются на персидских миниатюрах, в скульптуре и живописи средневековой Европы. Легенда о Б. (Балкис) приводится в рассказе А. И. Куприна «Суламифь».

М. Б. Пиотровский.

БИНФЭН, в древнекитайской мифологии страшное чудовище. В древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей») говорится: «Б. водится к востоку от Усянь, обликом подобен дикому кабану, сзади и спереди у него по голове».

Б. Р.

БИСЯ ЮАНЬЦЗЮНЬ («госпожа лазоревых облаков», иной перевод «госпожа лазоревой зари»), в китайской даосской и народной мифологии богиня — чадоподательница и покровительница детей, а также лис. Её местопребыванием считается священная гора Тайшань (провинция Шаньдун), где был особенно распространён её культ. Полный её титул — Дуньюэ Тайшань тяньсянь юйнюй бися юаньцзюнь («Восточного пика горы Тайшань не-

Бинфэн. Ксилография. Иллюстрации к «Книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

бесная фея нефритовая дева госпожа лазоревой зари»), однако в фольклоре она известна больше под именем Тайшань няннян («матушка горы Тайшань»). По наиболее распространённой версии, Б. ю. — дочь повелителя горы Тайшань. Её появление обычно сопровождается ураганным ветром и ливнем, как символом слияния неба и земли, которое даёт жизнь всему на земле, отсюда, видимо, уже и почитание Б. ю. как чадоподательницы. Культ её как богини Тайшаня прослеживается с эпохи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.). По другим версиям, Б. ю. — либо седьмая дочь Хуанди («Жёлтого государя»), либо фея горы Хуашань, либо обожествлённая дева или шаманка. В последней версии, возможно, отразились реликты древнейших верований.

В храме Б. ю. на горе Мяофэншань под Пекином, напр., во время моления ей махали веером (иногда железным) и били в барабан, подобно тому как это делали в древности, призывая дождь. Моления в этом храме устраивались с 1 по 15 число 4-й луны, когда на севере прорастали посевы и дождь был особенно нужен. На горе Тайшань её храм открывали 18 числа 4-й луны, так как считалось, что Б. ю. спит 9 месяцев в году, в этом также прослеживается древняя связь Б. ю. с аграрными культами.

Бися юаньцзюнь. Скульптура из даосского храма на горе Хуашань.

Среди легенд о Б. ю. древнейшая в «Боу чжи» («Описании всех вещей») Чжан Хуа (3 в. н. э.): князь Вэнь-ван (11 в. до н. э.) во сне увидел плачущую богиню Тайшаня, которая сказала, что она выдана замуж за владыку Западного моря. Сейчас она не может вернуться на Восток, так как путь её лежит через Гуаньтань, правителем которой назначен кудесник Цзян-тайгун, и она не осмеливается пронестись там с бурей и дождём. На другой день Вэнь-ван отозвал Цзян-тайгуна. Тотчас полил ливень. Это богиня промчалась на родину.

Однако в поздние эпохи Б. ю. была более популярна в Китае как чадоподательница (как бы даосский вариант буддийской Гуань-инь). В храмах её обычно изображали матроной, сидящей на красном троне, в особом головном уборе в виде трёх птиц с распростёртыми крыльями, в чём можно предположить влияние представления о трёх птицах, служанках Си-ванму («владычицы запада»). По бокам от неё стоят две помощницы: Яньгуан няннян («государыня божественного зрения») с огромным глазом в руках, которая охраняет младенцев от глазных болезней, и Сун-цзы няннян («государыня, приносящая детей») с новорождённым в руках. В её окружении ещё шесть богинь — покровительниц различных периодов детства: от богини зачатия до богини, уберегающей от оспы (Доу-шэнь). В Юго-Восточном Китае, например в провинции Фуцзянь, культ Б. ю. отчасти вытеснен, отчасти слился с местным культом Линь-шуй-най («матушки из Линь-шуя»), также дарующей потомство.

Б. Л. Рифтин.

БИСЯМОН-ТЭН, одно из наиболее популярных божеств в японской буддийской мифологии. Б.-т. почитается как один из семи богов счастья, он изображается в воинском одеянии с буддийской пагодой в одной руке и жезлом в другой. В японских народных верованиях отождествляется с синтоистскими божествами, в частности с Эномотося и Дайгёдзи. Образ Б.-т. восходит к индуистскому богу Кубере (Вайшраване), в то время как в индийском буддизме Вайшравана утратил связь с Куберой и не играет самостоятельной роли, входя в четвёрку стражей небесных врат в качестве стража северного направления. Культ Б.-т. принимал в Японии различные формы. С одной стороны, Б.-т. продолжал выступать в функции стража одной из стран света, о чём свидетельствуют распространённые скульптурные изображения группы четырёх стражей, а также парные скульптуры, где он соседствует с локапалами Дзодзё-тэн (санскр. Вирудхака) или Дзикоку-тэн (санскр. Дхритараштра). С другой стороны, есть убедительные свидетельства давнего существования самостоятельного культа Б.-т. как бога богатства и счастья. Широко известная легенда о мудреце с горы Сиги рассказывает, что святой мудрец в качестве воздаяния за свои добродетели получил мистическим путём чудотворную скульптуру Б.-т. Известно, что именно этому изображению божества возносил молитвы знаменитый полководец Кусуноки Масасигэ (1294–1336), нарекший своего сына в честь Б.-Т.

Г. Г. Свиридов.

БИЧУРА, в мифологии казанских татар и башкир (бисюра, бисура) низшие духи. У татар Б. представлялись в образе женщины маленького роста в старинном головном уборе. Считалось, что Б. могут поселяться в домах под полом или в банях. В отличие от ой иясе бывает не во всех домах. Иногда для Б. отводили особую комнату, в комнате на ночь оставляли тарелку с едой (которую, как считалось, она съедает) и несколько ложек. Согласно мифам, Б. проказничает в доме (открывает в печи трубу, шумит, прячет вещи, наваливается на спящих, пугает), но к некоторым благоволит, приносит деньги, помогая разбогатеть. Иногда татары оставляли свои дома, считая, что в них не даёт спокойно жить Б. У некоторых групп западносибирских татар Б. соответствует дух сары цац (букв, «желтоволосая»). У татар-мишарей Б. — разновидность злых духов пиров. Башкиры представляли Б. в образе маленьких человечков обоего пола в красных рубашках. Считалось, что Б. обитают в глухих лесах на полянках, забредших в лес людей склоняют к сожительству, а потом покровительствуют им, носят деньги и помогают разбогатеть.

В. Б.

БЛАГОВЕЩЕНИЕ (греч. ευαγγελισμός, ср. лат. Annuntiatio, «возвещение»), в христианских религиозно-мифологических представлениях начальный момент истории вочеловечения бога, т. е. земной жизни Иисуса Христа. Согласно евангельскому повествованию (Лук. 1, 26—38), архангел Гавриил, посланный богом к деве Марии в галилейский городок Назарет, где она вела девственную жизнь в доме своего мнимого мужа Иосифа Обручника, сообщает ей, что у неё родится сын Иисус, и это будет мессия и сын божий. Мария же спрашивает, как исполнение этого обеща-

Бисямон-тэн. Дерево. Эпоха Дзёган. (859—857). Храм Кандзэондзи, префектура Фукуока.

Благовещение. Фреска Анджелико. 1440—47. Флоренция. Музей Сан-Марко.

ния совместимо с соблюдением избранного ею девственного образа жизни. Ангел разъясняет, что имеющий родиться младенец будет чудесно зачат по действию духа святого без разрушения девственности матери. Уяснив, что речь идёт об исполнении воли бога, Мария отвечает смиренным согласием: «да будет мне по слову твоему». В евангельском тексте не сказано прямо, но предполагается, что миг, когда Мария произносит своё согласие, и есть миг девственного (непорочного) зачатия: как при сотворении мира слово бога «да будет» приводило создания к бытию, так её слово «да будет» низводит бога в мир. В церковной традиции акт послушания, осуществлённый Марией как бы за всё падшее и спасаемое человечество, противопоставляется акту непослушания, составившего суть грехопадения Адама и Евы. Дева Мария как «новая Ева» искупает грех «первой Евы», начиная возвратный путь к утраченной жизни в единении с богом; поэтому Б. есть, как выражено в византийском гимне на соответствующий праздник, «суммирующее предвосхищение» (греч. κεφάλαιον) спасения людей.

«Благовещение», мозаики на двух столбах Софии Киевской, ок. 1040 г.

Иконография Б. восходит к раннехристианской эпохе (возможно, фреска т. н. катакомбы Прискиллы, 3 в.; мозаика базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, 5 в.). Место действия намечается вплоть до позднего средневековья весьма абстрактно; почти всегда это дом Иосифа Обручника (однако апокрифическая версия, восходящая ко 2 в. и нашедшая отголоски в изобразительном искусстве, расчленяет сцену Б. на две: первая сцена — у единственного в Назарете колодца, и лишь вторая, более важная — в доме Иосифа). Обстановка обычно изобилует символическими предметами (в православной иконографии мотив ткани, перекинутой от одной башенки к другой, означает достоинство девы Марии, а также, возможно, связь между Ветхим и Новым заветом; в католической иконографии на исходе средневековья и позже белая лилия в руках Гавриила или в кувшине означает непорочную чистоту Марии, сосуд с водой или рукомойник — её особую очищенность для её миссии, горящая свеча — её духовное горение, яблоко — тайну грехопадения, преодолеваемого через Б., и т. д.)· Приход архангела застигает Марию либо за молитвой, либо за чтением священного писания, либо, в согласии с апокрифическим повествованием, за работой над пурпурной тканью для Иерусалимского храма (символ зарождающейся плоти Христа, которая «ткётся» во чреве матери из её крови, как пурпурная пряжа). Византийское искусство акцентировало в изображении Б. церемониальный момент (придворный небесного двора приходит с официальным посланием к царице), искусство позднего западного средневековья — куртуазный момент (поклонение вестника непорочности и красоте Дамы). Строго теологическую интерпретацию Б. дал Беато Анджелико, изображавший его как совместную молитву архангела и Марии и неоднократно противополагавший ему сцену изгнания из рая. Художники нидерландского Возрождения использовали сюжет Б. для передачи целомудренного уюта бюргерского интерьера.

С. С. Аверинцев.

БЛИЗНЕЧНЫЕ МИФЫ, мифы о чудесных существах, представляемых в виде близнецов и часто выступающих в качестве родоначальников племени или культурных героев. Б. м. можно разделить на мифы о близнецах-братьях (соперниках или позднее — союзниках), близнецах — брате и сестре, близнецах-андрогинах и зооморфные близнечные мифы. В мифах о братьях-близнецах, характерных для дуалистических мифологий (в частности, индейцев Северной и Южной Америки и народов Океании), один из братьев связывается со всем хорошим или полезным, другой — со всем плохим или плохо сделан-

ным (в Меланезии — соответственно То Кабинан и То Корвуву). Между братьями-близнецами с самого их рождения начинается соперничество: в Б. м. североамериканского индейского племени кахуилла один из близнецов (Мукат, создавший людей и луну) спорит за первенство с другим (Темайауитом), уходящим в подземный мир. В Б. м. ирокезов и гуронов Иоскеха — создатель солнца и всего полезного на земле, а его младший брат-близнец Тавискарон — создатель скал, вредных животных (пум, ягуаров, волков, медведей, змей и насекомых), шипов и колючек, он вызвал первое землетрясение. Тавискарон противодействует всем благим начинаниям Иоскехи: не даёт ему устроить в реках два течения — вверх и вниз, сотворяет пороги и быстрины. Раненный в единоборстве с Иоскехой, Тавискарон спасается в подземном мире, при бегстве каждая капля крови, льющейся из его раны, превращается в кремень (сам Тавискарон был весь из твёрдого, как кремень и лёд, вещества). Иоскеха после сражения с братом удаляется на небо.

В некоторых дуалистических Б. м. братья-близнецы не антагонистичны друг другу, а воплощают лишь два начала, каждое из которых соотнесено с одной из половин племени. Таковы Возлюбленные близнецы у североамериканского индейского племени зуни, которые разделили племя на фратрии — людей зимы и людей лета. Оба Возлюбленных близнеца выступают в роли культурных героев, которые выводят людей из пещеры на солнце и дают им орудия и оружие. В Б. м. этого типа близнецы часто дублируют функции друг друга, оба полезны, а не вредны для людей, оба заняты их лечением (ср. Ашвины). Однако в Б. м. этого типа, как правило, обнаруживаются следы более архаических представлений о взаимной вражде близнецов.

Миф о близнецах – брате и сестре, вступающих в кровосмесительный брак (чаще всего в результате уговоров сестры), известен в почти одинаковой форме во многих древних культурах (египетский миф об Осирисе и Исиде, древнеиндийский миф о Яме и его сестре-близнеце Ями). Нередко предполагается, что кровосмесительный брак близнецов начинается ещё во чреве матери; поэтому при рождении двойни — детей разного пола считается необходимым совершить очистительный обряд, частью которого может быть (как в Древней Индии) рассказ о Б. м.

Усложнённый вариант Б. м. о кровосмесительном браке брата и сестры предполагает наличие нескольких братьев. В древнехеттской повести о детях царицы Каниша (Несы — древней столицы хеттов) царица рождает тридцать сыновей-близнецов и, напуганная этим, помещает их в горшки, которые сплавляются вниз по реке к «морю Цальпы» (современное Чёрное море). Там боги воспитывают детей. Возмужав, братья отправляются на поиски матери. В пути они узнают от людей историю о чудесном рождении сыновей у царицы Каниша. Догадавшись, что это их мать, они приходят домой и вступают в брак со своими сестрами-близнецами, которых не узнают («боги вложили в них другую сердцевину»), хотя один из близнецов (подобно То Кабинану в меланезийском Б. м.) пытается предостеречь своих братьев от совершения инцеста (т. е. идея запрета инцеста вводится в сам Б. м.). Аналогичный Б. м. о браке трёх братьев-близнецов, имеющих одно имя Финдеамна (Findeamna; eamna, множ. ч. от др.-ирл. eamn «близнец», родственно др.-инд. yama, «Яма, брат Ями, близнец»), со своей сестрой изве стен и в древнеирландской традиции.

В индоевропейской мифологии близнецы-братья, называемые «детьми (сыновьями) бога неба» (Диоскуры, Ашвины, литовские и латышские «сыновья бога»), ухаживают за своей сестрой — дочерью солнца (представление о близнецах как «детях бога» или «сыновьях неба» известно также у нуэр, ньоро, шиллуков, ронга и других народов Африки). В некоторых индоевропейских традициях след этого мифа остался в представлении о кровосмесительном браке нескольких братьев с их сестрой (у хеттов, древних ирландцев и индо-иранцев) или об инцесте брата и сестры (в «Ригведе»). Представление о браке двух (или нескольких) близнецов — брата и сестры является одной из форм символизации в Б. м. объединения двух мифологических противоположностей, одну из которых воплощает брат, а другую — сестра. В африканских обрядах, связанных с Б. м. и культом близнецов, распространено раскрашивание каждой стороны лица и тела в разные цвета. В африканском мифе ньоро близнец Мпуга Рукиди с одной стороны был белым, а с другой — чёрным (ср. Б. м. у кахуилла, где чёрный цвет связан с одним близнецом, а белый — с другим); само имя героя обозначает его разноцветность (Мпуга — кличка домашних животных чёрной и белой масти). Двойной цвет Мпуга Рукиди совпадает с символикой белого и чёрного цветов в близнечных обрядах (смена тёмного и белого времени). Особенностью многих африканских Б. м. является совмещение обоих рядов мифологических противоположностей в одном мифологическом образе, который включает в себя оба члена (близнечные существа — двуполые существа). У догонов герои Б. м. Лис и Номмо выступают одновременно и как близнецы, и как андрогины. Такие же представления связаны с двумя демиургами Маву и Лиза в мифологии фон в Дагомее, выступающими как андрогин, одна часть которого (Маву) воплощает ночь, луну, радость, другая (Лиза) — день, солнце, труд. Другие боги в мифологии фон представляются в виде пар близнецов, а божественная сила— радуга описывается и как андрогинное божество, и как близнечная пара. В Б. м. бамбара двуполое божество Фаро рождает двух близнецов. Египетские боги Гор и Сет иногда изображались в виде одной фигуры с двумя лицами, что позволяет дать гипотетическую андрогинную интерпретацию и первоначальному мифу о кровосмесительной их связи. Миф о двуполом существе, связанный с близнечным, отражается в древнегреческой орфической традиции и в диалогах об Атлантиде Платона.

Наиболее ранний пласт близнечных представлений прослеживается в зооморфных Б. м., предполагающих участие в близнечном рождении животных или родство между животными и близнецами. У нивхов (на Сахалине и в Приамурье) мать близнецов хоронили в медвежьей клетке, а о самих близнецах говорили как о «зверях». Ср. также обряд убийства близнецов после их рождения, который был распространён у многих народов. Их обычно относят (в горшках, как в древнехеттском Б. м., или в кувшинах) в воду, болото или в лес (где они, по поверьям, блуждают и после смерти), отправляют на съедение животным, как бы возвращая той нечеловеческой (часто водной) среде, с которой связывают их рождение. У африканских йоруба обезьяна — брат близнецов, у дан близнецы связываются с чёрной змеёй, у глиди-эве близнецы «принадлежат к дому буйвола». В Дагомее близнецов считали детьми лесных духов, к которым они возвращаются после смерти. У восточных и западных динка и у нуэр в Судане известен близнечный тотемизм — родоначальник племени считается близнецом тотемного животного. Согласно представлениям догонов, у каждого человека есть свой близнец — животное (сами же близнецы у догонов состоят в «союзе» со скорпионом). След близнечного тотемизма обнаруживается и в фольклорных сюжетах: в суданской легенде царь воспитывается вместе с львёнком. В мифе кизиба две первые женщины родили близнечные пары: одна мальчика и девочку, другая — бычка и тёлку. В космогоническом мифе руанды действуют братья, один из которых рождён из чрева коровы. Нуэр связывают близнецов с птицами и часто дают им птичьи имена.

В Древней Индии Ашвинов представляли в виде двух птиц или птиц-коней. Связь двух почитаемых близнецов с конями сохраняется в качестве пережитка и у древних германцев, и в балтийской мифологии. До недавнего времени в литовских деревнях бытовало поверье о том, что близнецы, сидящие на коне, обладают целебной силой, подобно Ашвинам-целителям, имя которых производится от др.-инд. asva — «конь». С конями связывали и Диоскуров.

Истоки Б. м. можно видеть в представлениях о неестественности близнечного рождения, которое у большинства народов мира считалось уродливым (а сами близнецы и их родители — страшными и опасными). Обычай отделения родителей близнецов от всего племени (часто с позднейшим переосмыслением в духе сакрализации близнецов и их родителей) известен у йоруба, тонга, басабеи и многих других народов Африки. Эти общеафриканские ритуальные представления, находящие параллели у многих народов мира, следует считать исключительно древними. Выдвинутая английским исследователем Р. Харрисом гипотеза о «великом страхе», который некогда внушали близнецы, вполне согласуется с данными приматологии, устанавливающими у приматов те же основные черты поведения по отношению к двойне. Удивление обезьяньего стада вызывает как сама двойня, так и мать близнецов, держащаяся после их рождения поодаль от стада, причём её отгоняет в сторону вожак. В качестве следа архаических представлений о близнецах

как опасной и смертоносной силе можно рассматривать мифы о посягательстве близнецов на жизнь своих родителей. В мифах дан в Западной Африке зафиксированы представления о посягательстве сына на мать, дочери на отца; у нгбанди, наоборот, близнец-брат говорит своей сестре: «Если ты убьёшь мою мать, я убью твоего отца»; у бульса близнец-брат отрывает груди матери и тем самым умерщвляет её, и затем умерщвляет отца, оскопив его. В некоторых мифах один из близнецов убивает другого (ср. следы этого представления в дуалистическом Б. м. о братьях-антагонистах).

Переосмысление архаических форм Б. м. и соответствующих им обрядов происходит благодаря признанию сакрального характера как самих близнецов, так и их родителей, в особенности матери (в роли отца наряду с обычным отцом выступает мифологическое существо или тотем; такая идея двойного отцовства характерна для развитых Б. м.). Сами близнецы и их мать рассматривались как существа, соприкоснувшиеся со сверхъестественной силой и ставшие её носителями. Архаический ритуал отделения близнецов, и прежде всего их матери, или обоих родителей от всего племени при этом включается в обрядовый комплекс почитания сакрализованных близнецов и их родителей. На этом этапе развития близнечного культа речь идёт уже не просто об избавлении племени от опасности, таящейся в близнецах и их родителях, но и об осознанном обособлении носителей сверхъестественной силы (не только опасной, но часто и благодетельной) от коллектива, их почитающего. У гереро обнаруживаются признаки обожествления «светлых» родителей близнецов, переселяющихся после их рождения в дом за пределами деревни.

Переосмысление близнечных обрядов и Б. м. в духе сакрализации близнецов и их родителей происходит, в частности, с развитием представления о связи близнецов с плодородием. Поэтому в обществах, почитающих близнецов, обычны обряды, связывающие их культ с символикой плодородия, в частности со священными мировыми деревьями (см. Древо мировое). Ср. связь Ашвинов с фиговым деревом — ашваттхой. Под аналогичным священным деревом [Ruminalis Ficus, «фикус (фиговое дерево) римское»] в Древнем Риме ставились изображения священных близнецов Ромула и Рема.

Существенным растительным символом близнечного плодородия является сдвоенный плод растения. Культ этого близнечного символа сохранился в латышских мифологических представлениях о Юмисе («двойчатка», «двойной плод»), полевом божестве, посылающем благоденствие и связанном с окончанием полевых работ. У догонов пиво, изготовленное из двойных зёрен проса, возливали на алтарях близнецов в честь хозяина земельных участков и духа — родителя близнецов. На Фиджи близнечный («двойной») плод хлебного дерева в мифологических песнях выступает в качестве символа безмерного изобилия.

Из других символов, связывающихся с культом близнецов, в Б. м. и близнечных ритуалах различных народов следует отметить символику красного цвета [с этим символом связана и красная нить на руке одного из близнецов, упоминаемая в Библии (Быт. 38, 28—30)]. Близнецы часто считаются детьми грома (их бесчинство может вызвать гром).

У народов, мифология которых строится на двоичной символической классификации, два мифологических близнеца служат воплощениями этих рядов символов (Латуре Дане и Ловаланги в мифологии ниас в Индонезии и т. п.). В северном Камеруне священный царский дворец в Логоне — Бирни делился на две части, которые считались воплощениями двух мифологических близнецов — родоначальников людей: северная часть воплощала близнеца-мужчину, южная — женщину. Согласно мифу пангве, первая женщина (прамать) родила из двух яиц двух близнецов с полярными именами — Болотная кочка и Большая гора.

В мифах о происхождении племён (или городов) их часто возводят к двум близнецам — основателям: Ромул и Рем (связанные с тотемом — волчицей) в Риме, близнецы — сыновья Димука в Северной Нигерии и т. д. Особую роль близнечный культ играет в религии обществ с ярко выраженными следами дуальной организации (например, у инков в Перу). В 19 в. в Дагомее традиция связывала дуальный характер царской власти с совместным правлением двух близнецов. В Египте ка считался двойником-близнецом фараона. У догонов плаценту считали младшим близнецом ребёнка. Аналогичные представления у африканских баганда объясняются культом пуповины царя, которую называли близнецом. Сходные символы лежат в основе древнетюркского культа божества Умай (букв. «послед»).

По мере трансформации близнечных представлений утрачивается антагонизм божественных близнецов, позднее из мифа устраняется один из близнецов (ср. явную несущественность Эпиметея по отношению к его близнецу Прометею). Так, имя персидского эпического героя Джамшида первоначально означало «близнец-царь», но в самом эпосе близнечные мотивы уже не очевидны. К раннему Б. м. Р. Харрис возводил комплекс представлений, связанных с Фомой в евангелической литературе и в апокрифах (имя Фомы восходит к общесемитскому названию близнеца).

Тема близнечества в последующей культурной традиции связывается с темой двойника человека (или его тени; ср. европейскую романтическую литературную традицию от А. Шамиссо до Е. Шварца). В мифологическом истолковании с явными ссылками на античные представления тема близнецов продолжается в поэзии 20 в. (ср. название первой книги стихов Б. Пастернака «Близнец в тучах», расшифровываемое в заглавном стихотворении сборника, и т. д.).

В. В. Иванов.

БЛЯГО, в адыгской мифологии дракон, олицетворение злых сил природы (в более поздних мифах, возможно, и пришельцев-завоевателей). Б. низвергает из своей огромной пасти воду, которая проливается дождём, а издали кажется белым облаком (туманом), закрывающим небо; выдыхаемый им воздух валит наземь всадников и коней; вьюга из его глаз сметает всё на пути. Б. перекрывает реку и даёт воду жителям, лишь получив от них в дань девушку. Когда Б. гибнет в схватке с богатырём, в его чёрной крови, льющейся как река или море, плавают трупы девушек. Обычное место пребывания Б. — подземный мир. По наиболее распространённому сюжету, герой (в адыгской версии нартского эпоса Батраз) в упорной борьбе убивает Б. и освобождает пленницу. В вариантах этого сюжета, перешедшего в сказку, герой в награду за свой подвиг получает в жёны первую красавицу (спасённую жертву) или ему оказывают помощь в возвращении в земной мир. В народных поверьях затмение солнца и луны объясняется проглатыванием их Б. Чтобы спугнуть Б. и освободить светило, стреляют из ружей. Б. соответствует абхазский агулшап, грузинский вешапи.

М. М.

БОБО-ДЕХКОН, в мифологии узбеков, туркмен (Баба-дайхан), киргизов (Бабадыйкан), казахов (Дикан-баба, Диканата), каракалпаков (Дийхан-баба) и таджиков (Бобо-и-дехкон) покровитель земледелия. Образ доисламского происхождения, первоначально — местное божество. Обычно представлялся в виде крепкого старика (у киргизов — также птицы). В мифах имеет черты культурного героя. Согласно одному из них, Б.-д. изобрёл первый плуг (причём одна его деталь была подсказана Б.-д. шайтаном). По туркменскому мифу, также воспользовавшись подсказкой шайтана, Б.-д. провёл первый оросительный канал. Т. к. вода не шла в вырытый им арык, Б.-д. решил выпытать у шайтана, в чём его ошибка. Нарядившись в праздничные одежды и взяв лепёшку хлеба, он с радостным видом прошёл мимо шайтана. Не обнаружив притворства, тот сказал: «Наверно, Баба-дайхан догадался, что арык должен быть не прямым, а извилистым, как река». Так Б.-д. сумел воспользоваться познаниями шайтана. У узбеков и таджиков крестьянин, осуществлявший первую символическую пахоту и сев, считался живым воплощением Б.-д. (деда-земледельца). С Б.-д. связывали и большинство других сельскохозяйственных обрядов. Юго-западные туркмены посвящали Б.-д. специальный участок земли. В кон. 19 в. Б.-д. часто отождествлялся с Адамом.

В. Н. Басилов.

БОГ, в славянской мифологии название божества и доли, счастья, которое оно может дать человеку (родственно названию богатства и т. п.); противопоставляется небогу, обездоленному. Выступает в качестве второй части многих славянских названий богов: Белобог, Чернобог, Дажьбог, Стрибог.

В. И., В. Т.

БОГИ [слав, «бог» родственно другим индоевроп. названиям: ср. авест. baya, «господь», «бог», др.-перс. baga, др.-инд. Бхага и др., в первоначальном значении — удача, доля, счастье (ср. ст. Бог); лат. deus; греч. θεός; инд. deva, от корня div, «светить», «сиять»; нем. Gott от прагерм. корня неясного значения]. Б. как могущественные сверхъестественные существа являются главными персонажами боль-

шинства мифов в т. н. развитых мифологиях; в архаических мифологических системах образ Б. выражен слабо или даже совсем отсутствует. Для политеистических религий характерна вера во многих Б., для монотеистических — в единого Б.

Вопрос о происхождении Б. многократно ставился в литературе. Богословская точка зрения, согласно которой образ Б. внушён первым людям непосредственно «божественным откровением», оказала влияние на некоторые направления в науке (концепция «прамонотеизма», защищавшаяся преимущественно католической венской школой этнологии во главе с В. Шмидтом, пытавшейся доказать наличие в верованиях самых отсталых народов древнего образа верховного небесного существа). Представители мифологической школы (Я. Гримм, М. Мюллер и др.) считали Б. олицетворениями сил природы, преимущественно небесных тел и явлений (неба, грозы, солнца, луны и пр.). Древние люди, мол, не понимали причин движения светил, перемен погоды и т. п. и объясняли их действиями сверхъестественных существ — отсюда образы божеств неба, солнца, грозы и пр.; им поклонялись как могучим существам, старались умилостивить и задобрить; в дальнейшем происходит постепенный упадок этого древнего возвышенно-мифологического мировоззрения: небесные Б. «спускаются» на землю, превращаются в человеческие или животные эпические или сказочные образы. Эта концепция утратила своё влияние после того, как этнографическая наука с 70-х гг. 19 в. стала открывать в верованиях многих отсталых народов гораздо более древний пласт, чем астральная мифология индоевропейцев. Представители т. н. эволюционистского направления в истории культуры (Э. Тайлор, Дж. Леббок, Ю. Липперт и др.) возникновение веры в великих небесных Б. и монотеизм рассматривали как позднейший этап эволюции религиозно-мифологических представлений. Разновидность этой теории составляла теорию «манизма» (Г. Спенсер), связывавшая возникновение понятия о Б. с культом предков (бог как обобщённый предок). Многие эволюционисты придерживались эвгемеристического толкования мифов, согласно которому Б. суть реальные люди-предки. Иную точку зрения на корни образа Б. выдвинул Дж. Фрейзер; по его мнению, представления о Б. зародились в сознании человека тогда, когда он разуверился в собственной способности магически воздействовать на окружающий мир и должен был признать, что есть некие высшие существа, управляющие миром. Сходный взгляд высказал немецкий этнограф К. Прёйс. Он полагал, что Б. — олицетворённые колдовские акты, «действующие субстанции», которые как бы «стягивают к себе волшебные действия многих других субстанций». Близка к этому и теория немецкого учёного Г. Узенера, считавшего (он опирался при этом главным образом на древнеримские имена Б.), что древний человек, вечно боявшийся всего неизвестного, олицетворял и обожествлял каждое отдельное действие и явление в окружающем его мире, — так появились сначала «мгновенные» Б., позже — видовые, или «особые», Б., имена которых означали лишь простые эпитеты, а впоследствии, когда значение этих эпитетов было забыто, они превратились в собственные имена Б. — тогда и появились великие божества античного пантеона. Фрейдизм рассматривал образ Б. как сублимат подавленного образа отца («каждый создаёт бога по образу своего отца»), а образ богини-матери как сублимат образа матери. Французская социологическая школа Э. Дюркгейма попыталась решить проблему генезиса образа Б., исходя из социальной психологии. По Дюркгейму, Б. — это олицетворение социальных сил, действующих на человека, но непонятных ему; каждой форме общества соответствует присущее ей представление о Б.

Образы Б. развитых религиозно-мифологических систем очень сложны по структуре и по составу вплетённых в них элементов, но многие из них глубоко уходят корнями в первобытность. В мифологии народов, не достигших стадии зарождения классового общества, преобладает вера в духов, демонов и т. п., отсутствуют чёткие представления о Б., но существуют отдельные элементы будущего образа Б. Один из наиболее древних истоков представлений о божестве — это мифологический образ культурного героя. Культурные герои, как и позднейшие демиурги, так или иначе «делатели», им приписываются какие-то творческие или мироустроительные акты — пусть на самом элементарном уровне. Позднейшие Б. тоже часто наделяются функцией «делания», хотя, как показывают данные этнографии, этот элемент в сложном образе Б. иногда имеет второстепенное значение. Так, у ительменов, одного из самых архаических народов Сибири, Кутх, считавшийся творцом и создателем мира, не только не почитался, но, напротив, подвергался всяческому поношению и насмешкам по той причине, что он-де очень плохо устроил землю — создал горы, тайгу, пропасти, вулканы. В мифологиях некоторых народов Б.-творец выступает как существо, утратившее интерес к созданным им некогда миру и людям, поэтому бесполезно обращаться к нему с какими-либо просьбами и молитвами. Таковы образы «праздных Б.» в мифологических представлениях многих народов Африки. Образ Б.-творца не играет заметной роли (или отсутствует совершенно) и у индейцев Америки.

Одним из идейных истоков происхождения представления о Б. послужил образ духа-учредителя и покровителя возрастных инициации (см. Инициация и мифы), от имени которого молодёжи сообщаются правила поведения, нормы племенной морали (особенно в виде правил беспрекословного повиновения старшим и в области брачно-половых отношений). Этот образ, несущий на себе важнейшую религиозно-идеологическую нагрузку верховного стража племенной морали, явился, по-видимому, идейным ядром формирования впоследствии более сложного образа племенного Б.

Натурмифологические черты древнейших Б. (т. е. олицетворения неба, солнца, луны, грозы и т. д.) на ранних ступенях исторического развития, по-видимому, не играли особенно важной роли. В тех случаях, когда у отсталых племён есть Б. натурмифологического происхождения — это обычно олицетворения грозных и опасных для человека явлений природы — к простому олицетворению сил природы примешивается либо страх перед грозными стихиями, либо хозяйственный интерес: люди надеются на помощь сверхъестественных сил в наиболее важных сферах своей материальной деятельности. Так, Пулугу (Билику) в андаманской мифологии есть олицетворение разрушительных сил сезонных муссонов, Буга у тунгусо-маньчжурских народов — покровитель охотничьего промысла, «хозяин» зверей и т. д.

Более или менее оформившиеся образы Б. появляются, как правило, лишь на стадии перехода от доклассового общественного строя к классовому. Одна из самых характерных и наиболее ранних разновидностей Б. этой исторической ступени — племенной Б., закономерное идеологическое отражение процесса племенной интеграции (племя как сплочённая общественная единица характерно имен но для этой переходной эпохи). Племенной Б. — это прежде всего Б.-воитель, во имя которого племя ведёт борьбу за преобладание с другими племенами, подчиняет их себе или объединяет вокруг себя. Такие Б. известны главным образом у воинственных племён: у восточноафриканских масаев — это Б.-воитель Нгаи; у ашанти Гвинейского побережья — Тандо; у островитян Фиджи, где племя мбау подчинило себе большую часть племён архипелага,— Нденгеи. Воинственные божества народов Центральной Америки были вначале, видимо, племенными Б.: Уицилопочтли, Тескатлипока, Ицамна, Кукулькан. Известны многие этнонимические (т. е. связанные с названием племён) имена кельтских Б.: Аллоброкс — бог племени аллоброгов, Арамо — арамиков, Арвернорикс — арвернов, Бриксантос — бриксантов, богиня Дексива — дексиватов, Вокнтия — воконтиев и др.

Когда вокруг самого сильного племени-завоевателя складывается союз племён, перерастающий в государство, Б. отдельных племён сливаются в единый сонм: образуется система политеизма; бог племени-гегемона становится во главе этого сонма. Многочисленные боги Древнего Египта были вначале в большинстве местными номовыми божествами, и каждый из них сохранил и в период централизованного государства связи с местом своего происхождения. Главой пантеона становился попеременно Б. преобладающего нома: Ра, Амон (Амон-Ра), Гор. Аналогичной была история формирования пантеона шумеро-вавилонских государств Месопотамии: его возглавлял сначала шумерский Энлиль, затем вавилонский Мардук. Менее ясной была история формирования древнеиндийского пантеона, но, видимо, и он сложился преимущественно из племенных Б., во главе (по крайней мере вначале) с воителем Индрой.

Гораздо сложнее история образования политеистического сонма Б. античной Греции. Эти Б. разного происхождения — крито-микенского, малоазиатского, эллинского и др. Прослеживаются местные племенные корни некоторых Б.: эпидав-

рский Асклепий, микенская Гера, аркадская Артемида, аттическая Афина и др. Ряд римских Б. также имеют племенное происхождение: Квирин (сабинский), Диана (арицийская), Меркурий, Минерва, Юнона, а может быть, и Юпитер (этрусские).

С превращением племенных Б. в великие божества государственного культа изменяются и их функции. Теперь Б. охраняют неприкосновенность государства, защищают его от внешних врагов, поддерживают его внутренний строй, освещают власть царя (царь — любимый сын Б. или главного Б., их помазанник). Между Б. новообразованного пантеона устанавливаются связи — родственные, генеалогические, иерархические, распределяются функции: если раньше Б. помогал, защищал, покровительствовал своему племени во всех делах и нуждах, то Б. политеистического пантеона распределяются по «профессиям», хотя и весьма нечётко (Гефест, Б.-кузнец и покровитель кузнецов-оружейников; Асклепий, Б. врачевания; Гермес, покровитель торговли, путешествий, вестник богов; Афина, богиня мудрости; Афродита, богиня любви, и др.). Особенно последовательно определена была «специализация» среди Б. Рима: одно лишь произрастание злаковых растений было поручено покровительству доброго десятка Б.

Жрецы сочиняли сложные мифы о Б. и их взаимоотношениях, пользуясь, очевидно, и древними народными сказаниями. Но религиозно-мифологическая фантазия народных масс создавала стихийно и другие образы Б. Тут были страдающие и гибнущие Б. (они же — земледельческие божества, олицетворение растительного процесса). Погибший Б. вновь воскресал, и на него возлагали свои надежды обездоленные слои населения: это были боги-спасатели. Такими страдающими богами-спасателями были египетский Осирис, вавилонский Таммуз (Думузи), сирийский Адонис, фригийский Аттис, отчасти фригийско-фракийский Дионис (подробнее см. Умирающий и воскресающий бог).

Образование пантеонов Б. древних государств было сложным процессом, протекавшим в зависимости от конкретных исторических условий (см. Греческая мифология, Шумеро-аккадская мифология, Индуистская мифология, Иранская мифология и др.).

Политеизм — наиболее обычная, почти повсеместно засвидетельствованная форма религиозно-мифологических систем, соответствующая структуре древних государств. Хотя во всех политеистических системах всегда выделялась фигура верховного, главного божества (у греков — Зевс, у вавилонян — Мардук, в брахманизме и индуизме — Брахма, у японцев — Аматэрасу), но верховенство одного бога почти нигде не вело к подавлению всего остального сонма великих и малых Б. В монотеистических религиях вера в единого бога стала главным религиозным догматом. При этом в христианстве, в отличие от иудаизма и ислама, монотеизм выступает в компромиссной форме: единый бог имеет три лица (ипостаси): бог-отец, бог-сын и бог-дух святой («святая троица»). См. Иудаистическая мифология, Мусульманская мифология, Христианская мифология.

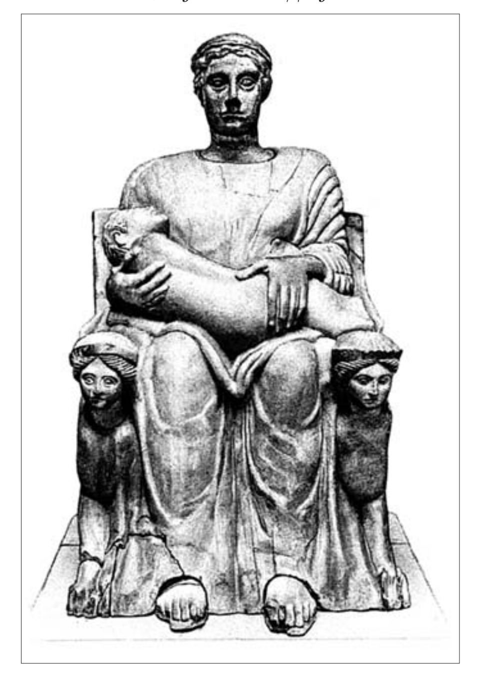
С. А. Токарев.

БОГИНЯ-МАТЬ, главное женское божество в большинстве мифологий мира. Как правило, соотносится с землёй и — более широко — с женским творческим началом в природе. Самые ранние свидетельства о почитании Б.-м. — верхнепалеолитические «Венеры» — статуэтки женщин с подчёркнутыми половыми признаками, явно культового назначения; женские изображения этого типа найдены и в неолитических и энеолитических стоянках. Более поздние представления о Б.-м. связаны в первую очередь с представлениями об изначальной божественной паре, прародителях вселенной и населяющих её существ (древнеиндийские Дьяус и Притхиви, Илу и Асират западных семитов, Кукумац и Тепеу древних майя, Есь и Хоседэм енисейских кетов, Ранги и Папа маори и т. д.). Образ Б.-м. первоначально зачастую не был единым, её функции распределялись среди целого ряда мифологических персонажей. Например, каждая из айысыт в якутской мифологии связана с плодовитостью только одного вида существ (людей, лошадей, коров и т. д.). Малоазийская Кибела, Великая матерь богов, первоначально была отождествлена с функционально близкими ей греческими и римскими богинями: Реей, Геей, Деметрой, Теллус, Церерой и др., каждая из которых характеризовалась лишь частью объединённых затем Кибелой признаков. В поздней же античности известна единая синкретическая Б.-м., ипостасями которой выступают различные локальные божества. В индуизме некогда самостоятельные богини стали рассматриваться как ипостаси Умы-Махадеви (см. Деви)у супруги верховного бога Шивы. Однако эти процессы касались в основном структуры пантеона, набор функций Б.-м. оставался относительно неизменным.

Основная характеристика Б.-м., определяющая её место в мифологической модели мира, — созидательная функция, которая имеет несколько аспектов. Во-первых, как супруга бога-творца Б.-м. участвует в творении мира (в этом качестве она обычно идентифицируется с землёй). Во-вторых, Б.-м. участвует в создании населяющих вселенную существ: богов, людей, животных, чудовищ и т. д. Если функциональные характеристики Б.-м. распределены между несколькими мифологическими персонажами, то эта вторая форма активности не обязательно принадлежит обожествлённой земле. Так, в греческой мифологии чудовищ создаёт Гея («земля»), а матерью богов является её дочь Рея. Согласно древнеиндийским воззрениям, у людей, богов, асуров и пр. разные прародительницы, но ни одна из них не является Притхиви («землёй»). Третий существенный аспект созидательной функции Б.-м. — покровительство плодородию почвы, скота и людей, а в связи с этим и сексуальной активности как источнику плодовитости. Среди богов, олицетворяющих этот аспект созидания, встречается и целый ряд специализированных божеств, например земледельческих (подобно римской Церере), и божества, у которых может быть назван доминирующим этот аспект в целом, — Деметра, Иштар, Исида, связанные с мифом о сезонном возрождении природы. Б.-м. в большинстве мифологий соотнесена с умирающим и воскресающим богом (Исида и Осирис, Кибела и Аттис, Иштар и Таммуз и т. д.), мужем или возлюбленным Б.-м. Однако в греческой мифологии сезонное возрождение связывается в основном с Персефоной, дочерью Деметры. Любопытен пример «красной богини» Чак Кит (майя). Она — супруга божественного земледельца — бога дождя, но довольно часто изображается и упоминается рядом с богом грозы Тошем. Между тем, как правило, небесный бог (или громовержец) и бог сезонного возрождения в качестве спутников Б.-м. находятся в отношениях дополнительной дистрибуции, т. е. не встречаются вместе. Наиболее архаическим этнографическим примером Б.-м. может служить «старуха-мать» Кунапипи в австралийской мифологии. Включение Б.-м. в круг мифологических представлений о вечном возрождении было причиной того, что именно она рассматривалась как источник жизненной силы и бессмертия как высшего проявления этой силы.

Слева — «Венера». Стоянка Виллендорф II, Австрия. Камень. Начало верхнего палеолита. Справа — «Венера» из комплекса верхнего навеса стоянки Лоссель, Франция. Барельеф. Средний период верхнего палеолита.

Богиня с мёртвым ребёнком. Мраморный погребальный сосуд. Ок. 450 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.



Отсюда преимущественная связь Б.-м. с мистериями и различными тайными культами — её адепты надеялись на вечную жизнь, даровать которую было в её власти. Среди историков христианства существует мнение, что культ богородицы (в раннюю эпоху христианства отсутствовавший) обязан своим возникновением и развитием именно соответствующим представлениям о Б.-м. (в данном случае — Исиде). Другая важная функция Б.-м. — покровительство культуре, в особенности — городам (Деметра, Иштар, Кибела), а также законам и тайным знаниям (Исида, шумерская Инанна). Эта функция лишь косвенно связана с первой — созиданием и на первый взгляд противоречит третьей важной характеристике Б.-м. — её связи с дикостью, необузданностью, войной, злыми чарами. Такая противоречивость присутствует во многих мифологиях. Фракийская Ма («мать») была отождествлена с римской богиней войны Беллоной, а позже культ Ма-Беллоны слился с культом Кибелы, в высшей степени оргиастическим и жестоким. Имя создательницы Тепеу означает «завоевательница». Индийская Кали-Дурга (ипостась Умы) — богиня войны, требующая человеческих жертвоприношений. Гея создаёт чудовищ для войны против богов, Хоседэм насылает на людей беды и раздоры, страшных хтонических чудищ рождает Ангрбода. Реконструируется мифологический сюжет о борьбе Перуна (славянского громовержца) со своей супругой, которая в данном случае выступает в качестве персонажа-заместителя змея, традиционного противника громовержца. И при всём том Иштар и Кибела, например, настолько тесно связаны с городской культурой, что часто изображаются с короной в виде зубчатой городской стены.

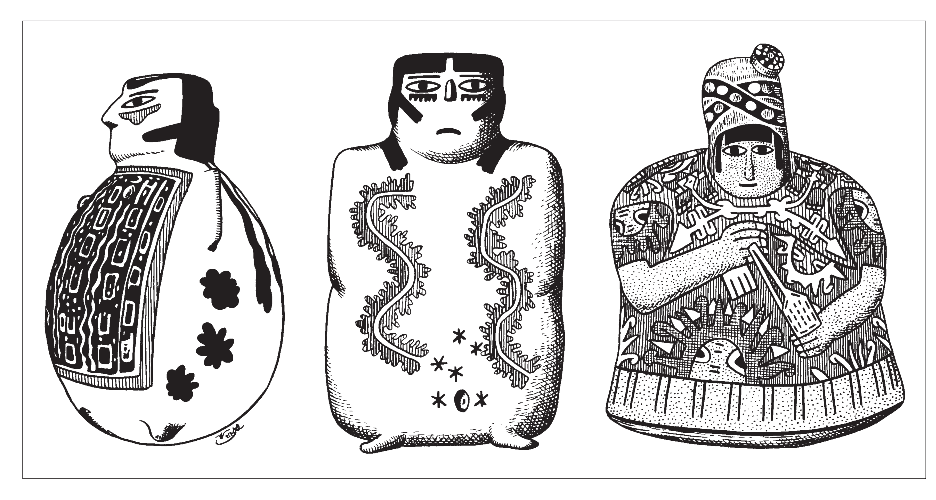
Можно предполагать, что источник этого противоречия восходит к одной из основных оппозиций любой космологии — противопоставлению космоса и хаоса (культурного и дикого, доброго и злого, позитивного и негативного). Первый член указанных противопоставлений почти повсеместно перекодируется как «мужское начало», а второй — как «женское начало». Такая перекодировка соотносится с универсальным для всех мифологий

Параскева Пятница. Дерево. 16 в. Вологда, Картинная галерея.

представлением о первоначальном разделении недифференцированного хаоса на две половины — мужскую и женскую и, соответственно, о возникновении неба и земли, праотца и праматери. Но, выделившись из хаоса, земля (и шире — женское созидательное начало) остаётся в значительной степени образом хаоса, наследуя многие его характеристики. Миф о войне богов с чудовищами, т. е. об устройстве космоса, повествует о борьбе небесных божеств с хтоническими созданиями (гигантомахия) или непосредственно с породившей их праматерью — вселенной (такова борьба Мардука с Тиамат в вавилонской космогонии). Этой же частичной идентификацией Б.-м. с хаосом можно объяснить её связь с горами (Кибела, Ума, Хоседэм и др.), поскольку гора часто рассматривалась как зародыш вселенной, т. е. связывалась с изначальной нераздельностью хаоса, косной материей, из которой создан упорядоченный космос. Этим же объясняется связь Б.-м. с влагой и водой (вода также представлялась в различных мифологиях в качестве первоначальной субстанции). Из морской пены рождается Афродита, с водой и колодцами связывается славянская Мокошь. На колодцах делались и изображения Пятницы (поздний аналог Мокоши), затем отождествлённой в русской традиции со святой Параскевой. Скифская богиня земли Апи часто изображалась в водах источника.

Б.-м. связана не только с дикостью (хаосом), но и с культурой (космосом). Такая амбивалентность её функций вызвана двойственностью архаических воззрений на природу, которая представлялась одновременно и частью устроенного богами космоса, и хаосом, окружающим упорядоченную и сакрализованную общину, изоморфную космосу в целом, создательница которого Б.-м. тем самым и дружественна, и враждебна социальному (культурному, космическому) началу. Поэтому Кибела, например, покровительствует городу, упорядоченному социальному микрокосму, но в то же время культ её имеет подчёркнуто оргиастические формы, цель которых — временно отменять привычные социальные установления. Так, в образе Б.-м. реализуется общее для всей древней космологии свойство — будучи системой иерархически организованных оппозиций, располагать для каждой из них нейтрализующим элементом. Это создаёт сочетание соединения и разделения, которые вместе и являются необходимым условием целостности и упорядоченности в противовес неупорядоченной целостности хаоса или раздробленности распада. Ср. идею гармонии в связи с женским созидательным началом в древнекитайской космологической концепции инь и ян (женского и мужского, тёмного и светлого, пассивного и активного, отрицательного и положительного), взаимодействие и взаимопроникновение которых обеспечивают гармоническое равновесие вселенной. Те культы, где преобладает поклонение шакти (например, тантризм), часто носят мистериальный и оргиастический характер, и их наиболее сакрализованным элементом является половой акт, как своеобразное трансцендентное воссоединение мужского и женского начал, источник и средство поддержания мировой гармонии. Шактизм, несомненно, вырос из почитания Б.-м., и Б.-м. Джаганматри продолжает оставаться одной из персонификаций шакти.

1. Сосуд из Наски, изображающий богиню-мать. Перу. Глина. 10—14 вв. Берлин, Этнографический музей.
2. Бутылка в виде женщины. Наска, Перу. Глина. 10—14 вв. Мюнхен, Этнографический музей.
3. Богиня-мать (?) из Наски. Перу. Глина. 10—14 вв. Лондон, Британский музей.



БОГОМАТЕРЬ, см. Мария.

БОГОРОДИЦА, см. Мария.

БОДОНЧАР, в мифологии монгольских народов предок Чингисхана, сын праматери рода Чингисхана Алан-гоа. Б. родился спустя некоторое время после смерти Добун-мергена, мужа Алан-гоа (в некоторых вариантах — вместе с двумя братьями). Его отцом было небесное (солнечное) божество, которое приходило к Алан-гоа после заката в виде жёлтого человека, а уходило перед восходом в облике жёлтого пса [совмещение двух концепций происхождения героя: небесного (солярного) и тотемического]. В тюркских генеалогиях Чингисхана чудесно-рождённым сыном Алан-гоа (Алангу) оказывается сам Чингисхан, Б. же (Боденжар) называется

лишь в числе его «земных» старших братьев. Старшие братья обвиняют Б. в том, что он незаконнорождённый, и это вынуждает Алан-гоа раскрыть тайну своей связи с небожителем. Тем, что после смерти матери братья лишают Б. положенной ему доли наследства, и своим прозвищем Мунгхаг («простак») он напоминает героя волшебной сказки. Отселившись, Б. занимается соколиной охотой: с места его стоянки при северо-западном ветре летит птичий пух, подобный снежным хлопьям. Ежедневно он заходит в стойбище соседнего племени. Однажды Б., воспользовавшись помощью разыскавших его братьев, совершает вооружённое нападение на это племя, не имевшее ранее вождя, и становится его главой (ср. Борте-Чино), захватив себе в жёны беременную женщину.

С. Ю. Неклюдов.

БОДХИ (санскр. и пали bodhi, букв, «пробуждение»), один из основных терминов буддийской мифологии, обозначающих высшие состояния сознания; духовное просветление. Достижение Б. не является прекращением дальнейшего духовного развития личности; все направления буддизма признают существование нескольких уровней Б. В произведениях махаяны выводится разделение между «наивысшим истинным пробуждением» (санскр. anuttara samyaksambodhi) и пробуждением шраваков (т. е. архатов) и пратьекабудд (санскр. sravakapratyekabodhi) как более низким уровнем бодхи. В «Садхармапундарика-сутре», например, Кашьяпа, Субхути, Маудгальяяна и Катьяяна, которые уже стали архатами (т. е. достигли шравакабодхи), жалуются Шакьямуни, что они не способны добиться «наивысшего истинного пробуждения», и Шакьямуни предсказывает, что в будущем они достигнут этого состояния и станут буддами.

Слово «Б.» является также составной частью сложных слов, обозначающих объекты, вблизи которых Шакьямуни, по буддийским мифологическим представлениям, достиг духовного просветления: «дерево Б.» (bodhivrksa), «сидение Б.» (bodhimanda), «почва Б.» (bodhitala) и др. Все буддийские направления признают семь основных характеристик Б. (т. н. «члены бодхи» — bodhyanga): раздумчивость, изучение дхармы, мужественность, восторженность, спокойствие, сосредоточенность и невозмутимость.

Л. Э. Мялль.

БОДХИСАТВА, бодхисаттва (санскр. bodhisattva, пали bodhisatta, букв, «существо, стремящееся к просветлению»), в буддийской мифологии человек (или какоенибудь другое существо), который принял решение стать буддой. Побуждением к такому решению считают стремление выйти из бесконечности перерождений — сансары и спасти все живые существа от страданий. Концепции Б. мифологий хинаяны и махаяны совпадают в общих чертах. Однако, по хинаяне, путь Б. прошли только бывшие будды (их число не превышает 24) и будда современной эпохи Шакьямуни, а также пройдёт будда будущего мирового порядка — Майтрея, все остальные люди могут достичь лишь состояния архата. Таким образом, число Б. в хинаяне невелико, и путь Б. не считается универсальным. В махаяне путь Б. доступен для всех (поэтому махаяну называют и бодхисатваяной — колесницей Б.). Число Б. в махаяне теоретически бесконечно, и они обитают не только в земном мире, но и в других мирах (число которых тоже приближается к бесконечности). Путь Б. начинается с «поднятия духа просветления» (бодхичиттотпада), после чего Б. (обычно в присутствии какого-нибудь будды или другого Б.) даёт обеты спасти все живые существа от оков сансары. Используя на своём пути шесть парамит — духовных совершенств (щедрость, нравственность, терпеливость, мужественность, способность к созерцанию, мудрость), Б. достигает «противоположного берега», т. е. нирваны; с помощью парамит Б. добивается высшего понимания и высшего сострадания ко всем живым существам, что и считается идеальным состоянием Б. Поскольку будды после достижения полной нирваны уже не могут оказать помощь живым существам, то величайшие Б. (маха-саттвы — «великие существа») предпочитают остаться в сансаре, подчиняясь добровольно законам кармы, пока все живые существа не спасены.

Путь Б. разделён на уровни (бхуми). В ранних махаянских сутрах этих уровней семь, но примерно с 3 в. н. э. их число увеличивается до десяти. Длительность пути Б. равняется примерно трём «неисчислимым кальпам» (каждая — миллионы лет), причём в течение первой достигается только первый уровень, в течение второй — седьмой, а в течение третьей — десятый. На своём пути Б. перерождается много раз, причём в облике не только человека, но и любого другого существа, находящегося в сансаре. Б. десятого уровня может сам выбирать форму своего существования, он даже может одновременно иметь несколько воплощений.

В пантеон махаяны в качестве Б. включены реально существующие люди, которых впоследствии (а отчасти уже прижизненно) наделили мифологическими чертами. Среди них — индийские учителя и теоретики буддизма (Нагарджуна, Шантидева, Асанга и др.), основатели тибетских школ буддизма (Цзонкаба, Марпа и др.). Но главную роль в махаяне играют чисто мифологические Б. Имена их встречаются уже в самых ранних махаянских сутрах. В «Садхармапундарике» упоминается 23 Б., в «Вималакиртинирдеше» — более 50. В литературе махаяны часто приводится список из восьми Б.: Самантабхадра, Ваджрапани, Авалокитешвара, Манджушри, Майтрея, Акашагарбха, Кшитигарбха, Сарваниваранавишкамбхин; к ним иногда прибавляют ещё двух — Махастхамапрапту и Трайлокявиджаю. В Индии наиболее популярными были Манджушри, Авалокитешвара, Махастхамапрапта и Майтрея, в Китае и в Японии — Авалокитешвара (Гуань-инь, Каннон) и Кшитигарбха (Дицзан-ван, Дзидзо), в Тибете и в Монголии — Авалокитешвара, Ваджрапани и Манджушри. Мифологические Б. принадлежат к определённым буддам (напр., Авалокитешвара выступает как эманация Амитабхи) и представляют собой активный аспект данного будды. В мифологии ваджраяны каждому из пяти дхьяни-будд (см. в ст. Будда) соответствует определённый Б. Таким образом, мифологические Б. не обязательно прошли путь Б., иногда они скорее эманации будд. Из мифологических Б. могут эманировать другие Б. и идамы (напр., Ямантака — из Манджушри). В Тибете высшие духовные иерархи считаются воплощениями мифологических Б. (далай-лама и Кармапа считаются воплощениями Авалокитешвары).

Л. Э. Мялль.

БОЖИЧ (серб.-хорв. Божић, Bozic, словенск. Bozic, болг. Божич, макед. Божик'), в южнославянской мифологии персонаж, упоминаемый в колядках (см. Коляда) наряду с символами (златорогий олень, ворота, свинья) и обрядами, обозначающими начало весеннего солнечного

Бодхисатва Ваджрапани и Геракл. Гандхара, 2 в. Британский музей. Лондон.

цикла. Соотносится с молодостью (серб. Мали Божић), рождеством, новым годом, в противоположность Бадняку, старому году и т. п. Связь имён Бога и Б. делает возможным сопоставление Б. с восточнославянским Сварожичем — сыном Сварога: оба имеют отношение к почитанию солнца.

В. И., В. Т.

БОЖЬЯ КОРОВКА. Мифологическое значение Б. к. проясняется из анализа её наименований в разных языках и фольклорных текстах. Наиболее распространённый вариант наименования Б. к. указывает на скот, принадлежащий богу или некоему божественному персонажу: рус. божья коровка, болг. божа кравица (кравичка), польск. boza krywka, литов. dievo karvyte, румынск. vaca domnului [«корова (-ка) бога»], серб. божја овчица, нем. Herrgottschaffchen (т. е. «овечка бога»), франц. bete a bon Dieu («животное бога»), poulette a Dieu («курочка бога»).

Другой способ наименования Б. к. указывает на её связь с солнцем (которое тоже иногда обозначается как божье: верхнелужицк. boze slyncko, укр. сонечко, нем. Sonnenkafer («солнечный жук»), Sonnenkalbchen («солнечный телёночек»).

Названия первого типа связывают Б. к. с распространённым мотивом похищения коров (скота) бога его противником, названия второго типа [с внутренней формой «солнце (солнышко) бога»], основанные на внешнем виде Б. к. (летающее насекомое выпуклой, округлой формы, чаще всего красного или жёлтого цвета),— с сюжетом «небесной свадьбы», особенно отчётливо засвидетельствованным в балтийской традиции, где солнце (или солнцева дочь) выступает как положительный персонаж. Образу солнца в этом цикле соответствует Б. к.: она связана с богом, летает к небу и передаёт просьбы; приносит детей, помогает разыскивать стадо (т. е. в какой-то степени дублирует мотивы, связанные с громовержцем), предупреждает об опасности, предсказывает урожай, срок человеческой жизни.

Вместе с тем мифологический образ Б. к. сохраняет следы тех трансформаций, которые произошли в мифе с отрицательным женским персонажем — женой громовержца, изменившей ему; ср. мотив превращения жены громовержца в солнцеподобное насекомое (Б. к.) при аналогичном и, несомненно, более распространённом мотиве, когда согрешившая жена даёт начало вредоносным насекомым (комары, москиты, мухи и т. п.), трактуемым в этом случае как её дети, или превращается в одно из них. В этом же контексте нужно рассматривать и опалённость Б. к., соответствующую мотиву поражения жены громовержца карающим небесным огнём-молнией (ср.: «Божья коровка! Улети на небо, принеси нам хлеба, чёрного и белого, только не горелого...»); ещё очевиднее эта тема наказания огнём выступает в ряде фольклорных текстов (в частности, детских), построенных по такому типу: «Божья коровка, лети домой, твой дом в огне, твои дети горят» (ср. нередкую в ряде языковых традиций формулу захода солнца: «солнышко в божий домик идёт», что сопоставимо и с названием Б. к. как божьего солнышка). Мотив горящих детей, наказанных за некий грех матери («не свои» дети) или за нарушение запрета позволяет с большим вероятием заключить, что Б. к. — не что иное, как «превращенная» жена громовержца, несущая на себе следы наказания огнём. Такой вывод подтверждается, в частности, другими названиями Б. к. — латыш. marite (при том, что Мара сочетает черты жены громовержца и богоматери девы Марии), литов. dievo maryte («божья Марьюшка»), нем. Marienkaefer («жук Марии»), англ. lady-bird («птица богоматери»), lady-bug («жук богоматери»), представляющими собой христианизированную перекодировку в соотношении с богоматерью (т. е. как бы женой бога). Отсюда возникает и связь Б. к. с темой детей наказанной жены громовержца. Первый план развития этой темы актуализирует образ детей солнца, воплощающихся в днях недели, из которых седьмой отмечен как день солнца (ср. англ. Sunday, нем. Sonntag, «воскресенье»). Второй план подчёркивает мотив наказания огнём детей Б. к., которых семеро (как и дней недели) — по числу пятнышек на её спинке; ср. многочисленные названия Б. к. как «семипятнышковой», «семиточечной», а также строгий запрет убивать Б. К.

Оба эти плана соотносятся с темой детей громовержца в «отцовских» версиях мифа; ср., например, представления о семи детях громовержца в литовской традиции, из которых отмечен именно седьмой, самый младший — только он выдерживает испытание огнём и водой и оказывается «своим» сыном громовержца. Причастность младшего сына к огню и воде объясняет, почему к Б. к., которая в данном случае выступает именно в этой ипостаси, обращают традиционный вопрос о том, будет ли дождь или хорошая погода, вёдро. Не случайно и то, что с младшим сыном связывается идея вечного возвращения, воскресения, богатства, прямая линия преемственности с солнцем. Те же ассоциации характеризуют в народных верованиях и Б. к. Она нередко связана с переходом от старого к новому году. Слово «бедрик», являющееся одним из украинских названий Б. к., присутствует и в ритуальных текстах, приуроченных к сочельнику (ср.: «Дай, боже, и на бедрик!» или «Щедрик-бедрик! дайте вареник» при «Щедрий вечір» как обозначение кануна нового года). Наличие варианта ведрик (бедрик) помогает, видимо, объяснить связь Б. к. с ясной погодой (вёдро).

Существуют и прямые свидетельства связи Б. к. с громовержцем и с т.н. основным мифом индоевропейской мифологии. Древнеиндийское название Б. к. indragopa («та, чей пастух Индра») отсылает к мифологическому мотиву коров громовержца : возвращение похищенных коров вызывает оплодотворяющий природу дождь и солнце.

В. Н. Топоров.

БОМА (от санскр. bhauma, «земной»), мифологический герой яванцев и малайцев (Западная Индонезия и Западная Малайзия), один из центральных персонажей средневековой литературы. Сын Ибу Пертиви от Санг Хьянг Висну (индуистской Вишну) и воспитанник Батара Брамы (индуистский Брахма). Б. олицетворяет собой неодолимую силу земных недр, нижнего мира. Б. — страшный великан, в войске которого состоят его братьявеликаны, родившиеся из последа Ибу Пертиви. Он борется и обычно одерживает верх в сражениях со своими противниками и обладает чудесной способностью возрождаться из праха, коснувшись земли.

М. Ч.

БОНА ДЕА (Bona Dea, букв, «добрая богиня»), в римской мифологии одна из богинь-матерей, имя которой было табуировано. Священнодействия в честь Б. д. отправлялись в мае в её храме на Авентине, в декабре — в доме высшего магистрата, жена которого приносила богине жертвы от всего римского народа. В священнодействиях участвовали весталки и замужние женщины, присутствие мужчин исключалось (проникший во время праздника Б. д. в дом верховного понтифика Юлия Цезаря П. Клодий в 62 до н. э. был обвинён в святотатстве). Б. д. отождествлялась с учёной дочерью Фавна, принявшей вид змеи, чтобы избежать кровосмесительной связи с отцом (Serv. Verg. Aen. VIII 314), с матерью-землёй, Юноной, Гекатой, Опе (Macrob. Sat. I 12, 18). Она связывалась с лесом, растительностью, особенно целебными травами, магией. Культ Б. д. был наиболее широко распространён среди низших классов, из которых часто выходили её служительницы — министры и магистры. Эпитеты Б. д.: «полевая», «кормилица», «целительница», покровительница сельской общины — пага (Pagana), отдельных имений и местностей и вместе с тем «могучая», «светоносная», «небесная», «царица». Иногда Б. д. объединяли с богом лесов и усадеб Сильваном. Ей посвящались рощи, часовни с очагами, зеркала как орудия колдовства. Изображалась с рогом изобилия и змеями.

Е. Ш.

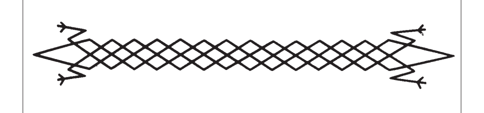
БОР (др.-исл. Borr, Burr, «рождённый»), в скандинавской мифологии сын Бури, отец богов Одина и его братьев — Вили и Ве, рождённых им с Бестлой, дочерью великана Бёльторна. В «Старшей Эдде» упоминаются «сыны Бора» как устроители земли (они убили великана Имира и из его тела создали мир).

Е. М.

БОРАСПАТИ НИ ТАНО, в мифологии батаков (остров Суматра, Западная Индонезия) богиня земли, обычно принимающая облик ящерицы. При молитвах её имя произносится первым до Мула Джади и божественной триады (Батара Гуру, Мангалабулан, Сорипада). Б. н. Т. считается покровительницей дома и полевых работ.

М. Ч.

БОРАТА, Борота, в осетинском нартском эпосе один из трёх родов, населяющих нижний квартал нартского поселения; отличается от других родов нартов — Алагата и Ахсартагката своим богатством: громадными стадами скота, табунами лоша-



Бораспати ни Тано. Ящеричный орнамент в доме. Остров Суматра.

Крылатые Бореады освобождают Финея от гарпий. Роспись красно-фигурного кратера. 460 г. до н. э. Альтамура.

дей. Глава рода Бурафарныг (букв, «богатство, счастье») обычно выступает как заговорщик, подстрекатель других, не имеющих элементарного чувства чести. Чтобы показать своё богатство, он устраивает пиршества, для чего пригоняет большое количество быков и стада мелкого скота. Эта черта характерна для всего рода Б., который стремится выделиться среди других родов нартов, устраивая богатые поминки по своим предкам.

Б. К.

БОРДОНГКУЙ (Бордонкуй), в якутской мифологии злой дух верхнего мира. Считается, что он уже давно скончался из-за чрезмерного обжорства: им были выпиты все реки и съедены острова, бывшие на них.

Н. А.

БОРЕАДЫ (Βορεάδαι), в греческой мифологии крылатые сыновья (Калаид и Зет) бога северного ветра Борея и Орифии, дочери афинского царя Эрехфея, братья Клеопатры и Хионы (Apollod. III 15, 2). Подобно отцу, Б. олицетворяли ветры, их действия были быстры и стремительны. Б. — участники похода аргонавтов. Во время похода они освободили Финея — мужа Клеопатры от терзавших его гарпий (Apoll. Rhod. II 178 след.). По другому мифу, Б. освободили свою сестру Клеопатру и её сыновей, которых заковала в цепи вторая жена Финея (Apollod. III 15, 3). Во время пребывания аргонавтов на острове

Бореады, преследующие гарпий. Роспись на дне черно-фигурного килика. Сер. 6 в. до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.

Кеос Б. настояли на продолжении похода, не дожидаясь Геракла, отправившегося искать пропавшего Гиласа. По позднему мифу, Б. были убиты Гераклом на острове Тенос, который тем самым отомстил им за то, что его покинули на Кеосе (Apoll. Rhod. I 1302 след.). На их могиле Геракл установил два камня, которые шевелились и звучали, когда дул северный ветер (Hyg. Fab. 14). По другому мифу, Б. погибли, как им и было предсказано, из-за того, что не смогли настигнуть всех гарпий (Apollod. I 9, 21).

М. Б.

БОРЕЙ (Βορέας), в греческой мифологии бог северного ветра, сын титанидов Астрея (звёздного неба) и Эос (утренней зари), брат Зефира и Нота (Hes. Theog. 378—380). Его происхождение указывает на архаический характер божества и на его связь со стихийными силами природы. Изображается крылатым, длинноволосым, бородатым, могучим божеством. Место его обиталища — Фракия, где царят холод и мрак. Признаком древнейшего демонизма Б. является его оборотничество — превращение в жеребца, породившего с кобылицами Эрихтония двенадцать быстрых, как ветер, жеребят (Hom. Il. XX 220—229). От браков с эринией и гарпией у Б. тоже лошадиное потомство. Ряд мифов связывает Б. с царями Аттики (о похищении Б. Орифии, дочери афинского царя Эрехфея, Apollod. III 15, 2). Сыновья Б. Зет и Калаид относятся уже к поколению героев — участников похода аргонавтов (Apoll. Rhod. I 211—223).

А. Т.-Г.

Сюжет «похищение Б. Орифии» встречается в античной пластике (рельефы фронтона храма афинян в Делосе) и вазописи. В европейском искусстве Б.— олицетворение ветра («Весна» С. Боттичелли, гравюра армиллярной сферы А. Дюрера и др.); в живописи 16—17 вв. распространён сюжет «Б. похищает Орифию» (Аннибале Карраччи, П. П. Рубенс, Ш. Лебрен, Ф. Буше и др.).

БОРТЕ-ЧИНО («сивый волк»), в мифологии монгольских народов перво-предок. Согласно генеалогическому мифу в монгольской летописи «Сокровенное сказание» (13 в.), объясняющему происхождение монгольских племён и княжеских фамилий, Б.-Ч. со своей женой Хо Марал («каурая лань») переплыл море Тенгиз и стал кочевать около горы Бурхан-халдун, у истоков реки Онон. Нашедшие в их именах отражение волк, олень (лань) относятся к числу древнейших тотемов монголоязычных племён Центральной Азии (сяньби, кидани), а волк почитался в средневековье также и рядом тюркских народов (орхонские тюрки, огузы, уйгуры, усуни). Наряду с этим «Сокровенное сказание» называет Б.-Ч. «родившимся по соизволению Дегере-тенгри » (« верховного неба »), а летописец 18 в. Мерген Геген — «сыном неба» (таким образом, в летописях, по-видимому, отразились мифологические представления и о тотемическом, и о небесном происхождении монгольских родоплеменных групп). В «Сборнике летописей» Рашид ад-дина (14 в.) Б.-Ч. — один из князей (эмиров) монгольских племён, вышедших из урочища Эргунекун. Причиной первоначального переселения Б.-Ч. летописец 17 в. Лубсан Дандзан называет его конфликт со старшими братьями (сказочный мотив, неоднократно повторяющийся в монгольских генеалогических преданиях, ср. Бодончар). У Мерген Гегена имя Хо Марал переосмысливается, она оказывается госпожой Марал из рода Хова», которая осталась беременной после смерти мужа — вождя племени, обитавшего около горы Бурхан-халдун. Б.-Ч. женится на ней и таким образом занимает пустующее место владыки. В любом случае, появляется ли он вместе с Хо Марал или женится на ней потом, Б.-Ч. выступает как пришелец, занявший княжеский престол у народа, по тем или иным причинам не имевшего государя (ср. Бодончар). Так к мотивам тотемического и «небесного» происхождения Б.-Ч. подключается мотив приглашения на царство или занятия трона посредством женитьбы. В летописях 17—18 вв. монгольский генеалогический миф увязывается с буддийской квазиисторической родословной индийских и тибетских царей: Б.-Ч. оказывается младшим сыном одного из семи мифических тибетских «престольных государей», а именно — «златопрестольного» (Алтан сандали-ту хаган).

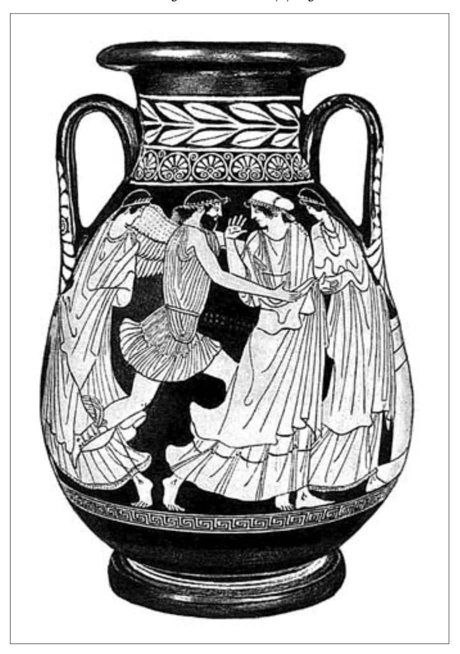
С. Ю. Неклюдов.

БОРХАУРАЛИ (алан. «просо аланов», осет. «владыка злаков»), в осетинской мифологии божество, владыка хлебных злаков и урожая. К Б. обращались с просьбой, чтобы он стал плугарём, сеятелем, бороновал поле, т. к. это даст возможность получить богатый урожай. Почитается осетинамидигорцами. В нартском эпосе встречается под именем Хоралдар.

В. К.

БОСЕЛИ (букв, «хлев»), в грузинской мифологии божество — покровитель домашних животных и земледелия. На основе анализа обряда, сохранившегося в скотоводческо-аграрном грузинском празднике бослоба, главным персонажем которого является Б., а также эпитетов и самого

Борей преследует Орифию. Роспись красно-фигурной пелики Гермонакса. 470—460 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.



имени божества, восстанавливается первона чальный образ Б. как божества, воплощённого в образе быка-производителя. В новогоднем цикле праздников Б. именуется также Бери или Басили.

Д. Р.

БОСОРКАНЬ, в венгерской мифологии ведьма; в народных поверьях Б. — безобразная старуха, обладающая способностью летать и превращаться в животных (собаку, кошку, козу, лошадь, свинью). Она может вызвать засуху, наслать порчу на людей (её магии приписывают внезапные болезни и недомогания) и животных (в результате чего молоко коровы, напр., оказывается смешанным с кровью или исчезает вовсе). Б. вредят людям преимущественно ночью, время их особой активности — Иванов день (24 июня), день Луцы (13 декабря) и день святого Георгия (24 апреля), покровителя скота (на рассвете кото рого ведьмы голыми собирают росу, чтобы увеличить удой своей коровы). См. также ст. Ведьмы.

М. Х.

БОТКИЙ ШИРТКА, Ботоко-Ширтга, Батоко-Шертуко, в мифологии ингушей культурный герой. Согласно одному из мифов, дал людям плуг, водяную мельницу. В нарт-орстхойском эпосе Б. Ш. наделён сверхъестественным свойством — отправляться в преисподнюю и возвращаться обратно; когда нарт-орстхойцы набрасываются на него, чтобы убить, он тут же исчезает под землёй. Во всех предприятиях нарт-орстхойцев Б. Ш. — их советчик, выручающий в критических положениях, они же, использующие его смекалку и ум, постоянно его изводят.

А. М.

БОЧИ, в грузинской мифологии божество, господствовавшее на семи отрогах Кавказского хребта. К имени Б. восходят сохранившиеся в быту названия покровителей диких зверей «очи» и «вочи». Ряд исследователей полагает, что Б. — имя древнейшего божества, связанного со скотоводством (В. Бардавелидзе) и оплодотворением земли (Д. Рухадзе).

Д. Р.

БОЧИКА («бог наших полей», «плащ света», «ткач-пришелец»), в мифологии чибча-муисков одно из высших божеств, воплощает черты солярного божества, культурного героя, бога — устроителя общества, у некоторых племён—духа — покровителя охоты. Б. пришёл в землю чибчамуисков с Востока в виде старца с длинной седой бородой, в плаще и босой (одежда и причёска его представлялись такими же, что и у чибча-муисков). Он обошёл все местные племена, проповедуя добрые обычаи и нравы, обучая людей ткать; чтобы не были забыты рисунки, какими следует украшать ткани, Б. выбивал орнаменты на камнях и скалах. Сохранилась легенда, что Б. учил познанию высшего духа по имени Ручика (вероятно, идентичного Чиминигагуа) и превратил в скалу огромного орла, восставшего против Ручики и угнетавшего индейцев. Завершив свою миссию, Б. умер или исчез. По одной из версий мифа, когда Чибчакум затопил долину Боготы, Б. явился людям, стоя на радуге, и спас их от наводнения. У некоторых племён чибча его называли Суэ («солнце»), Сугумонше («солнце, которое становится невидимым») или Сугунсуа («солнце, которое исчезает» или «палящее солнце»). Приход Б. с Востока и исчезновение в Согамосо, где существовал знаменитый храм солнца, а также появление на радуге подчёркивало солярность образа Б. В селении Бояка испанцы нашли идола с тремя головами, которого индейцы называли Сугунсуа.

С. Я. Серов.

БОЯН, в восточнославянской мифологии эпический поэт-певец. Известен по «Слову о полку Игореве» (имя Б. встречается также в надписях Софии Киевской и в новгородском летописце): «Боян бо вещий, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серым вълком по земли, шизым орлом под облакы». В песнях Б., таким образом, сказалась шаманская традиция, связанная с представлением о мировом дереве (см. Древо мировое), и навыки ранней славянской поэзии, восходящей к общеиндоевропейскому поэтическому языку (ср. германо-скандинавский миф о Мёде поэзии). Характерен эпитет Б. — «Велесов внук» (см. Велес).

В «Слове» Б. предстаёт и как исторический певец 11 в., певший о «первых времён усобице». Он пускал «десять соколов на стадо лебедей», и пойманная лебедь пела песнь, возлагал «вещие персты на живые струны» и они сами рокотали князьям славу.

В. И., В. Т.

БРАГИ (др.-исл. Bragir, связано со словом bragr, «поэт», «лучший», «главный», возможно и с напитком, ср. рус. «брага»), в скандинавской мифологии бог-скальд, муж богини Идунн. Имя Б., возможно, указывает на связь со священным опьяняющим напитком (см. Мёд поэзии). Соотношение Б. с историческим скальдом Браги Боддасоном (9 в.) неясно.

Е. М.

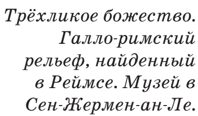
БРАН (ирл. bran, «ворон»), в кельтской (ирландской и валлийской) мифологии и эпосе герой. В ирландской традиции Б. — сын Фебала, персонаж саги «Плавание Брана» (8—9 вв.), достигающий потустороннего мира на островах блаженных в океане. С ирландским Б. идентичен валлийский Бендигейдвран (или Бран Бендигейд — «Бран благословенный»; однако первая часть эпитета, возможно, искажение валлийского penn, «голова», ибо чудесные свойства головы героя — центральный элемент повествований о Б.). Валлийский Б. считался сыном Лира (см. Лер) и правителем Британии. Рассказ о Б. в валлийском повествовании «Четыре ветви Мабиногион» (записано в кон. 11 в.) выдаёт в нём эвгемеризированное божество — он переходит моря вброд, переносит своё войско на спине через реку Лиффи и т. д. Считалось, что после смерти Б. его голова служила чудесным талисманом: зарытая в Лондоне, она предохраняла остров от нашествий и бедствий (ср. в скандинавской мифологии голову Мимира, которую хранил Один). Вероятно, однако, что слово «голова» было одним из обозначений владыки потустороннего мира. В валлийском варианте сказаний о Б. сообщается о пиршестве на острове Гвалес (одно из обозначений потустороннего мира), известном как «гостеприимство Благородной Головы», хозяином которого выступает голова Б. Возможно, в том же смысле и валлийский Пуйл называется «головой Аннона» (потустороннего мира). Сходные представления, связанные с головами Ломна, Фергала, сына Майл Дуна, и Финна, имеются и в ирландской традиции. С этими же представлениями сопоставимы галльские скульптуры голов (иногда трёхликих). Толкуя эпитет «благословенный», позднейшая традиция приписывала Б. утверждение христианства в Британии. Б. стал святым Бренданом средневековых легенд; считается одним из предков короля Артура.

С. В. Шкунаев.

БРАНА КХАБУН, в мифологии кхонтхаи (сиамцев) дух — хранитель древнего государства Сукхотхай (Сукотай). Считалось, что он обитает на холме к югу от столицы. В его честь делались жертвоприношения буйвола. Кхонтхайский король Рама Кхамхэнг (Рамкамхенг) в 13 в. приказал прекратить отправление этого культа под тем предлогом, что дух плохо заботится о безопасности страны. Имя Б. К. возводится к термину из языка аборигенных монкхмерских народов, означающему «горный хребет». Культ духа-хранителя с таким же именем, но произносимым как Камфон, ещё в 19 в. существовал в столице Лаоса Луангпрабанге. Считалось, что он обитает в скале, возвышающейся над слиянием Намью с Меконгом.

Я. Ч.

БРАХМА (др.-инд. Brahma, основа brahman-), в индуистской мифологии высшее божество, творец мира, открывающий триаду верховных богов индуизма (см. Тримурти). В этой триаде Б. как создатель вселенной противостоит Вишну, который её сохраняет, и Шиве, который её разрушает. Но такое распределение функций в мифологических сюжетах нередко нарушается; это даёт основание предположить, что в архаических слоях эпоса Б. совмещал все три функции. В отличие от Вишну и Шивы, Б. — наиболее абстрактное божество триады и меньше, чем они, вовлечено в сюжеты мифов. Б. играет важную роль в основных системах индуистского умозрения. В ведах Б. как бог-создатель вселенной отсутствует, но эти функции отмечены у Праджапати, который в относительно поздних текстах отождествляется с Б. (ср. «Каушика - брахману» и «Тайттирия-самхиту», упанишады, сутры). Характерно, что в эпосе за Б. в числе его эпитетов-ипостасей упоминаются Тваштри («творец»), Дхатри («установитель»), Видхатри («распределитель»), Лока-гуру («наставник мира»), Парамештхин («высочайший») и т. п.,



Трёхликое божество. Галло-римский рельеф, найденный в Реймсе. Музей в Сен-Жермен-ан-Ле.

сохраняется за ним и эпитет Праджапати («владыка сущего», «перворождённый»). Б. изображают красным, лотосооким, с бородой, у него четыре лица, четыре тела и восемь рук, в которых четыре веды, жезл, сосуд с водой из Ганга, жертвенная ложка, иногда цветок лотоса, жемчужное ожерелье и лук. Б. «подобен тысяче солнц» («Араньякапарва» 194, 15 в «Махабхарате»), сияющ, могуч, непобедим. Он пребывает на вершине величайшей горы Меру, а передвигается верхом на лебеде.

Согласно «Ману-смрити», пуранам, «Махабхарате» (XII), Б. рождается в яйце, золотом зародыше, плавающем в первобытных водах; проведя в яйце год (поэтому Б. равен году), он силой мысли разделяет яйцо на две половинки; из одной создаётся небо, из другой — земля; между ними возникает воздушное пространство. Далее появляются пять элементов (вода, огонь, земля, воздух, эфир), мысль, а ещё позже — боги, жертвоприношение, три веды, звёзды, время, горы, равнины, моря, реки, наконец, люди, речь, страсть, гнев, радость, покаяние, набор противопоставлений (жар — холод, сухость — влага, горе — радость и т. п.). Сам Б. разделяется далее на две части — мужскую и женскую. После этого создаются растения, животные, птицы, насекомые, демоны. Всё живое, весь мировой порядок контролируется, управляется и направляется Б.; он, собственно, и является воплощением творческого принципа существования, персонификацией абсолюта как высшего объективного начала, из оплотнения которого возник тварный мир; в этой связи Б. противостоит индивидуализированное и субъективное начало — атман. Б. не только создаёт мир: его жизнь,

Брахма. Храм Халебид. 12 в. Карнатака, южная Индия.

превышающая жизнь всех других богов (он «вечно древен»), определяет хронологические рамки вселенной. Б. живёт сто «собственных» лет («сто лет Брахмы»), равных 311 040 000 000 000 «человеческих» лет. День Б. равен всему сроку существования данного мира, а ночь Б. равна времени, когда он бездействует, отдыхая от предыдущего акта творения. День Б. состоит из тысячи «больших веков» (махаюга), каждый из них равен 4 320 000 «человеческих» лет, или 12 000 «божественных» лет. Каждая махаюга делится на четыре огромные эпохи (см. Юга): критаюгу, третаюгу, двапараюгу и калиюгу; после окончания калиюги огонь, вырывающийся со дна океана, уничтожает вселенную, но она снова будет сотворена Б.

Мифология Б. полнее всего представлена в эпосе (где, между прочим, есть сюжеты, позволяющие говорить о тождестве Б. и Праджапати, ср. миф о творении в «Шатапатха-брахмане» (XI) и в «Махабхарате» (XII). У Б. рождаются силой духа сыновья — Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату, Дакша и Бхригу. Именно они становятся родоначальниками богов и людей. Люди появляются также в результате инцестуозных отношений Б. с его дочерью, выступающей под разными именами (Вач, Сарасвати, Сандхья, Шатарупа, Брахмани). Другой важный мифологический сюжет связан с супругой Б. - Савитри («Араньякапарва», «Матсья-пурана») : создав сыновей, Б. не получает удовлетворения и решает облегчить своё существование, породив с помощью произнесения священного слога из половины своего тела богиню Гаятри (носившую указанные выше женские имена, в т. ч.— Савитри). Очарованный ею, Б. создаёт себе четыре лица, чтобы, не отрываясь, смотреть на Савитри. Заметив страсть Б., она отправляется на небеса, к братьям, а у Б. возникает пятое лицо, обращенное вверх. После инцеста Шива отрубает Б. пятую голову. В вишнуитской «Брахмавайварта-пуране» Вишну обвиняет Б. в том, что тот отказался сойтись с воспылавшей к нему страстью Мохини; после этого Вишну заставляет Б. каяться и вызывает последовательное появление десяти-, сто- и тысячеликого Б., которые посрамляют четырёхликого Б., занимая более почётные места в небесной иерархии. Эти сюжеты, несомненно, отражают сдержанное отношение к культу Б. среди вишнуитов и шиваитов, занимавших первенствующее место среди адептов индуизма. Возможно, этим же объясняется слабое развитие культа Б., тесно связанного с подвижничеством и аскетизмом.

Из других сюжетов с участием Б. (особенно в эпосе) заслуживают особого внимания: рыба как воплощение Б. спасает Ману во время потопа (Мбх. III, ср. Шат.-бр. I); Б. порождает смерть в виде женщины; Рудра как порождение гнева Б.; повеление Б. асуре Ушанасу и Рудре заключить мир (Вишну-пур. IV); рождение Нарады из бедра Б.; участие Б. в сюжете сказания о Сунде и Упасунде (Мбх. I); в сюжете рождения Сканды («Матсья-пурана»); назначение Б. хранителей мира (локапала); участие Б. в сотворении богини Кали («Маркандейя-пурана»); в сюжетах о Дхундхумаре, ангирасах, Раме, Раване, Гаруде, поединке Индры и Вритры, сошествии Ганги на землю, разрушении крепости асур Трипуры и т. п. Правда, чаще всего роль Б. не специализирована: он является, повелевает, одаривает, исполняет просьбы, даёт советы, утешает. Известен ряд мифов, где вместо Б. выступает Вишну, иногда и Шива, которые, став центром мифологических сюжетов индуизма, сильно оттеснили Б.

При оценке мифологического образа Б. особое внимание должно быть уделено его истокам. В ведах слово brahman (в среднем роде) обозначало молитвенную формулу, словесное выражение некоего универсального принципа, позже — сам этот принцип. В «Шатапатха-брахмане» говорится, что Б. (в среднем роде) создал богов и поместил их в «этих мирах», что непосредственно повторяет мотив, позже связываемый с персонифицированным Б. (мужской род). Таким образом, намечается генеалогия Б. — божества из абстрактного понятия, которому, возможно, предшествовало вполне конкретное — обозначение ритуального сооружения с универсальным значением (некий аналог мирового дерева и его вариантов). Именно в этом значении слово brahman- (как и связанное с ним brahman «брахман», «жрец», ср. лат. flamen, род жреца) имеет отчётливые индоевропейские параллели, ср. др.-иран. *brazman-, литов. balzienas, латыш. balziens, рус. болозно и др. Естественно, что и «господин брахмана» Брахманаспати (Брихаспати) оказывается с Б. в легко реконструируемой связи.

В. Н. Топоров.

БРАХМАЛОКА (др.-инд. и пали brahmaloka, «мир Брахмы»), в древнеиндийской мифологии верхний рай или седьмое небо. В индуистской мифологии Б. считается обителью Брахмы и располагается, согласно космологическим представлениям (см. Лока), на вершине горы Меру или же высоко над нею. В Б. попадают те смертные, которые при жизни отличались исключительной праведностью и за это избавились от бесконечной цепи рождений — сансары; они живут в Б. в созерцании истины и состоянии вечного блаженства. По одним мифам Б. состоит из нескольких областей: в махарлоке пребывают Бхригу и некоторые Праджапати, в джанарлоке — трое сыновей Брахмы; в тапар (или тапо-) локе обитает Вирадж; и, наконец, в сатьялоке («мире истины») — сам Брахма, погружённый в медитацию. По другим мифам, с Б. идентифицируется только сатьялока. Все области Б. разрушаются во время великого уничтожения космоса — махапралаи — в конце жизни Брахмы (см. Кальпа). п. г. В буддийской мифологии Б. — высшие девалоки, которые образуют две сферы в сансаре — «сферу, имеющую формы» (рупавачара или рупадхату), и «сферу, не имеющую формы» (арупавачара или арупадхату). К первой относятся шестнадцать отдельных небес: девять низших Б., асаньясатя, брихатпала и пять небес с общим названием — суддхаваса (высшее небо среди них по мифологической традиции хинаяны — акаништха). Вторая сфера состоит из четырёх небес и считается выше первой. В мифологической традиции ваджраяны наивысшим небом считается акаништха

(располагается над арупавачарой), где обитает ади-будда. Боги, населяющие Б., называются брахмами или «богами, имеющими тела брахмы» (брахмакаикадева). В буддийских текстах встречаются имена многих брахм: Туду, Нарада, Сахампати и др. Буддийская мифология не признаёт Брахмы в качестве творца мира, даже т. н. великие брахмы (маха-брахма) подчиняются законам кармы. Б. достигается людьми, погружающимися в глубокое созерцание (дхьяна).

Л. М.

БРАХМАН (др.-инд. brahman, n., также brahman, m., сопоставимо с индо-европ. *bhelgʹh-, «вздуваться», «вспухать»; ср. авест. bardsman-, санскр. barhis, «связка травы», «подстилка для жертвоприношения»; отсюда, видимо, идея основания, опоры). В ведийских текстах встречаются обе формы (brahman, n., brahman, m.), которые соответственно могут быть сведены к следующим основным значениям: 1) высшая объективная реальность, абсолют, творческое начало, в котором всё возникает, существует и прекращает существование. Как и атман, Б. недоступен словесному описанию и часто (напр., в упанишадах) характеризуется негативно, набором отрицательных определений или сочетанием противоположных признаков. Его тождество с атманом — кардинальное положение индуизма;

2) верховный бог, творец, проявление первого (см. Брахма). Оба указанные значения играют определяющую роль, с одной стороны, в этико-философских течениях индийской мысли (веданта), с другой — в религиозной жизни, мифологии, ритуале различных течений индуизма. При этом они не всегда чётко разграничивались и способны были совмещаться в представлении индуистов. Слово «Б.» играет первостепенную роль в индуистской лексике — ср. Б. в значении «молитва», «молитвенная формула», обозначение вселенной как «яйца Б.» (брахманда), небесного мира как «мира Б.» (брахмалока); использование соответствующего корня для обозначения известной категории жрецов, варны Б., определённых текстов (брахманы — комментарии к ведийским гимнам) и их частей и т. д.

В. Н. Топоров.

БРАХМАНДА (др.-инд. brahmanda-, «яйцо Брахмы»), в древнеиндийской мифологии и умозрении вселенная Брахмы, возникшая из космического яйца, плававшего в первозданных водах. Брахма в виде золотого зародыша (см. Хираньягарбха) провёл в яйце целый год, пока не вышел из яйца, разделив его мыслью пополам. Подробнее см. в ст. Брахма.

В. Т.

БРАХТИНГ, в мифологии народа срэ (мон-кхмерская группа) в юж. части Вьетнама загробная страна, где находятся души умерших людей. В Б. всё как бы обратно отражает земную ситуацию: чёрное становится белым, женщины работают на пахоте рисовых полей, а мужчины сидят дома и выполняют домашние работы, корзины в Б. висят вниз отверстием и т. п. Б., по представлениям срэ, находится в стране их оседей тьору. У родственных срэ банаров этот мир называется манглунг.

Я. Ч.

БРИАРЕЙ (βριάρεως), в греческой мифологии сын бога неба Урана и богини земли Геи. Чудовищное существо с 50 головами и сотней рук, один из трёх братьев сторуких (Hes. Theog. 147–153, 713–717) — участников титаномахии. Когда боги восстали против Зевса, его спас призванный на помощь богиней Фетидой Б., одним своим видом устрашивший врагов Зевса (Hom. Il. I 399 — 406). Б. — супруг дочери Посейдона (Hes. Theog. 817 — 819). Хтоническое, страшное порождение земли, Б. служит своей силой новому поколению богов, устанавливающих принцип упорядоченности в устройстве мира.

А. Т.-Г.

БРИГИТА, Бригантия (ирл. Brigit, брит. латинизированное Brigantia, от ирл. barr, валлийск. bar, «вершина»), в кельтской мифологии богиня. В Ирландии её именем иногда обозначались три женских персонажа, считавшиеся покровительницами мудрости, искусства врачевания и кузнечного дела. Б. — дочь Дагды; она представлялась иногда в виде птицы с человечьей головой либо в виде трёх птиц — журавлей или петухов (ср. галльск. памятники с изображением трёх журавлей на спине быка — см. Кельтская мифология, — а также ирландский обычай зарывать живого цыплёнка у трёх ручьёв, чтобы снискать расположение христианской святой Бригитты). Учитывая возможную параллель — ирл. Дагда — галльск. Суцелл, не исключено соответствие между Б. и галльск. Нантосвельтой, также связанной с реками и ручьями. Иногда Б. сближают с Минервой, культ которой имел, согласно Цезарю, широкое распространение в Галлии.

С. Ш.

БРИСИНГАМЕН (др.-исл. Brisingamen, «ожерелье Брисингов»), в скандинавской мифологии чудесное ожерелье, изготовленное Брисингами (карликами, цвергами), как и другие сокровища асов; один из главных атрибутов богини Фрейи. В одном более древнем памятнике Б. называется «поясом Брисингов» (brisinga girdr), что, видимо, соответствует первоначальной функции — помощи при родах; «Младшая Эдда» называет Фрейю дисой ванов, а важнейшая функция дис с этим связана. Локи упрекает Фрейю в том, что она заплатила цвергам за Б. своей любовью. По инициативе Одина Локи похищает Б., а затем возвращает на определённых условиях. За Б. борются у камня Сингастейн Локи и Хеймдалль, принявшие обличье тюленей. Б. упоминается и в англосаксонском эпосе о Беовульфе.

Е. М.

Бригантия — ирландская Бригита. Римская статуя. Эдинбург, Национальный музей древностей Шотландии.

Спасение Бритомартис. В центре - Диана. Гобелен Ж. Кузена Старшего. 1547-59 гг. Музей Метрополитен, Нью-Йорк.

БРИТОМАРТИС (βριτόμαρτις), в греческой мифологии спутница Артемиды, дочь Зевса, известная своим целомудрием. Мифы о Б. связаны с Критом (особенно с городом Гортина) и царём Миносом, полюбившим Б. и преследовавшим её. Спасаясь от Миноса, Б. бросилась со скалы в море, но была спасена, т. к. попала в сети рыбака (отсюда её прозвище Диктинна, «попавшая в сеть»). По другой версии мифа, её спасла Артемида. Б.-охотница является ипостасью Артемиды. Согласно Каллимаху (Callim. Hymn. III 189 — 203), Б. — одно из имён Артемиды.

А. Т.-Г.

БРИХАСПАТИ, или Брахманаспати [др.-инд. Brhaspati, Brahmanaspati, «господин брахмана (молитвы)»], в ведийской и индуистской мифологии божество молитвы и жертвоприношения. Иногда оба этих имени чередуются (РВ II 23); в поздних частях «Ригведы» второе имя употребляется реже. Всего Б. посвящено в «Ригведе» 11 гимнов и ещё два гимна — Б. вместе с Индрой. Оба имени Б. упоминаются в «Ригведе» около 170 раз. Б. золотого цвета, ярок и чист; у него семь уст и семь лучей (РВ IV 50, 4), 100 крыльев (VII 97, 7), прекрасный язык, ясный голос. В его распоряжении дубина грома, лук, стрелы, золотой топорик, железный топор, изострённый Тваштаром, колесница закона (rta-); Б. поражает демонов, разрушает загоны для коров, находит свет (II 23, 3). Он заполняет воздушное пространство, приносит солнце и разгоняет тьму громом, освобождает от узости хаоса, раскалывает скалы, приготавливает хорошие пути, несёт все формы (Тваштар создал его как основу всех существ, II 23, 7), дарует богат-

Брихаспати — олицетворение планеты Юпитер. 12 в. Орисса.

ство и сыновей, щедр к жертвователям и певцам, непримирим к лжи и врагам, защищает быков. Он силён и победоносен, друг Индры и марутов, подобен Агни (V 43, 12; VI 97, 6); он — предводитель хора. Б. перворождён от великого света на высочайшем из небес, он отпрыск двух миров — неба и земли (VII 97, 8) и одновременно рождён Тваштаром (II 23, 17); он сотворил из ничего богов (X 72, 2). Покровитель жертвоприношения, Б. изображается как божественный жрец (пурохита или брахман); ему принадлежат поэтические размеры (иногда он — господин брихати, одного из поэтических размеров, и даже отождествляется с «Ригведой» в целом), и он сам поёт гимны богам. Его нередко называют Вачаспати — «господин речи» (ср. «Брихаспати речи», Тайтт.-самх. I 8, 10). Громкий голос, а в битвах даже рёв характеризуют Б.

Развитие образа Б. далее пошло по двум направлениям: с одной стороны, Б. — Атхарван, отец богов, создатель всего (АВ IV 1, 7), священная сила богов (Тайтт.-самх. I 5, 4) и даже высший принцип (РВ X 71), причём он нередко отождествляется с брахманом («Шатапатха-брахмана», «Айтарейя-брахмана», «Тайттирия-самхита» и др.); с другой стороны, в эпосе и пуранах Б. — жрец и наставник богов, предводитель семи риши из рода Ангираса; он правит планетой Юпитер, которая называется тем же именем. Уже в «Ригведе» Б. участвует в мифе о похищении Валой коров и нахождении их в скале, которую Б. проломил своим рёвом; после этого Б. находит Ушас и Агни, сотворяет солнце (VI 50; X 67, 4—5); он же создаёт ангирасов, вернувших коров, украденных Пани (РВ II 24, 6). Позже Б. появляется в сюжете похищения Сомой жены Б. Тары, войны богов с асурами и возвращения Тары к мужу (Вишну-пур. IV); в сюжете жертвоприношения Дакши, где Б. успокаивает разъярённого Рудру.

Во многих сюжетах Б. выступает как наставник богов, он предсказывает богам, что Гаруда похитит амриту, даёт советы Индре, его жене Шачи (в сказании о Нахуше, где Б. — посредник между Шачи и богами), обучает Карттикею (в сказании о рождении Сканды) и т. д. Эпизодические роли играет Б. в сказаниях о царе Марутте, о разрушении богами крепости асур Трипуры, о Яяти и др. Б. — божество, возникшее на индийской почве, хотя сам образ соответствующей молитвы-ритуала имеет параллель в древне-иранской традиции.

В. Н. Топоров.

БРЮНХИЛЬД, Брюнхильда (др.-исл. Brynhildr, средневерхненем. Brunhilt, Prunhilt, нем. Brunhild; имя этимологически связано с исл. hildr, «бой», точнее «поединок, происходящий на освящённом огороженном месте»), героиня германо-скандинавской мифологии и эпоса. В эддических песнях Б. фигурирует как богатырша; «Сага о Вельсунгах» отождествляет с ней валькирию Сигрдриву, разбуженную Сигурдом ото сна, в который её погрузил Один. Помолвка её с Сигурдом расстроилась, т. к. он, выпив напиток забвения, утратил память об их встрече и взял в жёны Гудрун. К Б. (по некоторым скандинавским версиям она — сестра гуннского короля Атли) сватается брат Гудрун бургундский король Гуннар, он становится её мужем, но обманным путём, т. к. брачные испытания выдерживает за него Сигурд, принимающий обличье Гуннара (подробнее см. в ст. Сигурд). Убедившись в обмане и оскорблённая тем, что клятвы были нарушены и ей не достался сильнейший муж (т. е. Сигурд), Б. подстрекает Гуннара к убийству Сигурда и добивается своего. Сама Б. кончает с собой, приказав положить её на погребальный костёр рядом с костром, на котором лежит её возлюбленный. Смерть объединяет Б. с Сигурдом, и в эддической песни «Поездка Брюнхильд в хель» изображён путь Б. в загробный мир, пролегающий через владения некоей великанши.

В немецкой «Песни о нибелунгах» Б. — дева-воительница, правительница сказочной страны Исландии, где и проходят героические испытания, предшествующие браку Б. с Гунтером (сканд. Гуннар). После раскрытия обмана и убийства Зигфрида (Сигурда) Б. исчезает из повествования.

В сюжете сватовства к Б. нашёл отражение древний свадебный ритуал, сопровождавшийся испытаниями жениха. В эддических песнях подчёркивается, что выдающий себя за Гуннара Сигурд не посягает на девственность невесты (на ложе их разделяет обнажённый меч), между тем в «Песни о нибелунгах» сохраняется намёк на лишение девственности богатырской девы Зигфридом, т. к. сам жених — Гунтер терпит жалкое фиаско и проводит брачную ночь подвешенным невестою на крюк. В. М. Жирмунский видит исток этого сюжета в богатырской сказке и приводит, в частности, русскую сказку о сватовстве царевича к правящей далёким царством богатырской деве: помощник царевича, выдержав вместо него испытания, которым она подвергает женихов, укрощает богатыршу на брачном ложе побоями, но становится жертвой её мести после того, как обман раскрывается, — она отрубает ему ноги; разоблачённого супруга богатырша превращает в свинопаса, впоследствии безногий помощник вызволяет его. Ф. Панцер находит в этой сказке источник сюжета, в более позднее время героизированного «Песнью о нибелунгах». А. Хойслер и его ученики считают, что эта сказка — не что иное, как вульгаризация («плебейская травестия») германского эпического предания. Жирмунский отвергает эту точку зрения и настаивает на сказочном характере повествования. Г. Хонти и К. фон Зе ставят это под сомнение, ибо оскорблённая честь героини скорее на месте в героической песни, чем в сказке.

Поездка Брюнхильд в хель (?). Фрагмент памятного камня с острова Готланд (Швеция). 11 в. (?).

В отличие от ряда героев германского эпоса, Б. — представительница мира мифа и сказки — не имеет исторического прототипа, хотя «ссора королев» (Б. и Кримхильды-Гудрун), возможно, и стоит в отдалённой связи с историей борьбы двух франкских королев 6 в. — Брунихильд (Брунхильды, Брунгильды) и Фредегонды (но с перестановкой ролей: убитый в 575 меровингский король Сигиберт был мужем Брунихильд).

А. Я. Гуревич.

БУБИЛАС, Бабилас, в литовской мифологии бог пчёл. Упомянут уже польскими авторами 16 в. М. Стрыйковским (Bubilos) и Я. Ласицким (Babilos). Возможно, Б. образует пару с Аустеей, женским божеством пчёл. Б. почитали специальным ритуалом: разбивали о печь кувшин с мёдом во время молитвы, прерываемой криком и шумом (имитация шума многочисленного роя). Возможно, что позднее сведения немецкого историка М. Преториуса (17 в.) об освящении пчёл, связываемые им с пчелиным божеством Бичбирбулисом, ранее относились и к Б. Имя Б. связано с литов. bubti, baubti, bubeti, звукоподражательными глаголами; впрочем, с тем же корнем соотносятся и литов. bubas, bubulis, нечто округлое (ср. bubilas — о толстом человеке). Не исключено, что первоначально Б. обозначал самоё пчелу (ср. др.-греч. вмвэлз, др.-инд. bambhara «пчела»).

В. И., В. Т.

БУГА, бува, боа, в тунгусо-маньчжурской мифологии (первоначально у эвенков) сила природы, распространённая вокруг и служащая импульсом существования и движения различных явлений природы. Согласно общему для всех тунгусо-маньчжурских народов представлению, Б. означает всё окружающее: природу, землю, мир, небо, погоду, пространство. Под вли-

янием шаманских представлений Б. приобретает новое значение как дух — хозяин верхнего мира. Считалось, что Б. может видеть только шаман, который общается с ним. В фольклоре Б. — верхний, средний и нижний миры.

Г. В.

БУДАЙ-ХЭШАН (часто неправильно пишется Путай) («монах с мешком»), Да дуцзы Милэ («толстобрюхий Майтрея»), в китайской буддийской мифологии божество радости, благополучия, довольства, один из 18 лоханей. Отождествляется с деятелем китайского буддизма Ци-цы (умер в 917), который якобы был земным перевоплощением Милэ (Майтреи). Изображения Милэ примерно с 14 в. поэтому сливаются с изображениями Б.х. в виде жизнерадостного толстого человека с обнажённым брюхом («смеющийся Милэ»). Излюбленный персонаж китайской народной скульптуры, непременно присутствующий также на картинах, изображающих сонмы буддийских и даосских святых на пирах, устраиваемых богиней Сиван-му («владычицей Запада»).

Л. Н. М.

БУДДА (санскр. и пали buddha, «просветлённый», букв, «пробуждённый»), в буддийской мифологии: 1) человек, достигший наивысшего предела духовного развития, 2) антропоморфный символ, воплощающий в себе идеал предела духовного развития. Б. имеет много параллельных терминологических наименований, как, например, татхагата («так пришедший»), сугата («в добре пришедший»), джина («победоносный»). Первоначально словом «Б.» обозначали, по-видимому, лишь Шакьямуни, но уже на самом раннем этапе развития буддизма возникла идея о других Б. В ранних текстах «Типитаки» упоминаются шесть Б., которые появились до Шакьямуни, в «Буддхавансе» их число возросло до 24.

Отличительные особенности дхьяни-будд в мифологии ваджраяны

Дхьяни-будды	Направление в мандале	Цвет	Элемент мироздания, с которым связан дхьяни-будда	Семья (группа мифологических персонажей, которые подчинены дхьяни-будде)	Праджня	Бодхисатва	Земной будда
Вайрочана	центр или восток	белый	пространство	ваджра	Ваджрадхатвешвари	Самантабхадра	Кракучханда
Акшобхья	центр или восток	синий	воздух	татхагата	Лочана	Ваджрапани	Канакамуни
Ратнасамбхава	юг	жёлтый	огонь	падма	Мамаки	Ратнапани	Кашьяпа
Амитабха	запад	красный	вода	мани	Пандаравасини	Авалокитешвара	Шакьямуни
Амогхасиддхи	север	зелёный	земля	карма	Тара	Вишвапани	Майтрея

Первым среди них считался Дипанкара (при нём, согласно мифу, Шакьямуни принял решение стать Б.); Шакьямуни предшествовали Кракучханда (пали Какусандха), Канакамуни (Конагамана) и Кашьяпа (Кассапа). Довольно ранним можно считать и представление о будде грядущего мирового порядка Майтрее.

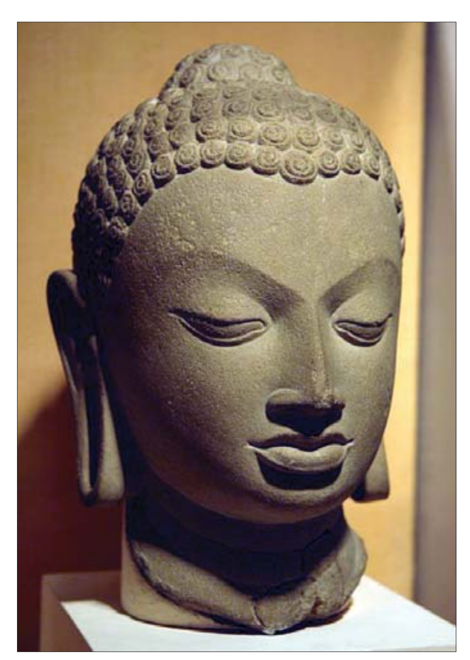
По представлениям мифологии хинаяны, Б. всегда должен начинать свою духовную карьеру как бодхисатва; в жизни, в которой ему предназначено стать Б., он имеет махапурушалакшану; после достижения нирваны (т. е. состояния Б.) он может остаться жить в человеческом облике до конца кальпы. Функция Б. — проповедь дхармы (учения, при помощи которого можно достичь нирваны). В мифологии махаяны число Б. возрастает до бесконечности. Каждый из «неисчислимого числа миров» имеет своё «неисчислимое число будд прошлого, настоящего и будущего». Каждый Б. имеет свою буддакшетру [поле (влияния)], которая находится в определённом месте в пространстве и во времени (самые известные среди них абхирати и сукхавати). По мифологии махаяны, Б. могут жить до бесконечности (разрушение мира в конце кальп их не затрагивает). Функцией Б. является проповедь дхармы в их же буддакшетрах, но, кроме того, они могут оказывать помощь страдающим в других буддакшетрах (см. Амитабха). В связи с этим возникла идея о тождестве всех Б., которая нашла выражение в концепции о «трёх телах Б.» (см. Трикая). В текстах махаяны делаются первые попытки систематизировать пантеон Б. в соответствии с их буддакшетрами (в разных текстах упоминаются не всегда одни и те же Б.).

В мифологии ваджраяны число Б. тоже считается бесконечным, но в практике созерцания число Б. ограничивается пятью т. н. дхьяни-буддами (букв, «буддами созерцания») и соответствующими им пятью земными Б. «Гухьясамаджа-тантра» (3 в.) излагает миф о возникновении пяти дхьяни-будд: однажды, когда бхагават погрузился в созерцание, он превратил себя в Акшобхью и оставил его сидеть на своём месте. После этого он поочерёдно превращал себя в Вайрочану, в Ратнасамбхаву, в Амитабху и в Амогхасиддхи и оставил их сидеть в четырёх направлениях света, создав таким образом мандалу. В конце 1-го тыс. н. э. к пяти дхьяни-буддам прибавились ади-будда и Ваджрасатва. В мифологии ваджраяны дхьяни-будды (хотя названия некоторых из них совпадают с буддами в мифологии махаяны) не представляются реально существующими и находящимися в определённых точках времени и пространства, они скорее всего — антропоморфные символы, которые во время созерцания возникают из «пустоты» (шуньята) и выполняют разные функции в процессе переоформления психики созерцающего. По мифологическим представлениям, каждый дхьяни-будда имеет своё особое направление в мандале, свой цвет, сиденье, праджню (женское соответствие), бодхисатву, элемент, функцию и т. д. (см. таблицу). Каждый дхьяни-будда имеет и свою «семью», т. е. комплекс антропоморфных символов, связанных с ним.

Л. Э. Мялль.

БУДДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических образов, персонажей, символики, связанный с религиозно-философской системой буддизма, возникшей в 6—5 вв. до н. э. в Индии, в период централизованного государства, и широко распространившейся в Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Буддизм принято разделять на три течения: хинаяну («малая колесница»), махаяну («большая колесница»), ваджраяну («алмазная колесница»), которые не представляют собой трёх стадий развития буддизма (как утверждалось некоторыми европейскими буддологами кон. 19 — нач. 20 вв.); по-видимому, они

Слева — Будда. Камень. 4 в. Сарнатх. Индия. Справа — Будда. Камень. 4 в. Матхура. Индия.



Голова Будды. Камень. 4 в. Сарнатх. Индия.

имели общие истоки в первоначальном буддизме непосредственно, но впоследствии развивались относительно самостоятельно. Письменно зафиксированные каноны хинаяны и первые сутры махаяны появились примерно в одно и то же время (1 в. до н. э.), а первые известные тексты ваджраяны в 3 в. н. э. Эти течения, акцентировавшие разные аспекты первоначального буддизма, не различаются между собой в основных принципах. Общность сюжетов и образов их мифологий даёт основание говорить о существовании общебуддийской мифологии.

Возникновение и развитие Б. м. исследованы недостаточно, особенно её начальная стадия, ибо почти полностью отсутствуют тексты, которые можно бесспорно отнести к временам т. н. первоначального буддизма.

Источниками для изучения Б. м. служат многочисленные тексты, создававшиеся и оформлявшиеся в течение многих веков главным образом в Индии, а также в других странах распространения буддизма. Основной источник общебуддийской мифологии и мифологии хинаяны — «Типитака» – свод канонических текстов на языке пали хинаянской школы тхеравады, зафиксированный письменно в 1 в. до н. э. на Шри-Ланке (Цейлоне) (согласно традиции, устный вариант был в окончательной форме изложен непосредственно после смерти Шакьямуни, однако до письменной фиксации «Типитака» претерпел переработки и переосмысления). Из трёх т. н. корзин (питак) «Типитаки» с точки зрения мифологии наибольший интерес представляют собой «Винаяпитака» («Корзина дисциплины») и «Суттапитака» («Корзина сутр»). Каноническая литература махаяны огромна. Создание канона махаяны (на санскрите) продолжалось длительное время, возможно с 1 в. до н. э. до 9–10 вв. н. э. Однако на санскрите сохранились лишь некоторые сутры, основная часть канона дошла до нас в переводах на китайский и тибетский языки. Наиболее важны для мифологии махаяны «Сутра благого лотоса» («Садхармапундарика»), «Описание счастливой земли» («Сукхавати-вьюха»), «Вступление на Ланку» («Ланкаватара»), « Восьмитысячник» («Аштасахасрика»), «Стотысячник» («Шатасахасрика»), «Алмазная сутра» («Ваджрачхедика»), «Наставления Вималакирти» («Вималакиртинирдеша») и др. Источниками по мифологии ваджраяны служат прежде всего канонические тексты этого направления — т. н. тантры, основные — «Гухья-самаджа-тантра» (по-видимому, 3 в.), «Хеваджра-тантра» (6–8 вв.), «Ваджрабхайрава-тантра» (7–8 вв.) и др. Много данных о Б. м. содержится также в неканонических текстах буддизма (комментарии к сутрам и тантрам, трактаты, жизнеописания видных деятелей буддизма и т. д.).

Б. м. в основных чертах сложилась в Индии в течение примерно 1,5 тысячи лет (от 6 в. до н. э. до начала 2-го тыс. н. э.). Шакьямуни, на основе проповедей которого возник буддизм, оказал, по-видимому, на формирование мифологии гораздо меньшее влияние, чем на некоторые другие отрасли буддизма (философию, психологию, этику), но, несомненно, многое из того, что составляет содержание Б. м., восходит к временам Шакьямуни. Степень мифологизации буддизма в течение всей его истории постоянно возрастала: тексты конца 1-го тыс. н. э., например, гораздо больше насыщены мифологическими сюжетами и образами, чем тексты кон. 1-го тыс. до н. э. Однако нельзя утверждать, что первоначальный буддизм был совсем свободен от мифологии (подобные идеи высказывались европейскими буддологами в кон. 19 — нач. 20 вв.).

По своему отношению к мифологии буддизм резко отличается от других религий. Это связано с основной концепцией буддизма, по которой человек (и только человек) занимает особенное место в иерархии всех (в т. ч. и мифологических) существ, т. к. он один имеет возможность спастись от оков безначальной сансары и достичь нирваны (т. е. стать архатом или буддой). Все другие существа, в т. ч. боги и другие мифологические персонажи, не могут непосредственно достичь нирваны (для этого они должны родиться людьми), и в этом смысле они находятся на более низком уровне, чем человек, хотя и могут иметь качества, которые ему недоступны (будды и некоторые бодхисатвы и в этом отношении превосходят все остальные существа). Своеобразно и отношение буддизма к реальности существования мифологических персонажей. Если в народном буддизме они считались вполне реальными, то философский буддизм рассматривал их как создания человеческой психики и тем самым по существу снимал сам вопрос о их реальности или нереальности. Такая установка открывала возможности для неограниченного расширения буддийского пантеона и обогащения его мифологического содержания. В буддийский пантеон было включено чрезвычайно большое число богов, полубогов и других мифологических существ из мифологий всех народов, народностей и племён, среди которых распространился буддизм; они сохранили свои функции, хотя и были подчинены принципам буддизма. Так, из мифологии брахманизма и индуизма вошли в Б. м. боги [Брахма, Индра (буддийский Шакра), Вишну, Ганеша и др.], локапалы, гандхарвы, из тибетской мифологии Гесер, Талха и др. Буддийский пантеон расширился и благодаря мифологизации реально существовавших людей. По-видимому, уже на довольно раннем этапе в мифологические персонажи превратились сам Шакьямуни и его главные ученики (Ананда, Кашьяпа, Маудгальяяна, Субхути, Шарипутра и др.). В последующие века этот процесс мифологизации затронул всех более или менее знаменитых учителей, настоятелей монастырей, отшельников. Но самым уникальным способом увеличения буддийского пантеона следует считать искусственное (и вполне сознательное) создание мифологических образов и персонажей. Этот процесс, который начался, возможно, уже в кон. 1-го тыс. до н. э., достиг кульминационного момента во 2-й половине 1-го тыс. н. э., когда были образованы основные идамы ваджраяны. Созданные в качестве антропоморфных символов для медитативной практики созерцания, эти персонажи в скором времени наполнились мифологическим содержанием и прочно вошли в пантеон Б. м. Динамизм и возможность расширения и обогащения характерны для Б. м. в целом, они свойственны и отдельным мифологическим образам и персонажам. Так, бодхисатва Авалокитешвара превратился в Китае в женское божество Гуань-инь, вокруг идама Ямантаки в Тибете возникли легенды, пытавшиеся объяснить его возникновение.

Своеобразно в буддизме и отношение между философско-теоретическим и мифологическим планами. Буддийские философы, сознававшие различие между абстрактным теоретическим и мифопоэтическим мышлением, не отрицали важности последнего, т. к. видели в нём средство достижения нирваны. Поэтому нередко теоретические идеи и концепции буддийской философии и психологии наполнялись мифологическим содержанием (что, в частности, должно было облегчить и их восприятие) и, с другой стороны, некоторые особенности мифологии (напр., телосложение идамов) объясняли как символическое изображение того или иного теоретического положения. Так, девять голов Ваджрабхайравы (одна из форм Ямантаки) символизируют девять разделов буддийского канона, два рога — абсолютную и относительную истины, шестнадцать ног — шестнадцать аспектов концепции пустоты и т. д.

Общебуддийская мифология, во многом близкая брахманистской и индуистской, по-видимому, испытала влияние прежде всего неарийских мифологий Индии; возможно, что в Б. м. отразились и некоторые мифологические представления времён расцвета индской цивилизации. В пользу этой гипотезы склоняется всё большее число буддологов. Некоторые элементы брахманистской мифологии были в Б. м. переосмыслены: это касается прежде всего космологии и отношения к богам. Так, для космологических представлений Б. м. характерны широта охвата и стремление умножить все элементы мироздания до бесконечности. Неисчисли-

мое количество миров группируется в огромные мировые системы (сахалока), которых, по образному сравнению из буддийских текстов, больше, чем песчинок в реке Ганг. Каждый отдельный мир представляет собой плоский диск земли, он лежит на воде, та покоится в воздухе, а воздух — в пространстве (акаша). В центре мира стоит огромная гора Меру (Сумеру), вокруг которой вращаются солнце, луна и звёзды. Меру окружают концентрически семь горных хребтов (они отделены друг от друга кольцевидными озёрами). За ними расположены четыре континента: на востоке — Пурвавидеха, на юге — Джамбудвипа, на западе — Апарагодана, на севере — Уттаракуру. Каждый из них окружён 500 островами, омываемыми огромным мировым океаном. Мировой океан окружён скалистой стеной Чакравала. У людей, живущих на четырёх континентах, жизнь неодинакова: в Джамбудвипе — самая короткая, в Уттаракуру, где нет частной собственности, зерно созревает само собой и люди не работают, — наиболее счастливая; более удачливым считается рождение в Джамбудвипе (которая сопоставляется с Индией), где люди отличаются мужеством, острым умом и благочестием. Только в Джамбудвипе появляются будды и чакраватины. На континентах живут и животные, глубоко под поверхностью земли находятся преты, ещё глубже — различные ступени ада (см. Нарака). Асуры обитают главным образом в пещерах горы Меру. Отчасти на Меру, но преимущественно над ней живут боги, которые в Б. м. разделены на иерархические группы (см. Девалока). Ниже всех находятся «четыре великих царя» (Чатурмахараджа) — Дхритараштра, Вирудхака, Вирупакша и Вайшравана, которые правят соответственно гандхарвами, кумбхандами, нагами и якшами. Над ними, на вершине Меру, расположено «небо 33 богов» (траястринса), возглавляемое богом Шакра (Индра). Ещё выше, в воздушных дворцах (вимана) находятся небеса — яма, тушита, нирманарати и паранирмитавасавартин. Боги, которые живут в названных небесах, а также люди, животные, преты, асуры и обитатели нараки составляют т. н. сферу желаний (камавачара или камадхату), ибо главным мотивом их действий является стремление удовлетворить свои желания. Остальные боги и живые существа обитают в двух других сферах.

Ямантака. Бронза. Тибет. Москва, Музей искусства народов Востока.

В «сфере, имеющей форму» (рупавачара или рупадхату), находятся шестнадцать (иногда упоминается и семнадцать) низших небес Брахмы (см. Брахмалока); расположенная над ними «сфера, не имеющая формы» (арупавачара или арупадхату), разделяется на четыре высших неба Брахмы. Боги, как и все другие существа, подчинены, по Б. м., законам кармы. Они могут оказывать определённое влияние на ход событий в мире, но мир изменяется в первую очередь под влиянием всеобщего закона кармы. Существование в качестве бога является лишь одной из преходящих форм существования в безначальной сансаре.

Несмотря на то что сансара в целом не имеет начала, каждый отдельный мир возникает, развивается и гибнет во времени. Существование одного мира продолжается в течение одной махакальпы, которая разделяется на четыре неисчислимые кальпы (асанкхьея кальпа), каждая из них приравнивается к миллионам лет. Махакальпы бывают двоякими — «буддакальпы», когда в мире появляются будды, и «пустые кальпы» (шуньякальпы), когда в мире не появляется ни одного будды. Современная кальпа является, по Б. м., буддакальпой и считается чрезвычайно счастливой, т. к. в течение всей кальпы должна появиться тысяча будд. Общебуддийская мифология называет шесть будд, которые появились до Шакьямуни,— Вишвабху, Випашьина, Шикхина, Кракучханду, Канакамуни, Кашьяпу — и одного будду, который появится в будущем,— Майтрею.

Образ будды является основной темой Б. м. Будды появляются во всех мирах (хотя не во всех кальпах) и таким образом их количество тоже неисчислимо. Будды начинают свой путь к просветлению как бодхисатвы, в течение многих кальп (нередко и здесь употребляется слово «неисчислимые») они воплощаются в образы разных существ и совершают добрые деяния. Наконец, после достижения совершенства, они пребывают долгое время на небесах (по разным версиям, или в тушите, или в акаништхе). Их рождение в мире в образе человека сопровождается многими чудесными явлениями (происходят землетрясения, с неба падают цветы). Все будды имеют махапурушалакшану, они обладают такими силами и способностями, что превосходят все другие существа, в т. ч. и богов. Лишь будды имеют возможность оказать влияние не только на ход событий в своём мире, но и в других мирах. После достижения нирваны они проповедуют свою дхарму (т. е. учение, при помощи которого люди могут достичь нирваны). Дхарма не является вечной, она имеет особую силу в течение первых 500 лет, после чего постепенно исчезает. Наконец, когда мир погрузится полностью во тьму неведения, назреет время для появления нового будды. Путь бодхисатвы и состояние будды описывается в буддийской литературе в основном на примере Шакьямуни, будды настоящего времени.

Наряду с буддами и бодхисатвами Б. м. упоминает ещё некоторые категории людей, достигшие совершенства (в смысле наивысшего предела своего личного развития). В общебуддийской мифологии этих категорий две — архаты и пратьекабудды.

Важное место в Б. м. занимает описание и объяснение чудотворных сил, которыми обладают будды и другие лица, достигшие совершенства или стремящиеся к нему. Эти силы являются или психическими (понимание намерений и мыслей других людей, знание прошедших и будущих перерождений — своих и чужих), или физическими (способность летать, ходить по воде, превращаться в невидимое и т. д.).

Определённое место в Б. м. занимают и элементы флоры и фауны. Среди цветов чаще всего упоминается лотос, считающийся символом чистоты, а также чудесного рождения, духовного просветления и сострадания. Из цветов лотоса рождаются боги (по мифологии махаяны, также обитатели сукхавати и других раёв), а по мифологии ваджраяны, — даже некоторые выдающиеся люди и в этом мире (напр., Падмасамбхава). Из деревьев в Б. м. вошло прежде всего дерево бодхи (просветления) — представитель вполне реально существующего вида ficus religiosa, под которым Шакьямуни, согласно буддийскому мифу, достиг просветления (бодхи). Дерево бодхи становится неотъемлемым атрибутом всех будд всех времён и во всех мирах — достижение просветления считается возможным только под ним. Но Б. м. знает и чисто мифологические деревья — это прежде всего т. н. кальпаврикши, которые находятся на всех четырёх континентах и существуют в течение всей кальпы. Во владениях асу ров растёт дерево Читтапатали, объект раздора между асурами и богами, ибо из-за огромной высоты

Одиннадцатиголовый Авалокитешвара. Бронза. Тибет. 12—14 вв. Москва, Музей искусства народов Востока.

этого дерева плоды достаются только богам.

Из представителей фауны в Б. м. первое место занимают наги (мифологические змеи, драконы), которые нередко частично или полностью антропоморфизируются. Наги проявляют интерес к учению будды, охраняют священные тексты и дарят их людям, когда те созрели для понимания этих текстов. Из индуистской мифологии в Б. м. вошли также мифологические птицы гаруды, морское животное макара и др. В качестве зооморфных символов у разных будд и бодхисатв выступают павлин, черепаха, конь, бык, слон, лев. Излюбленными животными являются газели: считается, что две из них оказались первыми слушателями проповеди дхармы Шакьямуни (поэтому над дверями буддийских храмов часто находится изображение двух газелей, между которыми изображено колесо дхармы). Образ животного могут принимать также бодхисатвы, которые имеют при этом цель проповедовать дхарму среди животных. В буддийском мире широко распространились легенды, повествующие о прошлых рождениях Шакьямуни в образе животного (обезьяны, птицы, оленя и т. д.).

Общебуддийская мифология выступает как обобщение мифологий различных течений буддизма, но она, видимо, не представляет т. н. первоначальный буддизм, степень мифологизации которого была довольно низкой.

Мифология хинаяны. Как особое направление в буддизме хинаяна оформилась в окончательном виде к 1 в. до н. э. Слово «хинаяна» не самоназвание направления, этим словом сторонники махаяны обозначали те буддийские школы, учения которых им казались ограниченными (напр., в хинаяне путь бодхисатвы не считается универсальным и достижимым для всех). Тем не менее этот термин прочно вошёл, наряду с терминами «махаяна» и «ваджраяна», в терминологию буддологии. По некоторым данным, число школ хинаяны достигало восемнадцати, к настоящему времени продолжает существовать лишь одна школа — тхеравада. Об особенностях мифологии хинаяны можно делать лишь самые общие выводы, т. к. каноны индийских школ хинаяны сохранились только в фрагментах (целиком дошёл до нас лишь канон школы тхеравады — «Типитака»). Различия мифологии хинаяны и общебуддийской мифологии относительно малы и сводятся в основном к деталям описания разных персонажей, образов и сюжетов. По всей вероятности, мифология первоначального буддизма отличалась открытостью и динамизмом, способностью к изменению и обогащению своего содержания. В мифологии хинаяны проявились, напротив, консервативные тенденции, стремление сохранить уже сложившуюся систему мифологических представлений (но, как показывает история буддизма хинаяны на Шри-Ланке и в странах Юго-Восточной Азии, это удалось далеко не полностью).

Мифология махаяны. Как самостоятельное направление в буддизме махаяна сложилась, вероятно, в первых веках до н. э. на основе раннебуддийской школы махасангиков. В отличие от хинаяны, махаяне присущ универсальный характер идеи освобождения : возможность достигать состояния будды даётся всем существам, т. к. они имеют изначально сущность будды. Центральное место в махаяне занимает образ бодхисатвы, который заботится не только о своём спасении, но и об освобождении всей сансары.

Мифология махаяны принадлежит к наиболее богатым мифологиям в истории культуры человечества. Стремление к созданию мифологических образов и сюжетов, столь характерное для буддизма в целом, проявляется в махаяне с особенной силой. Почти каждая махаянистская сутра (а канон махаяны содержит их тысячи) предлагает в каком-то смысле свою, отличающуюся от других сутр, мифологию. Мифологию махаяны соединяет в единое целое не система, не одинаковые мифологические образы и сюжеты, а общность в подходе (стремление ко всё большей мифологизации буддизма) и целый ряд общих принципов, на основе которых вырабатывались элементы мифологии.

Число будд в махаяне доведено до бесконечности, они появлялись всегда в безначальной и в беспредельной сансаре и будут появляться до конца её; но все они имеют одну сущность, которая выражена в концепции дхармакаи (см. Трикая). Также бесконечно и число бодхисатв, которые в текстах махаяны выступают или чисто мифологическими персонажами, или мифологизированными историческими лицами.

Манджушри. Бронза. Непал. 15–17 вв. Москва, Музей искусства народов Востока.

Один из главных элементов махаяны — мифологизация обстановки создания сутр. Согласно мифологии махаяны, будда Шакьямуни проповедует дхарму не только своим ученикам. Его окружают и бодхисатвы, и боги, и наги, и другие мифологические персонажи, количество которых нередко называется неисчислимым. Одновременно неисчислимое количество будд в других мирах проповедуют ту же самую дхарму аналогичному окружению. Мифологизации подвергались также местности, связанные с деятельностью Шакьямуни. Они представлены в махаяне не столько конкретными городами, реками, горами и лесами, в которых пребывал в какое-то определённое время Шакьямуни, сколько вечными символами достижения просветления. Например, по воззрениям махаяны, Шакьямуни проповедовал на горе Коршуна (Гридхракута) возле города Раджагриха не только в годы своей жизни, он проповедует там во все времена, а сама гора Коршуна находится не только на определённом месте в Индии, но и везде.

Наряду с мифологизацией реально существующих местностей в мифологии махаяны важное место занимают описания мифологических стран и городов. В некоторых сутрах махаяны они локализуются преимущественно на Джамбудвипе нашего мира (мифический город Гандхавати, резиденция бодхисатвы Дхармодхгаты, находится, по описанию «Аштасахасрики Праджняпарамиты», где-то на востоке Джамбудвипы, а мифический город Вайрочана-вьюха-аланкара-гарбха «Гандавьюха-сутры» располагается на юге). Эти мифические города и страны со своим идеальным порядком и драгоценностями, из которых построены и дома, представляют собой своеобразные буддийские утопии.

К буддийским утопиям можно отнести и т. н. поля будды (буддакшетры) — целые миры, созданные умственным усилием некоторых будд и поэтому отличающиеся от прочих миров своим идеальным порядком и возможностью достичь нирваны без особых усилий (при помощи будды, создавшего данное «поле будды»). Наиболее известные «поля будды» — абхирати и сукхавати созданы соответственно буддами Акшобхьей и Амитабхой и находятся от нашего мира на невероятно далёком расстоянии: между этими мирами и нашим миром располагаются целые мириады миров.

Нередко в качестве синонима махаяны служит слово «бодхисатваяна» («колесница бодхисатв»), ибо образ бодхисатвы, как идеала человеческих стремлений, занимает центральное место не только в теории освобождения, но и в мифологии махаяны, каноническая литература которого заполнена описаниями деяний мифологических (Авалокитешвара, Манджушри, Кшитигарбха, Майтрея и др.) и полумифологических бодхисатв. Некоторые бодхисатвы (напр., Авалокитешвара) почитаются наравне с буддами, а в иных случаях и выше. Образ будды в мифологии махаяны также подвергся изменениям. В теории «трёх тел будды» тело дхармы (дхармакая) наделяется характером абсолюта и является, в сущности, единым для всех будд. В поздней махаяне на основе этого

возникла концепция ади-будды, получившая особое распространение в мифологии ваджраяны.

Мифология ваджраяны. Ваджраяна (другие названия — мантраяна, тантраяна, сахаджаяна, буддийский тантризм) рассматривается или как часть махаяны, или как самостоятельное, третье направление (кроме хинаяны и махаяны) в развитии буддизма. По-видимому, как самостоятельное течение в буддизме ваджраяна оформилась в сер. 1-го тыс. н. э. В кон. 19 — нач. 20 вв. европейскими буддологами делались неоднократные попытки доказать происхождение ваджраяны из индуистского тантризма, но более убедительными представляются новейшие теории (Говинда, Гюнтер, Бхарата), которые доказывают независимое развитие ваджраяны из более древних источников.

В основе ваджраяны лежат те же общебуддийские принципы, на которые опираются хинаяна и махаяна. Но в отличие от них ваджраяна делает упор на идею возможности достичь состояния будды в теперешней жизни человека. Для этого буддист должен наряду с методами, принадлежащими к пути бодхисатвы, заниматься и определёнными йогическими упражнениями (созерцание идама, медитация, чтение мантр и т. д.). Особо важное место в ваджраяне занимает почитание гуру (духовного наставника).

Для мифологии ваджраяны характерно стремление к систематизации пантеона и прочих мифологических представлений. Пантеон мифологии ваджраяны систематизирован по пяти дхьяни-буддам (см. Будда). Но он не представляет собой замкнутой системы, а открыт для включения новых мифологических персонажей (особенно в число бодхисатв, идамов, локапалов) из мифологии народов, находящихся в сфере распространения ваджраяны или специально созданных с целью йогической практики крупнейшими гуру (которые якобы получили эти персонажи от какого-нибудь из будд, особенно от Ваджрадхары). Наиболее характерно для пантеона ваджраяны присутствие огромного числа идамов. В мифологии ваджраяны имеется большое количество полумифологических персонажей — знаменитых йогов и учителей, создателей разных школ и направлений ваджраяны (см. Махасиддхи, Падмасамбхава), основателей буддийских монастырей и т. д. Их нередко почитают наравне с наивысшими персонажами буддийского пантеона и, в сущности, их жизнеописания, заполненные мифологическими деталями, мало чем отличаются от легенд, повествующих о чисто мифологических персонажах. Особое место в мифологии ваджраяны занимают мифологические персонажи женского пола — женские бодхисатвы (напр., Тара), женские соответствия идамов (см. Праджня) и др. Мифология ваджраяны знает и свою утопию. Это — страна Шамбхала, мифическая родина мистического учения «колеса времени» (калачакры). После т. н. шамбхалинской войны между добрыми и злыми силами в мире наступит время справедливости и благодати.

В поздней ваджраяне, особенно в Тибете, наметилась своеобразная тенденция мифологизировать реальную жизнь. Так, определённые люди, по большей части высокопоставленные духовные иерархи, были объявлены земными воплощениями мифических персонажей, прежде всего бодхисатв (Авалокитешвары, Манджушри и др.).

Зелёная Тара. Живопись минеральными красками на полотне. Тибет. 2-я половина 19 в. Москва, Музей искусства народов Востока.

С распространением буддизма в Китае, Тибете, Корее, Японии, Монголии, Бурятии, Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Кампучии, Вьетнаме существовавшие у многих местных народов развитые религиозно-мифологические системы испытывали существенные изменения в концепциях и догматах. При этом общая основа буддизма и Б. м. осталась такой же, как в Индии. Нововведения в Б. м. касались прежде всего переосмысления некоторых второстепенных аспектов и включения в пантеон местных божеств, которых нередко отождествляли с буддами и бодхисатвами. Из основных течений Б. м. большим изменениям подвергались мифологии махаяны и ваджраяны, распространявшиеся главным образом в странах, которые находятся к северу и к северо-востоку от Индии. Наибольшее влияние на Б. м. в Китае оказали даосизм и связанные с ним народные верования. Процесс ассимиляции китайских мифологических концепций и образов шёл особенно быстрыми темпами во времена династии Сун (960–1279). Будды и бодхисатвы наделялись атрибутами местных божеств, иногда изменялся и их внешний облик (ср., напр., Кшитигарбха) и даже пол (Авалокитешвара превратился в богиню Гуань-инь). Мифологические персонажи отчасти утратили своё религиозное значение в качестве символов достижения нирваны. Вместо этого в поклонении им видят средство достижения земных целей. В Китае намечается стремление связывать мифологические персонажи с историей и географией Китая. Так, бог Яма был идентифицирован с неким чиновником, который умер в 592, а резиденцией бодхисатвы Манджушри была провозглашена гора Утай-шань, крупный буддийский культовый центр.

В Тибете пантеон Б. м. претерпел особенно интенсивное расширение за счёт местных божеств из мифологии религии бон и из многих локальных культов (все они были объявлены защитниками буддизма). Так, в пантеон были включены легендарный правитель Тибета Гесер, бог войны Талха, божество Пехар и др. В пантеон вошли постепенно в полумифологизированном виде все основатели и руководители главных буддийских школ (напр., Марпа и Миларэпа, Цзонкаба), настоятели монастырей (напр., Трунгпа) и многие другие более или менее значительные фигуры. Большинство из них связывали с мифологическими бодхисатвами и буддами. Так, далай-ламы были провозглашены воплощением Авалокитешвары, а панчен-ламы — Амитабхи. Б. м. Тибета распространилась в Монголии, Бурятии, Туве и Калмыкии, где намечались те же самые тенденции в формировании пантеона. (См. Ламаистская мифология.)

Такие же тенденции характерны для Б. м. в Корее и Японии (в эти страны буддизм распространился из Китая). В Японии буддизм всё время сосуществовал с национальной религией японцев синто, что оставило заметные следы в мифологии японского буддизма. Боги синто (т. н. ками) были включены в буддийский пантеон в качестве бодхисатв, а в Аматэрасу видели даже воплощение будды Вайрочаны.

На Шри-Ланке и в странах Юго-Восточной Азии буддизм распространился главным образом в форме хинаяны. Поскольку мифология хинаяны была менее способна к ассимиляции местных традиций, мифологии этих стран не оказали на Б. м. заметного влияния. Но всё же и там наблюдается сосуществование местных мифологических представлений с буддизмом: на Шри-Ланке, напр., почитается дух горы Адама Махасаман, в Бирме — т. н. наты (местные духи).

Б. м. — одна из самых богатых и разнообразных в истории мировой культуры. Она представляет собой интересный пример возникновения и развития мифологических образов и сюжетов во взаимодействии с глубокой философией. Способность Б. м. к систематическому расширению и обогащению сделала её одной из наиболее распространённых мифологий мира.

Образы и сюжеты Б. м. оказали влияние на развитие литературы и искусства как в Индии, так и во многих других странах Азии. Мифологическими реалиями буддизма пользовались великие поэты Индии (Ашвагхоша, Шантидева), Тибета (Миларэпа, Лонгченпа), Китая (Юй Синь, Оан Фань-чжи, Цзо-жань, Ханыпаньцзы, Ван Вэй, Бо Цзюй-и, Ду Фу, Ли Бо). Многочисленные статуи, барельефы и иконы на сюжеты Б. м. украшают древние и средневековые храмы Индии, Непала, Тибета, Китая, Японии, Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Кампучии, Лаоса, Вьетнама, Бутана, Монголии, Кореи.

Б. м. оказала большое влияние на мифологии многих религиозных систем (джайнизм, индуизм, бон, даосизм, синто и др.) и на народные верования.

Л. Э. Мялль.

БУДХА (др.-инд. budha, «мудрый»), в ведийской и индуистской мифологии сын бога Сомы, персонификация планеты Б. — Меркурия. Матерью Б. одни источники называют жену Сомы Рохини (Рам. III 49, 16), другие — жену наставника богов Брихаспати Тару. Согласно пуранической легенде, Сома, пленившись красотой Тары, похитил её у Брихаспати. Это вызвало войну между асурами, поддерживающими Сому, и богами, принявшими сторону Брихаспати; конец войне положил Брахма, вернувший Тару мужу. Вскоре после этого Тара родила сына, на которого претендовали и Сома, и Брихаспати. Долгое время Тара скрывала, кто его отец, но в конце концов призналась Брахме, что это сын Сомы, и Сома дал ему имя Б. (Вишну-пур. IV 6; Брахманда-пур. II 65; Бхаг.-пур. IX 14 и др.). Б. был женат на Иле и имел от неё сына Пурураваса, основателя (первого царя) Лунной династии. Б. приписывается один из гимнов «Ригведы» (XI).

П. Г.

БУЗИГ (Βουζύγης), в греческой мифологии герой, которому приписывают приручение быков: впервые надел на быка изобретённое им ярмо и начал обрабатывать поле (Verg. Georg. I 19). Б. также приписывалось введение многих аграрных обычаев и религиозных обрядов в честь Персефоны-Коры и Деметры. Б. считался основателем афинского жреческого рода Бузигов, в обязанности которого входило начинать посев на священном участке на склоне Акрополя. *М. Б.*

БУНГ, в мифологии народов ма и срэ (мон-кхмерская группа), а также у соседних индонезийских по языку народов на юге Вьетнама культурный герой. Он сын двух первых обитателей земли, гигантов. Когда Б. был ещё ребёнком, на семейство напали тигры и оно должно было бежать к морю. Они спаслись на острове. Тигры строили мост туда, но птицы помогли его сжечь. Впоследствии гиганты вернулись на континент. Здесь Б. начал свою деятельность, полезную людям. Из подземного мира он похитил у бога Иду огонь и культурные растения. Огонь, добытый Б., учинил вначале страшный пожар. Море поднялось, чтобы залить его. Огонь укрылся в бамбуке. Поэтому трением бамбука можно добыть огонь. Б. научил людей пользоваться сначала бамбуковыми и каменными орудиями, затем железными и их изготавливать с помощью молота и клещей. Железо добывали из дерева баньяна (фикуса). Из его же древесины первые кузнецы сделали человеку крепкие кости. Из бамбука и соломы Б. создал первое жилище. По другой версии, сами земля и небо были выкованы первым кузнецом Б. Его помощник козодой — птица-кузнец.

Я. Ч.

БУНИ («умирание»), букит («место смерти»), в тунгусо-маньчжурской мифологии (у нанайцев) мир мёртвых. Представление о Б. создано шаманами. Б. размещается на большой реке Энгдегите, ниже устья личных шаманских рек. Души покойных отвозят в Б. духи — помощники шаманов (лоси, олени, рыбы и другие животные).

Г. В.

БУРАК, ал-Бурак (al-Buraq; вероятно, от араб, «блеснуть», «сверкнуть»), в мусульманской мифологии верховое животное, на котором Мухаммад в сопровождении Джибрила совершил «ночное путешествие» из Мекки в Иерусалим. Мусульманская традиция описывает Б. как лошадь или как животное среднее по размерам между ослом и мулом, белого цвета, с длинной спиной и длинными ушами. На ногах у Б. были белые крылья, помогавшие быстро скакать. Позднее Б. стали представлять крылатым конём, иногда с человеческим лицом. До Мухаммада Б. служил и другим пророкам. Все они привязывали его к кольцу у Иерусалимской скалы. В некоторых вариантах Б. фигурирует и в эпизоде путешествия Мухаммада на небеса.

Б. часто изображается на персидских миниатюрах вместе с Мухаммадом и Джибрилом. В Иерусалиме сохраняется камень, называемый седлом Б.

М. Р.

БУРИ (др.-исл. Buri, букв, «родитель»), в скандинавской мифологии предок богов, отец Бора и дед Одина. Б. возник из солёных камней, которые лизала корова Аудумла.

Е. М.

БУРКУТ-БАБА, Буркут-дивана, в мифологии туркмен «хозяин» дождя. Персонаж доисламского происхождения, в его образе переплелись черты древних земледельческих и шаманских божеств. Б.-б. погоняет облака плетью, отчего и происходят гром и молния. Б.-б. извещали, что нужен дождь, привязывая на бугре козу, блеющую от голода (аналогичный обряд существовал у кумыков, аварцев, лезгин, которым образ Б.-б. неизвестен). Согласно мифам, Б.-б. обладает вещим знанием будущего, вступает в спор с самим аллахом. В одном из них аллах обещает удовлетворить любое желание того, кто простоит 40 суток на одной ноге. Это условие выполняет Б.-б. и просит уничтожить ад. Аллах доказывает Б.-б., что ад надо сохранить, и Б.-б (в одних вариантах мифа) соглашается или (в других вариантах) разрушает одно из отделений ада. По некоторым версиям мифа, Б.-б. дерзко спорит с аллахом и угрожает ему силой. В ряде мифов Б.-б. приписывается власть над жизнью и смертью. Он дарует потомство бездетной чете (или заставляет аллаха сделать это); просит аллаха оживить умершего единственного сына старухи, а когда тот отказывается, поднимается в воздух за ангелом смерти Израилом и разбивает бутылку, в которой тот заключил души семерых (в других вариантах — тысячи) людей, в т. ч. сына старухи. Представления об ангелах, гоняющих тучи и производящих гром ударом плети, содержатся в мифологиях и некоторых других тюркоязычных народов (напр., ангелы Маккай и Макул у казахов), но мифы о них не сохранились. Следы представлений о существе женского пола, производящем гром и молнию, сохранились у узбеков (Момо-Кульдурок, Момо-Гулдурак) и туркмен (Гарры-мама). Образ Б.-б. известен также узбекам, казахам и таджикам (Дивана-и Бурх, Дивана-и Борх, Шайны-Бурхы-диуана), но у них он не обладает функциями «хозяина» дождя.

В. Б.

БУРТИНИНКИ, в литовской мифологии колдуны. Слово burtininkas, «колдун», «чародей» и т. п., связано с литов. burtas, «жребий», burtai, «колдовство», «судьба», burti, «гадать», «ворожить» и т. п., и имеет параллели у латышей, пруссов, славян. Первоначально Б. называли, видимо, лишь ту разновидность колдунов, которые гадали бросанием жребия (burta/s/) — деревянной чурки со специальными нарезками. По своему виду Б. не отличаются от обычного человека, хотя иногда считалось, что они не стригут волос, бороды, ногтей, что у них есть хвост и человек в глазах Б. отражается обратным по отношению к обычному образом. Как правило, Б. — люди преклонного возраста, обычно крестьяне (впрочем, как Б. упоминаются мельники, музыканты, солдаты, нищие и даже чужеземцы — русские, латыши, немцы, венгры, цыгане). Но по своим способностям Б. резко отличаются от обычных людей. Б. становятся не от рождения, а путём обучения, приобретения опыта, передаваемого втайне; только перед самой смертью Б. доверяют свои знания другим (в частности, своим детям). Считается, что Б. обладают способностью превращаться в птиц и зверей и с целью вредительства превращать других людей в волков (см. Вилктаки), реже в коз, коров, медведей (особенно во время свадьбы). Многообразны отношения Б. с чёртом. Они обещают чёрту свою душу, за что тот помогает Б. по хозяйству. Смерть Б. мучительна: пока не передадут своих знаний другому или пока не сделают щель в потолке, Б. не могут умереть. Если Б. попа-

дают в церковь и священнику удаётся их перекрестить, они теряют свою колдовскую силу. Б. лишают людей здоровья, мучают их, делают женщин бесплодными, насылают порчу на скот и даже на природу, издеваются над людьми, морочат их, иногда довольно безобидно шутят. Вместе с тем некоторые Б. помогают людям: наказывают других Б. или раган, вредящих людям, снимают злые чары с людей и животных, изгоняют змей, мышей и других вредителей, находят пропавшие или украденные вещи, обнаруживают вора, угадывают будущее. Считается, что Б. могли вызывать душу умершего человека. Нередко Б. — чернокнижники. Они насылают порчу на людей (в частности, умеют сглазить детей), скот, растения и даже на те или иные вещи. Б. занимаются знахарством. Обнаруживается связь Б. с заговорными текстами, имеющими целью помочь или навредить («чёрные заговоры») человеку. По-видимому, Б.— результат дегенерации одного из разрядов древних балтийских жрецов предсказателей, которые типологически могли быть близки римским авгурам (ср., в частности, проведение линий и гадание по ним) или языческим славянским жрецам, которые гадали по «чертам» и «резам». Ср. упоминаемых Преториусом буртонес (Burtones, ср. литов. burtai, «колдовство», «судьба», burti, «гадать», латыш, burts, burt и т. д., рус. борть из *burtь, ср. сведения о бортевщиках как гадателях у славян), балтийских жрецов или колдунов-гадателей. Особенно часто буртонес упоминаются в связи с болезнями, однако можно думать, что их функции были очень широки и многообразны: они — толкователи знаков и знамений вообще; в ряде случаев буртонес неотделимы от вайделотов.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

БУРХАН, буркан, бурган, пуркан, пурган (тюрко-монг. модификация слова «будда» или словосочетания «буддахан»), в мифологиях некоторых тюркских народов (шорцев, хакасов, тувинцев, а также киргизов, уйгуров), монгольских народов обозначение будды, бога вообще, изображения бога, идола. В форме «буркан» термин проник (через монг.) и в тунгусо-маньчжурскую мифологию (у нанайцев буркан считается духомпомощником шаманов во время камлания). В мифологии монгольских народов (шаманской) термин «Б.» прилагается к обычно не смешиваемым с тенгри индо-тибетским ламаистским божествам, позднее (после 17 в.) включённым в пантеон шаманских богов. В перечнях обрядовых призываний они обычно упоминаются первыми, а в космогонических и антропогонических преданиях оказываются главными действующими персонажами. К ним относятся: Шагджитуби (от тибет. Шакьятхубпа, т. е. Шакьямуни) или Бурхан-бакши («Будда-учитель»), Майдар (Майтрея), Арья-Бало (Авалокитешвара), Манджугири, а также ряд докшитов (прежде всего Очирвани); иногда в их число включаются дагини (дакини). В то же время в мифологии монголов (изолированной монголоязычной группы, мифологические представления которой сохранили большую архаичность) понятие «пурган» в ином смысле противопоставлено «тенгери» (тенгри): как множество богов и духов (включая богов разных религиозных систем и даже демонов) — единому небесному божеству (или обожествлённому небу). Вообще в монгольской мифологии (особенно у бурят) Б. может быть названо любое божество, просто злой дух: Арахи-Б. (Раху), Саган-Б.— дух оспы, и др.

С. Н.

БУРХАН-ХАЛДУН (от монг. бурхан, «бог» и дагурского халдун, «ива»; Б.-х. переводится как «священная ива», букв, «бог-ива»; другой вариант этимологии: от среднемонг. бурган, «ива», «роща», отсюда Б.-х., «ивовый холм»), в мифологии монгольских народов священная гора. Согласно «Сокровенному сказанию» (монгольская хроника 13 в.), у подножия Б.-х. находилось родовое кочевье Чингисхана, на её склонах он спасался от преследований племени меркитов, мстивших ему за набеги его отца. В одной из легенд о погребении Чингисхана говорится о том, что его могила находится на склоне Б.-х. Убедительна попытка некоторых исследователей идентифицировать Б.-х. с горным хребтом Хэнтэй в Хэнтэйском аймаке Монгольской Народной Республики.

Н. Ж.

БУРЯТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений бурят Прибайкалья и Забайкалья — булагатов, эхиритов, хоринцев, хонгодоров и др. Более основательно исследована мифология первых трёх этнических групп; для всех бурят характерно единство мифологических сюжетов и персонажей; основные циклы мифов известны в нескольких вариантах, противоречивых в деталях, но в целом дополняющих друг друга. Б. м., входящая в систему мифологии монгольских народов, имеет много общего с мифологией тюркских народов Сибири, в том числе якутов, алтайцев и др.

Б. м., прошедшая в своём развитии дошаманский и шаманский этапы, в 18—19 вв. была усвоена и подверглась некоторой переработке ламаизмом, завоевавшим к этому времени ведущие позиции в разных областях жизни бурят, особенно забайкальских. Однако эта переработка часто ограничивалась механической заменой шаманских богов и духов именами персонажей ламаистского пантеона, что даёт возможность исследователям реконструировать часть шаманских мифов.

Шаманские мифы сохранились в большей степени у бурят Прибайкалья (аларских, балаганских, кудинских, верхнеленских и др.), которые фактически продолжали придерживаться шаманства и после принятия в 17—18 вв. православия. Записи мифов этого региона, произведённые фольклористами и этнографами 2-й половины 19—20 вв. (М. Н. Хангаловым, Г. Н. Потаниным, С. П. Балдаевым),— важнейший источник для изучения Б. м. Наиболее ранние пласты бурятских мифов восстанавливаются по пронизанным мифологией героическому эпосу (улигеры) и сказкам, записанным и исследованным М. Н. Хангаловым, Ц. Ж. Жамцарано, А. И. Улановым, Н. О. Шаракшиновой. Улигеры («Абай Гесер», «Иренсей эбуген», «Алтан Шагай мерген», «Аламжи мерген», «Алтан гургалдай батор» и др.) оформились, по-видимому, в период позднего средневековья; наибольшее значение имел эпос о Гесере. Мифологический материал содержат также шаманские заклинания, призывания духов; некоторые петроглифы и предметы культа — рисунки на шаманских бубнах, шаманские онгоны, т. е. изображения антропоморфных духов, и др.

К раннему периоду развития Б. м. восходят дуалистические представления о мире. К этому же периоду относится тройственное членение пространства (верхний, средний и нижний миры) и времени (прошлое, настоящее и будущее), тесно связанные с образом мирового дерева (см. Древо мировое). Дуализм дошаманского этапа Б. м. чётко выражен в делении богов и духов на добрых и злых. Добрые силы, охраняющие человека: Хухе Мунхе-тенгри («синее вечное небо»), Ульгень, Наран («солнце»), Хара («луна»), Солбон (монг. Цолмон, «Венера»). Возможно, что каждое божество имело облик того явления, которое оно олицетворяло. Но уже в этот период некоторые добрые боги (как и злые) были антропоморфны: громовержец Хухедей-мерген, хозяин воды Уха Лосон (см. Лу), хозяева леса Орьел и Сорьел, мать всех добрых тенгри бабушка Манзан Гурме, её девять сыновей и девять дочерей и др., олицетворяющие положительное начало. Добрые силы творят мир, видоизменяют вселенную. Так, Млечный путь возник из молока, которое Манзан Гурме нацедила из своей груди и выплеснула вслед обманувшему её Абай Гесеру. По другой версии, Млечный путь — это «шов неба», зашитого после того, как из него высыпались звёзды; по нему, как по мосту, ходят тенгри. Созвездие Большой Медведицы (Долон эбуген) появилось из семи раковинно-фарфоровых чаш, сделанных из черепов семи братьев — чёрных кузнецов.

Злые силы представлены несколькими разрядами богов и духов. Среди них: глава злых божеств бабушка Маяс Хара («Маяс-Чёрная»), её тринадцать сыновей и семь дочерей, безымянные многоголовые чудовища — мангысы, мангадхаи (см. Мангус) и персонифицированные силы мрака: Архан шутхыр («дьявол Архан»), глотающий солнце, и Алха, глотающий луну (именно их происками объяснялись солнечные и лунные затмения; сюжет восходит к мифу о Раху); дьявол Ширем Мината («с чугунным кнутом»), живущий по ту сторону земли смерти; Гал Дулен, или Гал Нурман («огненный Дулен», или «огненный Нурман», ср. Андулма эпоса о Гесере) — огненное чудовище с пылающим глазом на макушке; пёстрый хищник Эрен гурехан (ср. чёрнопёстрый тигр эпоса о Гесере), всасывающий в свою огромную пасть всё с расстояния в несколько километров; жёлтая бешеная собака Ганиг (Гуниг); исполинская змея Абарга Могой (Аврага Могой). Силы добра побеждают силы зла с помощью небесного камня, убивающего молнией (задай шулун),— оружия Хухедей-мергена, шерстобитного прутика (хабай) Манзан Гурме, скребка (хедерге). Но к ним прибегают в случае, когда обычные виды оружия (стрелы, копья, мечи) не принесли в борьбе с чудовищами желанного результата.

Известно несколько вариантов космогонических мифов (унгинский, кахинский, аларский и др.), повествующих о сотворении земли из хаоса, о появлении на земле первых людей и животных, в океане – первых рыб, на небе – светил. В некоторых из них творец земли и первых живых существ – Эхе-бурхан, она же – мать первых божеств на небе. Её добрая дочь Манзан Гурме создала добрых богов и всякое добро вообще, а злая Маяс Хара — злых богов, источник зла; первые люди на земле – брат и сестра Паханг и Туя («луч»).

Тотемно-генеалогический цикл представлен мифами о быке Буха-нойон бабае, прародителе племён эхиритов и булагатов, о пёстром налиме — отце эхиритов, о девице-лебеде, вышедшей замуж за Хоридоя, от которых пошли хоринские буряты, об орле — предке первых шаманов и др. В генеалогическом мифе хоринцев Хоридой, их предок, однажды бродил по острову Ольхой и увидел трёх лебедей, спустившихся на берег озера и превратившихся в трёх девиц. Хоридой похитил одежду одной из них, она, не сумев улететь вместе с подругами, осталась на земле, вышла замуж за Хоридоя и родила ему одиннадцать сыновей, от которых пошли одиннадцать хоринских родов. Когда они оба состарились, жена попросила у Хоридоя для примерки свою лебяжью одежду, надела её, превратилась в лебедя и улетела через дымовое отверстие юрты. Обычай хоринцев брызгать вверх чай и молоко, когда пролетают лебеди, восходит к этому мифу.

С возникновением и развитием у бурят шаманства дуалистическая структура в Б. м. сохранилась, но в ней появились чёткие числовые группировки (возможно, что они возникли и в более ранний период). Высший шаманский пантеон насчитывает 99 небесных божеств — тенгри: 55 западных — добрых и 44 восточных — злых. Согласно мифам, разделение тенгри на два враждующих лагеря появилось после смерти Асаранги-тенгри, которому подчинялись все они. Главенство над всеми тенгри стали оспаривать тенгри Хан Тюрмас (Хормуста) и Ата Улан («Ата красный тенгри»). Произошёл раскол небожителей на два лагеря. По версии балаганских бурят, глава добрых западных божеств, сменивший Манзан Гурме, — Хан Тюрмас-тенгри, по версии кудинских бурят, — Заян Саган-тенгри («судьба белый тенгри», см. Дзаячи). Прежнюю Маяс Хара, главу злых божеств, заменили у балаганских бурят Ата Улан-тенгри, у кудинских — Хамхир Богдо-тенгри. Шаманские мифы балаганских бурят объясняют происхождение всех зол и болезней на земле следующим образом: у Саган Себдега [«белый оледенелый» или «белый хозяин» (от тибет. сабдах)], жившего в небе между западными и восточными тенгри, была дочь — красавица Наран («солнце»). Её стали одновременно сватать для своих сыновей Хан Тюрмас и Ата Улан. В происшедшем между ними поединке победил Хан Тюрмас, глава западных (добрых) тенгри, он разорвал Ата Улана на части, которые сбросил на землю. Из головы Ата Улана возникло чудовище Архан, стремящееся всё время поглотить солнце, из ног — злые сестры Енхобой, из рук — дьявол Ширем Мината, туловище превратилось в огненное чудовище Гал Дулен и т. д.

Из западных тенгри наиболее популярны Эсеге Малан-тенгри — божество ясного неба, Гужир Саган-тенгри («солончаково-белый тенгри») — олицетворение облачного неба, покровитель плодородия, Галта Улан-тенгри («огненно-красный тенгри») — божество зноя и засухи, Сахилгата Будал-тенгри («молнии ниспускающий тенгри») — божество грома и молнии, защищающее людей от злых духов огненными стрелами, Долон Хухе-тенгри («семеро синих тенгри»), ведающие дождями, Гурбан Халхин-тенгри («трое тенгри западного ветра») и Гурбан Эмершен-тенгри («трое тенгри восточного ветра»). В разряд западных тенгри входит и ряд других божеств погоды: ведающие градом, тёплым зимним снегом, мелким летним дождём и т. д.

Восточные (злые) тенгри направляют на человека враждебные стихии. Ехон Шухан-тенгри («девять кровавых тенгри») насылают опустошительные грады, которые выбивают траву и ведут к гибели скота; Хара Будал-тенгри («чёрный нисходящий тенгри») порождает пожары; Гурбан Манан-тенгри («три туманных тенгри») с помощью туманов распространяет среди людей разные болезни; Хамшин Хара-тенгри — бог цинги и чахотки; Бомон Хара-тенгри — сибирской язвы; Ганзу-тенгри — бешенства; Ухин Хара-тенгри (см. Охин-тенгри) вызывает бесплодие женщин; Асаранги Арбан гурбан-тенгри («милостивых тринадцать тенгри») главенствует над злыми чёрными шаманами и чёрными кузнецами [шаманы и кузнецы делились на белых (добрых) и чёрных (злых)]; помимо того, чёрным кузнецам покровительствует небесный кузнец Хожир с семью сыновьями, а белым — Божинтой с девятью сыновьями и дочерью (они обучают людей кузнечному ремеслу).

В шаманской мифологии тенгри имеют антропоморфный облик, ведут человеческий образ жизни: женятся, родят детей (количество детей обозначается числами, которым приписывается особая магическая роль, — 3, 7, 9), женят их, воспитывают внуков. Дождь, гром, молния, заря, туман также выступают уже антропоморфными божествами, наделёнными способностью вызывать те или иные стихии.

Дети и внуки тенгри являются как бы посредниками между миром богов и миром людей. Дети тенгри — ханы и нойоны, образуют второй после тенгри разряд в шаманском пантеоне; они также делятся на западных (добрых) и восточных (злых). Среди западных наиболее популярны спустившиеся с неба на землю Буха-нойон ба-бай и Хан Шаргай-нойон. К западным ханам относятся также Хуте Саган-нойон («белый господин молока») — покровитель молочного хозяйства, Улан Зала («красная кисть») — хозяин порожистых рек, Хун Саган-нойон («молочно-белый господин») — хозяин олова, и др. Из восточных ханов известны в Б. м.: Эрлен-хан (Эрлик-хан, Эрлик) — владыка подземного мира, Хан Хото бабай (или Уте бабай) — хозяин острова Ольхон. В эту же группу входят Альбин-хан, насылающий на людей оспу и тиф, Боро Шарга — покровитель чёрных шаманов, Сом Саган-нойон [«совершенно белый господин» (?), его называют «съевшим всех своих родственников»] — хозяин оспы, и др.

Особую группу ханов, не относящихся ни к западным, ни к восточным, образуют водяные ханы — Ухан-ханы — олицетворение физических свойств воды (её блеска, цвета, текучести), а также промыслов, с ней связанных. Среди них есть божества мужского и женского пола. Живут они на дне глубоких вод. Главный среди них Уха Лосон — хозяин водной стихии. Его помощники: Гохоши-нойон («господин крюка, или остроги») — покровитель рыбной ловли способом лучения, его жена Хельмеши-хатун («госпожа вёсел») — покровительница вёсел; Гульмеши-нойон («господин сетей») — покровитель рыбной ловли с помощью сетей и невода, его жена Гурши-хатун («госпожа вершей») покровительствует ловле рыбы вершами; Герелнойон («господин свет») и его жена Туяхатун («госпожа луч») олицетворяют блеск водной поверхности в яркую, солнечную погоду, и др. По характеру своих функций Ухан-ханы всё-таки примыкают к западным божествам. Из числа восточных им противостоят Шухан-ханы («кровавые ханы»), дети восточных Шуха Улан-тенгри («кроваво-красного тенгри») и Шуха Хара-тенгри («кроваво-чёрного тенгри»).

Третью по значимости группу богов в шаманской мифологии образуют эжины (см. Эдзены) и заяны (монг. дзаячи). Эжины (дети ханов, внуки тенгри) и заяны (духи умерших шаманов) являются в основном хозяевами отдельных местностей: озера Байкал – Аба-хатан («матушка-госпожа»), истока Ангары — Буга Саган-нойон («олень белый господин»), реки Иркут — Эмнек Саган-нойон («конь белый господин»), тайги — Баян Хангай, местности Кяхта — Хилман Саган-нойон («удочка белый господин») и др. Эжин Цаган Эбуген, общемонгольское божество, почитался как хозяин всей земли, покровитель плодородия и долголетия.

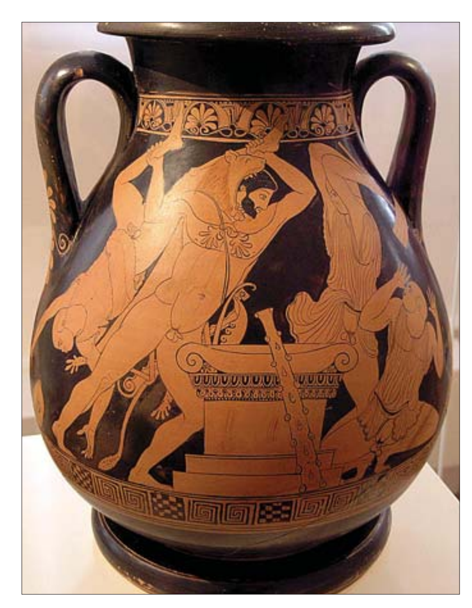
Низший разряд в шаманской мифологии – антропоморфные духи: ада и анахаи – души грешных нерожавших женщин, дахулы и дахабари — внебрачных детей, му-шубун — девиц, не знавших любви. Му-шубун по ночам обольщают одиноких путников, а затем убивают их медным клювом и высасывают мозг (ср. Жез тырнак в тюркской мифологии). Ада и анахаи – маленькие одноглазые человечки, мушубун — красивые женщины с длинными красными губами-клювами; есть поверья о неопасных для людей мушубунах-мужчинах, составляющих с му-шубунами-женщинами брачные пары. Наименее вредные из этих духов бохолдои — души умерших насильственной смертью людей; они бродят по ночам по земле, любят бывать на людских вечеринках, свадьбах, присутствовать незримо при выполнении всяких религиозных обрядов. Если на этих церемониях им что-либо поднесут, они довольны и тихо удаляются, если же нет, – шумят, угоняют лошадей, пугают по ночам путников. Их разновидность – ухани бохолдой, души утопленников, ставшие водяными духами, существа мелкие и вредные, стремящиеся утопить человека.

Отдельные черты образа культурного героя нашли своё отражение в облике разных эпических персонажей. Так, Абай Гесер укротил «четырёх чудесных последышей мира»: водную стихию, низвергающуюся с вершины, собаку с серебряными клыками, собаку с золотыми клыками и подземное чудовище; последовательно превратил их в целебный источник «аршан», в серебро, золото, женьшень. Иногда в улигерах функции культурного героя выполняет женщина — жена, мать, сестра, невеста героя, выступающая в его одежде или облике. Так, Алтан Шагай, героиня эпоса «Осодор Мерген», приручает жёлтую бешеную собаку Гуниг. В трудную минуту герою помогают мифические звери: герой переплывает море на гигантском налиме Абарга Загахан, на небесном коне облетает землю, перескакивает через моря, поднимается на небо к небожителям. Есть в улигерах и враждебные герою мифические животные, насекомые: комары размером с гигантских птиц, муравьи величиной с быка и др. К мифам восходит характерный для улигеров метаморфизм — способность персонажей принимать обличье разных животных и растений (враг, преследуемый героем, обращается в перепёлку, герой в погоне за ним становится соколом и т. д.), воскресать из мёртвых (герой, разрезанный на куски, зарытый в землю хитрым врагом, оживает, восстаёт из земли).

В народных сказках можно проследить мифы о происхождении разных видов животных и птиц (медведя, кукушки, турпана, обезьяны, тарбагана, верблюда и др.), тотемические мифы о родстве человека и животных, о брачных союзах между ними, о рождении девушкой ребёнка от какого-либо животного, чаще всего от медведя, быка.

В современной литературе, искусстве получили отражение отдельные мифологические сюжеты. Миф о Байкале и его строптивой дочери Ангаре, убежавшей от отца к жениху Енисею, лёг в основу либретто первого бурятского национального балета «Красавица Ангара». Известен цикл стихов Д. Улзытуева, использующий традиционные мифологические мотивы.

Н. Л. Жуковская.



БУСЕУ, в тунгусо-маньчжурской мифологии злые духи, прятавшиеся во время грозы в деревьях. Гром всегда убивает Б., и от них остаются «громовые камни» в деревьях, разбитых молнией.

Г. В.

БУСИРИС (Βούσιρῖς), в греческой мифологии царь Египта, сын Посейдона (вариант — Эгипта) и Лисианассы. Когда страну поразила засуха, длившаяся девять лет, кипрский прорицатель Фрасий предсказал, что бедствие прекратится, если Б. будет ежегодно приносить в жертву Зевсу одного чужеземца. Первым Б. умертвил самого прорицателя, а затем убивал у алтаря Зевса всех чужестранцев, прибывавших в Египет. Эта участь ожидала и Геракла, когда на пути к саду Гесперид он остановился в Египте; но герой, когда его подвели к жертвеннику, порвал путы и убил Б. и его сына Амфидаманта (Apollod. II 5, 11). Миф отразил представления греков о враждебном отношении египтян к чужестранцам (Diod. I 67). В египетской мифологии имя Б. не встречается, что даёт основание предполагать, что миф о Б. носит этиологический характер: это попытка объяснить название города Джеду в дельте Нила; сокращённое название города Bw–Wsr («место Осириса») греки произносили как «Бусирис». Согласно распространённому варианту мифа, Б. был убит не Гераклом (жившим десятью поколениями позже Б.) (Isocr. XI 37), а одной из Данаид Автоматой.

М. Б.

БУТ (Βούτης), в греческой мифологии: 1) сын бога ветров Борея; после неудачного покушения на брата Ликурга был изгнан и поселился на острове Наксос. Занимался разбоем и пиратством. Во время одного из набегов — во Фтиотиду в Фессалии, где происходил праздник в честь Диониса, Б. похитил и обесчестил вакханку Корониду. Оскорблённый Дионис наказал Б. безумием, и тот бросился в колодец (Diod. V 50); 2) сын афинского царя Пандиона, брат Эрехфея, Филомелы и Прокны (Apollod. III 14, 8; III 15, 1; Ovid. Met. VII 500). Б. — жрец Афины и Посейдона, основатель жреческого рода Бутадов или Этеобутадов в Афинах; 3) участник похода аргонавтов. Прельщённый пением сирен, Б. бросился в море, чтобы доплыть до них. Был спасён Афродитой, которая перенесла его в Лилибей и сделала своим возлюбленным (их сына звали Эрикс). Б. считают основателем города Лилибей (на острове Сицилия) (Apollod. I 9, 16).

М. Б.

Геракл убивает Бусириса. Роспись красно-фигурной пелики «художника Пана». 470–460 до н. э. Афины, Национальный музей.

Статуя демона. Черибон. Остров Ява.

БУТА (балийск.), буто (яван., от др.-инд. bhuta), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии злые духи. В мифологии балийцев Б. наряду с Батара Кала и оборотнями-лейяками составляют основную силу нижнего, подземного мира.

Б. способны вселяться в тело человека, вызывать болезни, приносить несчастья. Б. вездесущи, но их излюбленные места действия — лесные чащи, перекрёстки дорог, заброшенные могилы, морское побережье. Б. искушают отшельников, в одних случаях божества им противодействуют, в других — сами ниспосылают через Б. испытания святым аскетам. Эта функция указывает на связь происхождения образа Б. с идеей инициации. В балийско-индуистской мифологии есть представление о Б., регулирующих жизненные отправления человеческого организма (Б. воды, крови, телесной плоти, плаценты, нервных токов).

Г. Б.

БУХА-НОЙОН БАБАЙ («бык господин батюшка»), персонаж бурятской мифологии. Особое место занимает в мифах булагатов и эхиритов, в которых выступает как тотемный первопредок. Связанный с ним цикл мифов широко распространён у бурят Прибайкалья, известен и в Забайкалье. Согласно одному из вариантов, Бохо Муя, сын Заян Саган-тенгри (западный тенгри), повздорил с Бохо Тели, сыном Хамхир Богдо-тенгри (восточный тенгри). Оба спустились на землю, превратив-

Геракл убивает Бусириса и его приближённых. Деталь росписи церетанской гидрии. Ок. 530 до н. э. Вена, Музей истории искусств.

шись: Бохо Муя — в сивого быка Б.-н. б. (известен и под именами Хухэ буха, Нойон бабай), Бохо Тели — в пёстрого быка Тарлан Эрен буха, и стали гоняться друг за другом вокруг Байкала; наконец, встретившись во владениях Тайжи-хана — одного из бурятских князей в Тункинской долине, начали бодаться, топча всё вокруг. Дочь Тайжи-хана прогнала их, но забеременела от взгляда (или мычания) Б.-н. б. По версии булагатов, у неё родился мальчик, которого Б.-н. б. признал своим сыном, поместил в железной люльке на горе, кормил его и охранял. Две сестры, бездетные шаманки Асыхан (Асуйхан) и Хосыхан (Хусыхан), устроив Б.-н. б. специальный тайлаган (камлание с жертвоприношением), заполучили этого мальчика, дав ему имя Булагат Буха доргохо олдоксон [«из-под пороза (быка) найденный Булагат»]; он стал предком племени булагатов. Согласно эхиритской версии, дочь Тайжи-хана родила двух мальчиков: у Булагата был близнец, который в раннем детстве жил в щели на берегу Байкала. Когда Булагат, живший у сестёр-шаманок, подрос и стал ходить на берег Байкала, он встретил там своего близнеца. Шаманка Асыхан хитростью заполучила и этого сына Б.-н. б., назвав его Эхиритом. Он стал предком племени эхиритов. Эхиритская версия о близнецах Булагате и Эхирите, сыновьях Б.-н.б., — бурятский вариант близнечного мифа. Мифологический сюжет — борьба сивого быка Б.-н.б. с пёстрым быком Тарлан Эрен буха толкуется фольклористами двояко: либо как отражение борьбы реальных родов, либо как солярный миф — борьба дня и ночи, где Б.-н.б. — день, а его противник — звёздная ночь.

Б.-н.б. — персонаж мифов и других бурятских племён. В шаманском пантеоне бурят он — западный хан, сын Эсеге Малан-тенгри. Его девять сыновей — эжины (см. Эдзены), духи-хозяева ряда местностей в Бурятии. Известны шаманские призывания, где упоминается имя Б.-н.б. Имеются специальные места почитания Б.-н.б. – горы, носящие его имя (около села Далахай Тункинского района и Санага Закаменского района Бурятской АССР).

С распространением ламаизма Б.-н. б. был введён в ламаистский пантеон богов под именем Ринчин-хана (ламаистская иконография изображает его всадником на белом коне), а православная миссия объявила Б.-н.б. идентичным христианскому святому Пафнутию. До 30-х гг. 20 в. Б.-н.б. оставался объектом тройного почитания: у ламаистов, шаманистов, православных. Б.-н. б. как мифологический персонаж встречается у монголов Северной Монголии.

Н. Л. Жуковская.

БУХИС (bhs), в египетской мифологии бог в виде чёрного быка. Матерью Б. считалась небесная корова, родившая также и солнце. Отождествлялся с Мневисом, Монту, Амоном-Ра-Монту. Центром культа Б. был город Гермонт, где находился некрополь Бухеум, в котором хоронили мумии Б. Культ Б. достиг наивысшего расцвета при Птолемеях и римских императорах династий Юлиев — Клавдиев и Флавиев (с 4 в. до н. э.).

Р. Р.

БУХТ НАССАР (Bukht Nassar), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Навуходоносору. Мусульманское предание включает ряд соответствующих библейских сюжетов, в частности описание похода на Палестину. Мусульманская традиция превратила Б. Н. в сатрапа сасанидских царей; существует рассказ о его походе против арабов. Этот сюжет, вероятно, восходит к эпическому циклу о вавилонском царе Набониде, который действительно доходил со своими войсками до селений древней Аравии.

М.П.

БУЧЖОУШАНЬ («неполная», «ущербная»), в китайской мифологии гора, расположенная будто бы к северо-западу от гор Куньлунь. Некогда была опорой, подпиравшей небо. Однажды в гневе дух вод Гун-гун ударился о неё головой, Б. сломалась, одна из сторон земли (юго-восточная) обрушилась, а небосвод наклонился на северо-запад, и в нём тоже появились провалы. Во время этих потрясений горы и леса охватил огромный пожар. Воды, хлынувшие из-под земли, затопили сушу, и земля превратилась в сплошной океан, волны которого достигали неба. Название «Б.» связано именно с этим мифом.

Б. Р.

БУЧУ, в тунгусо-маньчжурской мифологии один из духов — покровителей шаманов; изображался в виде человека на одной кривой ноге.

Г. В.

БУШМЕНОВ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления бушменов Намибии и прилегающих к ней районах Ботсваны, Анголы и ЮАР. Б. м. принадлежит к числу архаических мифологий, для неё характерны антропоморфизация природы, тотемические представления. Центральным персонажем мифологии значительной части племён бушменов, вокруг которого циклизуется большая часть мифов, является Цагн (кузнечик-богомол), совмещающий в себе черты тотемического культурного героя, демиурга, прародителя, патрона племенных инициации, а также мифологического трикстера. Аналогом Цагна во многих отношениях выступает в мифах кунг Цуе. Согласно мифам, явления природы, небесные светила, животные – все некогда были людьми «древнего народа», населявшего страну до бушменов. Нередко в Б. м. сотворение мира наряду с Цагном связывается с людьми этого «древнего народа». Согласно одному мифу, солнце было человеком, у которого светились подмышки. Если он поднимал руку, земля озарялась солнечным светом, ложился спать — всё погружалось во тьму. Тогда люди «древнего народа» забросили его на небо. По другому варианту мифа, когда-то жил человек-огонь, голова которого светилась. Он приносил удачу на охоте, но требовал себе самый лучший кусок мяса. Люди убили его и каменными ножами отрезали ему голову. Один охотник насадил голову на палку и швырнул её вверх. Так на небе появилось солнце. Каждый день оно проходит путь с востока на запад, но не может найти на земле своё тело. Солнце в одном из мифов преследует своего соперника — луну, отрезая у неё куски мяса; когда луне удаётся вырваться, она понемногу опять обрастает мясом. В другом сюжете луна — сандалия человека «древнего народа». Однажды его дочь положила мокрые сандалии отца слишком близко к огню, от одной остался лишь пепел, а другая сгорела наполовину. Рассердившись, отец кинул вверх полусгоревшую сандалию, которая стала луной. Брошенный девушкой вверх пепел другой сандалии превратился в звёзды и Млечный путь. С луной бушмены связывают происхождение смерти. Луна никогда не умирает до конца, у неё остаётся спинной хребет, и она снова вырастает и возвращается к жизни. Когда-то люди также возвращались к жизни, как и луна. Но однажды ребёнок, оплакивавший свою умершую мать, не поверил луне, которая уверяла, что его мать вернётся. Разгневанная луна ударила его по лицу, разбила верхнюю губу и сказала, что отныне он будет зайцем, а люди теперь будут умирать навсегда. Согласно одному из астральных мифов, Млечный путь, красные и белые звёзды — это древесная зола, зрелые и молодые коренья хуин, которые подбросила в небо девушка, рассердившись на мать за то, что та дала ей мало кореньев. От заброшенной в небо ею кожуры корня куисси возникла саранча. Согласно другому варианту, одна девушка, обладавшая магической силой, при наступлении половой зрелости взглянула на львов, и они превратились в звёзды. Существует миф о Юпитере, называемом бушменами «Сердце утренней зари». Он женился на рыси, а гиена околдовала и отравила его жену, заняв её место. Младшая сестра рыси разоблачила гиену, и «Сердце утренней зари» прогнал её. С тех пор он ходит в ночи, его огромные глаза горят, как огонь, и отпугивают гиен и шакалов.

Е. С. Котляр.

БХАВАЧАКРА (санскр. bhavacakra, «колесо бытия»), в буддийской мифологии бесконечность перерождений; см. Сансара.

Л. М.

БХАГА (др.-инд. Bhaga, собств. «наделите ль», а также «доля», «счастье», «имущество»), в ведийской мифологии божество класса адитъев; нередко Б. как эпитет относится к другим богам, особенно к Савитару. В «Ригведе» Б. (в основном) посвящен лишь один гимн (VII 41), но имя его встречается более 60 раз. Как и другие адитьи, Б. мало индивидуализирован, и конкретные антропоморфные черты выражены слабо. Б. — воплощение счастья, господин богатства (II 38, 10; V 41, 11 и др.), распределитель даров. Благосклонен к людям, поэтому его часто призывают в молитвах; он благословляет жертвы. Участвует в свадебной церемонии (X 85), приносит плодородие и обнаруживает отчётливые эротические ассоциации (ср. bhaga «vulva» или bhagya применительно к сексуальному блаженству). В поздней литературе словом «Б.» обозначаются богатство, слава, геройство, процветание, красота (Вишну-пур. V 74). Тот, кто обладает этими качествами,— бхагават, т. е. имеющий bhaga, и этим именем обозначается и бог, и человек. Б. правит солнцем (РВ I 136, 2), он появляется вместе с Савитаром, и его призывают одновременно с другими солярными божествами (Майтр.-самх. I 6, 12). Ушас, богиня утренней за-

ри, – сестра Б. Упоминается ладья Б. (РВ II 36, 5). Он часто выступает вместе с Арьяманом. В «Тайттирия-брахмане» (I 1, 2, 4) Б. принадлежит созвездие Пурва-пхалгуни, а Арьяману — Уттара-пхалгуни. В «Ригведе» (X 125, 2) персонифицированная речь Вач несёт Б. В эпической литературе Б. упоминается в списках адитьев (ср. Мбх. I 59; Рам. II 25, 21-22; Хариваншу III 60-62). При первом жертвоприношении, устроенном Дакшей, Рудра, который не был приглашён богами, пронзает стрелой жертву и наносит увечья сыновьям Адити, в частности, ослепляет Б.; после просьбы о пощаде он возвращает Б. глаза.

Ближайшее соответствие Б. — в авест. baγa, др.-перс, baga — «бог», «господин», в поздних частях «Авесты» это слово употребляется для обозначения Ахурамазды и Митры. Согдийск. βγ выступает именно как бог свадьбы (а не богатства), вытеснивший Арьямана и образующий пару с Митрой. Слав. bogъ — «бог» также связано с именем Б.

В. Н. Топоров.

БХАГАВАТ, бхагаван (др.-инд. основа bhagavat, именительный падеж bhagavan, первоначальное значение «счастливый », « благословенный », затем «священный», «божественный», «бог», «господь»), в индуистской мифологии имя-эпитет высших божеств. По-видимому, это имя прежде всего получило распространение в кругах приверженцев Нараяны, Васудевы и других божеств, позже слившихся с образами Вишну и Кришны. Адепты этих божеств называли себя «бхагаватами» (bhagavata), что можно перевести как «божьи люди», «приверженцы господа» (в европейской науке за течениями раннего вишнуизма укрепилось название «бхагаватизм»). В «Бхагавад-гите» (Bhagavad-gita – «Божественная песнь» или «Песнь о господе») Б. – постоянный эпитет Вишну-Кришны. «Бхагавата-пурана» («Bhagavata-purana – «Божественная пурана») также посвящена мифологии Вишну и Кришны. Однако Б. как имя-эпитет может применяться и к другим индуистским богам, к различным аватарам Вишну и т. д. На санскрите Б.— обычная форма обращения к почитаемому лицу (богу, святому, царю и др.). Ср. по-русски «господь»-«бог» и «господин» — форма обращения.

В буддийской мифологии Б. — имя-эпитет Будды и бодхисатв, в джайнской — Джины.

С. С.

БХАГАВАТИ (санскр. bhagavati, «обладающая долей, благодатная»), дравидская богиня, культ которой распространён на Малабарском побережье Индии. Богиня-разрушительница, покровительница болезней. Почитание её включает принесение в жертву петуха, а также оргиастические обряды.

А. Д.

БХАДРЕШВАРА, в мон-кхмерской мифологии наименование Эйсора (Шивы) в раннекхмерской традиции. Он считался национальным божеством Кампучии. Имя Б. встречается в древнеиндийской религиозной литературе, но культ Б. в Индокитае был чисто местным. Его происхождение связывают с победами, одержанными кхмерами в ранний период их истории над Тьямпой, могущественным «индуизированным» государством на юге Вьетнама. В основе культа Б. лежал культ духа горы. Б. был посвящен самый древний храм кхмеров Ват Пху, расположенный на вершине горы.

Я. Ч.

БХАЙШАДЖЬЯГУРУ (санскр. bhaisajyaguru, букв, «врач-учитель»), будда в буддийской мифологии махаяны. Культ Б. возник не позже 2 в., т. к. он упоминается уже в «Шатасахасрике Праджняпарамите». Основой образа Б. служат, повидимому, врачи-бодхисатвы Бхайшаджьяраджа и Бхайшаджья-самудгата, упоминаемые в «Саддхарма-пундарике» (1 в.). По описанию « Бхайшаджьягуру-сутры », Б. обитает в своём раю-вайдурьянирбхасе (букв, «блеск драгоценного камня вайдурьи»), который расположен на Востоке (между ним и земным миром находится в десять раз больше миров, чем в реке Ганг песчинок). В этом раю почва состоит из вайдурьи, дома построены из разных драгоценных камней, там отсутствуют страдания и нет женщин. Функцией Б. является проповедь дхармы (буддийского учения) в своём раю, а также лечение болезней и продление жизни в других мирах. Культ Б. имеет, таким образом, цель получить «временные» и «земные» преимущества, он не предназначен для конечного освобождения. Б. был чрезвычайно популярен в Китае и особенно в Японии (наряду с Шакьямуни и Амитабхой).

Л. М.

БХАРАТА (др.-инд. bharata, букв, «воспитанный»), в индийской мифологии и эпической литературе: 1) родоначальник племени бхаратов, многократно упоминаемого в «Ригведе»; 2) согласно легенде, изложенной в «Вишну-пуране» (II 13-16) и «Бхагавата-пуране» (V 9-10), – древний царь, отказавшийся от трона ради жизни благочестивого отшельника. Однажды Б. спас в лесу детёныша антилопы, воспитал его и всю жизнь о нём заботился. Поэтому в следующем рождении он родился антилопой; но, даже будучи животным, оставался ревностным почитателем Вишну и предавался суровой аскезе. Наградой за это послужило следующее рождение, в котором Б. стал брахманом; 3) в «Падма-пуране» и «Махабхарате» — царь Лунной династии, сын Душьянты и Шакунталы, прославившийся как «властитель мира» (чакравартин). К Б. возводят царский род бхаратов, к которому принадлежали герои «Махабхараты» кауравы и пандавы. В честь бхаратов Индия ещё в древности часто называлась «Бхаратаваршей» («страной бхаратов»), и в настоящее время официальное название Республики Индия на языке хинди — «Бхарат»; 4) в «Рамаяне» — сводный брат Рамы, сын царя Дашаратхи от его второй жены Кайкейи. По интригам Кайкейи, желавшей, чтобы её сын стал наследником Дашаратхи, Рама на четырнадцать лет был изгнан из царства. Однако Б. остался верным старшему брату, и когда ему не удалось убедить Раму вернуться в Айодхью, он водрузил на трон его сандалии в знак того, что правит страной от имени Рамы. По возвращении Рамы из изгнания Б. добровольно уступил ему царство.

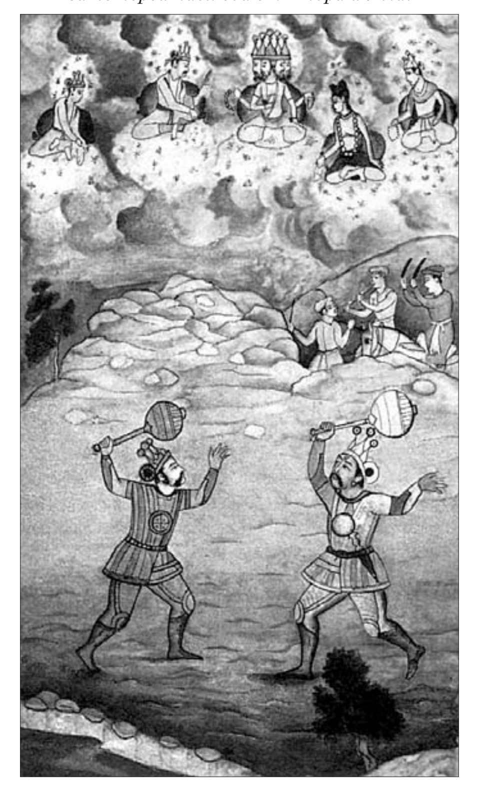
П. А. Гринцер.

БХАРАТИ (др.-инд. Bharati), в древнеиндийской мифологии богиня, входящая в триаду вместе с Сарасвати и Илой (Идой) и особо тесно связанная с Сарасвати. Как и последняя, Б.— богиня речи и песнопения и, видимо, представляет собой другое наименование Сарасвати. Впрочем, функция Б. уже, чем у Сарасвати. Имя Б. произведено от Бхарата.

В. Т.

БХИМА (др.-инд. Bhima, «ужасный»), Бхимасена, герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», один из братьев-пандавов, сын Кунти от бога ветра Ваю. На Б. последовательно перенесены мифологические качества его божественного родителя. Он — сильный, стремительный, страстный, необузданный, прожорливый. Едва родившись, Б. упал с колен матери на скалу и разбил её на тысячу кусков. Сражается Б., не имея ни колесницы, ни лука, но с помощью дубины или ствола дерева, которое он мгновенно очищает от корней и веток. Важнейшая эпико-мифологическая функция Б. — очищение земли от чудовищ: он убивает ракшасов Хидимбу и Джатасуру, покушавшихся на жизнь пандавов; ракшаса Баку, требовавшего себе человеческих жертв; якшу Манимата, освобождая тем самым бога Куберу от тяготевшего над ним проклятия; тирана и мучителя царей Джарасандху. Будучи в эпосе главным мстителем за Драупади, Б. избавляет её от похитителя Джаядратхи, убивает домогавшегося её военачальника племени матсьев Кичаку, во время битвы на Курукшетре побеждает в поединках двух главных её оскорбителей Дурьодхану и Духшасану (при этом у Духшасаны, согласно данному им ранее обету, Б. отрубает голову, а из раны на груди пьёт кровь). Б. имел двух сыновей: Сарватрагу от царевны города Каши (современный Варанаси) и от сестры ракшаса Хидимбы — Гхатоткачу, сражавшегося

Схватка Бхимы с Дурьодханой, за которой наблюдают Индра и Яма.



вместе с пандавами против кауравов. Эпитеты Б. в «Махабхарате»: Врикодара («имеющий брюхо волка»), Бахушалин («долгорукий»), Джарасан дхаджит («победитель Джарасандхи») и др.

П. Г.

БХИШМА (др.-инд. Bhisma, «грозный»), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», двоюродный дед пандавов и кауравов. Б. был сыном царя Шантану и богини Ганги. Когда его отец вторично женился на дочери царя рыбаков Сатьявати, Б. дал обет безбрачия и отказался от царства в пользу своих младших братьев Читрангады и Вичитравирьи. После их смерти Б. воспитал наследников трона Панду и Дхритараштру, а затем их сыновей — пандавов и кауравов. Будучи советником царя Дхритараштры, Б. всячески пытался предотвратить войну между пандавами и кауравами, но когда война всё-таки началась, он, хотя и сочувствовал пандавам, стал военачальником сыновей Дхритараштры — кауравов. Мудрость и воинское искусство Б. были настолько велики, что под его водительством армия кауравов не могла быть разбита, а доблесть его была такова, что никто не мог победить его в поединке. Тогда пандавы прибегли к хитрости: зная, что благородный Б. не будет сражаться против женщины, они выставили впереди строя Шикхандина, о котором Б. знал, что это девушка, превращенная в юношу, и под его прикрытием напали на Б. Когда Б. упал, тело его так плотно было покрыто стрелами, что он оказался не на земле, а на ложе из стрел.

Т. к. боги даровали Б. способность самому определить день своей кончины, он отсрочил её до окончания битвы на Курукшетре и со смертного ложа преподал победителям — пандавам обширное наставление в религии, законе и праве, которое занимает около двух книг «Махабхараты» (XII и XIII). [Эпитеты Б. в «Махабхарате»: Шантанава («сын Шантану»), Гангея («сын Ганги»), Деваврата («преданный богам») и др.].

П. Г.

БХРИГУ (др.-инд. Bhrgu, от корня bhraj, «пылать», «сиять»), в ведийской и индуистской мифологии мудрец, один из семи великих риши. В «Ригведе» имя Б. употребляется во множественном числе и означает группу божественных существ, передавших небесный огонь людям и бывших его хранителями (I 60, 1; 58, 6 и др.).

По-видимому, эти Б.— одна из манифестаций Агни. В той же «Ригведе» и в позднейшей литературе Б. рассматриваются также как жреческий род, установивший жертвоприношения на огне, а основателем этого рода считается мудрец Б. По одной версии, Б. родился из семени Праджапати и был воспитан Варуной (Айт.-бр. V 10), по другой,— он сын самого Варуны (Шат.-бр. XI 61, 1), по третьей, — его отцом был Ману, который передал своему сыну космогоническое учение, а тот сообщил его людям (Мбх. XII 182—192). Слово «Б.» в индуистской мифологической традиции обладает непререкаемым авторитетом. В одном из вариантов мифа о Нахуше именно Б. обращает его своим проклятием в змею и сбрасывает с неба (Мбх. XIII 100). Б. проклинает также Вишну, когда тот обезглавливает жену Б. – Пулому, предоставившую убежище асурам; по этому проклятию Вишну был обречён семь раз родиться среди смертных (см. Аватара) и в одном из этих рождений (в облике Рамы) разлучиться со своей женой Ситой (Падма-пур. V 13; Рам. VII 51). «Падма-пурана» связывает с именем Б. миф о провозглашении Вишну верховным богом. Согласно этому мифу, однажды риши, собравшиеся для жертвоприношения, вступили в спор, кто из богов наивысший. Разрешить этот спор взялся Б. Сначала он отправился к Шиве, но не был допущен к нему, потому что Шива предавался в это время любви со своей супругой. За это Б. лишает его положенных жертв и заставляет принять форму линги. Далее Б. идёт к Брахме, но Брахма не воздаёт Б. должных почестей, и Б. отказывает ему в почитании со стороны брахманов. Наконец, он приходит к Вишну, застаёт Вишну спящим и, чтобы разбудить его, ставит ему на грудь ногу. Вишну не только не гневается, но смиренно растирает ногу мудреца руками. Тогда Б. провозглашает Вишну единственным богом, достойным почитания у остальных богов и у людей (Падма-пур. VI 282). Б. имел сына Шукру, который был наставником асуров и идентифицировался с планетой Венера.

П. А. Гринцер.

БХУДЖЬЮ (др.-инд. Bhujyu от bhuj-, «сгибаться», «искривляться»), в древнеиндийской мифологии сын Тугры, покинутый во время бури своими спутниками и спасённый Ашвинами, трое суток нёсшими его над волнами. Этот сюжет неясно упоминается уже в «Ригведе» (несколько раз в 1-й и 10-й мандалах). Известны и некоторые другие детали: кораблекрушение в море, безуспешные вначале призывы Б. о помощи, попытки уцепиться за бревно среди океана, мотив стовёсельного корабля как убежища Б., освобождение Б. с помощью одушевлённого крылатого корабля, реявшего в воздухе (четырёх кораблей, крылатой ладьи, трёх летающих колесниц со множеством колёс, шести коней и т. п.), защита Б. Ашвинами от врагов и др. История Б. в своей основе, видимо, связана с хорошо известными сказочными сюжетами кораблекрушения в море и предательства спутников (братьев), в результате которого герой оказывается в критическом состоянии.

В. Т.

БХУТЫ (др.-инд. bhuta, букв, «бывший»), в индуистской мифологии демонические существа, принадлежащие к свите Шивы (одно из имён Шивы — Бхутешвара, «Владыка Б.»); иногда идентифицируются с претами, духами умерших. Б. обычно враждебны людям, живут на кладбищах и питаются человеческим мясом, но могут быть также хранителями деревни или дома, где они поселились. По суеверным представлениям, Б.— оборотни, принимающие облик свиней, лошадей, великанов, карликов и т. д.

П. Г.

БЫК. В ряде мифологий (шумерской, египетской и др.) обнаруживаются разнообразные связи быка и соответствующего ему мифологического образа: полное их тождество, бык как земное воплощение бога или как его атрибут и др. В Древнем Двуречье, в Средней Азии 3—2-го тыс. до н. э., в древнеиранской и древнеиндийской традициях Б. — прежде всего образ лунного божества. В иранской мифологии месяц называется «имеющим семя Б.», в Шумере и Аккаде бог луны Син (шумер. Зуэн или Нанна) представлялся в виде синебородого Б. В шумерской песне «Гильгамеш и Небесный бык» богиня Иннин, рассердившись на Гильгамеша, не ответившего ей любовью, добивается, чтобы боги создали небесного Б. – мстителя за неё. Б., спустившись с небес к Евфрату, выпивает реку. Гильгамеш побеждает Б. (на шумерских печатях изображены эпизоды сражения героя с чудовищем — человекобыком); ср. убийство первобыка Ахриманом в иранской мифологии, критского Минотавра Тесеем в греческом мифе, встречу угаритского Баала (Балу) с существом, у которого «рога как у быков, и горбы, словно у буйволов». Подобные мифы могли быть связаны с обрядом ритуального состязания с быком и принесения в жертву священного быка, широко распространённым в восточном Средиземноморье (во время греческих буфоний убивали быка, съевшего жертвенный хлеб, после чего устраивали обрядовый суд над виновниками убийства). В других мифах того же ареала Б. является символом бога грозы. В частности, в хурритской мифологии у бога грозы два Б. — Хурри (утро) и Серри (вечер) (ср. греческие мифы о Зевсе, превращающемся в Б.). Римляне приносили в жертву Юпитеру быка. Согласно Прокопию (6 в. н. э.), славяне жертвовали быков богу — «творцу молний»; у восточных славян существовал обряд заклания быка в день Ильи-пророка, заменившего древнего бога-громовержца. Возможно, связь Б. с богом грозы восходит к древней общеиндоевропейской мифологии.

В египетских мифах Б. неба — сын Небесной коровы и отец телёнка, которого та рождает. С этими представлениями сравнимы близнечные мифы некоторых африканских народов. Так, в мифе кизиба у одной из двух первых женщин рождаются близнецы: бычок и тёлка. Мифологическое и обрядовое отождествление мужчины и быка характерно для скотоводческих народов нуэр, шиллуков, руанда и др. Герой мифа ньоро Рукиди получил имя Мпуга, которое давалось быкам (и другим домашним животным) чёрной и белой масти. В мифологии бушменов дождь представляется в виде «водяного Б.», похищающего девушку (ср. сходный образ Зевса — Б., похитившего Европу, и характерное для греческой мифологии представление о Посейдоне и других водяных божествах как о Б.).

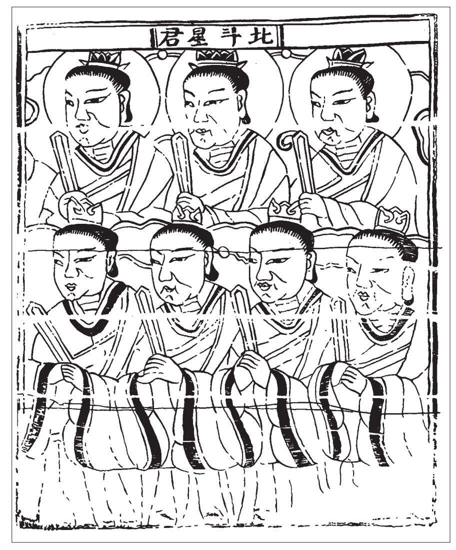
Особенно широкое распространение культ священного Б. (буйвола) имел в древних цивилизациях долины Инда (3-е тыс. до н. э.), о чём позволяют судить печати из Мохенджо-Даро и Хараппы, а также шумерские сведения о людях из страны Мелухха (Индии). Роль Б. как символа бога (бык Нандин бога Шивы) или как противника мифологического героя (Сканда, убивающий духа буйвола в «Махабхарате», III 221, 66; Валин, убивающий буйвола Дундубхи в «Рамаяне» IV 11, 7—39) характерна и для тех элементов древнеиндийской мифологии, которые можно связывать с наиболее ранними до-

индоарийскими её истоками, продолжающимися в мифологических и религиозных представлениях таких неиндоевропейских народов Южной Индии, как тода (у тода известно почитание и принесение в жертву буйвола как священного животного). Символика Б. как воплощения космического начала, продолжающая сходное использование символа бизона в верхнепалеолитическом искусстве, характерна для неолитической культуры Чатал-Хююка (Малая Азия, 7–6-е тыс. до н. э.), где в ранних слоях (IX–VIA) обнаружены скульптурные изображения быка, в которых использовались настоящие бычьи рога и части черепа, что напоминает приём «натурального макета» зверя в раннем пещерном искусстве и технику коллажа в современном искусстве. В слое VI найдены скамьи, украшенные рядом бычьих рогов. Почти в каждом из святилищ (VII–II слои Чатал-Хююка) имеются столбы, на которых помещены рога быков. Такие столбы (позднее осмыслявшиеся как способ отпугивать зло или быть знаком зла в доме; ср. бычьи черепа у сванов) известны и гораздо позднее как в Малой Азии, так и на Крите, где культ Б. во многих деталях совпадает с соответствующим культом Чатал-Хююка. Археологические следы культа Б. прослеживаются во многих древних скотоводческих культурах (по мнению некоторых учёных, культ дикого быка играл существенную роль в процессе его одомашнивания), испытавших влияние переднеазиатских. Глиняная модель храма, украшенного бычьими рогами, обнаружена в поселении трипольской культуры у реки Рось, что даёт основания для параллелей с культовой ролью Б., бычьих рогов и масок быка в культурах Балкан 5–4-го тыс. до н. э. и в Чатал-Хююке. Ритуальные композиции из нескольких бычьих черепов найдены также в таких географически и хронологически удалённых комплексах, как могильник Синташта (южное Зауралье, около середины 2-го тыс. до н. э.), в котором обнаруживаются и другие черты, общие с индоевропейской мифологией. Там, где существовали местные культы главного божества в образе Б., при храме держали священного быка как его воплощение (египетский Апис в Мемфисе); по поверьям сванов, бык Висхв, посвященный богу Пусду, должен быть самым могучим и прекрасным из быков. На быках есть (видимый или невидимый) знак их принадлежности божеству (аналогичное обозначение быков как «отмеченных богом» встречается в древнехеттских текстах).

В. В. Иванов.

БЫНАТЫ ХИЦАУ, в осетинской мифологии покровитель домашнего очага, домовой. Изображается большей частью в образе старухи. Согласно мифам, он живёт в кладовой, и его могут увидеть только знахари под Новый год. Б. х. может напускать болезни на членов семьи и на домашних животных. Только с его разрешения молодая приобщается к новой семье. Б. х. в определённый день в году приносили в жертву барана, козу или домашнюю птицу, дабы не навлечь на себя гнева Б. х. Мясо жертвенного животного полагалось съедать только членам семьи.

Б. К.



Духи звёзд северного ковша — Большой Медведицы. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

БЬЯТТА, в мифологии бирманцев один из самых почитаемых воинских духов. Рассказывается, что во времена короля Анараттхи (Анораты, 11 в.) человек по имени Б. получил необыкновенную силу, съев часть пламенночистого тела великого алхимика. По преданию, Б. помогал бирманцам завоевать монское государство Татхоун (Татон). Б. вступил в связь с феей, обитающей на горе Поупа, и опоздал поэтому с традиционным подношением цветов Анораттхе. Король тут же убил его чудесным копьём, полученным от богов. Оба сына Б., отличавшиеся сверхъестественной силой, тоже были убиты королём и вместе с отцом превратились в грозных духов-натов. Анораттха перенёс место почитания Б. и его сыновей с горы Поупа в горы на север от Мандалая.

Я. Ч.

БЭЙДОУ («северный ковш»), в китайской мифологии дух или группа духов Большой Медведицы, а также название самого созвездия. Духи имеют антропоморфный вид. Один из Б. повелевает дождями, Б. в целом владычествует над судьбой и смертью людей. Некий Янь по совету гадателя и физиогнома Гуань Ло, определившего, что сын Яня умрёт девятнадцатилетним, отправился искать Б., взяв с собой вино и оленье мясо. Он встретил двух человек, игравших в облавные шашки под тутовым деревом. Янь молча поставил перед ними вино и мясо. Увлечённые игроки — это были Б. и дух Наньдоу («южного ковша») — принялись пить и есть и лишь потом заметили Яня. Б. решил отблагодарить его и поменял цифры в книге судеб: вместо девятнадцати лет сыну Яня суждено было прожить целых девяносто. Считалось, что после рождения людей, которым ведал Наньдоу, их судьбы попадали в руки Б. Графическое или иероглифическое изображение Большой Медведицы в средневековом Китае имело магический смысл — отвращало злых духов.

Существовало также представление о волшебном мече, цисинцзянь («меч семи звёзд»), разрубающем нечисть; снадобье бессмертия у даосов называлось цисиньсань («порошок семи звёзд») и т. п. В поздней народной мифологии было распространено ещё представление о Доу-му («матушке ковша») и её супруге Доу-фу («батюшке ковша»).

Б. Р.

БЭС (bs'), в египетской мифологии божество, охраняющее человека от бедствий, покровитель семьи. Египтяне верили, что Б. изгоняет злых духов, помогает при родах. Изображался в виде человека-карлика, кривоногого, с широким уродливым бородатым лицом, искажённым гримасой. Считалось, что уродство Б. отпугивает злых духов. На голове Б. обычно надета большая тиара из перьев или листьев. Иногда изображался с ножом в руках (Бэс-Аха, «Б.-воин») или танцующим, с музыкальным инструментом (Бэс-Хит, Бэс-Хат, «танцующий Б.», почитавшийся как бог веселья). Нож и музыкальный инструмент в его руках должны были устрашать врагов. Иконография Б. очень разнообразна. Сохранилось огромное количество имевших защитный характер амулетов в виде Б. (их находят при археологических раскопках в Передней Азии, на побережье Средиземного и Эгейского морей, в СССР — в Северном Причерноморье, на Урале, в Сибири, в Средней Азии).

Р. Р.

Бэс. Известняк. Ранний период.

Бэс. XVIII династия. Лондон, Британский музей.

БЯНЬ ХЭ, в китайской народной мифологии бог — покровитель ювелиров. В основе образа одноимённое реальное лицо (8 в. до н. э.), чиновник времен династии Чжоу. По преданию, изложенному в трактате «Хань Фэй-цзы» (3 в. до н. э.), Б. Х. однажды нашёл на горе Цзиншань драгоценный нефрит и поднёс его князю Ли-вану. Тот не распознал в куске необработанной породы драгоценность, обвинил Б. Х. в мошенничестве и велел отрубить ему левую ногу. Когда на престол вступил У-ван, он пытался вновь поднести камень князю, но тот велел отрубить ему правую ногу. Когда престол занял Вэнь-ван, Б. Х., прижав к груди своей камень, зарыдал у горы Цзиншань. Вэнь-ван послал человека спросить Б. Х., тот ответил: «Я скорблю не о том, что потерял обе ноги, а о том, что драгоценный нефрит называют простым камнем, а честного подданного — мошенником». Тогда князь приказал отшлифовать камень — получился превосходный диск драгоценного нефрита (символ неба), который в его честь назвали Хэби — «диск Хэ». В средние века Б. Х. почитали как патрона ювелиров.

Б. Р.

Бянь Цяо лечит больного. Рельеф на камне. Рубеж нашей эры.

БЯНЬ ЦЯО, в китайской мифологии один из богов-покровителей врачевателей, в образе которого контаминированы, видимо, два различных персонажа: 1) мифический Б. с птичьим клювом и крыльями летучей мыши — сподвижник культурного героя-первопредка Хуан-ди, помогавший ему в распознании целебных свойств растений. (Имя Б. в этом случае объясняется через бянь – «летучая мышь» и цяо – «сорока»); 2) реальный знаменитый врачеватель 6 в. до н. э. Цинь Юэ-жэнь, получивший прозвище Б. Согласно легенде, Б. перенял своё искусство от бессмертного Чансан-цзюня («господин длинное тутовое дерево»), который давал ему чудесные капли. Через 30 дней Б. смог видеть сквозь стены и проникать взором во внутренности человека. В 521 до н., э. Б., согласно преданию, оживил принца царства Го, после чего слава о его искусстве распространилась по всему Китаю. Впоследствии Б. был обожествлён в качестве покровителя медиков и аптекарей. Жертвоприношения в честь Б. совершались 24 числа 4-го лунного месяца, в день его рождения. На древних рельефах Б. изображён в виде человекоптицы, делающей укол больному.

Б. Р.

ВААЛ, восходящая к раннему средневековью грецизированная передача библейского «Баал», возникшего из первоначального «Балу». В этой форме имя Балу вошло в европейскую литературу.

И. Ш.

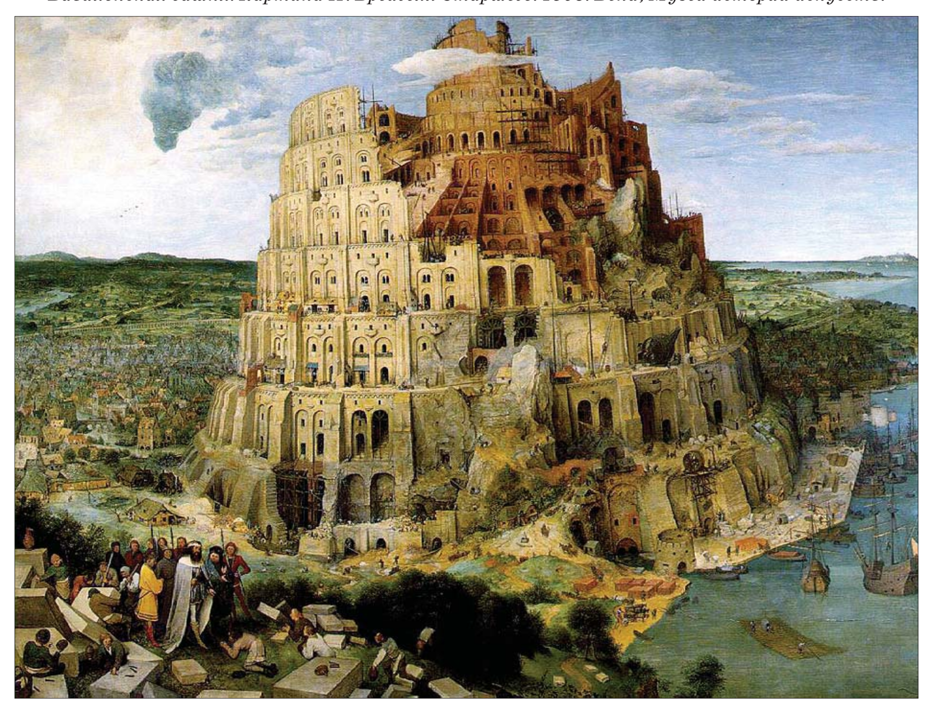
ВАБАР (vabar), в мусульманской мифологии область, примыкающая к стране народа ад (адиты). Традиция, восходящая к доисламским легендам арабов, связывает В. с югозападной частью пустыни Рубэль-Хали. Согласно преданию, некогда эта местность была цветущим садом. После гибели адитов аллах поселил там джиннов, а людей превратил в наснасов — существа, у которых только полголовы, один глаз, одна рука и одна нога. По преданию, в пустыне есть место, где растут пальмовые рощи, не нуждающиеся в искусственном орошении, и пасутся огромные стада скота. Джинны разводят там самых красивых верблюдов. Однако эта местность заколдована и охраняется духами. Человек может попасть в В. только волей случая. В странах, население которых исповедует ислам, бытует много легенд и преданий о таких случайных посещениях людьми В.

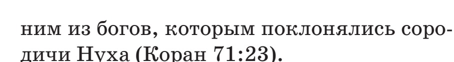
М. П.

ВАВИЛОНО-АССИРИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, аккадская мифология, см. в ст. Шумеро-аккадская мифология.

ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ и смешение языков, два предания о Древнем Вавилоне (объединённых в каноническом тексте Библии в единый рассказ): 1) о постройке города и смешении языков и 2) о возведении башни и рассеянии людей. Эти предания приурочены к «началу истории» человечества (после потопа) и объясняют враждебным вмешательством бога первопричину языковой и территориальной разобщённости людей. «Все люди на земле имели один язык и одинаковые слова. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар долину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжём огнём. И стали у них кирпичи вместо камней, а асфальт вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню высотою до небес; и сделаем себе имя, чтобы мы не рассеялись по лицу всей земли. И сошёл Яхве посмотреть город и башню, что строили сыны человеческие. И сказал Яхве: вот один народ, и один у всех язык; это первое, что начали они делать, и не отстанут они от того, что надумали делать. Сойдём же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Яхве оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Бабель (Вавилон), ибо там смешал Яхве языки всей земли, и оттуда рассеял их Яхве по всей земле». (Быт. 11, 1—9). Сюжеты обоих сказаний расходятся и совпадают в ряде мотивов: по 1-му сказанию, строится город, по 2-му (текст дан в разрядку) — башня до небес (и то, и другое мыслится как первое большое строительство людей); если город строят оседлые обладатели единого языка, умеющие обжигать кирпич, то башню — кочевники с Востока; если город строится для обитания людей и ради вечной славы, то башня — для ориентира, чтобы не рассеяться. В преданиях богу, по мнению их авторов, не угодны высокомерные планы большого строительства и он нарушает намерения людей: градостроители перестают понимать друг друга, а воздвигавшие башню были, вопреки их цели, рассеяны; строительство прекращается. Город, который по замыслу его строителей должен был стать памятником вечной славы, получает, напротив, бесславное имя. В Библии западносемитское название этого города (Баб Эл, «Врата бога») толкуется игрой

Вавилонская башня. Картина П. Брейгеля Старшего. 1563. Вена, Музей истории искусств.





Строительство Вавилонской башни. Миниатюра в английской рукописи 11 в. Лондон, Британский музей.

Строительство Вавилонской башни. Мозаика. Конец 12 — нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.

слова позднего, восточносемитского корня со смыслом «мешать», «смешивать».

Оба сюжета возникли, очевидно, под впечатлением огромного (но недостроенного) кирпичного города и башни, лежащей в руинах. По мнению немецкого учёного Г. Гункеля, предания навеяны исторической действительностью, и речь в них идёт о многоэтажном храме богу Мардуку в Вавилоне, увенчанном башней (о которой и в другом памятнике гиперболически отмечено, что она достигает небес), временами сооружение это укреплялось и реставрировалось, вполне вероятно, что оно рано разрушилось. Археологические раскопки (Р. Кольдевей, А. Парро и др.) подтверждают, что в предании о В. б. нашло отражение строительство в Вавилонии зиккуратов (гигантских зданий ритуально-храмового значения). Рассказы могли сложиться не у оседлого вавилонянина, а у человека чуждой культуры, для которого кочевье — нормальный (а потому богоугодный) образ жизни. Вавилонский обычай сооружать себе вечные памятники в виде зданий и городов кажется рассказчику высокомерием; бог (Яхве) изображён весьма антропоморфно, и ему приписывается незнание помыслов и дел людей и даже страх перед ними (упоминание Яхве нет оснований считать исконным для сюжетов, эти предания вообще не имеют ничего общего с культом Яхве и иудаизмом: они не согласуются с преданием, объясняющим происхождение всех народов и их языков постепенным разветвлением семьи Ноя).

Сказания возникли не позднее нач. 2-го тыс. до н. э., т. е. почти за 1000 лет до литературного памятника, являющегося их старейшим письменным свидетельством (и относящегося к древнейшему пласту библейских текстов). У более поздних авторов развитие получили лишь некоторые мотивы сказаний : изображается греховность всего «допотопного» поколения строителей, в особенности вавилонян как врагов, в этой связи выделяется богоборческий характер строительства башни. В корне меняется образ бога, мотив его враждебности переосмыслен усилением его справедливости, рассеяние людей изображается не как возмездие из опасения силы людской, а как благодеяние и божий промысел. Сюжет имеет многочисленные мифологические параллели.

Изречения: «вавилонское столпотворение» и «смешение языков» и просто – «Вавилон» вошли в обиход многих языков.

Исидор Левин.

ВАДД (wd, wdm), в йеменской мифологии бог луны и орошения. Вероятно, ипостась Илу; слово «В.», по-видимому, являлось первоначально прозвищем бога, заменявшим его запретное имя, и означает «любимый».

В государстве Майн В. – бог-предок, покровитель и владыка страны. Он занимал второе место (после Астара) в официальном пантеоне; главная оросительная артерия Майна называлась «рекой Вадда».

В отличие от других верховных богов-покровителей страны, В. почитался во всех государствах древнего Йемена. Магическая формула «В.-отец» применялась повсюду как средство защиты от бед и несчастий (апотропей). В государстве Авсан В. считался отцом обожествлённого царя Иасдукила Фариума. В Катабане известен храм В. и Асират. Одна из ипостасей В. была богом-покровителем племени мазин в Сабе, там почитались и другие его ипостаси. Священным животным В. была змея.

В. известен также в древнеарабской мифологии — в Центральной Аравии (в государстве Лихьян и у самудских арабов), где он, по-видимому, был заимствован из Майна. В оазисе Думат находилось святилище, где были собраны изображения многих богов, среди них была и гигантская статуя В. в человеческом облике с мечом, копьём, луком и колчаном стрел. Мусульманская традиция считает его одним из богов, которым поклонялись сородичи Нуха (Коран 71:23).

А.Г.Л.

ВАДЖРА (др.-инд. vajra), 1) в ведийской и индуистской мифологии дубина, палица (грома), оружие Индры (реже — Рудры, Марутов, Манью). Ср. эпитеты Индры: Ваджрин, Ваджрабхрит («носящий В.») и т. п. В. была выкована для Индры Тваштаром; по «Ригведе» (I 121, 12; V 34, 2), это сделал певец Ушана. В. лежала в океане, в водах, её место — ниже солнца (в руках Индры В. как солнце в небе). Она — медная, золотая, железная, как из камня или из скалы; отмечается, что у В. четыре или сто углов, тысяча зубцов; иногда она в виде диска, позже — крестообразна. В «Махабхарате» сообщается, что В. сделана из скелета мудреца-отшельника Дадхичи (см. Дадхьянч). В. выступает и как символ плодородия; не исключена её связь с дождём. Есть мнение, что В. некогда была образом бычьего фаллоса.

В. Т.

2) В буддийской мифологии В. (санскр. vajra, «алмаз», «молния») — символ прочности и неуничтожимости. Занимает центральное место в символике ваджраяны (название этого течения в буддизме — от В.), где В. изображают как особым образом оформленный скипетр. В. — атрибут многих будд, бодхисатв и идамов, обычно наряду с колокольчиком, рукоятка которого напоминает конец В. В ваджраяне В. символизирует мужское начало, путь, искусные средства, сострадание, т. е. активность; колокольчик символизирует женское начало (праджня), плод, мудрость, т. е. пассивность. В Тибете В. известна под названием «дордже».

Л. М.

ВАДЖРАДХАРА (санскр. vajradhara, «держатель ваджры»), в буддийской мифологии ваджраяны будда. В. символизирует недвойственность и необусловленную основу просветления. В традиции многих буддийских школ (особенно Тибета) В. отождествляется с ади-буддой. Его изображают (одного или вместе с праджней) сидящим в традиционной позе будд,

Тибетская ваджра «дордже» и колокольчик.

его руки скрещены на груди (в правой руке он держит ваджру, в левой — колокольчик), его цвет — синий. В мифологии ваджраяны считается, что выдающиеся йоги могут получить от В. новые учения и методы. Так, утверждается, что индийский махасиддха Тилопа получил от В. методы «великого символа», на основе которых позже возникла буддийская школа Каджупа в Тибете.

Л. М.

ВАДЖРАНГА [др.-инд. Vajranga, букв, «имеющий тело (твёрдое), как ваджра»], в индуистской мифологии знаменитый подвижник и воитель против Индры. Согласно «Матсья-пуране» и некоторым другим источникам, В. — сын Кашьяпы и Дити, которого Дити родила после того, как Индра уничтожил в битве её сыновей дайтьев, с тем чтобы покарать убийцу. В. обладал необыкновенной силой и бесстрашием. Выросши, он по наущению матери отправился в Амаравати, легко одержал победу над Индрой, связал его, взвалил на спинх и, вернувшись домой, бросил своего врага к ногам матери. Появившийся Брахма упросил В. отпустить Индру. В. послушался заступника Индры, за что ему была дарована прекрасная дева Варанги, с которой он удалился в обитель, где выполнял суровые обеты (первое тысячелетие он стоял с воздетыми к небу руками, второе — согнувшись и упираясь головой в землю, третье — он изнурял себя зноем, четвёртое — студёной водой). Варанги взяла на себя обет молчания. Индра, не забывший своих обид, обернулся огромной обезьяной, разрушил жилище В. и его жены и затем, превратившись в змея, похитил Варанги. В., кончив срок подвижничества, вернулся домой и обнаружил исчезновение Варанги. С трудом разыскав её в глухом лесу, он решил отомстить Индре, но, связанный обетом Брахме, мог поручить исполнение мести только своему сыну. Сын Тарака, дарованный родителям Брахмой, должен был стать мстителем Индре за обиды, нанесённые Варанги.

В. Т.

ВАДЖРАПАНИ [санскр. vajrapani, букв, «рука (держащая) ваджру»], бодхисатва в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. В махаяне В. упоминается изредка, но в ваджраяне (особенно в Тибете) он считается наряду с Авалокитешварой и Манджушри одним из основных бодхисатв. В. считают эманацией будды Акшобхьи. В. изображается обычно стоящим в угрожающем виде, в правой поднятой руке он держит ваджру. В. символизирует силу, и его функцией считается уничтожение заблуждения и тупости. С В. связано много легенд. По одной из них, В. провожал Шакьямуни, когда тот покинул Капилавасту, по другой — В. присутствовал, когда к будде пришли наги, и т. д. Некоторые буддологи (А. Грюнведель и др.) выводили образ В. из образа Индры, но это не представляется убедительным.

Л. М.

ВАДЖРАСАТВА [санскр. vajrasattva, букв, «алмазное существо», «существо (имеющее сущность) ваджры»], будда в буддийской мифологии ваджраяны. Иногда В. сопоставляется с Ваджрадхарой, но обычно его считают первой эманацией ади-будды. В. олицетворяет всех дхьяни-будд (см. Будда) вместе взятых, его белый цвет означает слияние цветов всех дхьяни-будд. В. символизирует принцип очищения. Его изображают сидящим (одного или вместе с праджней Ваджрасатватмикой) в традиционной позе будд, причём держащая ваджру правая рука находится на уровне сердца, держащая колокольчик левая рука — у бедра.

Л. М.

ВАДЖРАЯНЫ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Буддийская мифология.

ВАЙДЕЛОТЫ, мифологизированный образ жрецов у пруссов. В источниках 16 в. — Waidelotte, от vaid-lo-tojis, от глагола waist: waid — «знать» (родственное слав. vedatь, старорус. въдь «знание», «колдовство», вьдунь, вьдьма и т. п., др -инд. veda и т. д.), ср. прус, waidleimai, о совершении жреческого обряда, колдовства и т. п. Это слово стало общим обозначением языческого жреца у балтов (ср. литов. vaideliotas, латыш, vaidelis, ориентирующиеся на прус. В.) и попало в соседние языки, ср. нем. Waidler, Waideier, waidlen, польск. wajdelota, -ka, рус. вайделот и т. п.

Немецкий хронист Симон Грунау в 16 в. сообщает, что один из братьев, родоначальников пруссов (см. Видевут и Брутен), Брутен стал верховным жрецом Криве-Кривайтисом, основал святилище Ромове, где жили и В. — «низшие жрецы». М. Преториус (по данным 17 в.) говорит о многих раз новидностях В.: среди них он называет тех, кто сопоставим по названию с буртининками и буртонес (см. Буртининки), гадателей по пене и т. п. Грунау описывает великаншу Погезану (Poggezana, ср. Погезанию — одну из прусских земель), которая была вайделоткой и жила в дубовой роще: её мольбы приравнивались к божьим словам; пруссы верили, что она танцевала с богами. Есть основания говорить о связи В. со словом, обращенным к богам, с гаданием, предсказанием и благословением. В. трактовались, вероятно, как жрецы, которые видят, ведают и передают своё знание (ведение) людям в слове; совокупность этих действий, в частности, и обозначалась глаголом *waidlet. В совсем поздней традиции, подхваченной романтизмом (ср. «Конрад Валенрод» А. Мицкевича и др.), В. выступают как певцы, слагатели песен исторического содержания и хранители прусского эпоса. В. были известны и другим балтийским племенам; ср. литов. vaidila, «жрец» (но и «актёр»), vaidilutis, «жрец», vaidiluti, «жрица». Хотя сведения ранних историков литовской мифологии о В. не поддаются должной проверке (связь с культом вечного огня, лечение людей, советы вождям, участие в войнах, воспевание воинских подвигов и храбрости и т. п.), весьма существенно, с одной стороны, обозначение одним словом жреца и актёра, а с другой стороны, уже в старых источниках наличие примеров, когда vaidila обозначает не только жреца, помощника криве, его посланца, созывающего народ на сходку и объявляющего волю криве, но и административное лицо, главную власть в округе (apylinke); ср. топонимические названия типа литов.: Vaidihj kaimas, букв, «деревня вайдилов», и соответствующие собственные имена. В тексте 16 в. В. называются также зигнотами (Signot, Segnot, Zygenotte, от signat, «благословлять»); они — исполнители ритуалов в честь Бардойтса, могли найти вора, обратившись к богу неба Окопирмсу и богу земли Пушкайтсу и т. д.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВАЙЖГАНТАС (Vaizgantas), в литовской мифологии божество льна. Польский автор 17 в. Ян Ласицкий сообщает о литовском обряде сике (литов. sike, «лепёшка»); самая высокая девица с фартуком, наполненным лепёшками, в левой руке и льном и липовыми листьями — в правой, становится на стул и обращается к В. с заклятием: «В., божок, вырасти мне лён длинный, как я сама; не дай мне ходить нагой!». Поздние источники указывают, что в жертву В. приносили петуха. Во 2-й половине 18 в. писатель Гупель среди латышских божеств называет Вейзгантса (Weizgants) — бога обручённых, особенно невест; с ним связывали надежды на благополучие. Похоже, что включение В. — Вейзгантса в число латышских богов — плод «кабинетной» мифологии: часть его характеристик объясняется ложной этимологией имени В., популярной в старых источниках (литов. vaisius, «плод», «фрукт», vaisa, «плодотворность», «размножение» и ganyti, «пасти»). Скорее, однако, имя В. связано с литов. vyzti, «плести».

В. И., В. Т.

ВАЙРОЧАНА (санскр. vairocana, «сияющий»), в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны один из будд. Культ В. возник, по-видимому, в середине 1 тыс. н. э. В «Гандавьюха-сутре» В. изображается сияющим, как солнце, свет которого проникает во все уголки в бесконечном пространстве. В «Махавайрочана-сутре» (7 в.) В. занимает первое место среди будд. В ваджраяне В. — одни из пяти т. н. дхьяни-будд или татхагат, глава семьи ваджры (см. Будда). В мандале дхьяни-будд В. находится или в центре, или на Востоке, он белого цвета и держит в руке дхармачакру («колесо учения»). Его праджней (женским соответствием) является Ваджрадхатешвари, и из него эманирует бодхисатва Самантабхадра. Земным проявлением В. считают бывшего будду Кракучханду. Культ В. очень популярен в Китае и в Японии, где В. считается и ади-буддой.

Л. М.

ВАЙТАРАНИ (др.-инд. Vaitarani, «переносящая», «переправляющая»), в индуистской мифологии река, протекающая в царстве бога смерти Ямы или, по другим описаниям, разделяющая мир живых и мир мёртвых (ср. греч. Стикс). Пураны описывают её как бурный и зловонный поток, полный крови, костей, волос и разной нечисти. Преодолеть её человек может, только держась за хвост коровы, которую он при жизни подарил брахману. Купание в В. — одно из мучений для грешников в царстве Ямы. «Махабхарата» (I 158, 19) отождествляет эту реку с подземной Гангой: «... Достигая (области) предков, Ганга становится В., труднопреодолимой для грешников». Однако «Махабхарата» называет ещё одну, священную, реку по имени В., протекающую в стране Калинга (ныне река В. на террито-

рии современной Ориссы). Согласно «Махабхарате», омовение в этой реке очищает людей от грехов. Возможно, две В. — разные ипостаси одного мифологического образа.

С. С.

ВАЙШУН, Шинун Вайшун, в мифологии качинов Бирмы (тибетобирманская группа) одно из высших существ. В его образе есть черты создателя мира, но чтится он как дух — хранитель местности, божество земли, и в этом случае называется Канат. В. считается духом, существовавшим ещё до создания мира. Остальные духи (Читон — дух леса, Мушанг — дух небес, Мбон — дух ветра, Ваун — дух-земледелец, Ян — дух солнца, Шитта — дух луны) — его порождения. В одном из вариантов мифа у В. и его жены Чанум родился сын Нгаунва Магам, который сделал себе молот и с его помощью придал земле всю её красоту, сделал её обитаемой для человека. После этого сын В. остался в священной горе Майяушинграпум.

Я. Ч.

ВАЙЮ (авест.), в иранской мифологии божество ветра. Представление о В. восходит к эпохе индо-иранской общности (ср. др.-инд. Ваю). В «Младшей Авесте» В. посвящен гимн («Яшт» XV). Многократно упоминается в других разделах «Авесты» и, возможно, однажды в «Гатах» (53, 6), где В. изображён отрицательным персонажем. Это может быть следствием изначальной амбивалентности В.: он имел две ипостаси — добрую и дурную. В. оказывает помощь иранским богатырям и отказывает в ней Ажи-Дахаке. В. — грозное божество, посредник между небом и землёй, добром и злом. У многих иранских племён он был покровителем военного сословия; «Авеста» рисует его могучим воином. В. реет высоко в небесах и состоит в особой связи с течением времени («Видевдат» 19, 13). Он выше всех сотворенных существ («Ясна» 25, 5). По «Ясне Семи глав» (42, 3), его создал сам Мазда (Ахурамазда), хотя представления о В. несравненно древнее мифов о зороастрийском верховном божестве.

С другой стороны, выдвигались гипотезы о моделировании дуалистически противопоставленных зороастрийских персонажей, напр. Спента-Майнью и Ангро-Майнью — «святого духа» и «злого духа» — по образцу В. В пехлевийской литературе упоминается добрый В. и злой В. Архаичная традиция противопоставления злого, северного ветра утреннему, весеннему сохраняется в иранской классической поэзии (на фарси).

Л. А. Лелеков.

ВАКАН, ваконда, вакан танка (возможный перевод: «великая тайна»), в мифологии индейцев сиу мистическая животворная сила, присущая предметам живой и неживой природы; она может быть утрачена и приобретена. В. придаёт равноценность, равнозначность всем предметам, т. к. они являются В. и порождают его формы. В. осмысливается и как четыре стороны света. Воплощается В. в иерархии нескольких классов духов. Под влиянием христианства В. стал персонифицироваться. Персонифицируется в облике четырёх божеств: Иньян («камень»), Мака («земля»), Скан («небо»), Ви («солнце»). Термин «В.» употреблялся иногда в значении «великий дух».

А. В.

ВАКИНЬЯН («крылатые»), в мифологии индейцев сиу духи, олицетворяющие огонь, гром и молнию. Для В. характерна ассоциативная связь с камнем, красным цветом и востоком. В. приносят с собой грозы и бури. Согласно мифам, с ними связана птица грома — Вокеон, персонифицированная грозовая туча, покровительница воинов, которая находится в постоянной вражде с Уинктехи — духом (духами) воды.

А. В.

ВАКО-НАНА, в нартском эпосе адыгов мудрая, почитаемая нартами провидица. Она предрекла подвиги Батраза. Растила его в тайной пещере, готовя к отмщению за его убитого отца Химиша. Когда убийцы потребовали от В.-н. умертвить Батраза, она подбросила ребёнка нартским пастухам, которые его сберегли. По совету В.-н. Батраз приобрёл верного коня, доспехи и в бою уничтожил убийцу отца.

М. М.

ВАКХ (греч. Βάκχος), Бахус (лат. Bacchus), одно из имён Диониса.

ВАЛА (др.-инд. Vala, букв, «охватывающий», «скрывающий»), в ведийской мифологии имя демона, скрывающего в пещере коров, похищенных Пани, и название самой пещеры. В. упоминается в «Ригведе» 24 раза. Основной миф о В.: Пани похищает коров и прячет их в пещере. Индра посылает на поиски божественную собаку Сараму, которая выследила коров. После того как Пани отказывается возвратить их, Индра и Брихаспати во главе семи мудрецов ангирасов разрушают пещеру и освобождают коров. Тьма исчезает, появляется богиня зари Ушас. В. поднимает вой, но Индра поражает его. Этот миф интерпретировали по-разному: в нём видели образ жертвенных возлияний (коровы с молоком) или космогонический символ утренней зари, света, разгоняющего ночной мрак (коровы-лучи). Иногда В. — брат Вритры; возможно, что их имена связаны между собой, а также с именами других мифологических персонажей (ср. слав. Велес, Волос, литов. Велняс, латыш. Велс и т. п.).

В. Т.

Валаамова ослица. Картина Рембрандта. 1626. Париж, музей Коньяк.

ВАЛААМ, Билеам (др.-евр. Bileam), в иудейских преданиях иноплеменный маг и пророк. Сын Веора (Беора), уроженец какой-то «языческой» земли к востоку от Палестины, или Месопотамии (Втор. 23, 4), или Мадиама (ср. Чис. 31, 8, Иис. Нав. 13, 21 — 22), или Эдома. По библейскому рассказу (Чис. 22—24), Валак, царь Моава, пригласил В. на почётных условиях, чтобы тот изрёк ритуально-магическое проклятие против народа Израиля, только что пришедшего из Египта (и представлявшего опасность для моавитян). Бог (Яхве) воспретил, однако, В. произносить это проклятие. Со стороны Валака последовали новые, ещё более почётные приглашения, и колеблющийся В. отправился в путь. По пути ослица В. увидела незримого для В. грозящего ангела, трижды преграждавшего ей путь, и заупрямилась, а затем обрела на миг дар речи, чтобы предупредить о воле бога (мотив заговорившей валаамовой ослицы носит отчётливые черты древних мифологически-анимистических представлений). Прибыв на место, В. поднимается на священную гору («высоты Вааловы»), откуда может видеть часть израильского стана, после принесения жертвы уединяется особенно высоко, а затем в пророческом экстазе изре-

Валаам и ангел, преграждающий ему дорогу. Фреска 4 в. Рим, катакомба на Виа Латина.

кает не проклятие, а благословение. Валак велит ещё дважды повторить церемонию, выбирая для неё различные места, но благословения В. во второй и в третий раз (фольклорный мотив троекратности) становятся всё выразительнее. Валак гонит от себя В., который в заключение изрекает пророчество: «Вижу его, но его ещё нет; зрю его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстаёт жезл от Израиля, и разит князей Моава» (Чис. 24, 17) (впоследствии иудейская, а также христианская экзегеза чаще всего относила это пророчество к царству мессии, соответственно Иисуса Христа).

В других библейских текстах В. предстаёт как злой маг, тщившийся соблазнить израильтян и в конце концов убитый ими (Иис. Нав. 13, 22, Чис. 31, 8, 16 и др.). Позднейшие легенды иудаизма подхватывают и развивают этот мотив. Само имя В. интерпретируется в манере т. н. народной этимологии как «без-народа», «погубитель народа» или «поглотитель народа» (талмудический трактат «Санхедрин» 105 а и др.). В. изображается величайшим из семи пророков, данных язычникам (наряду со своим отцом Беором, а также Иовом и его четырьмя друзьями), но за его порочность и злую волю дух пророчества был отнят у него и вместе с ним от язычников вообще. Он. был вдохновителем всех врагов Израиля: в Египте он подал фараону совет умерщвлять еврейских младенцев мужского пола (талмудический тракт «Сота» 11 а; «Санхедрин» 106 а), после исхода Израиля из Египта подстрекал амаликитян к нападению; сама чрезмерность его вынужденных благословений была злонамеренной. К концу жизни он перестал быть пророком и превратился в калеку, хромого на одну ногу и кривого на один глаз, и заурядного волшебника. Это он подал мадианитам совет вовлечь израильтян в «любодейство» с языческими девицами, что привело к гневу Яхве и к мору в израильском стане («Санхедрин» 106 а; ср. христ. отражение этой традиции в Апок. 2, 14). Перед гибелью искал спасения в магической левитации, но был побеждён произнесением имени Яхве (ср. христ. легенду о Симоне маге). Для раннего христианства В. — прообраз лжепророка и лжеучителя, который ради гордыни и корысти растлевает умы неопытных учеников (2 Петр. 2, 15—16).

С. С. Аверинцев.

ВАЛАКХИЛЬИ (др.-инд. valakhilya), в древнеиндийской мифологии мудрые карлики (число их, как правило, — 60 000); классифицировались как одна из групп низших божеств и иногда включались в класс сиддхов. В «Ригведе» говорится, что В. возникли из волос Праджапати; с их именем связаны 11 гимнов, которые, как полагают, были интерполированы в восьмую книгу «Ригведы» на поздней стадии её сложения (VIII 49—50). В пуранах отцом В. считается Крату, великий риши и шестой сын Брахмы. Согласно легенде « Вишну-пураны», этимологизирующей имя В., однажды волос (др.-инд. vala) из паха Крату упал в трещину на сухой земле (др.-инд khilya), и из этой трещины вскоре появился пчелиный рой необычных существ — В., величиною с большой палец руки каждый. В. способны летать быстрее, чем птицы; по одним мифам, они живут в Гималаях, по другим, — на солнце, где питаются солнечными лучами и являются стражами солнечной колесницы. В. почитаются за свою чистоту и добродетель; считается, что насмешка над ними не проходит безнаказанной даже для богов: «Махабхарата» рассказывает, что, оскорблённые Индрой, В. предались суровой аскезе, вследствие которой был рождён на свет враг Индры царь птиц Гаруда (I 27).

П. Г.

ВАЛИ (др.-исл. Vali), в скандинавской мифологии сын Одина и Ринд (пасынок Фригг); ребёнок-мститель, который в возрасте одного дня отомстил Хёду за убийство Бальдра. После гибели мира и богов (см. Рагнарёк) В. вместе с другими представителями «младшего поколения» богов будет жить в обновлённом мире.

Е. М.

ВАЛТАСАР (греч. Βαλτάσαρ, евр. belsassar как передача вавил. belsar-usur, «да сохранит Бел царя»), в иудаистических и христианских легендах: 1) последний вавилонский царь. По преданию, отразившемуся как в Библии, так и у древнегреческих авторов (Геродота, Ксенофонта), в ночь взятия Вавилона персами устроил пир («валтасаров пир»). В разгар пира, где настольными чашами служили драгоценные сосуды, захваченные в иерусалимском храме, и прославлялись вавилонские боги, таинственная рука начертала на стене непонятные слова. Вавилонские мудрецы не сумели прочесть и истолковать их. Только призванный по совету царицы иудейский мудрец Даниил прочитал надпись, гласившую: «МЕНЕ, МЕНЕ, ТЕКЕЛ, УПАРСИН», объяснил значение этих слов и дал им толкование, предсказав гибель В. и раздел вавилонского царства между персами и мидянами; предсказание сбылось (Дан. 5). В. — историческое лицо, сын и соправитель последнего нововавилонского царя Набонида (сына Навуходоносора), убитый вскоре после вступления персов в Вавилонию; титула царя не носил, хотя располагал фактически его полномочиями; 2) вавилонское имя, данное Даниилу в вавилонском плену. См. Даниил; 3) имя одного из трёх волхвов.

С. А.

История В. — вавилонского правителя (особенно сюжет валтасарова пира) нашла отражение в литературе: в 16 в. — У Г. Сакса («Комедия о Данииле») и И. Мурера («Комедия об осаде Вавилона»), в 17 в. – у Кальдерона («Мистический и подлинный Вавилон»), у А. Морето (пьеса «Пир В.»), в иезуитской драме, позднее – у И. В. Гёте (юношеская драма «В.», сожжённая автором), Дж. Байрона (стихотворения «Видение В.», «Валтасару»), Г. Гейне («В.»). Сюжет использовался в изобразительном искусстве (Беноццо Гоццоли, М. ван Хемскерк, Я. Тинторетто, Х. де Рибера, Рембрандт), в музыкально-драматическом искусстве (оратория Г. Ф. Генделя «В.»).

ВАЛЬКИРИИ (ед. ч. — др.-исл. valkyrja, букв, «выбирающая мёртвых, убитых»), в скандинавской мифологии воинственные девы, подчинённые Одину и участвующие в распределении побед и смертей в битвах. Павших в бою храбрых воинов (эйнхериев) они уносят в вальхаллу и там прислуживают им — подносят питьё, следят за посудой и чашами. В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») даётся перечень В. (повторенный «Младшей Эддой»); некоторые их имена расшифровываются (Хильд — «битва», Херфьётур — «путы войска», Хлёкк — «шум битвы», Труд — «сила», Христ — «потрясающая», Мист — «туманная»), другие — Скеггьёльд, Скёгуль, Гель (Гейр), Гейрахёд (Гейрелуль), Рандгрид, Радгрид, Регинлейв — точной расшифровке не поддаются. Небесные В. вместе с норнами, определяющими судьбу всех людей при рождении, составляют ка-

Валтасаров пир. Картина Рембрандта. 1635. Лондон, Национальная галерея.

Бдение валькирии. Картина Эдварда Роберта Хьюза (1851–1914).

тегорию низших женских божеств — дис. В героических песнях «Старшей Эдды» В. приобретают черты женщин-богатырок. В. фигурируют в качестве возлюбленных героев Хельги и Вёлунда. В. Сигрдриву, в последующей традиции отождествлённую с героиней популярного сюжета герм, эпоса о нибелунгах — Брюнхильд, Один погружает в сон и наказывает (она больше не будет участвовать в битвах и выйдет замуж) за то, что она его ослушалась и в поединке между конунгами дала победу не Хьяльм-Гуннару (которому Один обещал победу), а Агнару; её пробуждает великий герой Сигурд («Старшая Эдда», «Речи Сигрдривы»).

В исландской «Саге о Ньяле» сохранилась «Песнь валькирий» (или «Песнь Дёрруда»); когда происходила знаменитая битва при Клонтарфе (1014) между ирландскими дружинами и скандинавскими викингами, двенадцать В., — рассказывается в саге, — ткали ткань из человеческих кишок и пели эту зловещую песнь.

Е. М. Мелетинский.

ВАЛЬМИКИ (др.-инд. Valmiki, «муравейный»), легендарный автор древнеиндийской эпической поэмы «Рамаяна». В индийской традиции В. именуется «первым поэтом» (адикави), и ему приписывается изобретение эпического стихотворного размера — шлоки. По одной из легенд, В. в юности был разбойником, но искупил содеянное им зло суровой аскезой — много лет он неподвижно стоял на одном месте, пока с ног до головы не был покрыт муравейником (отсюда его имя). В «Рамаяне» В. выступает в качестве одного из её героев. Он укрыл у себя в отшельнической обители изгнанную Рамой Ситу, воспитал её сыновей Кушу и Лаву.

П. Г.

ВАЛЬПУРГИЕВА НОЧЬ, в германской средневековой мифологии ночь с 30 апреля на 1 мая (день святой Вальпургии, отсюда название) время ежегодного шабаша ведьм, которые слетались на метлах и вилах на гору Броккен и собирались с другой нечистью вокруг сатаны. Они пытались помешать благополучному течению весны, насылали порчу на людей и скот и т. п. В селениях накануне В. н. проводилась магическая церемония изгнания ведьм: разжигались костры (на которых иногда сжигали чучела ведьмы), люди обходили дома с факелами, звонили церковные колокола и т. п. Считалось, что травы в В. н. обретают чудесную силу.

М. Ю.

ВАЛЬХАЛЛА, вальгалла, валгалла (др.-исл. valholl, «чертог убитых»), в скандинавской мифологии находящееся на небе, принадлежащее Одину жилище эйнхериев — павших в бою храбрых воинов, которые там пируют, пьют неиссякающее медовое молоко козы Хейдрун и едят неиссякающее мясо вепря Сэхримнира (его варит в котле Эльдхримнир повар Андхримнир). Вместо огня В. освещалась блестящими мечами. В. как небесное царство для избранных, по-видимому, относительно поздно отдифференцировалась от подземного царства мёртвых (хель). В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») В. соотнесена с Глядсхеймом («жилище радости»), а в «Младшей Эдде» жилище, в котором живут Один и «все люди, достойные и праведные» (христианское влияние), называется Гимле («защита от огня») или Вингольв («обитель блаженства»).

Е. М.

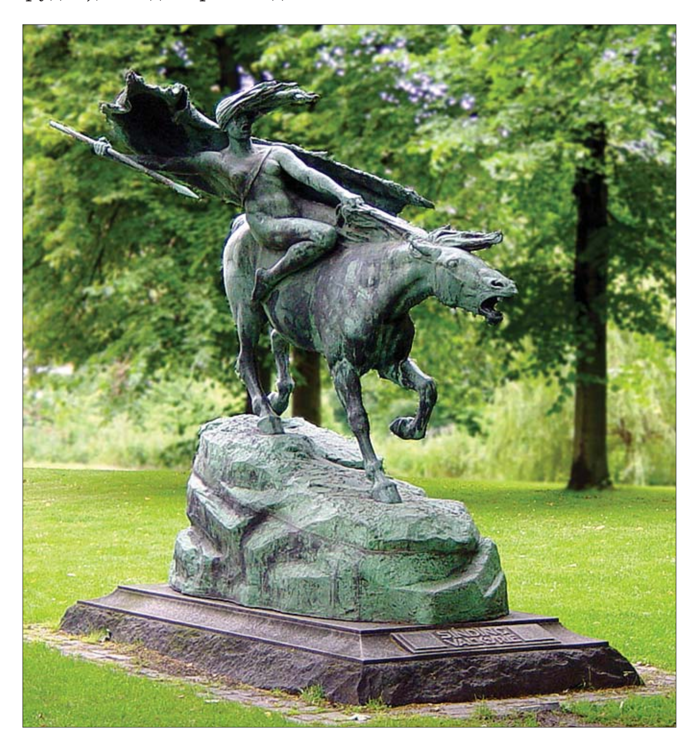
ВАМАЛА, в мифологии ганда божество озера Вамала. Согласно мифу о происхождении озера, В. жил вместе со своим отцом Мусиси и братом Ванема (см. в ст. Мукаса) на одном из островов на озере Виктория. Однажды В. поссорился с братом и стал с ним бороться, но не мог одолеть его, пока собака В. не укусила Ванема в ногу. Разгневанный Ванема бросил в глаза В. пригоршню золы и ослепил его на время. В. рассердился и покинул остров. В пути он сел отдохнуть на холме, положив рядом с собой бурдюк с водой. Вода вытекла, поток низринулся с холма в долину, и образовалось озеро, названное именем В. На берегу озера, где, согласно мифу, поселился В., был построен в его честь храм; В. приносили в жертву людей.

Е. К.

ВАМВРА, Вамала, мифологический персонаж бантуязычных народов Межозерья (живущих в Уганде и др.). В., глава пантеона богов, принимает участие в сотворении мира, поручая подчинённым ему божествам те или иные области созидания (ср. Олорун). Ирунгу, божество охоты, создал по приказанию В. горы, леса и некоторых животных; Казоба («солнце») — солнце, луну и свет; Ханги — звёзды и небосвод; Мугаша — воду, ветер, банановое дерево; Ругаба — людей и скот.

Вокруг имени В. циклизуется также множество более поздних мифологических легенд и преданий о происхождении социальных и культовых институтов. В них В. — царь, наделённый магической силой. Согласно одному из вариантов мифа, В. жил в стране Бвера и управлял народами (банья) нколе, карагве и частью южных ганда; своим подданным он дал коров, помогал платить брачный выкуп. Благодаря магическим способностям, В. вызывал дождь, посылал женщинам детей, избавлял скот от болезней и др.

С именем В. связывают возникновение культа бачвези — душ умерших знатных людей. Согласно мифу, В., Мугаша и Ирунгу, заблудившись, попали в страну царя Кинту, который оказал им гостеприимство. Покидая страну, Мугаша унёс с собой семена всех полезных растений. Впоследствии вместе с женой он стал возделывать землю. В. и его спутники получили от Кинту коров и коз и трёх сопровождающих — двух мужчин и одну молодую девушку, которых по прибытии домой В. должен был отослать обратно. Вернувшись домой, В. велел подоить свою корову Китаре и дал попробовать молока своему народу. С тех пор люди стали пить коровье молоко и делать из него масло. В. предупредил о том, что, если Китаре умрёт, умрёт и он. В. поручил пасти стадо



Валькирия. Скульптурная группа С. Синдинга. 1908. Парк в Копенгагене.

своему брату Лиангомбе (Риангомбе). Но В. забыл отослать Кинту тех, кто его сопровождал. Через своего посыльного Руфу (смерть) Кинту потребовал вернуть ему не только людей, но и всё, что он дал В. Тот отказался выполнить это требование. Руфу прибег к хитрости, и Китаре исчезла. Узнав об этом, В. решил покончить с собой, и придворные не смогли его отговорить. Царь перенёс в могилу всё из своего дома и бросился туда сам. После смерти В. стал господином бачвези.

Е. С. Котляр.

ВАМПАЛ, в мифологии ингушей и чеченцев огромное чудовище, обладающее сверхъестественной силой; иногда у В. — несколько голов. В. бывают как мужского, так и женского пола. В сказках В. — положительный персонаж, отличающийся благородством.

А. М.

ВАМПИР, в низшей мифологии народов Европы мертвец, по ночам встающий из могилы или являющийся в облике летучей мыши, сосущий кровь у спящих людей, насылающий кошмары. В. становились «нечистые» покойники — преступники, самоубийцы, умершие преждевременной смертью и погибшие от укусов В. Считалось, что их тела не разлагались в могилах, и прекратить их злодеяния можно было, вбив в тело В. осиновый кол, обезглавив его и т. п. Оберегами против В. служили также чеснок, железо, колокольный звон и др. В славянской мифологии — упырь.

М. Ю.

ВАНАПАГАНЫ («старые язычники»), в эстонской мифологии злые великаны (иногда отождествляются с христианским чёртом). В. создают холмы, водоёмы, разбрасывают камни-скалы и т. п. Обитают в пещерах, озёрах, в преисподней. Занимаются ремеслом (кузнецы, сапожники и др.), пахотой, устраивают свадьбы, крестины, иногда приглашают в гости людей и одаривают их; дары В. — горящие уголья: если положить их в передник, угли превращаются в золото. В эстонских сказках В. выступают в роли глупого чёрта: например, рыбак пугает В. тем, что утянет озеро неводом, и тот ради выкупа таскает золото в дырявую шляпу, которую хитрый рыбак держит над глубокой ямой. В. состязаются с эпическими богатырями — Калевипоэгом, Тыллом — в метании камней (собираются разрушить камнем церковь и т. п.). Они строят гигантские мосты через озёра и даже моря (душа проходящего по такому мосту должна угодить к дьяволу). Из горсти песка, схваченной для строительства такого моста В., бегущим от богатыря Тылла, возникли, по народному преданию, острова Харилайд на Балтийском море.

ВАНГА, в мифологии ганда божество, отец Мусиси. Согласно мифу, В. жил на одном из островов на озере Виктория. Однажды солнце упало с неба, и наступила полная тьма, продолжавшаяся несколько дней, пока по просьбе царя Джуко В. не вернул солнце на место. К В. обращались при болезнях и при различных бедствиях; существовал храм В.

Е. К.

ВАН ГОН, герой поздней корейской мифологии. В основе образа В. Г. — реальная историческая личность. В. Г. — крупный военачальник (877–943), происходивший из могущественной феодальной семьи. В 918 он сверг Кунье и, став государем Тхэджо, провозгласил новую династию Коре (в названии подчёркивалась преемственность с древним Когурё). Родословная В. Г., помещённая в «Коре са» («История Коре», сер. 15 в.) и ряде других источников, — типичный образец поздних мифов об основателях государства или новой династии. Так, первопредок Хогён женится на богине горы Пхённасан (ныне Курёнсан, «гора девяти драконов» в провинции Хванхэ-Пукто); его праправнук по материнской линии Чакчегон становится зятем царя драконов; рождению самого В. Г. предшествует предсказание известного в Силла геоманта Тосона. В преданиях о В. Г. и его предках многое заимствовано из древних мифов, записанных в «Самгук юса»: например, описание сна внука Хогёна — Поюка, в котором он мочой залил всю землю; предание о том, как Чакчегон, отправившись на запад, попал в подводный дворец царя драконов и по его просьбе убил старого лиса; предание о лучнике Котхаджи. Во всех повествованиях о предках В. Г. непременно совершается чудо с помощью магов, гадателей, священных животных и атрибутов (свинья и ивовый посох, подаренные царём драконов Чакчегону). От других поздних мифов предания о В. Г. отличаются обилием мистических элементов. Кроме того, в них как бы нанизываются одна на другую топонимические легенды, распространённые в окрестностях бывшей столицы Коре — Кэсона.

Л. Р. Концевич.

ВАНИ (др.-япон., «крокодил»), в японской мифологии волшебное животное. Его облик неясен. Его интерпретируют не только как крокодила, но и как морскую змею и акулу. В. встречается в мифе о Хоори, во многих легендах; в «Харимафудоки» имеется рассказ о морском божестве В., которое каждый год появляется из моря в сопровождении множества рыб, причём его появление несчастливо для людей, а мясо этих рыб ядовито.

Е. П.

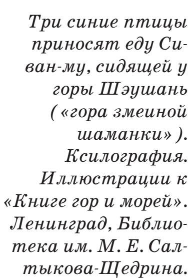
ВАН ЛИН-ГУАНЬ («чудесный чиновник Ван»), другое имя — Ван Шу Хо-фу тяньцзян («небесный полководец управы огня Ван Шу»), в китайской даосской мифологии один из 36 небесных полководцев (тяньцзян), страж дворца небесного нефритового государя Юй-ди, а так же охранитель дверей храмов. Статуи В. Л.-г. ставятся у наружных ворот даосских (иногда буддийских) храмов, он изображается краснолицым, трёхглазым с кнутом или сучковатой палкой в руке, чтобы отгонять злых духов. Одеяние на статуе меняют каждые три месяца, а раз в три года что-нибудь из его платья сжигают и заменяют новым, богато украшенным; раз в десять лет вся одежда сжигается целиком. Этот обычай был особенно распространён в 15—17 вв. Жертвоприношения в его честь совершались в первый день нового года, в день зимнего солнцестояния, а также в специальный праздник в честь В. и его учителя даосского праведника Са Шоуцзяня. Начало официального культа В. Л.-г. связывается с установлением культа Са в 15 в., по другой версии, один даос доложил императору Юн-лэ (правил с 1403 по 1425), что он перенял магическое искусство от В., и государь повелел построить в Пекине храм В.

Б. Р.

ВАН-МУ ШИЧЖЭ («посланцы матушки-владычицы»), в древнекитайской мифологии служанки Си-ван-му («владычицы Запада»). В наиболее архаических древних текстах («Шань хай цзин» — «Книга гор и морей») это три синие (вариант перевода: зелёные) птицы (цинняо), приносящие еду хозяйке. В стадиально более поздних текстах — это существа с телом птицы, но человечьими лицами.

В повестях начала нашей эры это уже прекрасные девы, имеющие свои имена. Наиболее известна из них Ван Цзы-дэн, передававшая приказы Си-ван-му, ездившая к дереву солнц Фусану, на острова бессмертных, а также в столицу мрака (Сюаньду). Ван Цзы-дэн славилась игрой на струнных инструментах, Дун Шуанчэн известна своей игрой на губном органчике — шэне, Ши Гун-цзы — на металлическом гонге.

Б. Р.



Три синие птицы приносят еду Си-ван-му, сидящей у горы Шэушань («гора змеиной шаманки»). Ксилография. Иллюстрации к «Книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Ванф. Бронза. Ок. 400 до н. э. Лондон, Британский музей.

ВАНФ (Vanth), в этрусской мифологии женский демон загробного мира, олицетворение смерти. На зеркалах, фресках В. часто изображалась с Харуном. Постоянные атрибуты В.: свиток, факел, меч, змеи, обвивающие руки, ключ. Иногда отождествляется с греч. фуриями.

А. Н.

ВАН ХАЙ («князь Хай», «правитель Хай»), в древнекитайской мифологии герой — легендарный правитель племён иньцев. Имя его встречается в древнейших надписях на гадательных костях. В «Шань хай цзине» («Книга гор и морей») говорится, что В. Х. в каждой руке сжимал по птице. Как предполагает китайский исследователь Ху Хоу-сюань, иероглиф хай, которым записывается имя героя, означает «рука, держащая птицу». Птица, здесь, видимо, — тотемный знак, поскольку тотемом иньцев была птица. Согласно реконструкции Юань Кэ, В. Х. вместе с братом Ван Хэном разводил коров и овец и отправился на север в страну Юи. Бог реки Хуанхэ — Хэ-бо помог им со стадами переправиться через реку. В. Х. с братом остались гостить у тамошнего правителя Мянь-чэна, где вкусно ели и развлекались с женой престарелого Мянь-чэна. Впоследствии В. Х. был зарублен молодым воином, а Ван Хэн выслан из страны Юи.

Б. Р.

ВАНЦЗЫ ЦЯО («царевич Цяо»), Ванцзы Цзинь, в древнекитайской мифологии бессмертный. В основе образа В. Ц. лежит предание о легендарном царевиче, старшем сыне царя чжоуской династии Линвана (6 в. до н. э.). Согласно преданиям, В. Ц. 20 (или 30) лет учился искусству магии у даоса Фуцю-гуна. Однажды он сообщил родителям о том, что покажется им в 7-й день 7-й луны (день встречи звёзд Пастуха и Ткачихи), и в этот день пролетел над ними на белом журавле. В. Ц. славился искусством превращений. Желая проверить, постиг ли его ученик Цуй Вэнь-цзы магию, В. Ц. превратился в белую цикаду и, взяв в лапку чашу со снадобьем, поднёс Цую. Цуй перепугался, схватил копьё и ударил цикаду. Но на месте цикады оказалась туфля. Накрыл её корзиной, а туфля превратилась в большую птицу. Цуй приподнял корзину, и птица улетела. По другой версии, приводимой комментатором 1 в. Ван И, после смерти труп В. Ц. накрыли корзиной и он превратился в птицу. В народных песнях эпохи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) В. Ц. изображён летающим на белом олене. По наиболее распространённым версиям, он на белом журавле улетел в небо, сделавшись бессмертным.

Б. Л. Рифтин.

ВАН ШУ, в древнекитайской мифологии возница луны. Имя В. Ш. упоминается в ряде древних памятников: в поэзии Цюй Юаня (4 в. до н. э.), в одах Ян Сю на (1 в. до н. э.) и исторических сочинениях. Можно предположить, что образ В. Ш. был создан по аналогии с возницей солнца Си-хэ. Некоторые древние комментаторы вообще отождествляли В. Ш. с луной.

Б. Р.

ВАНЫ (др.-исл. vanir), в скандинавской мифологии группа богов плодородия. Им приписываются кровосмесительные связи между братьями и сестрами (ср. аналогичные мотивы в средиземноморских аграрных мифах и ритуалах, генетические связи с которыми не исключены), колдовство (т. н. сейдр) и пророческий дар. К числу В. относятся главным образом Ньёрд и его дети — Фрейр и Фрейя. Жилище В. обозначается Снорри Стурлусоном в «Младшей Эдде» как Ванахейм, но в другом месте он же называет жилище Фрейра Альвхейм, что свидетельствует о смешении В. с альвами. В. противопоставлены другой, гораздо более обширной группе богов — асам в мифе о первой войне, о которой рассказывается в «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда»), в «Младшей Эдде», «Саге об Инглингах», в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика. Это этиологический (объяснительный) миф о возникновении первой войны, положившей конец «золотому веку», до того не знакомому с враждой и распрями. Поводом к войне послужил приход от В. к асам злой колдуньи Хейд (она звалась также Гулльвейг, что, по-видимому, означает «сила золота»). Асы забили её копьями и трижды сжигали, но она снова возрождалась. Войну начал глава асов Один, бросив копьё в сторону войска В., но В. стали наступать, угрожая Асгарду, небесному селению асов. Война закончилась миром и обменом заложниками (асы взяли ванов Ньёрда, Фрейра, а также Квасира, а ваны — асов Хёнира и Мимира). В «Младшей Эдде» упоминание о первой войне служит введением в историю добывания меда поэзии. Исследователи предполагают, что в мифе о войне В. и асов нашла отражение борьба культов местных и пришлых племён (возможно, индо-германских завоевателей с носителями мегалитической матриархальной земледельческой культуры), или различных социальных групп древнегерманского общества. Интересна, но мало убедительна попытка Р. Хёккерта интерпретировать войну асов и В. как войну за священный мёд, воплощающий некий космический жизненный принцип. В. — хранители мёда связаны с Хеймдаллем; Гулльвейг (слово это он расшифровывает как медовый напиток) Хёккерт отождествляет с вёльвой (провидицей), от имени которой ведётся речь в «Прорицании вёльвы». Параллель к войне асов и В. в других индоевропейских мифологиях — мифы о войнах асур и богов древнеиндийской мифологии. Ж. Дюмезиль считает, что в индоевропейском мифе боги, представляющие религиозную власть и плодородие, первоначально разделены и что в столкновениях между ними главное не сама война, а заключение мира, договор. Действительно, в результате войны асов и В. как бы происходит консолидация общины богов (асы ассимилируют В.). Но с другой стороны, в скандинавской мифологии миф о первой войне как первой распре после «золотого века» по существу предвосхищает (особенно в «Прорицании вёльвы») столь характерную для скандинавской мифологии эсхатологическую тематику (смерть юного бога из асов Бальдра, трагическая гибель богов и всего мира, — см. Рагнарёк). Не совсем ясно, в какой мере и в каком смысле в этом сюжете отражено осознание губительной силы золота. Неясно также, отражает ли троекратное сожжение Гулльвейг некий ритуальный акт (или представляет аллегорию металлургической обработки золота как его уничтожения).

Е. М. Мелетинский.

ВАРА (авестийский яз.), в иранской мифологии убежище, обитель праведников. Во второй главе «Видевдата» В. описана как квадратное ограждение со стороной «в лошадиный бег», возведённое культурным героем Йимой по предписанию Ахурамазды в стране Ариана Вэджа, мифической прародине иранского народа. В этом сооружении все живые существа, люди и животные, были спасены от чудовищной зимы, насланной богом, и всеобщего потопа. Мотив квадратного ограждения, внутри которого упорядочен мир, противопоставленный силам хаоса и смерти, прослеживается в некоторых индоевропейских традициях (Roma Quadrata в римской мифологии и др.; ср. прямоугольные в плане храмы в иранской, славянской, древнегреческой и других традициях). Особо близкий В. образ — квадратная «обитель Ямы» в «Ригведе» (9, 113, 7—8): это тоже обитель блаженных, средоточие бессмертия, но не на земле, а в загробном мире. Поздние пехлевийские тексты расходятся в локализациях В., помещая её то на небеса, то под землю, т. е. в потусторонний мир, скорее в духе «Ригведы», нежели собственно «Авесты».

Л. Л.

ВАРАФУ, Варифу (wrfw), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Катабан; вероятно, бог орошения, границ и пограничных знаков (ср. Термин); точно его функции и значение имени не определены. Иногда В. именуется Мандах. В. был связан с Аммом: его иногда называли «оракул Амма»; известен общий храм В. и Амма. Храм В. существовал также в городе зу-Гайлам. Некоторые исследователи считают В. астральным божеством, связанным с солнцем или луной.

А. Г. Л.

ВАРВАРА (греч. Βαρβάρα, «иноземка»), героиня христианской агиографической легенды, изобилующей мифологическими мотивами. Возможно, была христианкой, казнённой в Египте во время репрессий против христиан начала 4 в. Согласно

легенде, родилась в египетском городе Гелиополе (богатом мистическими традициями и играющем важную роль в иудейско-христианской апокрифической литературе, напр. в легенде об Асенеф, жене Иосифа); единственная дочь богатого язычника Диоскора. Могущество отца, её красота, влюблённость, которую она вызывает у всех молодых аристократов Египта, и пыл целомудренной решимости блюсти своё девство — всё это описывается в сказочных гиперболах. Чтобы предохранить В. от домогательств обожателей, отец строит для неё высокую башню (фольклорный мотив девы на башне, фигурирующий в легенде об Асенеф, в гностической легенде о Елене, спутнице Симона мага, и в др.). В отсутствие отца строители должны пробить в стене два окна; но В., тайно ставшая христианкой, велит им пробить три окна, как исповедание веры в троицу, и низвергает установленные в башне отцом кумиры языческих богов. Вернувшись и узнав об этих событиях, отец доносит на дочь префекту Египта, который подвергает В. жестоким пыткам (ей отсекают сосцы сапожным резаком и т. п.). В тюрьме В. получает утешение и подкрепление от явившегося ей Иисуса Христа и чудесно данного ей причастия (поэтому в православных и особенно католических верованиях В. выступает как святая, в трудных обстоятельствах спасающая христианина от опасности умереть без причащения). Под пыткой святая поёт псалмы, словно не чувствуя боли. Наконец, взбешённый Диоскор собственноручно отрубает дочери голову, но тотчас же сам испепелён молнией. Варианты этого же сюжета распознаются в легендах о других девственницах, обитающих на башне, низвергающих идолов и претерпевающих мученическую смерть — св. Ирине и св. Христине. Мотивы жития В. использованы в поэме английского писателя Г. К. Честертона «Святая Варвара ».

С. С. Аверинцев.

ВАРМА-АВА (морд. варма, «ветер»; ава, «мать», «женщина»), в мордовской мифологии дух, хозяйка ветра. Обитает в воздухе, может послать плодородный дождь, но и раздуть пожар вместе с духом огня тол-авой, повалить созревший хлеб и т. п. В.-а. считалась разносчицей болезней. Соответствующий В.-а. мужской персонаж — варма-атя (морд. атя, «старик», «мужчина»); у марийцев дух ветра — мардэж-ава (мар. мардэж, «ветер»).

ВАРНА (др.-инд. varna, «цвет», «внешний облик», «вид», «род», «качество», «достоинство», «разряд людей»), социальный институт, относящийся к сословной структуре древнеиндийского общества и глубоко укоренённый в древнеиндийской мифологии. Впервые четыре В. (без употребления слова «В.») упоминаются в «Пуруша-сукте» «Ригведы», где излагается происхождение В. из частей тела первочеловека Пуруши: «Когда Пурушу расчленили..., его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья [кшатрии], его бёдра — вайшья, из ног родился шудра» (РВ X 90). Более поздние памятники повторяют как идею четырёх В., так и мотив их происхождения от некоего демиурга или культурного героя, родоначальника традиции, при этом употребляется и само слово «В.». В поздней брахманской литературе В. возникают из богатворца Брахмы, иногда из частей тела Вишну (обычно в воплощении Кришну), изредка из Шивы. Одна из самых известных версий сюжета мифологической трансформации божественного персонажа или первочеловека в элементы социальной структуры (в данном случае в В.) содержится в «Законах Ману» (где варновая структура общества получила свою кодификацию): «А ради процветания миров он [Брахма] создал из своих уст, рук, бёдер и ступней брахмана, кшатрия, вайшью и шудру» (I 31); «А для сохранения всей этой вселенной он, пресветлый, для рождённых от уст, рук, бёдер и ступней установил особые занятия. Обучение, изучение [вед], жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение [милостыни] он установил для брахманов. Охрану подданных, раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [вед] и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия. Пастьбу скота, и также раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [вед], торговлю, ростовщичество и земледелие – для вайшья. Но только одно занятие владыка указал для шудр — служение этим варнам со смирением» (I 87—91, ср. X 45). В этом же памятнике приводится и другая версия происхождения В. — от великих риши, сыновей Ману и внуков Брахмы: от Кави (Бхригу) — брахманы, от Ангираса — кшатрии, от Пуластьи — вайшьи, от Васиштхи — шудры (III 198), ср. также «Брахманы, кшатрии и другие варны произошли от Ману, поэтому они манавы» (Мбх. I 75, 3188). Последовательность возникновения В. также известна в ряде вариантов. Основной из них предполагает постепенное возникновение В. и состояние, когда все люди были добродетельными и, следовательно, брахманами (по одному из вариантов, впоследствии красные брахманы стали кшатриями, жёлтые – вайшьями, чёрные, «потерявшие чистоту» — шудрами; Мбх. XII 181, 13). По некоторым вторичным источникам, напр. джайнским, первыми возникли кшатрии, потом вайшьи и, наконец, брахманы и шудры. Философизированный вариант упанишад предлагает концепцию развития, по которой из брахмана как божественной ипостаси создана Кшатра, ипостась воинской В. (т. е. боги — кшатрии: Индра, Варуна, Сома и т. п.), затем Виш, ипостась вайшьев (т. е. васу, рудры и т. п.), и, наконец, В. шудр (Брихад.-уп. I 4, 11–14). Такое соотнесение социальных функций (магико-юридической, жреческой, воинской, производственной), данных в ипостасной форме, божеств данной функции и, наконец, В. в основе своей весьма архаично и подтверждает некоторые положения теории трёх социальных функций Ж. Дюмезиля. В данном случае важен параллелизм и изоморфизм человеческих В. и божественных классов: в основе тех и других находится некий общий образец, характеризующийся четырёхчленной структурой иерархического устройства и особым соотношением элементов (3+1). Шудры оказываются единственной В., лишённой социальных функций, признаваемых в индо-арийском обществе почётными и полезными. Первые три В. считались принадлежащими к «дваждырождённым» (поскольку они проходили через посвящение, рассматри-

Слева — Святая Варвара. Рисунок Я. ван Эйка. 1437. Антверпен, Королевский музей изящных искусств. Справа — Святая Варвара. Картина Р. Кампена. 1438. Мадрид, Прадо.

вавшееся как второе рождение), а шудры — «однорожденными», лишёнными посвящения (в «Законах Ману» III 15 они называются даже «лишёнными рождения»). Такая четырёхчленная структура, совпадая с другими её образами и воплощениями (четыре времени жизни, четыре юги — великих века, схемы города, храма, тетрады богов и т. д.) соотносится с обеими структурами схемы древа мирового, выражающимися в числе — горизонтальной (число четыре) и вертикальной (три). Цветовая символика В. (брахманы — белый цвет, кшатрии — красный, вайшьи — жёлтый, шудры — чёрный) тоже имеет нередко соответствие в распределении цветов, характеризующих схему мирового древа. Эта цветовая символика В. в ряде текстов (Мбх. XIV 36—39, «Законы Ману» XII 24—50 и др.) получает семантическую интерпретацию в оценочно-характерологическом плане: белый цвет брахманов — благость, красный цвет кшатриев — страсть, жёлтый цвет вайшьев — смешение двух первых качеств, чёрный цвет шудр — темноту. Но у этой четырёхчленной цветовой системы есть двоичный образ универсального характера (белый-чёрный). В мифопоэтических текстах есть указания на то, что классическая четырёхварновая система выводится из более древней двоичной системы. На двучленные структуры ориентируют древнейшие свидетельства об употреблении слова «В.»: «убивая дасью, он [Индра] оказывал покровительство варне ариев» (РВ III 34, 9); «Боги усмиряют гнев дасы, да приведут они нашу варну к благополучию (РВ I 104, 2); «Агастья, могучий праотец, который... желал детей, потомства и силы, поддерживал обе варны» (РВ I 179, 6). Эта двоичность нередко встречается и в более поздних текстах, правда, с изменением членов противопоставления. Один из ранних примеров — в «Тайттирия-брахмане» (I 26): «Брахман и шудра противостоят по различию кожи. Брахман — божественная варна, шудра же — асурская» (т. е. демонская). Впрочем, выражение «асурская Варна» появляется уже в «Ригведе» (IX 71, 2), и оно может быть интерпретировано как то, что предшествует В. шудр. Дасью (дасы) представляли собой автохтонное племя, враждебное ариям и отличавшееся от них тёмным цветом кожи. Уже само наличие двоичного противопоставления « В. ариев» — «В. дасов» (РВ I 104, 2; II 12, 4; III 34, 9) при том, что дасы определяются как чёрные, отсылает к правдоподобной реконструкции: белый (арии) — чёрный (дасы) как обозначение своего и не своего (чужого). Употребление термина «В.» в значении «сословие» появляется лишь в период брахман (Шат.-бр. V 5, 4, 9, VI 4, 4, 13).

В. Н. Топоров.

ВАРУНА (др.-инд. Varuna), в древнеиндийской мифологии бог, связанный с космическими водами, охранитель истины и справедливости, главный из адитьев; наряду с Индрой величайший из богов ведийского пантеона. В. посвящено 10 гимнов, кроме того, многочисленные гимны посвящены В. совместно с Митрой. Только В. и Индру называют «вседержитель». В. — также самодержец, царь (над миром, над богами и людьми) надо всеми (РВ II 27, 10; V 85, 3; VII 87, 6; X 132, 4). В. наставляет богов, и они следуют его приказам и советам (IV 42, 1; VIII 41, 7; X 66, 2). В. — тот, кто сотворил мир и удерживает его (IV 42, 3; VIII 41, 5); он заполняет воздушное пространство, расширяет землю, освещает небо и землю, укрепляет солнце, измеряет землю солнцем, поднимает на небо; небо и земля подвластны ему; ночь и день — его одежда. В. дал движение солнцу; оно его глаз (I 50, 6), сам он тысячеглаз (VII 34, 10).

Как показал немецкий индолог Г. Людерс, основная черта В. — связь с космическими водами во всём их многообразии (мировой океан, образующий внешнюю рамку творения, которая отделяет космос от хаоса; небесные воды — дождь; моря, реки, потоки, подземные воды и т. д.; ср. клятву при воде в связи с В.). В. изливает космические воды (он бог дождя, V 85, 3—4), освобождает воды, прокладывает путь потокам, укрывает океан, наполняет море водой, озирает течение рек, находится в реках, в море; реки — его сестры (их семь). Пара В. — Митра [поскольку Митра связан с огнём (солнцем)] отражает архаичное противопоставление воды и огня (в брахманической литературе В. и Митра противопоставлены друг другу по многим признакам). В отличие от Митры В. больше связан с природным, чем с социальным, с ночью, луной, с дальним, с тайным и магией. Он обладает чудесной колдовской силой (майя), ему присущи асурские качества (см. Асуры): иногда его называют асура, хотя чаще он — дева, а изредка — и дева асура (VIII 25, 4; ср. VII 65, 2). Вместе с Митрой В. моделирует космос в целом, особенно в его магико-правовом аспекте. В. толкуется немецким индологом П. Тиме (ФРГ) как обозначение истинной речи (в последнее время это толкование вызвало ряд возражений). К людям В. скорее строг и вообще далёк от них (ср. его неантропоморфность), впрочем В. благосклонен к певцам. В. не столько дарует блага людям, сколько следит за ними и защищает их от злого начала. Так, В. освобождает от страха (II 28, 6), защищает от злых снов (II 28, 10), сторожит мысли людей (VII 41, 1); он выступает против несправедливости, болезни, смерти, колдовства и даже дарует долгую жизнь (I 25, 12; II 27, 10). В. — воплощение мирового порядка (rta), истины. Он высматривает правду и ложь, ищет виновных, карает их (в частности, насылает на грешников водянку; верёвка или петля — его орудие против грешников) и отпускает грехи. Он — хранитель высшего закона и гарантия законосообразности в мире. В ведийских гимнах В. связан с Адити (его матерью), Агни и Сомой, Манью, Ушас, Индрой (ряд гимнов посвящен Варуне и Индре совместно). Однако мифологических сюжетов, связанных с В., в ведах немного, и они известны лишь в фрагментах. Помимо космогонического мотива золотого зародыша (солнца) в мировом океане, связывающего Митру с В., в «Ригведе» более или менее полно представлен лишь один мифологический сюжет — история отношений В. с Васиштхой (VII, 86—89): мудрец и певец Васиштха, бывший некогда любимцем В. (В. показал ему смену дня и ночи, взял с собой на корабль, сделал риши и т. п.), прогневал грозного бога (причина гнева В. неясна) и впал в немилость; он умоляет В. избавить его от кары, но В. насылает на Васиштху смертельную болезнь — водянку. Ещё менее ясен сюжет о риши Трита, оказавшемся на дне глубокого колодца и взывающем о справедливости и о заступничестве к Агни и В. (I 105); ср. мотив несения Тритой В. в море (IX 95, 4). У В. есть жена Варунани (II 32, 8; VII 34, 22) или Варуни, позже считавшаяся богиней вина. В послеведийский период В. утрачивает своё ведущее положение в пантеоне богов, становится одним из хранителей мира (см. Локапалы) и обычно связывается с Западом, подчиняясь верховной триаде богов индуистского пантеона. После свержения Нахуши с небесного трона Брахма, согласно эпическим источникам, даровал власть над вселенной Индре и тем, кто помог ему вернуться из изгнания (Вару на, Яма, Агни или Сома). В сказании о Нахуше (Мбх. XIII) В. призывает Индру вернуться и поразить Нахушу. Вместе с тем в послеведийскую эпоху В. продолжает считаться владыкой вод; но власть его существенно ограничивается, а связь с нравственным законом почти полностью затушёвывается. Зато образ В. сильно антропоморфизируется, он приобретает многочисленные связи, в т. ч. и родственные [ср. его сыновей: Бхригу (Шат.-бр. XI 6, 1, 13; Вадж.-самх. XXV 9; Тайтт.-бр. III 9, 15, 3), Агастью, Васиштху, дочь Варуни (Рам. I 46, 26), вышедшую из океана при его пахтанье; его жену или жён (воды) и т. п.], и входит в большое число сюжетных схем, правда, редко играя в них основную роль.

В эпосе и пуранах (по преимуществу) наиболее известные сюжеты с участием В. таковы. Соперничество В. и Утатхьи (Мбх. XIII). В. похищает Бхадру, дочь Сомы, жену мудреца Утатхьи, и уводит её в свой дворец на дне морском; узнав о похищении жены, Утатхья посылает к В. мудреца Нараду, но В. прогоняет его; Утатхья обращается к реке Сарасвати с просьбой не питать более океан водою, а сам осушает океан; В. вынужден покориться и вернуть жену мужу. В. полюбил апсару Урваши, жену Митры, и она рождает двух сыновей (Вишну-пур. IV). В., как и другие боги, при приближении Раваны превращается в лебедя, которому потом дарует красоту. Равана вторгается в царство В., побеждает его сыновей и внуков, вызывает на бой самого В., тот, однако, уклоняется от вызова. В. в сказании о Парашураме даёт брахману Ричике тысячу коней, затем он скрывает у себя потомков царя Марутты. В. в ряде сюжетов помогает Индре (ср., напр., рождение Скандхи, разрушение крепости асур Трипуры и др.). Боги создают богиню Кали, и В. дарует ей ноги и петлю, которой она опутывает асурского демона Махиши (Марканд.-пур.). В. дарует Арджуне петлю, лук, стрелы, колесницу, с тем чтобы он достиг неба (Мбх. III). В. и белое опахало в одной из версий сказания о пахтанье океана (Матсья-пур.). Харишчандра молит В. о сыне; В. дарует ему сына и требует принести его в жертву; после ряда отсрочек принимается решение отдать Варуне в жертву Шунахшепу (Айт.-бр. V II). В. вместе с Индрой и Сомой предлагает убить жреца Аурву (Хариван-

ша I, XLV 76—77). В. поёт гимн Кришне, чтобы отвести его угрозы (II, CXXVII) и т. д. Ср. также сюжеты, связанные с сыновьями или братом В. (Агастья, Васиштха, Бхригу, Вивасват и т. д.) или с царством В. (напр., сказание о нагах), которое наряду с его дворцом (Мбх. II 9) не раз описывается в эпосе. Устанавливается более тесная связь В. с нижним царством, смертью (петля становится главным его атрибутом), В. является в окружении змей. Брахманы, напротив, подчёркивают ритуальный аспект В. (его связь с жертвоприношением раджасуя, Шат.-бр. II 196; V 4, 3, 1 и др.).

Эволюция образа В. (в частности, такие его моменты, как оттеснение В. Индрой и близкая связь с Митрой) позволяет восстановить некоторые детали формирования этого божества. Сочетание Митра — Варуна (при том, что В. — асура) несомненно родственно древнеиранскому Митра — Ахурамазда, что надёжно гарантирует индо-иранский характер этой пары (ср. мотив мудрости В., как и его иранского соответствия). Само имя В. исследователи сопоставляли с хеттским морским божеством Аруной, с древнегреческим богом неба Ураном, наконец, со славянским Волосом (Велесом), литовским Велнясом и т. д. Поэтому при сохранении ряда неясностей индоевропейские параллели к этому имени несомненны.

В. Н. Топоров.

ВАРФОЛОМЕЙ (арам. bartholmaj, «сын Толмая»), в новозаветном повествовании и в христианских легендах один из двенадцати апостолов. Упомянут (всегда после Филиппа) по ходу перечисления апостолов во всех трёх синоптических Евангелиях (Матф. 10, 3; Мк. 3, 18; Лук. 6, 14; ср. также Деян. 1, 13). В четвёртом Евангелии это имя не встречается, зато фигурирует некто Нафанаил, который слышит об Иисусе Христе от Филиппа, выражает сомнение в том, что мессия может явиться из Назарета, но затем убеждается в пророческом ясновидении Христа; Христос называет его «израильтянином, в котором нет лукавства» (Ио. 1, 45—50). По-видимому, речь идёт об одном и том же персонаже, сыне Толмая по имени Нафанаил. Поздние агиографические предания говорят о совместной проповеди христианства В. и Филиппом в Сирии и Малой Азии, о распятии В. и снятии живым с креста, о погребении им Филиппа, о дальнейшей проповеди в Индии и Армении, наконец, о его мучительном конце в городе Албанополе; там его ещё раз распяли, причём, как добавляют ещё более поздние источники, содрали с него кожу живьём. Именно эта страшная казнь воздействовала на воображение западноевропейских художников позднего средневековья и барокко, любивших жестокую выразительность сцен мученичества. В католической иконографии атрибут В. — нож мясника, орудие его казни.

С. А.

ВАСИЛИСК (лат. basiliscus, regulus, от греч. вбуйлент «царь»), мифический чудовищный змей. По описанию Плиния Старшего (1 в., Plin. Nat. hist. VIII 78; XXIX 66), В. наделялся сверхъестественной способностью убивать не только ядом, но и взглядом, дыханием, от которого сохла трава и растрескивались скалы. Можно было спастись от В., показав ему зеркало: змей погибал от собственного отражения; смертельным для В. считался также взгляд или крик петуха. Имел гребень в виде диадемы, откуда его название — «царь змей». В средние века верили, что В. выходил из яйца, снесённого петухом и высиженного жабой (поэтому на средневековых изображениях он имеет голову петуха, туловище жабы и хвост змеи).

М. Ю.

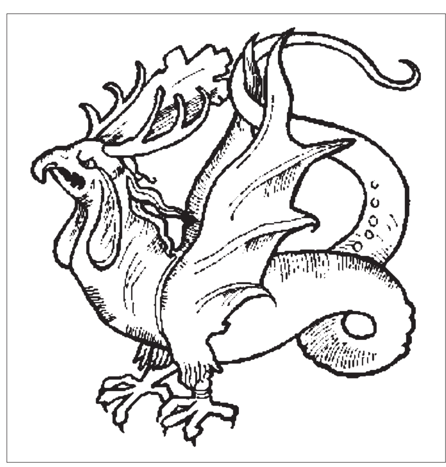
ВАСИТТА, Вашитта (Wasitta), в хеттской мифологии гора, родившая сына от человека. Согласно мифу, дошедшему в поэтической форме, бог Кумарби считает месяцы, оставшиеся до родов В. Горы и боги спрашивают В.: «Почему рождаешь ты?» В. отвечает, что «в горы человек пришёл чужой, И он со мною ложе разделил, И я с тех пор беременною стала»... Сюжет о рождающей горе проник в хеттскую мифологию из Шумера при возможном хурритском посредничестве.

В. И.

ВАСИШТХА (др.-инд. Vasistha, букв, «самый богатый»), в ведийской и индуистской мифологии один из семи божественных мудрецов — риши, олицетворяющих звёзды Большой Медведицы. В. был сыном Брахмы, но вследствие проклятия лишился своего тела (РВ VMI 56) и вновь рождён из семени богов Митры и Варуны, воспылавших страстью к небесной деве — апсаре Урваши (VII 33, 11 —13). В гимнах седьмой мандалы «Ригведы» (которые ему приписываются) В. рисуется другом богов и прежде всего Варуны, принимающего его в своём доме, показывающего ему смену дня и ночи, берущего с собой на корабль (VII 88). В индийской традиции В. служит идеалом брахмана; он и его потомки, составлявшие могущественный род васиштхов, считались домашними жрецами (пурохитами) царей Солнечной династии. Цикл мифов о В. посвящен вражде между ним и другим риши — Вишвамитрой, тщетно пытавшимся отнять у В. принадлежавшую ему Сурабхи — «корову желаний». По одному из этих мифов, когда В. был жрецом царя Калмашапады, Вишвамитра вселил в тело этого царя демона — ракшаса, и тот пожрал одного за другим сто сыновей В. В отчаянии В. стал искать смерти: он бросился вниз с горы Меру, но её каменистое подножие сделалось мягким, как трава; он вошёл в костёр, но огонь стал прохладным; с камнем на шее он попытался утонуть в море, но волны вынесли его на берег; он погрузился в реку, кишащую крокодилами, но река обмелела, а крокодилы его не тронули. Вскоре после этого В. узнал, что вдова его старшего сына носит в чреве ребёнка и что тем самым не прекратится его род. Успокоенный В. оставил мысли о смерти и, окропив Калмашападу священной водой, избавил его от ракшаса (Мбх. I 166—168). Другой миф рассказывает, что, задумав убить В., Вишвамитра приказал однажды реке Сарасвати принести ему В. на своих волнах. Однако, увидев, что Вишвамитра поджидает его на берегу с оружием в руках, В. повелел реке течь в обратную сторону. Сарасвати послушалась мудреца, а раздосадованный Вишвамитра на один год превратил её воды в кровь (IX 42). Согласно «Вишну-пуране», женой В. была Урджа, дочь Дакши. Другие источники называют женой В. Арундхати, которой тщетно домогались Агни и Индра, а она, став олицетворением супружеской верности, была вознесена на небо в качестве утренней звезды.

П. А. Гринцер.

Василиск.



ВАСУ (др.-инд. Vasu, Vasavah, множ. ч.; от vasu-, «добрый»), в ведийской и индуистской мифологии восемь божеств, образующих особую группу. Вместе с 11 рудрами и 12 адитьями, Дьяусом и Притхиви В. образуют древнеиндийский пантеон из 33 богов (ср. «Атхарваведу», «Шатапатха-брахману» и др.). В ряде гимнов «Ригведы», в отдельных эпизодах эпоса, в перечислениях и классификациях в упанишадах все три группы богов выступают вместе. Но уже в брахманах В. связываются с землёй, тогда как рудры — с воздухом, а адитьи — с небом (Шат.-бр. I 3, 4, 12; IV 3, 5, 1). В «Чхандогья-упанишаде» (III 6—10) В. входят в состав пяти объединений, причём они связаны с Агни, рудры — с Индрой, адитьи — с Варуной и т. д. Агни как предводитель В. появляется только в поздних ведийских текстах, но уже в «Ригведе» он сопутствует В. (X 3, 2; 110, 3; 150, 1). В более ранний период руководитель В. — Индра (именуемый в эпосе Васава), хотя он и не может преступить их закон (X 48, 11); в позднем индуизме это место начинает занимать Вишну. Божества, составляющие группу В., представляют собой персонификацию природных явлений, стихий и объектов, ср. в «Вишну-пуране»: вода (Апа), полярная звезда (Дхрува), луна (Сома), земля (Дхара или Дхава), ветер (Анила), огонь (Анала или Павака), утренняя заря (Прабхаса), свет (Пратьюша); в «Брихадараньяка-упанишаде» (III 9, 3) В.: огонь, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; позже как В. рассматриваются Ашвины, адитьи, рудры, Вишну, Шива и Кубера (в «Вишну-пуране» : Агни, Сома, Ваю, Дхрува и др.). В «Рамаяне» В. — дети Адити. Об отдельных В. см. в статьях, посвященных конкретным богам этой группы; там же литература о В.

В. Н. Топоров.

ВАСУДЕВА, в индуистской мифологии: 1) (др.-инд. Vasudeva) отец Кришны и брат Кунти, матери пандавов, героев «Махабхараты»; 2) (др.инд. Vasudeva) имя Кришны и Вишну (поскольку Кришна его воплощение). Трактуется как патроними-

ческое образование: «сын Васудевы», отца Кришны. По-видимому, в древности В. считался неким отдельным божеством, но постепенно слился с образом Вишну — Кришны, причём два варианта его имени были закреплены за двумя персонажами мифа о Кришне.

С. С.

ВАТА (др.-инд. Vata, собств. «ветер»), в ведийской мифологии божество ветра. В. тесно связано с Ваю, на основании чего иногда объединяют эти два имени в единый мифологический образ. Тем не менее характеристики этих двух персонажей заметно различаются, в силу чего их целесообразно рассматривать по отдельности. В. – менее индивидуализированная и неантропоморфная форма божества; в ряде случаев В. — обожествлённая сила ветра. В «Ригведе» ему посвящено два небольших гимна (X 168; 186). В. узнают не по его образу, а по свисту, завыванию. Его колесница, запряжённая конями (их запрягает Индра, X 22,4—5), мчится, всё сокрушая, грохоча, порождая красноватые отблески, вздымая пыль, по земле и по воздуху. За В. следуют вихри. В. — перворождённый, он — дитя мира, друг вод, дыхание богов, подчинён космическому порядку. Он никогда не отдыхает, с ним на его колеснице всегда находится бог — царь всего мира. Помимо Индры В. связан с богом грозовой тучи и дождя Парджаньей (ср. X 65,9; 66, 10). Отсюда и связь В. с дождём (VII 40,6), бурей, грозой (IV 17,12; V 83,4; X 168, 1—2). Вместе с тем В. приносит исцеление и долголетие (X 186). В послеведийский период роль В. становится менее существенной и нередко Ваю выступает как замена В. Имя В. как обожествлённого ветра восходит к индоевропейской эпохе; ср. иранские параллели (особенно зороастрийское Vata или Oado на монетах эпохи Канишки, правителя Кушанского царства) или персонифицированный образ Ветра в славянской мифологии.

В. Н. Топоров.

ВАТАЦУМИ-НО КУНИ (др.-япон., «страна бога-духа моря»), в японской мифологии владения морского царя Ватацуми-но ками, с которыми, так же как и с самим царём, связано много сюжетов. Особенно подробно сюжет В. развит в мифах «Кодзики» и «Нихонги» о братьях-богах Ходэри и Хоори. Обиталище морского царя описывается как волшебный мир, где дворцы построены подобно рыбьей чешуе, дочь морского бога именуется Тоётамахимэ («дева обильных жемчужин»), названия всех предметов имеют эпитет «драгоценный» С В.-н. к. связаны мифологические представления, характерные для мифов об иных мирах. В широко известной сказке-легенде о рыбаке Урасима В.-н. к. выступает как страна вечной молодости: лишь вернувшись на землю и увидев себя глубоким стариком, Урасима обнаруживает, что он пробыл у морского царя не три года, как ему казалось, а более трёхсот лет. Таким образом, В.-н. к. представляется миром, неподвластным течению времени, а морской царь — обладающим властью над людьми и стихиями (ср. мотив жемчужины прилива и жемчужины отлива в мифе о Хоори).

Е. П.

ВАХАГН, Ваагн, в армянской мифологии бог грозы и молнии. Согласно мифу, его рождали в муках небо и земля, а также пурпуровое море; к рождению был причастен и красный тростник (которым разрешилось море), извергавший дым и пламя; из пламени появился В. — юноша с огненными волосами, с пламенной бородой и глазами, подобными двум солнцам. Родившись, В. вступает в борьбу с вишапами (отсюда его эпитет «Вишапаках» — «вишапоборец») и побеждает их. Миф о В. сложился, вероятно, в сер. 1-го тыс. до н. э. на основе индоиранских мифов о грозовых божествах, борющихся и побеждающих змееобразных демонов. В истоке этимологии имени В. — эпитет Индры «Вритрахан» («убийца Вритры»). Борьба В. с вишапами — «грозовая борьба» бога против злой персонификации бури, смерча или грозовых облаков (вишапа-демона). В эллинистическую эпоху В. отождествлялся с Гераклом. Согласно варианту мифа, В., предок армян, суровой зимой украл у родоначальника ассирийцев Баршама солому и скрылся в небе. Когда он шёл со своей добычей по небу, он ронял на своём пути мелкие соломинки; из них образовался Млечный путь (по-армянски называемый «дорога соломокрада»). По иной версии, В. — не бог, а сын царя Тиграна-вишапоборца, убившего Аждахака.

В честь В. были построены храмы в Аштишате, в Ахевакане, Малом Ахбаке (ныне в Турции). Образу В. посвящены картины современных художников А. Коджояна, О. Минасяна, стихи И. Иоаннисяна и Е. Чаренца.

С. В. Арутюнян.

ВАЦИЛУ, в мифологии лакцев священная гора. Согласно поверьям, между двумя примыкающими друг к другу скалами, стоящими на вершине В., может протиснуться лишь безгрешный человек; грешника скалы задерживают. Бесплодные женщины, проскользнувшие между камнями В., очищаются и могут рассчитывать на успех молитвы, обращенной к богу о ниспослании им детей. В. (ею считается гора возле Кумах — центра Лакского района) являлась местом молитв о дожде, на ней совершались жертвоприношения.

Название этой горы (Вацилу) восходит, по мнению советского исследователя Л. И. Лаврова, к осетинскому Уацилле, которому лакцы молились, как и осетины, во время засухи. Народная этимология В. связывается с мифом (в сказании «Любовь нартов») о нарте Бархху, влюблённом в Пари. Решив по просьбе Пари создать близ места её обитания море, он вырыл котлован; выкопанную же землю собрал и образовал гору, сказав при этом, что эта гора будет под солью [Ва («это») цил («солью») лу («внизу»)].

И в других районах Дагестана некоторые горы почитались священными, на них также молились, совершались жертвоприношения.

Х. Х.

ВАЧ (др.-инд. Vac, букв, «речь», «слово»), в древнеиндийской мифологии богиня речи, персонификация речи. В «Ригведе» ей посвящен один гимн (X 125), в котором анаграммируется её имя. В. обитает на небе и на земле, её лоно в воде, в море; она распространяется по всем мирам, достигает неба, веет, как ветер, охватывает все миры. В. выше неба и шире земли. Она — владычица и собирательница богатств, наделяет ими всех; тот, кого она любит, становится сильным, мудрым, брахманом, риши; тех, кто ненавидит брахманов, В. поражает стрелой из лука Рудры. Она порождает споры между людьми и насыщает тех, кто слышит сказанное ею. В. многообразна. Она несёт Митру, Варуну, Индру, Агни, Ашвинов, Сому, Тваштара, Пушана и Бхагу; вместе с нею — Рудра, Васу, Адити, все боги. Её называют божественной, царицей богов (VIII 89, 10—11). В творении сущего В. связана с Праджапати (брахманы), а через эпитет Вачаспати, «господин речи», — с Вишвакарманом и Сомой. В период после «Ригведы» В. обретает многие связи (генеалогические, родственные, сюжетные). Так, уже в «Атхарваведе» она отождествляется с Вирадж и считается дочерью бога любви Камы, тогда как, по мнению комментатора вед Саяны, В. — дочь великого риши Амбхрины (от слова со значением «влажный»). В «Тайттирия-брахмане» В. называют «матерью вед» [то же в «Махабхарате»; в «Айтарейя-брахмане» (VI 15) Вишну тремя шагами приобретает миры, веды и В. — речь] и женой Индры, содержащей в себе все миры [иногда В. — атмосферная богиня, а гром называют «голосом (vдc) срединного пространства»; ср. «Найгхантука» 5, 5]. Она — одна из жён Праджапати, создавшего воды из мира в образе речи («Шатапатха-брахмана»). В эпический период В. становится богиней мудрости и красноречия; её начинают отождествлять с Сарасвати, рекой и речной богиней, и считают женой Брахмы (в «Бхагавата-пуране» она его дочь, а в «Падма-пуране» она дочь Дакши, жена Кашьяпы и мать гандхарвов и апсар). Самый известный мифологический сюжет с участием В. — выкуп у гандхарвов украденного ими Сомы ценой В., превращенной в женщину (Айт.-бр. I 27; Тайтт.-самх. VI 1, 6, 5; Майтр.-самх. III 7, 3), ср. мотив В., выманивающей у гандхарвов Сому (Шат.-бр. III). Образ В. сложился на основе древнеиндийских представлений о триаде мысль — слово — дело и об особом значении звучащей речи. Указывались параллели между древнеиндийскими теориями слова и некоторыми чертами В., с одной стороны, и учением о Логосе в древнегреческой философии — с другой.

В. Н. Топоров.

ВАЮ (др.-инд. Vayu, собств. «ветер», «воздух»), в ведийской и индуистской мифологии бог ветра. В. тесно связан с Вата. Ему посвящен целиком один гимн в «Ригведе»; в нескольких гимнах он славится вместе с Индрой. В. более индивидуализирован, чем Вата, хотя и его характеристики довольно неопределённы (у него приятная внешность, он тысячеглаз, быстр, как мысль, касается неба и т. д.). В. рождён двумя мирами (РВ VII 90, 3), заполняет воздушное пространство (X 65, 1 — 2), появляется утром; у него сияющая колесница и множество коней (99, 100, 1000), иногда — быков; с ним в колеснице — сам Индра. В. щедр, благосклонен, у него богатства, которые он дарит, он награждает жертвователя сыном, даёт потомство,

имущество, коней, быков, славу, предоставляет убежище, рассеивает врагов. Помимо связи с Индрой и с марутами, которых В. родил (I 134, 4), подчёркивается связь с сомой: В. имеет право (иногда наряду с Индрой) на первый глоток сомы; сома приятен ему, течёт навстречу и т. д. Однажды упоминается, что В. — муж дочери Тваштара (VIII 26, 21 — 22). К В. обращаются одновременно с Индрой и Парджаньей, ему приносят в жертву животное белой масти (Майтр.-самх. II 5, 1). В. — жизненное дыхание (prana, РВ I 164, 31 — 32) и сам возник из дыхания Пуруши (X 90, 13). В послеведийский период образ В. становится более определённым (ср. Вишнудхарма-пур. LVIII 1—6: антропоморфное изображение), он входит в ряд сюжетов. Так, в «Рамаяне» (I 1, 17, 35) В. влюбляется в дочерей Кушанабхи и, оказавшись отвергнутым, проклинает их; там же (IV 1, 32; V 2, 17—22; V 3, 27—34) В. выступает как отец Ханумана и Сампатина (в «Махабхарате» он отец Бхимы). В «Бхагавата-пуране» В. по просьбе мудреца Нарады разрушает вершину горы Меру, которая падает в море, давая начало острову Ланка. В ряде случаев В. сопровождает Индру в битвах; в мифе о победе над Вритрой в версии «Шатапатха-брахманы» (IV) боги посылают на разведку В. В сказании о соперничестве Вишвамитры и Васиштхи из-за коровы Сурабхи (Рам. I) Индра посылает В. и Каму помочь апсаре Менаке. Иногда В. выступает как даритель: Карттикее (см. Сканда) он даёт колесницу (сказание о Сканде — «Матсья-пурана»), Кали — уши, лук и стрелы («Маркандейя-пурана»). Существенно превращение В. в одного из хранителей мира (см. Локапалы), в его власть был отдан северо-запад, его животным (вахана) стал олень («Матсья-пурана»). В «Вишну-пуране» упоминается, что В. входит в группу васу. В упанишадах В. нередко появляется в списках и при классификациях. Ближайшее мифологическое соответствие В. — авестийское Вайю.

В. Н. Топоров.

ВЕБУЛА, в мифологии чинов в Бирме (тибето-бирманская группа) холм, где появилась их племенная группа яхао. Согласно мифу, солнце на холме В. оставило яйцо. Одна бирманская женщина нашла его и положила в горшок, который поместила около очага. Из яйца вышел мальчик, ставший предком яхао.

Я. Ч.

ВЕДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений ведийских ариев (вторгшихся во 2-м тыс. до н. э. в северо-западную Индию и постепенно расселившихся в восточном и южном направлениях); обычно под В. м. понимают мифологические представления ариев периода создания вед, а иногда и периода создания брахман, прозаических комментариев к ведам, и упанишад, тайных учений философско-религиозного характера, генетически связанных с ведами, но отражающих, по сути дела, уже иную культурную традицию; хронологически В. м. относится к эпохе между сер. 2-го и сер. 1-го тыс. до н. э., когда первобытнообщинное устройство ведийского общества находилось уже на стадии разложения и постепенно формировался уклад, который был характерен для военной демократии.

Источники В. м.: четыре древнейших собрания вед; брахманы к соответствующим ведам (ценные сведения о ритуале, интерпретации его сокровенного смысла и символики, ряд мифов и мифологизированных преданий); араньяки, тексты, связанные с брахманами; упанишады. Эти источники относятся к классу шрути — «услышанное» (т. е. откровение). В. м. передавалась устно, и «божественному» характеру текстов соответствовала особая роль речи и памяти, противостоящих забвению и нечленораздельному хаосу. Тексты смрити — «запоминаемое» (восходящее к авторитетам) включают сутры, в которых речь идёт о жертвоприношениях, домашних обрядах, мифологизированном законодательстве и т. п. Некоторые сведения о В. м. могут быть извлечены из более поздних индуистских текстов, генетически связанных с ведийской традицией, и даже из буддийских текстов. В этом смысле даже поздние индуистские тексты, обряды, изобразительное искусство наряду с ведийской археологией и языковыми свидетельствами (прежде всего при сравнительно-исторической интерпретации их: этимология, топономастика и др.) могут рассматриваться как косвенные источники В. м. В последнее время прибавился ещё один источник — языковые данные о пребывании индоарийцев во 2-м тыс. до н. э. на Ближнем Востоке.

Истоки В. м. лежат в мифологических и религиозных представлениях индоевропейских племён более раннего времени (по крайней мере, 3-го тыс. до н. э.), в той или иной степени модифицированных в условиях жизни ведийских ариев. Об этом можно судить по совпадению слов, обозначающих целый ряд важнейших религиозно-мифологических понятий и имён, в ведийском и других индоевропейских языках. Характерно, в частности, сохранение ряда архаизмов в окраинных ареалах (напр., в ведийском и в кельто-италийском). Другой ряд соответствий предполагает более поздние культурно-языковые общности, но ещё в рамках общеиндоевропейской традиции (ср. греко-индоиранские параллели). Сопоставление данных В. м. в их языковом выражении с фактами других индоевропейских традиций свидетельствует об исключительной архаичности исходных элементов В. м. (чем и объясняется особая роль В. м. в реконструкции древних индоевропейских представлений) и о выводимости большей части элементов В. м. из общеиндоевропейского мифологического и лингвистического фонда. Индоевропейские соответствия свидетельствуют, напр., об индоевропейских истоках таких ведийских понятий, как «бог» (deva-), «бессмертный» (amrta-), «вера» (sraddha), «царь»(rajan-), «жрец» (brahman) и т. д., таких мифологических имён, как Дьяус-питар, Ушас, Парджанья, Пушан, Варуна, маруты, Яма, Ахи Будхнья и т. п. Ещё более очевидны связи В. м. с древнеиранской, позволяющие надёжно реконструировать ядро единого индоиранского пантеона, некоторые общие мифологические мотивы, сходные черты ритуала (включая жреческую организацию) и основные элементы исходной религиозно-мифологической концепции, отличающейся от других древних индоевропейских традиций. Об индоиранских истоках В. м. свидетельствуют такие понятия, как: вед. asura- — авест. ahura-, один из двух основных классов мифологических персонажей; вед. atharvan- — авест. aθaurvan-, aθravan-, названия жрецов; вед. ksatra- — авест. xsaθra-, название одной из групп в социальной иерархии; вед. yajna — авест. yasna- — «жертвоприношение»; вед. barhis — «жертвенная солома» — авест. bardsman; вед. stma- — авест. haoma-, растение и напиток, вызывающий экстатическое состояние; вед. rta — «космический закон» — авест. asa — и др. О соответствиях между именами мифологических персонажей свидетельствуют вед. Mitra — авест. Miθra-; вед. Vrtrahan-, эпитет Индры (букв, «убийца Вритры») — авест. Vrθragna-; вед. Yama и его отец Vivasvant- — авест. Yima- и его отец Vivahvant-; вед. Vata- — авест. Vata-; вед. Vayu- — авест. Vayu-; вед. Apam Napat — авест. Apam Napat; вед. Trita- Aptya- — авест. Θrita-. Aθwya-; вед. Nasatya- — авест. Narηharθya-; вед. Bhaga- — авест. baya-, др.-перс. baga — «бог», «господин»; вед. Aryaman- — авест. airyaman-, перс. erman — «гость» и т. д. Возможно, что часть этих сопоставлений объясняется заимствованием древнеиранскими племенами ряда ведийских слов и имён мифологического содержания в условиях двусторонних связей иранских племён с ведийскими в восточном Иране (как полагают некоторые учёные). Тем не менее единство индоиранской мифологии остаётся вне всяких сомнений. Различия между В. м. и древнеиранской мифологией помогают уточнить проблему хронологии и направление эволюции некогда единой системы.

Поскольку документы из архивов Богазкёя, Тель-Амарны, Митанни, Нузи, Алалаха свидетельствуют о пребывании ариев, близких к ведийским племенам, в Передней Азии в сер. 2-го тыс. до н. э., — эти данные в известной мере также могут быть использованы для характеристики

Богиня земли (?). Золотое блюдо. 8—7 ее. до н. э. Лаурия-Нандагарх.

«протоиндоарийской» мифологии, совпадавшей с ранней В. м. или очень близкой к ней.

В В. м. обнаруживаются также некоторые черты сходства с религиозно-мифологическими представлениями древней культуры долины Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа), существовавшей до вторжения ведийских ариев и, возможно, ими уничтоженной. Не исключено, что речь идёт о заимствованиях. Однако, учитывая хронологию этих инноваций, можно думать и о более позднем их происхождении под влиянием контактов с автохтонным населением Индии далее к югу и востоку: встречающиеся в В. м. образ мирового дерева в виде ашваттхи, многоголовые или многоликие боги, Великая богиня, композиция из птиц и змей, Рудра-Шива, отчасти Вишну, некоторые символы — свастика, линга, йони и т. п., отдельные представления о мифологизированном пространстве и времени, планетах и т. п. находят аналогии не только в данных цивилизации долины Инда (см. Протоиндийская мифология), но и в других традициях этого ареала.

Основные источники, как правило, не содержат мифов в чистом виде. Лишь в относительно немногочисленных случаях мифы излагаются достаточно полно; чаще приходится иметь дело с фрагментами или даже с отдельными разрозненными мотивами, именами и словами, являющимися осколками мифа или результатом его свёртывания. Поэтому для полного суждения о В. м. необходима известная реконструкция совокупности мифов и их упорядочение (иерархизация). Тем не менее можно с уверенностью говорить об универсальности мифологического начала в ведийской традиции (само слово veda — ср. рус. «ведать», «ведовство» — обозначало всю область сакрального мифологизированного знания).

К высшему (божественному) уровню В. м. принято относить 33 бога (333 в некоторых брахманах; в отдельных источниках — 3306, 3339), причём само это число — существенная константа, под которую «подгоняется» количество персонажей.

Эти 33 бога делятся на земных, атмосферных (промежуточных) и небесных. Иногда богов членят на группы (8 васу, 11 рудр, 12 адитьев и ещё 2 божества — Ашвины или Дьяус и Притхиви, или Индра и Праджапати и т. п.), противопоставленные по тому же тройственному принципу. Несмотря на отдельные отклонения в составе групп, ядро остаётся устойчивым: Притхиви, Агни, Брихаспати, Сома, Сарасвати и др. — земные; Индра, Трита Аптья, Апам Напат, Матаришван, Ахи Будхнья, Аджа Экапад, Рудра, маруты, Ваю, Вата, Парджанья, Апас — атмосферные; Дьяус, Варуна, Митра и другие адитьи, Сурья, Савитар, Пушан, Вишну, Вивасват, Ушас, Ашвины — небесные. Более поздние тексты предлагают иные интерпретации тех же групп: васу — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; рудры — 10 органов жизнедеятельности и атман; адитьи — 12 месяцев года (Брихад.-уп. III 9, 1—5). Подобные членения отражают попытки установления соответствий между архаичными космологическими схемами трёхчленной вселенной и составом пантеона (а позже — основными элементами макро-и микрокосма).

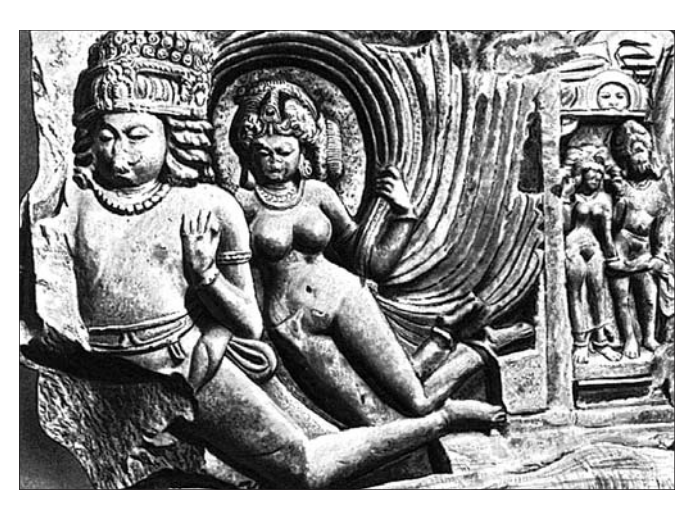
Слева — Шива лингамурти. Фаллический образ Шивы-Рудры. Камень. 1 в. до н. э. Гудималлам.
Справа — Индра как верховное божество на слоне. Барельеф. 2 в. до н. э. Бходжа.

В основе другой классификации богов лежит различение трёх социальных функций: магико-юридической (адитьи и прежде всего Варуна и Митра — жрецы), военной (Индра и маруты — воины), плодородия (Ашвины — производители материальных благ). Эта классификация подкрепляется текстовыми последовательностями, в которых за Варуной и Митрой следуют Индра и маруты, Ашвины, Пушан и т. д. Хронологически-стадиальные расхождения в синхронном плане реализуются как противопоставления по признакам активности — инактивности и актуальности — неактуальности, что позволяет дифференцировать Дьяуса и Притхиви от Варуны и Митры, последних от Индры и т. д. Переход к индуизму связан с резким усилением значения триады Брахма, Вишну, Шива. Наконец, персонажи ведийского пантеона образуют и другие многочисленные группы — иногда устойчивые и неразложимые, иногда более или менее случайные. В одних случаях такие группировки чётко функциональны и актуально осознаваемы, в других — традиционны и выводимы лишь из предыдущего состояния.

Одно из самых существенных противопоставлений внутри пантеона отделяют богов-дева от асур — небесных божественных персонажей, обладающих колдовской силой (майя); к последним относятся адитьи (прежде всего — Варуна и Митра), Агни и др. Несколько иной характер имеют парные группы. Среди них — Ашвины, два божественных близнеца, никогда не выступающие порознь и образующие особую мифологическую единицу; Митра — Варуна, весьма часто образующие пару с чёткой спецификой составляющих её элементов внутри семичленного объединения адитьев (вместе с тем Митра и особенно Варуна нередко выступают по отдельности или даже в других сочетаниях, ср. Индра — Варуна), или Дьяус — Притхиви; ситуационные объединения типа Индра — Агни, Индра — Сома, Индра — Вишну, Индра — Пушан, Агни — Сома, Агни — Парджанья, Парджанья — Вата, Сома — Рудра, Ушас — Накта и др.; супружеские пары (Индра — Индрани, Варуна — Варунани, Агни — Агнаи, Ашвины — Ашвини, Дьяус — Притхиви и др.).

Особый вид объединения богов (включая иногда и низших) — целое «Все-боги» — Вишведева. Обычно «Все-боги» упоминаются при перечисленных в связи с жертвоприношениями, причём с каждым богом связываются характерные деяния. Иногда же «Все-боги» выступают как некий сплав признаков и действий, лишь отчасти соотносимых с конкретными персонажами.

Из других особенностей ведийского пантеона следует указать на значительное количество абстрактных божеств разного



Гандхарва и апсара. Барельеф. Песчаник. 6—7 вв. Сондани. Гуалиджар.

типа: боги, чьи имена связаны с обозначением неких элементарных космологических актов и снабжены суффиксом деятеля (Савитар, sь- — «рождать»; Тваштар, t/v/aks — «придавать форму», «создавать», Дхатар, dha- — «устанавливать», ср. также Дхартар — «Поддерживатель», Тратар — «Защитник» и др.); боги-создатели (Вишвакарман — «Вседелатель»; Праджапати — «Господин потомства»); боги и богини, персонифицирующие абстракции [боги Шраддха — «Вера», Манью — «Гнев», Вач — «Речь», Кала — «Время», Ниррити — «Гибель», Тапас — «Космический жар», Кама — «Желание», Пурамдхи — «Изобилие», Арамати — «Благочестие», Сунрита — «Щедрость», Скамбха — «Опора», Прана — «Дыхание» и т. п.; богини — Хотра — «Призыв», Дхишана — «Изобилие», Варутри — букв. «Отвратительница (зла)», «Защитница», Бхарати — богиня священной речи и др.]; Адити как персонификация абстракции в чистом виде — «Несвязанность», «Безграничность» (она же мать Варуны и Митры) в противопоставлении Дити (матери дайтьев). Есть мнение, что весь класс адитьев состоит из богов, чьи имена обозначают абстрактные понятия: Варуна — «Истинная Речь», Митра — «Договор», Арьяман – «Гостеприимство», «Товарищ», Анша — «Доля», Бхага — «Доля», «Часть», «Наделитель», Дакша — «Ловкость», «Способность». Нечто сходное наблюдается и в других случаях — мифологизация и деификация (обожествление) названий рек (особенно ср. Сарасвати), конкретных предметов и явлений: Сома — растение, напиток, бог; Агни — огонь, бог; Ушас — заря, богиня. Разное положение на шкале «абстрактное — конкретное» в известной степени связано с различным уровнем антропоморфности персонажей высшего уровня — от предельной [при которой, однако, сохраняются следы связи с соответствующим явлением (Индра, Варуна и др.)] до значительно ослабленной (Дьяус, Притхиви, Агни, Сома, Сурья и др.), причём эти же элементы могут выступать и без какихлибо признаков антропоморфности. В ряде случаев антропоморфный персонаж трансформируется в териоморфный (ср. Индра –> бык, Агни –> конь, Пушан –> козёл и т.п.; ср. корову как мать марутов). Некоторые абстрактные деифицированные элементы принципиально неантропоморфны. Другая примечательная особенность, соотносимая с данной, состоит в многочисленных примерах синонимии персонажей В. м. в том, что касается их функций и связей. Так, с солнцем, как небесным огнём, оказываются связаны Сурья, Савитар, Агни, Митра, Пушан, Ушас и др. И в других случаях сферы действия богов и их характеристики постоянно пересекаются и частично покрывают друг друга. Отсюда следует, что каждое божество характеризуется несколькими признаками, которые то актуализируются, то нейтрализуются, и что вся совокупность персонажей объединяется относительно ограниченным набором основных признаков. Именно это и создаёт синкретизм ведийских богов, полнее всего реализующийся в явлениях двух родов. С одной стороны, речь идёт о постоянных (иногда весьма длинных) рядах отождествлений типа «Ты Агни — Индра, ... ты — Вишну, ... ты — брахман, ... ты, Агни, — царь Варуна, ... ты бываешь Митрой, ты — Арьяман...» и т. д. (РВ II, 1). С другой стороны, эта особенность В. м. объясняет то, что каждое божество в данной ситуации могло возрастать в ранге и трактоваться как высшее независимо от его места в системе мифологии. Указанные черты, в частности тождество в заданном отношении, различия градуального характера, свойственные мифологическим персонажам, создают особую структуру ведийского мифологического пространства. В аспекте тождества оно тяготеет к текучести и непрерывности, в аспекте различения оно дискретно и счётно.

Мифологическое пространство В. м. разнородно и производит впечатление несбалансированности его частей и слабой организованности в целом [неотчётливость иерархических связей (и Индра и Варуна — «цари богов»), смазанность границ между богами, богами и небогами, абстрактными и неабстрактными персонажами, между разными уровнями системы, между языковым и мифологическим топосом и т. п.]. Обилие версий одного и того же мифа (напр., космогонического) или наличие единой схемы мифа, заполняющейся разными персонажами, создаёт принципиальную множественность мифологического описания и соответственно его интерпретаций, что увеличивает открытость системы В. м. В отношении основного корпуса мифов эта система весьма избыточна и недостаточно конструктивна. Более того, значительная часть персонажей В. м. лишь в относительно небольшой степени объясняется или выводится из известных мифов. В этом отношении персонажи В. м. образуют имманентную систему с большим количеством информации (в теоретико-информационном смысле) её элементов, чем, напр., боги древнегреческого пантеона, весьма полно описывающиеся через миф.

Особенности системы В. м., в частности её открытость и незавершённость, определили дальнейшие черты в её развитии в направлении создания больших спекулятивно-религиозных, теологических (включая и тяготеющие к монотеистическим решениям) и натурфилософских концепций. Эти условия, в частности, способствовали перекодированию тех или иных элементов В. м. или их конфигураций в духе морально-этических учений. Так, универсальный принцип, определяющий статус ведийской вселенной, равно приложимый к богам и людям, физическому и духовному, — рита (rta), противопоставленный анрита (anrta), беспорядку, хаотичности, отсутствию истины. Концепция рита приводит к понятию истины (satya) и в морально-оценочном плане, а также к понятию соответствующего поведения (vrata), а позднее и долга (включая учение о четырёх стадиях жизни). В этом смысле учение о rta предвосхитило более поздние концепции кармы и дхармы.

Помимо высшего (божественного) уровня системы В. м. (1), можно говорить ещё о ряде уровней: 2) деифицированные абстрактные понятия, женские божества (кроме Ушас); 3) по л у божественные персонажи (чаще всего групповые: Рибху, апсары, гандхарвы, Вастос пати, ангирасы); 4) мифические герои и жрецы (Ману, Бхригу, Атхарван, Дадхьянч, Атри, Канва, Кутса и др.); 5) враждебные демонические персонажи, играющие заметную роль в мифологических сюжетах (как индивидуальные — Вритра, Вала, Шушна, Шамбара, Намучи и т. п., так и групповые

Апсара, красящая глаза. Деталь барельефа. 10 в. Кхаджурахо.

— асуры, пани, даса, ракшасы, пишачи и др.); 6) деифицированные неантропоморфные объекты : животные (лошади: Дадхикра, Таркшья, Эташа, Пайдва; бык, корова, козёл, черепаха, обезьяна, птицы), растения (ашваттха как образ мирового дерева), элементы ландшафта (реки, горы и т. д.), атрибуты жертвоприношения (алтарь, подстилка из жертвенной травы, жертвенный столб, давильные камни и т. п.), символы (т. н. cakra, т. е. колесо — солнце, свастика, посуда, утварь и т. п.); показательно, что к одушевлённым предметам относятся алтарь, бубен, оружие, игральные кости, целебные мази и пр., якобы обладающие волей и способностью действовать; 7) человек в его религиозно-мифологическом аспекте: разные виды жрецов (брахман, хотар, удгатар, адхварью, атхарван), человек как объект мифологической системы (молитва, жертвоприношение и т. д.) и субъект соответствующих описаний; «отцы» (питары), усопшие предки, живущие на третьем небе и образующие особые семьи, иногда совпадающие с жреческими фамилиями (Васиштхи, Бхригу, Атхарваны, Ангирасы и т. п.).

Существует и другой (неипостасный) способ описания В. м. Он предполагает оперирование предикатами, т. е. основными и наиболее характерными действиями, свойственными мифологическим персонажам и описывающими основные параметры самой ведийской модели мира. Эти предикаты наилучшим образом выявляют повторяемость общих элементов В. м. При известном разнообразии форм языкового выражения одних и тех же предикатов они могут быть сведены к относительно небольшому числу мифологических мотивов. Более того, выделенные предикаты-мотивы допускают дальнейшую редукцию, в результате которой вычленяется несколько простейших действий. Их целесообразно интерпретировать не в терминах мифологических мотивов, а как элементарные космологические акты-инварианты, соответствующие определённым основным смыслам. К числу таких актов можно отнести создание опоры, установление опоры, осуществление посредничества (создание пространства), наполнение пространства, охватывание всего сущего (реализация свойства быть единым), выход за пределы вселенной и т. п. Эти акты в своей совокупности описывают становление вселенной и одновременно характеризуют её параметры, т. е. вскрывают основные черты ведийской модели мира.

Вишну, сидящий на Гаруде, Шифер. 12 в. Канара.

Космологическая модель В. м. исходит из противопоставления неорганизованного обуженного и вселяющего страх хаоса (amhas) организованному широкому пространству космоса (uru loka), между которыми есть путь; ведийская вселенная противопоставляется неведийской, а ведийский человек — неведийскому. Структура времени и пространства ориентирована на различение сакрального центра (рубеж старого и нового года, центр земли — место жертвоприношения) и профанической периферии; на цикличность и изоморфность большого и малого цикла [год и сутки, концентрические пространства вокруг алтаря по горизонтали (четыре страны света) при трёхчленной структуре по вертикали: небо (svarga loka) — земля — ад (narakaloka, царство Ямы)], на сопряжённость времени и пространства (Брахман = год). Числовые константы — 3 и кратные трём числа: 9, 12, 33..., а также 4, 7. Элементный состав — вода, земля, огонь, воздух, позже — эфир (акаша); метафизические сущности — сущее (sat): несущее (asat), связанное (diti): несвязанное (aditi). Существен для ведийской концепции изоморфизм макро- и микрокосма (ср. происхождение частей мира из членов тела первочеловека Пуруши). Все эти элементы так или иначе отражены в мифах творения и в разных их вариантах [Отец-Небо и Мать-Земля, Пуруша, золотой зародыш, Нечто Единое (tad ekam), сущее, космический жар (tapas), Вишвакарман, Праджапати (самозарождение), космогонический процесс как жертвоприношение и т. д.]. Ведийская космогония таким образом в значительной степени определяет и ритуал (жертвоприношение воспринимается как образ космогонического акта) и мифологию.

Ядро В. м. образуют космогонические мифы, представленные рядом вариантов. Начальное состояние, соответствующее хаосу, описывается как полное отсутствие элементов вселенной и основных противопоставлений, обусловливающих её функционирование [«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было разницы между днём и ночью... Всё это неразличимо текуче» (РВ X 129)]; вместе с тем подчёркивается монистический принцип («Без дуновения дышало Единое, и ничего кроме него не было»).

Начало творения дали воды, из них родилась вселенная, они её основа (ср. брахманы). Из вод возникли земля (обычно путём сгущения вод, более поздняя версия — путём пахтанья океана; сгущение же вод, отвердение их — результат совместной деятельности девов и асуров) и пища. Другой вариант — происхождение из вод яйца (в частности, золотого), из которого через год появился демиург Праджапати или бог-творец Брахман. Яйцо раскололось на золотую и серебряную половины, из них возникли соответственно небо и земля. В яджурведической литературе творение связывается с вепрем начальных

времён (обычно отождествляемым с Праджапати), ныряющим в воды и из ила создающим землю. Некоторые тексты отражают версию, согласно которой земля и солнце (огонь) возникли из лотоса, плававшего в водах (также при участии Праджапати). Эта последняя версия, видимо, имеет свои истоки в космогонических представлениях автохтонного населения Индии. Также известны и другие поздние варианты мифа о творении (напр., в упанишадах), являющиеся уже результатом натурфилософских спекуляций, но сохраняющих и исконную мифологическую основу. Ср., например, версию о творце, отождествляемом со смертью или голодом, пожелавшем воплотиться, т. е. создать тварный мир («Брихадараньяка-упанишада»). Дальнейшие вариации этого мотива — создание жертвы (в частности, для Праджапати, создавшего потом дева и асур) и из частей её основных элементов — вселенной — приобретают значение самодовлеющего целого. Речь идёт прежде всего о создании вселенной из членов тела первочеловека Пуруши (РВ X 90; АВ X 2) — как природной, так и социальной организации («Когда разделили Пурушу,... брахманом стали его уста, руки — кшатрией, бёдра его — вайшьей, из ног возник шудра. Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце,... из головы возникло небо...»); в основе этого варианта лежит практика древних человеческих жертвоприношений. Подобно этому ашвамедха дала начало мифологическому варианту творения мира из частей коня («Брихадараньяка-упанишада»). Начиная с «Атхарваведы», нередко отождествляется с жертвоприношением и Вишну, с которым уже в «Ригведе» связана мифологема о трёх шагах, создающих вселенную и моделирующих как структуру её, так и функцию центра, исполняемую Вишну. Обычно эта мифологема включается в миф о борьбе с демоном Вритрой, в которой Вишну помогает Индре. Творение как результат жертвоприношения связывается также с Вишвакарманом, «творцом всего», являющимся то как плотник, то как кузнец, то как ваятель, или с Тваштаром, демиургом и искусным мастером. В частности, Тваштар породил Брихаспати (или Брахманаспати), который как божественный первожрец также имеет отношение к творению. Вишвакарман, Тваштар, Брихаспати в мифе нередко изофункциональны (подобны) Праджапати. Наконец, иногда первичная космогоническая функция приписывается в мифе Индре, разъединившему небо и землю, укрепившему землю и установившему небесный свод, что привело к созданию этого мира, характеризуемого дуальностью (верхний мир — нижний мир, день — ночь, дева — асуры и т. д.).

Перечисленный круг мифов и мифологических мотивов составляет периферию в В. м., отражающую как бы предысторию творения. В центре В. м. — мифы о «втором творении», точнее говоря, основной миф о борьбе Индры с его противником, воплощающим силы хаоса, неопределённости, деструкции, и создании новой вселенной, организованной на иных началах. В качестве противника Индры выступают прежде всего демоны — чудовища Вритра, Вала, реже Шушна, Пани и др., скрывающие скот (в скале, в пещере), солнце, утреннюю зарю или сковывающие воды. Победа Индры приводит к освобождению скота, вод и т. д., расчленению чудовища на части, воссозданию космоса, в частности в том его аспекте, который связан с плодородием, богатством, потомством, с переходом от экстенсивного использования природы к интенсивному, т. е. к специфически ведийскому социальному космосу.

Этот основной миф, варьирующийся в многочисленных версиях, содержит ряд существенных мотивов [напр., чудовище на горе (холме), охраняющее напиток бессмертия (амриту), сому, или в водах и т. п.], которые, с одной стороны, помогают установить связь основного мифа с другими мифологическими мотивами, являющимися его трансформациями, а с другой стороны, дают возможность конкретизировать его роль в жизни ведийского общества. Так, становится весьма вероятным предположение, что этот основной миф был своего рода сценарием, воспроизводимым в ритуале перехода, приуроченном к новому году, т. е. к тому критическому моменту, когда в соответствии с циклической концепцией времени космос возвращается к своему изначальному недифференцированному состоянию, и особый ритуал должен был заново синтезировать космос, повторив все этапы его становления, имевшие место в «первоначальные» времена. Таким образом, в основном мифе и ритуале актуализировалась связь мифологической диахронии и синхронии, происходило приобщение к истокам, в частности, через своего рода инициацию (таинство), связанную с отождествлением участника ритуала (или воспринимающего миф) с божественным персонажем основного мифа, проверялась и удостоверялась структура вселенной и ведийского общества. Благодаря основному мифу происходила как бы физическая и нравственная регенерация как всего коллектива в целом, так и его отдельных членов. Обобщённые отражения этой ситуации были в состоянии запечатлеваться в различных образах — от сновидений до таких синтетических концепций, как мировое дерево, брахман и т. п., вокруг которых мог разыгрываться сценарий основного мифа. Разумеется, существовало значительное количество других мифов, но большая их часть в той или иной степени дублировала схему основного мифа или расширяла и модифицировала её (ср. варианты, связанные с заменой Индры или включением других богов в качестве его помощников). Не случайно, что количество мифов, связанных с данным божеством, в значительной степени зависит от включённости этого божества в схему основного мифа. С персонажами, наделёнными абстрактно-космогоническими функциями (Агни, Сома, Варуна и т. п.), связано весьма небольшое число мифов.

В. м., как она отражена в древнейших текстах, предполагает свободную композицию мифов на основе всей совокупности мифопоэтических знаний (veda); каждый сюжет, мотив, атрибут мифологичен в принципе и не требует для своего объяснения специального мифа в установившейся, законченной форме. В то же время в недрах В. м., понимаемой как нечто единое, но представленное в многообразии вариантов, начинали складываться (и чем дальше, тем больше и определённее) мифологические мотивы, мифологемы « целые мифы, которые со временем отрывались от общего ствола и приобретали большую или меньшую независимость, напр. история любви царя Пурураваса к апсаре Урваши, ставшая впоследствии знаменитой благодаря литературной обработке, и др.

Историко-культурное значение В. м. исключительно велико. Она оказалась истоком великих религиозно-философских концепций, зародившихся позже в Индии, и послужила основой для поэтического творчества.

Ряд мифологических мотивов получил яркое выражение в последующей литературе и изобразительном искусстве народов Индии и за её пределами.

В. Н. Топоров.

ВЕДЬ-АВА (морд. ведь, «вода», ава, «мать, женщина»), в мордовской мифологии дух, хозяйка воды. Каждый источник имел свою В.-а. (по некоторым поверьям, и мужского духа — ведь-атя, от морд, атя, «старик, мужчина»). В.-а. представляли в виде обнажённой женщины с длинными волосами, которые она любит расчёсывать. Она и ведь-атя могут утопить купающихся или наслать болезнь, которую только В.-а. и может вылечить (откупиться от нее можно, бросив в воду деньги, просо и т. п.); ср. представление о целебной воде ведь-пря (морд, пря, «голова», «поверхность»), которую нужно зачерпнуть, обращаясь за помощью к В.-а. и ведь-ате, и омыть больного. В.-а. считалась также покровительницей любви и деторождения: её просили о помощи невесте, молили об избавлении от бездетности. Она же посылала дождь (чтобы вызвать дождь, устраивали культовую трапезу у источника и обрызгивались водой, призывая В.-а. — «кормилицу»). У марийцев аналогичный персонаж — вуд-ава (мар. вуд, «вода»).

ВЕДЬМЫ (от др.-рус. ведь, «знание», «колдовство», «ведовство»), колдуньи, в низшей мифологии и народных поверьях женщины, вступившие в союз с дьяволом (или другой нечистой силой) ради обретения сверхъестественных способностей. Вера в В. получила широкое распространение в средние века, чему способствовало христианское представление о женщине как источнике соблазна и греха (к В. относили также сторонников язычества; на представления о них повлияли воспоминания о языческом жречестве и, возможно, богах, образы которых снижались до уровня нечистой силы).

Так называемая «охота за В.» в Европе 15—17 вв. породила целую юриспруденцию, направленную против В. (1-й кодекс — «Молот ведьм», 1487); ведовство, как и неверие в В., было объявлено ересью, предательством бога, особым преступлением, требующим применения пыток и смертной казни. Выделялись три категории В.: «чёрные», творящие исключительно зло, «серые», которые могли совершать и добрые дела, «белые», помогающие челове-

Слева — Ведьмы вызывают гром и град. Рисунок 15 в.

Справа — Ведьма на коне дьявола. Немецкая гравюра 15 в.

ку; большинство В., согласно судебным процессам, относилось ко второй категории. В. вменялась в вину духовная и плотская (см. Инкубы) связь с дьяволом, наущающим их насылать порчу на людей (считалось, что жертву колдовства должна постигать судьба восковой фигурки, изготовляемой специально для порчи и бросаемой в огонь и т. п., или какой-либо вещи, украденной у жертвы с той же целью), на скот (порча молока); колдовству В. приписывали эпидемии, засуху, неурожай. В. могли предсказывать будущее, делать яды и приворотные зелья. Они наделялись способностями оборотничества, летать по воздуху, оживлять любой предмет, делаться невидимыми. Их атрибуты — летучие мыши, чёрный кот, помело, кочерга, волшебные травы и т. п. Обычная внешность В. — безобразная старуха, но она может принять и облик молодой привлекательной женщины. Для общения с нечистой силой В. слетались на шабаш (см. Вальпургиева ночь) верхом на помеле, на козле или свинье, в которых могли превратить человека. Особенно опасными считались В. в периоды календарных праздников, когда их вмешательство могло повредить урожаю и благополучию всего общества: верили, что тогда (особенно в Новый год) можно увидеть В., проносящихся в буре вместе с другой нечистью. К календарным праздникам приурочивались у разных народов обряды «сожжения В.» — чучел (итал. Бефана; ср. слав. Мару); двери домов и хлевов помечались крестами, оберегами против В.
Представления о В. породили многочисленные средневековые легенды и позднейшие былички, нашли отражение в изобразительном искусстве (Х. Бальдунг), в художественной литературе (У. Шекспир, Н. В. Гоголь).

М. А. Юсим.

ВЕЙОВИС, Ведиовис, Ведиус (Veiovis, от ve — отрицание и lovis — Юпитер), в римской мифологии бог подземного мира, противопоставлявшийся светлому небесному богу Дионису (равнозначному Юпитеру); иногда интерпретировался как Юпитер подземного царства. Культ В. пришёл из Альбы; в период конца республики ему был посвящен членами рода Юлиев, покровителем которого он считался, алтарь «по альбанскому ритуалу» (CIL I 807). В роще, предназначенной для убежища, Ромул основал храм В. (Ovid. Fast. III 429 сл.). Статуя В. в храме изображала вооружённого стрелами юношу с козой (хтоническим животным) у ног. По иконографическим признакам отождествлялся иногда с Аполлоном (Aul. Gell. V 12). Широкого распространения культ В. не имел и был вытеснен культом Диспатера.

Е. Ш.

ВЕЙОПАТИС (литов. vejas, «ветер» и pats, «сам, хозяин, муж», собств. «господин ветра»), в литовской мифологии бог ветра. Немецкий автор 17 в. М. Преториус сообщает об изображении В. в виде человека с двумя разнонаправленными лицами, раскрытым ртом, крыльями на плечах, распростёртыми руками (в одной из них — рыба, в другой — бочонок), с петухом на голове. Он же упоминает жрецов вейонес (Wejones), предсказывающих будущее по ветру. Видимо, В. идентичен Бангпутису. Другие названия В. — Вейпонс (Vejpons), т. е. «хозяин, господин ветра», и Вейдиевс (Wijdiews), т. е. «бог ветра»; ср. лат. Ve-dius (Widius), др.-инд. Ваю и авест. Вайю, богов ветра.

В. И., В. Т.

ВЕЛЕС, Волос, в славянской мифологии бог. В древнерусских источниках (начиная с договора русских с греками 907 в «Повести временных лет») выступает как «скотий бог» — покровитель домашних животных — и бог богатства. В договорах с греками В. соотнесён с золотом, тогда как другой постоянно упоминаемый наряду с ним бог — Перун — с оружием. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол В., по-видимому, на Подоле (в нижней части города). В социальном аспекте это же различие проявлялось в том, что В. считался богом «всей Руси», а Перун — богом княжеской дружины. В христианскую эпоху В. был ассимилирован и заменён христианским покровителем скота св. Власием (сыграло роль и звуковое соответствие имён). Следы культа В. (чаще всего под видом почитания св. Власия) сохранились по всему русскому Северу, где были известны и каменные идолы В., и легенда о святилище В. В новгородских и других северорусских иконах, в молитвах св. Власию явственна связь его культа со скотом. Характерно также переплетение культа В. — Власия с почитанием медведя как хозяина животных. Называние Бояна «Велесовым внуком» в «Слове о полку Игореве» может отражать древнюю связь культа В. с обрядовыми песнями и поэзией. Связь В. с сельскохозяйственными культами очевидна из восточно-славянского обычая оставлять в дар божеству несжатыми несколько стеблей хлебных злаков — волотей, называемых «Волосовой бородкой». В своей языческой функции В. воспринимался позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как «лютый зверь», «чёрт», отсюда костромское ёлс — «леший, чёрт, нечистый», диалектные волосатик, волосень — «нечистый дух, чёрт»; это же позднейшее значение — «чёрт» известно и в родственном чеш. Veles — «злой дух, демон» (тексты 16—17 вв.). Об общеславянском характере В. свидетельствует и наличие соответствий русскому В. в южнославянской традиции, где, как и у восточных славян, с именем этого бога связывается название созвездия Плеяд (др.-рус. Волосыни, болг. Власците, сербохорв. Влашип и др.); ср. также имя вилы Вела в македонском фольклоре. Сопоставление общеслав. *Velsъ, *Volsъ с родственным балтийским именем бога загробного мира Велса, а также и с генетически сходными образами в ведийской мифологии (ср. демона Валу, пожирающего скот) позволяет предположить, что в исходном основном мифе славянской мифологии В. был противником громовержца Перуна.

Святой Власий и скот. Новгородская икона «Святой Власий и Спиридоний». 16 в.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛИАЛ, Велиар (евр. belijja'al, греч. Βελίαρ), в иудаистической и христианской мифологиях демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения. Этимология имени В. не ясна; в Ветхом завете это имя (в синодальном переводе Библии чаще всего передаётся описательно) употребляется в одном ряду с такими словами, как «суета», «ничто» и «не-бог» (ср. Втор. 32, 21), для обозначения «чуждых богов», ощущаемых одновременно как нечто нереальное и опасное, вредоносное именно своей призрачностью. В. может причинять человеку беду и недуг (Пс. 40/41, 9), и это сближает его со злыми духами языческих мифологий; гораздо важнее, однако, что он выступает как обольститель человека, совращающий его к преступлению («делу В.», Пс. 100/101, 3, в синодальном переводе — «вещи непотребной»), вербующий его в ряды «сынов В.»

(Втор. 13, 13; 1 Царств 2, 12 и 10, 27; Суд. 19, 22 и др.), делающий из него маленького В. Поэтому в иудейской апокалиптике именно В. оказывается вождём совращенных им воинств «сынов тьмы» (кумранский текст «Война сынов света против сынов тьмы», «Заветы 12 патриархов» и др.). То же понимание — в новозаветном увещании хранить твёрдость духовного «воина», стоящего против всего мира: «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор. 6, 14–15). Как центральный антагонист дела Иисуса Христа, В. — возможный эквивалент сатаны, но если последнего отличает враждебность человеку, то первого — внутренняя пустота, несущественность.

С. С. Аверинцев.

ВЕЛИКАНЫ в мифологии, группа антропоморфных существ гигантского размера, относящихся к мифическому времени (см. Время мифическое) творения (в эпических традициях — к героическому времени). В строгом мифологическом смысле в категорию В. не входят сказочные или эпические В. типа киклопов в «Одиссее», уаигов в осетинском нартском эпосе, дэвов в эпосе грузин и т. п. Антропоморфные исполины этой разновидности, как правило, выполняют просто функции чудовищ-«вредителей», утрачивая черты первосуществ. Иногда чертами В. наделяются злые духи (менкв в финно-угорской мифологии и т. п.). В. рассматриваются носителями определённой мифологической традиции либо как их собственные предки или предки их богов (титаны, турсы), либо как некий враждебный народ (ётуны, абасы). Даже в тех случаях, когда речь идёт о В.-предках, они гибнут от руки «своих» богов, составляющих пантеон данной традиции. Возможна (при сведении В. на уровень одних из многих чудовищ) и гибель их от руки культурного героя (ср. осетинские сказания о Сослане, отвоёвывающем у В. тёплую страну с сочными пастбищами), но всё-таки важнейшим вариантом сюжета гибели В. является титаномахия (избиение титанов олимпийскими богами в греческой традиции, борьба Тора и ётунов в «Эдде», богов с асурами в индийской мифологии и др.). Таким образом, мотив гибели В. соотносится с темой поколений богов, и само существование их (как и многих других тератологических существ) приурочивается к периоду до завершения творения, до установления нынешнего мира и пантеона. В. оказываются связанными с хаосом, откуда их хтонические качества [тартар у титанов, сторуких и киклопов, порождение великаншами (напр., Ангрбодой) хтонических чудовищ], маргинальное положение в тех случаях, когда они продолжают жить и после окончательного сотворения мира, связь с горами (Прометей, Амирани). Победа над В. означает победу над хаосом и шаг к установлению космоса. Сюда же относится мотив расчленения тела гигантского существа (иногда после победы над ним) и сотворения мира из его частей (ср. Пуруша, Имир, Пань-гу). Единичность такого существа не противоречит данному выше определению В., т. к. оно относится к периоду, когда все имеющиеся существа единичны и именно расчленение даёт начало множественности. Вообще, в последовательных поколениях богов часто можно наблюдать уменьшение размеров, что особенно заметно в постмифологических, прежде всего эпических, традициях, сохраняющих миф в реликтовом виде. Здесь представлены случаи, когда протагонист является В. (или весь класс героев-«богатырей» наделён признаками В., как в нартском эпосе, ср. вост.-слав. асилки), и противоположные случаи, когда герой — не В. (человек), не-герой (противник) — В. Первый вариант иногда считают признаком архаического, второй — классического эпоса (В. Я. Пропп). В русском былинном эпосе, где богатырь не является В. (или выступает как В. рядом с человеком и как обычный человек рядом с В., напр. «Илья и идолище», ср. тему встречи нартов с В., превосходящими их размерами), гибель богатырей воспроизводит сюжет гибели В. в мифах (ср. гибель нартов, гибель кауравов в битве с пандавами и др.). Есть в русском эпосе и мотив В.-предка — Святогора; характерно при этом, что он обладает рядом общих признаков с богатырём Ильёй.

Г. А. Левинтон.

ВЕЛНЯС, Велинас, Велнс (литов, velnias, velinas, латыш, velns, «чёрт»), в балтийской мифологии демон — противник громовержца Перку наса. В. похищает у Перкунаса скот, прячется от преследования, оборачиваясь камнем, деревом, змеем, животным, человеком и т. д. (иногда сам В. снабжён атрибутами скота, напр. рогами и копытами). Громовержец бьёт в В. молнией и поражает его, возвращая себе скот. В. связан с водой (литов. Velnio akis, латыш, velna acis «глаз В.» — «окно в болоте»), строит в воде плотины или каменные мосты. Он связан также с музыкой и танцами, наделён мудростью. Согласно балтийскому фольклору, В. может появляться среди людей в облике сверхъестественного сильного ребёнка, вступает в состязание с пастухами, бросая диск. Дети, которые рождаются от В. у земных женщин, очень сильны и носят лук со стрелами у себя на животе; знающие об этих признаках женщины убивают таких детей. Несмотря на христианское влияние (В. — чёрт), несомненно, что образ В. восходит к представлениям о древнем божестве подземного царства (ср. Велса). См. также Велес.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛС, Виелона, в балтийской мифологии бог загробного мира и скота. Польский автор 16 в. Я. Ласицкий упоминает Виелону (Vielona) как бога душ, которому приносят жертвы, чтобы он охранял («пас») души умерших. В 17 в. Г. Стендер сообщает о Велсе (Wels) — боге мёртвых, которому были посвящены дни мёртвых (Welli; ср. литов. vele, «душа», veles, «тени усопших», слова того же корня, что и В.); В. связан со скотом и др. животными (у Стендера — «божьи кони», «божьи быки» и «божьи птицы»). По сообщению автора 17 в. Эйнхорна, В. был посвящен месяц октябрь — Walla-Manes (ср. латыш. Велю мате, «мать мёртвых», их заступницу). Связь В. со скотом очевидна в ритуале литовского праздника скерстувес, когда совершалось заклание свиньи и произносилось приглашение Виелоне — Езагулису (Ezagulis у Ласицкого) прийти за стол с мёртвыми и принять участие в трапезе (ср. белорусский обычай осенью приглашать дедов — предков к столу). Достоверность этого свидетельства подтверждается сведениями об обряде кормления мёртвых в день поминовения усопших — литов. velines, veliao; латыш. Velu laiks, «время В.». На том же празднике сжигались кости животных (ср. восточнославянский обряд сжигания «коровьей смерти» в день св. Власия, покровителя скота, см. Велес). В балтийской традиции существуют особые приметы и поверья о т. н. «мёртвой кости»: латыш. vela kauls, литов. navikaulis, ср. рус. навья косточка, хетт, uallas hastai; само название и ритуальное использование этой кости связывают божество мёртвых, покойника и скот. Мифологические реконструкции позволяют утверждать, что некогда В. входил в схему основного мифа восточнобалтийской традиции как противник громовержца Перкунаса (см. Балтийская мифология) и обладатель похищенного скота (см. также Велняс). Наиболее надёжные мифологические соответствия образу В. — славянский «скотий бог» Велес (позже — св. Власий), древнеиндийские демоны Вала, Вритра — противники громовержца — и др. (см. Индоевропейская мифология). Связь «скотьего бога» с царством мёртвых объясняется древним индоевропейским представлением о загробном мире как о пастбище (ср. др.-греч. название его — Ηλύσιος λειμών — Елисейские поля с тем же корнем *ua1-, а также тохарск. A wal, «умирать», walu и лувийск. ulant, «мёртвый»).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛУНД, Вёлюнд (др.-исл. Vollmer), зап.-герм. Виланд, в скандинавской героической мифологии («Песнь о Вёлюнде» в «Старшей Эдде») чудесный кузнец, властитель альвов, женатый на «лебединой деве» — валькирии. В., захваченный во сне в плен королём ньяров Нидудом (который заставляет В. только для него изготовлять искусные изделия), освобождается из плена, улетев чудесным образом по воздуху, предварительно убив сыновей Нидуда и изнасиловав его дочь. Английский фрагмент «Вальдера» (10–11 вв.) знает В. как отца Witga (Witege), известного из «Гетики» Иордана и немецких сказаний о Дитрихе Бернском; развёрнутое изложение сюжета о В. (Веленте) фигурирует в норвежской «Тидрексаге» (кон. 13 в.), составленной преимущественно на основании нижненемецких источников. В некоторых вариантах сказания о В. он улетает на летательном аппарате, изготовленном из перьев птиц; в этом обнаруживается сходство с греческим мифом о Дедале (греческое влияние могло проникнуть через готов).

Иллюстрации к сказанию о В. принято видеть в изображениях на т. н. Клермонском ларце, хранящемся в Британском музее и датируемом 7–9 вв.

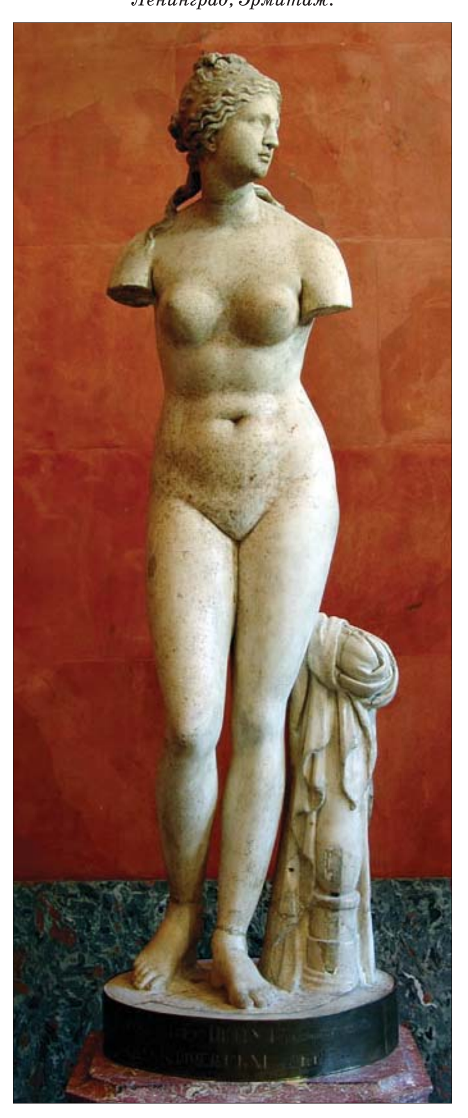
Е. М.

ВЕЛЬЗЕВУЛ, Веельзевул (Beel-zebul, Beezebub, Beelzebub), в христианских представлениях демоническое существо. В Евангелиях рассказывается, что фарисеи и книжники называли Иисуса Христа

В. или утверждали, что он изгоняет бесов силою В., «князя бесов» (Матф. 10, 25; 12, 24 и 27; Мк. 3, 22; Лук. 11, 15–19). Это первое текстуально засвидетельствованное упоминание слова «В.». Переводчик и комментатор Библии Евсевий Иероним (4 — нач. 5 вв.) связывал имя «В.» с именем упоминаемого в Ветхом завете бога филистимлян Баал-Зебуба (baʹa1 zebub, «повелитель мух»; имеются археологические находки изделий в виде мухи, посвященные, очевидно, соответствующему божеству), который почитался в городе Аккарон (Экрон); за обращение к оракулу Баал-Зебуба царя израильского Охозию постигла кара Яхве (4 Царств 1, 2–3 и 6; в русском переводе Библии этот божок так и назван — «В.»). Толкование Иеронима до недавнего времени оставалось последним словом филологии, оно нашло отражение и в художественной литературе (ср. название романа английского писателя У. Дж. Голдинга «Повелитель мух», 1954). Современная наука предлагает ещё два толкования: 1) по-видимому, в еврейской среде бытовало фигурировавшее впоследствии в народной христианской латыни имя сатаны «Zabulus» (искажённое греческое Διάβολος, «дьявол»), в таком случае «В.» значит «Баал (Ваал)-дьявол» (т. е. является синонимом дьявола, сатаны); 2) еврейский глагол zabal — «выводить нечистоты» применялся в раввинистической литературе как метафора для обозначения духовной «нечистоты» — отступничества, идолопоклонства и т. п., в таком случае «В.» значит «повелитель скверн». Возможно, что при складывании словоупотребления «В.», известного синоптическим Евангелиям, участвовали все три ассоциативные линии.

С. С. Аверинцев.

Венера Таврическая. Римская копия. С греческого оригинала 3 в. до н. э. Мрамор. Ленинград, Эрмитаж.



ВЕНА (др.-инд. Vena), в индийской мифологии царь, сын Анги или Ману (или потомок его). О В. рассказывается в «Махабхарате», «Вишну-пуране», «Бхагавата-пуране», «Хариванше» и др. Став царём, В. заявил, что люди должны отказаться от жертвоприношений и что господин жертвоприношений он сам. После того как В. не внял увещаниям мудрецов, они убили его лезвием травы. Так как В. был бездетным и стране грозили несчастья, мудрецы путём трения бедра (или правой руки) мёртвого царя породили его сына Нишаду. От трения брахманами правой руки В. возник другой сын В. — Притху. Несколько иная версия в «Падмапуране»: В. освободился от грехов и удалился в обитель, наложив на себя покаяние. Вишну обещал ему одиночество.

В. Т.

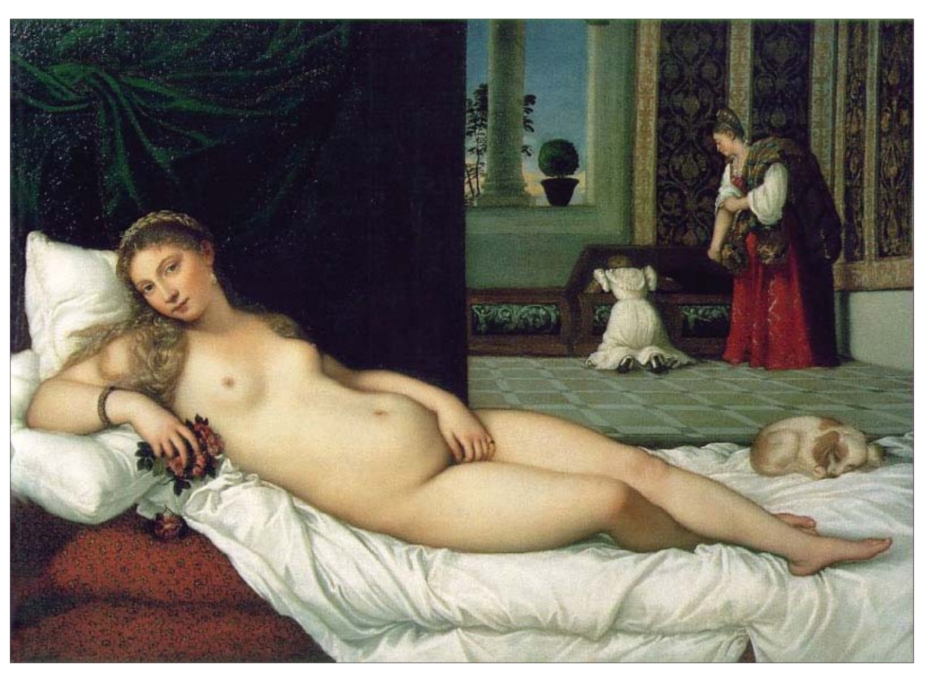
ВЕНЕРА (Venus, род. п. Veneris), в римской мифологии богиня садов, имя её употреблялось как синоним плодов (напр., у драматурга 3 в. Невия, Corp. Gloss, lat. V 521, 565). По некоторым предположениям, первоначально персонификация абстрактного понятия «милость богов» (venia). С распространением предания об Энее В., почитавшаяся в некоторых городах Италии как Фрутис, была отождествлена с матерью Энея Афродитой, став не только богиней красоты и любви, но и прародительницей потомков Энея и покровительницей римлян. Большое влияние на распространение культа В. в Риме оказал знаменитый сицилийский храм В. на горе Эриксе, откуда было заимствовано почитание этой богини как В. Эруцины. Особую популярность В. приобрела в 1 в. до н. э., когда её покровительством пользовались: Сулла, считавший, что В. приносит ему счастье (отсюда её эпитет Felix), и сам принявший прозвище Эпафродит; Помпей, посвятивший ей храм как Победительнице; и особенно Цезарь, считавший её прародительницей Юлиев (В. Genetrix). Другие её эпитеты: «милостивая», «очищающая», «конная», «лысая» (по преданию, в память самоотверженности римлянок, отдавших во время войны с галлами свои волосы для изготовления канатов, — Serv. Verg. Aen. I 720) и др. У писателей В. — прежде всего богиня любовной страсти, мать Амура. С распространением восточных культов В. стала отождествляться с другими богинями — Исидой, Астартой. Известное распространение получил культ В. и Адониса — её погибающего и воскресающего любовника (Ovid. Met. X 479 сл.). В астрологии большую роль играла планета, названная именем В., определявшаяся как «милостивое ночное светило, муж или женщина» (Macrob. Sat. III 8, 3).

Об отражении образа в искусстве см. в статье Афродита.

Венера Анадиомена. Картина Тициана. Эдинбург, Национальная галерея Шотландии

ВЕНИАМИН (евр. binejamin, «сын правой стороны», т. е. «счастливый», «удачливый» или «сын юга», т. к. именно юг был для традиционного ближневосточного мышления «правой» стороной), в библейском повествовании один из двенадцати сыновей Иакова, родоначальник одного из «колен Израилевых». В. — последний сын Иакова (заведомо ложное, но распространённое в еврейской литературе от Филона, 1 в. до н. э. – 1 в. н. э., и апокрифов толкование понимало само имя «В.» как слегка модифицированное benejamin, «сын дней», т. е. «сын старости»; апокрифическая традиция определяет возраст отца при рождении В. в 100 лет). Мать В., как и Иосифа, — Рахиль (это определяет особую близость между ними, так что В. не разделяет зависти других, единокровных, но не единоутробных братьев к Иосифу). Рождается он на кочевом

Рождение Венеры. Картина С. Боттичелли. Фрагмент. 1485–86. Флоренция, галерея Уффици.



Венера Урбинская. Картина Тициана. Ок. 1536. Флоренция, галерея Уффици.

пути из Вефиля в Ефрафу — Вифлеем (будущее место рождения Иисуса Христа), причём Рахиль умирает рода ми: на смертном одре она называет новорождённого Бен-Они («сын муки моей»), но отец даёт ему более «счастливое» имя (Быт. 35, 16—19). В. — предмет особенной заботы отца (посылая других сыновей в Египет, Иаков не решается послать В.: «не случилось бы с ним беды», Быт. 42, 4). Но В. принуждён явиться в Египет по особому требованию Иосифа, который при виде В., «сына матери своей», не может удержаться от слёз, «потому что воскипела любовь к брату его» (43, 29—30). Затем В. служит орудием испытания, которому Иосиф подвергает братьев; те не покидают В. в (мнимой) опасности порабощения за (мнимую) кражу; открыв себя братьям, Иосиф «пал на шею Вениамину, брату своему, и плакал; и Вениамин плакал не шее его» (45, 14). При раздаче подарков В. оказывается одарён Иосифом особенно щедро. Образ В. как младшего дитяти, к которому продолжают относиться отчасти как к ребёнку и тогда, когда он давно стал взрослым, и чувствительная, «слёзная» атмосфера связанных с ним эпизодов контрастируют с благословением, которое даёт ему на смертном одре отец: «Вениамин хищный волк, утром будет есть ловитву и вечером будет делить добычу» (49, 27); но это относится не к личности самого В., а к последующей истории его племени, которое отличалось особой воинственностью, давало израильскому войску особенно искусных лучников (1 Парал. 7—8 и др.); в лице Саула воин из племени В. стал царём Израиля. Апостол Павел называет себя: «из колена Вениаминова» (Рим. 11, 1).

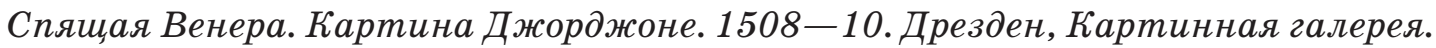
Позднейшие иудейские легенды расцвечивают колоритными деталями рассказ о рождении В. (двенадцатилетнее вымаливание Рахилью ещё одного сына у бога, вскармливание новорождённого сиротки молоком Баллы и т. д.), о его приключениях у Иосифа в Египте и других моментах его жизни.

С. С. Аверинцев.

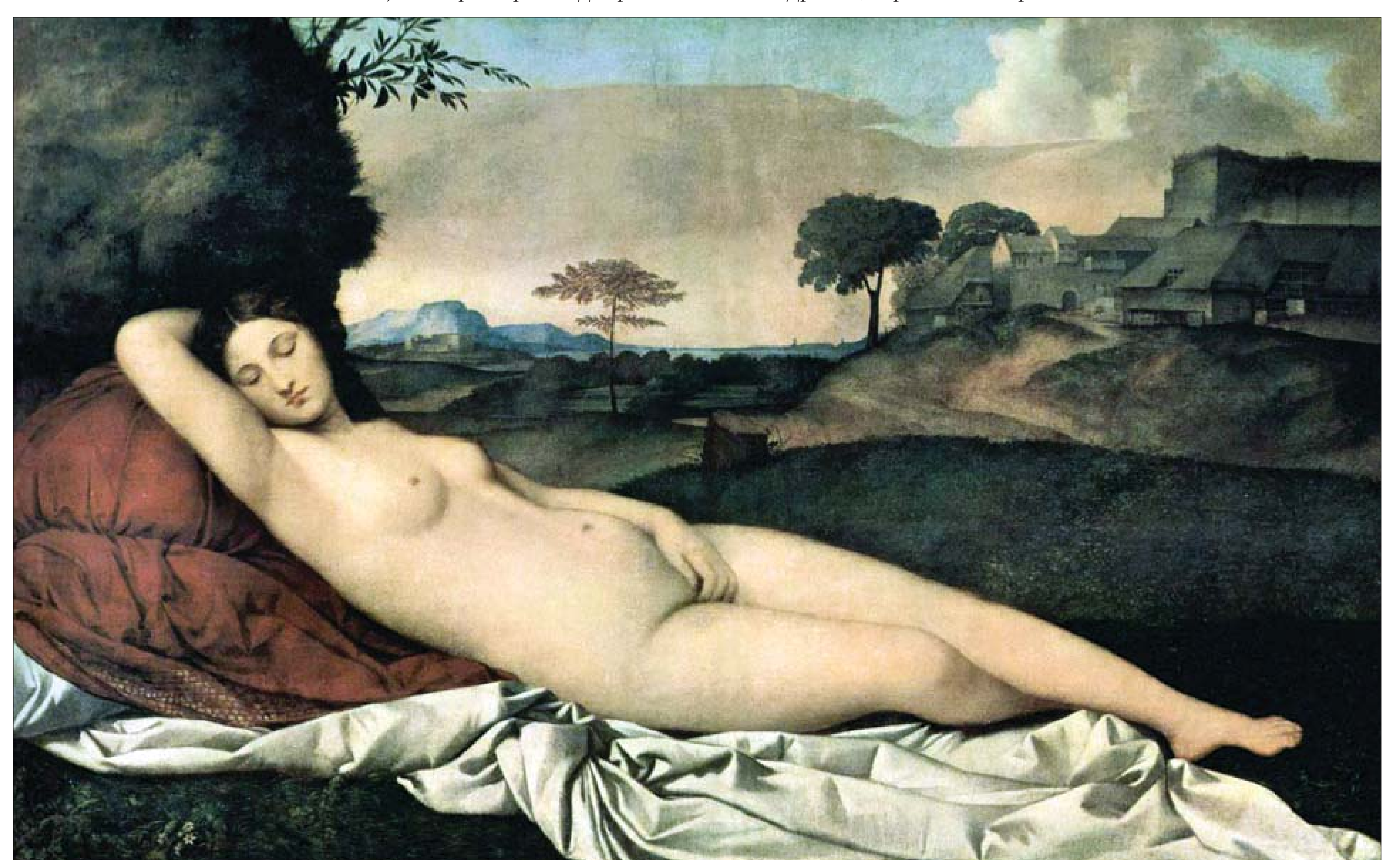
ВЕ НЬИЛИТИМО («лик влажного муссона»), в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) богиня, дочь Гурурисэллэнга, посланная им на землю. Она поднялась из моря в золотом паланкине, сверкающем молниями, в сопровождении пяти знатных спутниц. В. Н. становится женой Батара Гуру (см. Батара Гуру, 2) и отдаёт своих спутниц ему в наложницы. Впоследствии вместе с Батара Гуру В. Н. воцаряется на половине неба.

Ю. С.

ВЕПРЬ, кабан, во многих мифологиях символ боевой мощи и плодородия. В гомеровском и древнегерманском эпосе имеется описание боевого знака — «головы В.» на шлеме воина; этот знак известен также по микенским, римским, древнегерманским археологическим памятникам. У германцев сохранялось предание о происхождении племени от двух братьев, одного из которых звали В. (Ibor, ср. др.-



Спящая Венера. Картина Джорджоне. 1508—10. Дрезден, Картинная галерея.



исл. io furr, «вепрь», «князь», «бог»). В древнехеттских текстах В. (кабан или свинья тростников) упоминается в качестве одного из «животных бога» (siunas huitar). В гомеровском эпосе встречается мотив превращения бога (старца) в В. Охота на кабанов предстаёт как занятие богов в японской мифологии. В индоиранской мифологии распространён сюжет о поражении героем (Тритой, Траэтаоной) демона в образе кабана. В мифологии балтийских славян огромный В., сверкая белыми клыками, показывается из вод моря всякий раз, когда беда грозит священному городу Ретра. У кельтов, почитавших вепря как священное животное, существовал миф о валлийском царе, превращенном богами за грехи в вепря. Мотив превращения людей в вепрей или свиней за их грехи и проступки известен также в греческой, хеттской и других мифологиях. Типологически сходное мифологическое повествование о происхождении диких свиней, считавшихся наиболее опасными животными, известно у группы индейских племён Южной Америки: в одних мифах в диких свиней превращаются жители селения, обидевшие сына (или воспитанника) бога или культурного героя (Тупана у племени тенетахара, Карусакаибе у мундуруку, Ооимбре у каяпо), в других — мужчины, не приносящие своим жёнам добычи после рыбной ловли или мешающие им добывать рыбу с помощью выдр. Ср. также евангельский рассказ о бесах, изгнанных из бесноватого человека и посланных в стадо свиней (Матф. 8, 28–33; 2–16; Лука 8, 27–33).

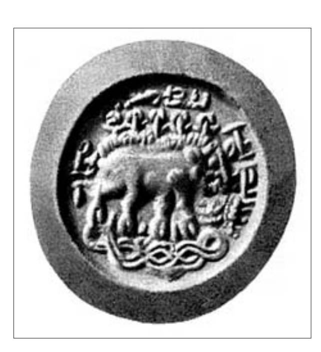
В. В. Иванов.

ВЕРВОЛЬФ (нем. Werwolf, «человек-волк»), в германской низшей мифологии человек-оборотень, становящийся волком и по ночам нападающий на людей и скот. По народным поверьям, В. ночью облачается в волчью шкуру, днём снимает её.

В христианских представлениях В. — слуга дьявола, который предводительствует стаями В.; ср. славянских волкодлаков, литовских вилктаков. См. также ст. Волк.

М. Ю.

ВЕРЕТРАГНА (авест.), Вархран (пехл.), Бахрам (фарси), в иранской мифологии бог войны и победы. Образ В. восходит к эпохе индоиранской общности, его имя соответствует эпитету громовержца Индры в ведийской мифологии — Вритрахан, «убийца Вритры», змея-демона (возможно, имя В. и эпитет Индры восходят к общеиндоиранскому вртагхан, «сокрушитель вражды»; сам Индра в иранской мифологии стал демоном мрака). В «Яште» (XIV) описаны перевоплощения В.: в ветер, быка, коня, верблюда, вепря, коршуна (или сокола), барана, козла и, наконец, в прекрасного воина. Он даровал Заратуштре мужскую силу, крепость рук, мощь тела и остроту зрения. В образе сокола



Дикий кабан — одно из воплощений Веретрагны. Сасанидская гемма, 5—6 вв. Берлин, Переднеазиатский музей.

Варгана – инкарнации В. – изображался в «Авесте» фарн, символ царской власти.

И. В.

ВЕРТУМН, Вортумн (Vertumnus), в римской мифологии бог всяких перемен (во временах года, течении рек, настроениях людей, стадиях созревания плодов). Муж Помоны. По одной версии, первоначально сабинский бог (Liv. XLIV 16, 10); по другой — бог г. Вольсинии, главное божество этрусского союза, получившее в Риме храм после победы над Вольсиниями в 494 до н. э. (Propert. V 2, 3; Varr. V 46).

Е. Ш.

ВЕРХ И НИЗ, верхний и нижний миры, одно из главных мифологических противопоставлений, чаще всего встречающееся в дуалистических мифах и близнечных мифах. В мифологических картинах, изображающих мир преимущественно по вертикали, обычно различаются три ми-

1. Афродита Книдская Людовичи. Римская копия. С греческого оригинала. Мрамор. Рим, Национальный музей.
2. Афродита Каллипига. Статуя Ф. Баро. 1683–86. Мрамор. Лувр, Париж.
3. Венера с яблоком. Статуя Б. Торвальдсена. 1813–16. Мрамор. Копенгаген, музей Торвальдсена.

ра, противопоставляемые по принципу «верхний — нижний». Земной мир, в котором живут обычные люди, противопоставлен как нижний верхнему миру – небу (или нескольким небесам, в свою очередь делящимся на верхние и нижние). В мифологии южноамериканского индейского племени бороро различаются три неба: нижнее «белое небо» – обиталище злых духов, верхнее «красное небо» — обиталище добрых духов, а также «голубое небо» — обиталище духов шаманов, отца и матери духов (ср. так же семь и девять небес в сибирской и германо-скандинавской мифологиях). Одновременно земной мир рассматривается как верхний по отношению к подземному или водному миру.

Соответственно разделению верхних и нижних миров все мифологические существа делятся на существ верхнего и нижнего мира. Некоторые из них могут находиться и в земном (обычном) мире, но чаще всего это пребывание в земном мире кратковременно, по его завершении они возвращаются в собственный — верхний либо нижний мир, сохраняя возможность повторного выхода из него.

Под этим углом зрения сюжеты многих мифов можно описать как перемещение мифологических персонажей й по вертикали из одного мира в другой. В айнской мифологии боги в особой люльке перемещаются с неба на землю. Для многих мифологий особенно характерно перемещение героя из земного мира вверх на небо (либо вниз в земной или подземный мир) по мировому дереву (см. Древо мировое), соединяющему все три мира. В центральном мифе южноамериканской и североамериканской мифологий — мифе о разорителях гнёзд, исследованном К. Леви-Стросом, герой — юноша отправляется (часто по поручению отца) на растущее до небес дерево, где находится гнездо с орлятами. В варианте этого же мифа, зафиксированном в Западной Сибири, у кетов, герой, спасаясь от преследований, попадает на дерево, качаясь в колыбели (способ шаманского второго рождения и перемещения на небо). Поднявшись вверх, он угрожает орлятам. Прилетевшая к гнезду орлица обещает герою орудие для добывания огня при условии, что он принесёт ей коготь. Чтобы выполнить условие, поставленное орлицей, герой спускается в нижний мир, где достаёт коготь (шип рыбы) с помощью мамонта — главного мифологического существа нижнего мира в сибирских мифологиях. Вернувшись в верхний мир, герой обменивает коготь на орудие для добывания огня, с которым возвращается домой (в земной мир).

Мифологические сюжеты развиваются в мифах такого типа до тех пор, пока не завершены перемещения героя из одного мира в другой. С невозможностью героя вернуться из мира, куда он пришёл, назад — в мир, ему изначально свойственный, обычно связывается возникновение новых объектов. Напр., созвездия у многих народов представляются как мифологические герои, переместившиеся с земли и оставшиеся на небе. В североамериканских мифах ирокезов и гуронов земля возникает вследствие падения с неба на спину черепахи небесной женщины-матери. В ряде австралийских мифов солнце представляется девушкой, попавшей на небо.

Перемещения из одного мира в другой сопряжены с опасностями и запретами, нарушение которых ведёт к гибели героя (запрет оглядываться назад, напр., в мифе о путешествии Орфея в нижний мир и др.). Во многих мифах североамериканских индейцев повторяется мотив гибели животных, улетающих в верхний мир в особом сооружении, по функции соответствующем колыбели, перемещающей героя из нижнего мира в верхний.

Мифологии разных народов используют образы мирового дерева (а также мирового яйца; см. Яйцо мировое) как основные вертикальные символы, объединяющие верхний и нижний миры. У многих народов дерево считается дорогой, по которой шаман или его молитва поднимаются к небу (дерево Цзяньму в китайской мифологии). В языках тунгусо-маньчжурских народов термин, обозначающий дерево, буквально означает «дорога». В эвенкийских шаманских культах Сибири отмечено представление, по которому корни дерева соотносятся с нижним миром духов-предков, середина — с миром обитания людей (тайгой), вершина дерева — с местом обитания души рода (в некоторых вариантах эвенкийских мифов каждый мир имеет своё отдельное дерево).

У народов, для которых характерна дуальная организация, одна из половин нередко соотносилась с нижним, а другая — с верхним миром (соответственно, «люди воды» и «люди огня» у кетов, «люди земли» и «люди верха» у североамериканского индейского племени виннебаго). При этом символами верхнего мира у кетов и виннебаго считались птицы, а символами нижнего мира — медведи. У виннебаго в половине земли имелся клад медведя, в половине верха — клад громовой птицы. У кетов противопоставлялись друг другу птичьи атрибуты шаманов, камлавших в верхний мир (т. е. обращавшихся к мифическим существам верхнего мира), и медвежьи атрибуты шаманов, камлавших в нижний мир; чёрных шаманов, наводивших порчу и связанных с нижним миром, закапывали как можно глубже в землю, а у могил «птичьих» шаманов ставили на шестах птиц — символы верхнего мира. С противопоставлением миров связано и то обстоятельство, что сибирские шаманские бубны часто делятся на две окрашенные в разные цвета половины — верхнюю, на которой изображены солнце и существа верхнего мира, и нижнюю, с изображением луны и мифологических существ нижнего мира. Для фратриальной организации виннебаго характерно разделение половины земли ещё на две половины (одну из полу половин возглавлял дух воды), благодаря которому внутри дуальной системы образовывалась трёхчленная система, складывавшаяся из противопоставлений: низ (земля) — верх (небо) и низ (вода) — верх (земля).

Таким образом, трёхчленные системы возникают внутри двучленных (дуальных) мифологических систем благодаря повторному наложению оппозиции «верх — низ» на одну из частей дуальной системы. Вместе с тем трёхчленные вертикальные символы находят соответствие в структуре человеческого тела.

Трёхчленная вертикальная картина мира сохраняется и на более поздних этапах исторического и культурного развития. На мистериальной сцене европейского средневековья с тремя вертикальными частями мира соотносятся ад, земля, рай. Эта традиционная схема мироздания воспроизводится и в искусстве последующих эпох, но часто уже без явного осмысления её мифологических истоков.

В ритуалах (в частности, в карнавальных обрядах) сохраняется принцип «переворачивания» верха и низа.

В. В. Иванов.

ВЕСТА (Vesta), в римской мифологии богиня священного очага городской общины, курии, дома. Соответствует греческой Гестии. Культ В., восходящий к древнейшим индоевропейским традициям, один из исконных в Риме, был тесно связан со святынями города: палладием, привезённым Энеем и хранившимся в храме В. как залог мощи Рима, и регией — жилищем царя. Жрицы В. — весталки избирались из числа девочек 6—10 лет; они должны были сохранять девственность в течение 30 лет, за нарушение этого запрета замуровывались живыми. Весталки поддерживали в очаге храма В. постоянный огонь как символ государственной надёжности и устойчивости (Serv. Verg. Aen. X 228), участвовали в обрядах, изготовляли смеси из муки, соли, пепла жертвенных животных во время жертвоприношений (т. н. mola salsa; Serv. Verg. Buc. VIII 820). Хотя угасание огня В. считалось дурным предзнаменованием, но в первый день нового года его гасили и зажигали вновь трением священного дерева о дерево, а от него зажигались огни очагов курий; одновременно хранившиеся в храме священные лавры заменялись на новые (Macrob. Sat. I 12, 6). В частных домах В. посвящался вход в дом — вестибул (Serv. Verg. Aen. II 469). Впоследствии В. отождествляли с

Веста с факелами. Ватиканские музеи, Рим.

неподвижно висящим в космосе и заключающим в себе огонь земным шаром, с огнём как чистейшим элементом (Ovid. Fast. VI 218 след.; Serv. Verg. Aen. II 296), её причисляли к пенатам Рима, т. к. магистраты, вступая в должность, приносили жертвы и пенатам и В. (Macrob. Sat. III 4, 6). Изображалась с лицом, закрытым покрывалом, с чашей, факелом, скипетром и палладием.

Е. М. Штаерман.

ВЕСЫ, мифологический символ божественного правосудия (особенно загробного). В египетской мифологии В. — непременный атрибут суда Осириса, во время которого (согласно египетской «Книге мёртвых») Анубис по повелению Тота взвешивает сердце умершего человека: на одну чашу В. помещается судимое сердце (душа), на другую — статуэтка или страусовое перо — символ богини Маат. Сходные представления имелись в ветхозаветной (надпись на стене; Дан. 5,27) и христианской (архангел Михаил, взвешивающий души умерших) традициях. Взвешивание, определяющее нравственные достоинства умершего человека, известно в древнеиндийской традиции (Шат.-бр. XI 2, 7, 33 след.); вместе с тем в Древней Индии весы (dhata), на одну чашу которых помещался обвиняемый, на другую — земля, использовались во время ордалий (божьего суда), причём к ним обращались с ритуальным воззванием, в котором утверждалось, что они — выше богов, демонов и смертных по способности отличать благие дела от дурных. У Гомера Зевс на своих золотых В. определяет участь соперничающих людей или войск; сходную функцию имеют и В. богини правосудия Фемиды. В шумерской литературе (жанр причитаний) и в подражаниях этому жанру в хеттской литературе («Молитва принца Кантуцилиса», ок. 15 в. до н. э.) сохранилось свидетельство о представлениях, согласно которым взвешивание находилось под покровительством бога солнца.

В. В. Иванов.

ВЕТАЛЫ (др.-инд. vetala, ед. ч.), в индуистской мифологии злые духи, вампиры, живущие в деревьях и на кладбищах и способные вселяться в мёртвые тела. Вместе с бхутами и праматхами В. составляют свиту Шивы.

П. Г.

ВЕТЕР, см. в ст. Воздух.

ВЕТСУВАН (от санскр. Вессавана, одного из имён Вишну), в мифологии лаотянцев Южного Лаоса (тайская языковая группа) глава небесных духов — тхенов. Однажды его дочь, полюбившая дворцового слугу, решила убежать с ним от отца вниз на землю. В. послал воина в погоню. Его сопровождал слуга с двумя тыквами для воды. Беглецов вернули, а тыквы были брошены на землю и разбились. Из них вышли люди.

Жили они беспорядочно, ссорились, воевали. Тогда В. послал на землю духовтхенов упорядочить там дела, создать княжества, управление. Сделав это, тхены захотели подняться на небо, но В. оставил их внизу, разрешив лишь раз в году духам поднимать ся к нему для отчёта. В честь этого в прошлом на юге Лаоса проводилась торжественная церемония. Категория духов-тхенов, помимо их воли оставленных на земле, — специфическое явление в небуддийской мифологии тайских народов.

Я. Ч.

ВЕТХОЗАВЕТНАЯ МИФОЛОГИЯ, см. Иудаистическая мифология.

«ВЕЧНЫЙ ЖИД», см. Агасфер.

ВЕЧОРКА, в восточнославянской мифологии образ вечерней зари, сестры (или брата) утренней и полуденной (см. Денница) зорь. В русских сказках и заговорах все три (или четыре, включая «полуночную») сестры-зари родились в одну ночь, В. — с вечера (отсюда назв.). Отождествляется с Венерой — Вечерницей.

В. И., В. Т.

ВЕШАПИ, в грузинской мифологии и фольклоре зооморфные существа, драконы. В древней Колхиде изображались в виде огромной рыбы (ср. Вишапы в армянской мифологии). Часто В. представляются многоглавыми существами. Различаются белые, красные и чёрные (наиболее сильные) В. Связанные с водной стихией В. похищают воду из колодцев, рек, озёр, за пользование водой требуют принесения в жертву девушек. Они поглощают солнце, враждуют с добрыми героями, но, в конечном счёте, терпят от них поражение (ср. схватку В. и Амирани). Злые функции В. нередко переносятся на дэвов. В ряде сюжетов выступают в качестве покровителей героев, однако их подарки герою являются запретными. Нарушение героем запрета вызывает его смерть. В агиографических памятниках В. — символ безверия и идолопоклонства.

М. Ч.

ВИВАСВАТ (др.-инд. Vivasvat, или Vivasvat, собств. «сияющий»), в ведийской мифологии солярное божество, олицетворяющее свет на небе и на земле, родоначальник людей. В «Ригведе» упоминается около тридцати раз. В. — последний (восьмой) сын Адити; он родился уродом — без рук и без ног, гладкий со всех сторон; старшие братья Митра, Варуна, Бхага и др. отсекли всё лишнее, и так возник прародитель людей. В некоторых текстах этот персонаж называется Мартанда. Впоследствии В. сравнялся с богами, став солнцем (Сурьей; В. — эпитет Сурьи). Из оставшихся частей его тела возник слон. В. стал мужем дочери Тваштара — Саранью, которая родила ему близнецов — Яму и Ями, а сама, не желая жить с мужем, бежала от него, приняв облик кобылицы. В., обернувшись конём, настигает её, происходит примирение, рождаются близнецы Ашвины. В. первый совершил жертвоприношение и даровал людям огонь [ср. Агни как вестник В.; ср. «Ригведа» (X), «Шатапатха-брахмана» (III) Саяна]. Индра, Сома, Ашвины и Яма особенно тесно связаны с В.; его имя употребляется как эпитет Агни и Ушас. В «Яджурведе» и брахманах В. относят к адитьям, а в послеведийский период он вполне отождествляется с солнцем. В. как отец Ямы находит точное соответствие в авест. Vivanhvant, отец Иимы.

В. Т.

ВИДАР (др.-исл. Vidarr), в скандинавской мифологии молчаливый бог, сын Одина и великанши Грид. Во время последней битвы перед концом мира (см. Рагнарёк) отомстил убившему Одина страшному волку Фенриру, разорвав ему пасть (или, по другой версии, пронзив его мечом).

Е. М.

ВИДАРАФШ, Бедарафш (фарси), в иранской мифологии воин-колдун, противник зороастризма. Согласно среднеиранской поэме «Ядгар Зареран», В. — посол Арджаспа, царя хионитов: он требует, чтобы иранский царь Виштаспа отрёкся от Ахурамазды, грозит иранцам войной и бедствиями. Виштаспа отвергает требование В.; тот в битве между иранцами и хионитами предательски убивает иранского полководца Зарера, но погибает сам от руки Баствара (Бастварая), сына Зарера. Хиониты терпят поражение.

И. В.

ВИДЕВУТ И БРУТЕН, в прусской мифологии культурные герои, братья (возможно, близнецы). Согласно источникам 16 в., В. и Б. прибыли в Пруссию по морю к устью Вислы. Видевут (Widewuto, Widowuto, Witowudi) учредил у пруссов социальную организацию, светскую власть, был избран «королём». Брутен (Bruteno, Brudeno) основал главный прусский культовый центр Ромове (Romowe) и воздвиг там «жилище» для богов Патолса, Потримпса и Перкунса (Перкунаса), сам же стал первым верховным жрецом криве кривайтисом (см. Криве). Та же триада богов была изображена на знамени Видевута и на священном дубе в Ромове, причём Патолс и Потримпс (Тримпс) составляли божественную пару близнецов (см. Балтийская мифология), земным воплощением которой были, по-видимому, В. и Б. (ср. Близнечные мифы). Пруссы поклонялись кумирам В. и Б. — парным столбам: один назывался Ворскайто (Worskaito, Wurskait, Wurschaite) в честь Видевута, другой — Ишвамбрато (Iszwambrato, т. е. swais brati, «его брат») в честь Брутена.

В. И., В. Т.

ВИДЬЯДХАРЫ (др.-инд. vidyadhara, ед. ч. «держатель знания»), в индуистской мифологии класс полубогов. В. — добрые духи воздуха, живущие между землёй и небом в качестве спутников Индры либо обитающие в северных горах, где они вместе с киннарами и якшами принадлежат к окружению Куберы. Обладая совершенным знанием магических обрядов, В. способны менять по желанию свой облик. Мужчины-В. славятся мудростью, женщины — красотой; и те, и другие часто вступают в браки со смертными. В индийском эпосе упомянуты несколько царей В. и среди них медведь Джамбават, один из помощников Рамы.

П. Г.

ВИЗУНАС, в литовской мифологии дракон, пожирающий покойников, которые пытаются после смерти влезть на недоступную гору, но срываются с неё (народное предание из окрестностей Кретинги, западная Литва). Этот мотив перекликается с известным из западнорусских летописей и сочинений М. Стрыйковского (16 в.) рассказом о том, что после сожжения покойника в долине Швинторога при нём клали когти рыси и медведя, т. к. верили, что в день страшного суда покойникам

трудно будет взойти на высокую гору, где бог будет вершить свой суд.

В. И., В. Т.

ВИЙ, в восточнославянской мифологии персонаж, чей смертоносный взгляд скрыт под огромными веками или ресницами, одно из восточнославянских названий которых связывается с тем же корнем: ср. укр. вія, війка, белорус. вейка — «ресница». По русским и белорусским сказкам, веки, ресницы или брови В. поднимали вилами его помощники, отчего человек, не выдерживавший взгляда В., умирал. Сохранившаяся до 19 в. украинская легенда о В. известна по повести Н. В. Гоголя. Возможные соответствия имени В. и некоторых его атрибутов в осетинских представлениях о великанах-ваюгах (см. Уаиг) заставляют признать древние истоки сказания о В. Об этом свидетельствуют также и параллели образу В. в кельтском эпосе, и обилие типологических параллелей в мифологических функциях глаза.

В. И., В. Т.

ВИКТОРИЯ (Victoria, «победа»), в римской мифологии богиня победы, называвшаяся сначала Вика Пота. Соответствует греческой Нике. В Риме В. были посвящены храм на Палатине и алтарь в курии сената, воздвигнутый при Августе. В надписях и на монетах эпохи империи В. изображалась обычно как олицетворение победы того или иного императора в войне.

Е. Ш.

ВИЛКТАКИ, в литовской мифологии волки-оборотни. Известны под многочисленными названиями, в первой части которых элемент vilk—«волк»: vilktakis, -ys, vilktakas, vilkotakis, vilkatas, viltakas, т. е. «бегущий (tak-tek-) волком» (в обличье волка); vilkolakis, vilkolakas, vilkalakis, vilkalokas, vilkalotas, vilkalatas, т. е. «с волчьей шерстью» (ср. слав. волкодлак). Первая группа слов характерна для Жемайтии и западной Аукштайтии, вторая — для восточной Литвы. Рассказы о В. популярны в литовском фольклоре. В большинстве случаев внешний вид В. не описывается, хотя иногда упоминаются хвост (нередко короткий), иногда зубы. Люди, обращенные колдунами в В. или сами обладающие способностью обращаться в В., выглядят, как волки, но зубы у них, как у людей, под шеей — белое пятно (там, где завязывался белый платок, когда они были людьми). После убийства В. обнаруживают, что это был человек в волчьей шкуре (иногда с янтарём, чётками, обручальным кольцом). Известен мотив совлечения с себя волчьей шкуры и превращения В. снова в людей. Рана, нанесённая такому волку, оказывается действительной и для человека-В. Считается, что в В. людей (часто участников свадьбы) обращают раганы и буртининки (напр., с помощью заколдованного пояса), или им можно стать, перевернувшись через пень ивы и т. п. Некоторые из В. лишь на время становятся волками. Они сохраняют человеческий разум, но утрачивают дар речи. С настоящими волками они не смешиваются, часто появляются вблизи жилья, забираются в амбары и хлевы и убегают в лес только в случае преследования. Чтобы спастись от голодной смерти, В. вынуждены пожирать ту же пищу, что и волки. Они нападают на тех домашних животных, которые употребляются в пищу и человеком (овца, поросёнок, гусь и др.). В ряде рассказов В. выступают как относительно мирные и невредоносные существа: это В., заколдованные раганами и буртининками. Более опасны для человека ставшие В. по своей воле: они открыто нападают на человека и даже пожирают его. Представления о В. являются одним из распространённых вариантов мотива о превращении человека в животное (лев, леопард, гиена, крокодил в Африке, тигр в Юго-Восточной Азии, ягуар в Южной Америке и т. п.). Мотив превращения в волка-оборотня широко известен в Европе, от Скандинавии до Балкан, в Малой Азии и на Кавказе (см. ст. Волк).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

Виктория. Рельеф арки императора Диоклетиана. Мрамор. Конец 3 в. Флоренция, сады Боболи.

ВИЛЫ, самовилы, в южнославянской мифологии женские духи, очаровательные девушки с распущенными волосами и крыльями, одеты в волшебные платья: кто отнимал у них платье, тому они подчинялись. В. могли летать, как птицы, обитали в горах. Они владели колодцами и озёрами и обладали способностью «запирать» воды. Культ В. и их связь с колодцами известны по болгарским источникам с 13 в. Если отнять у В. крылья, они теряют способность летать и становятся простыми женщинами. Ноги у них козьи, лошадиные или ослиные, В. закрывают их длинной белой одеждой. К людям, особенно к мужчинам, В. относятся дружелюбно, помогают обиженным и сиротам. Если разгневать В., она может жестоко наказать, даже убить одним своим взглядом. В. умеют лечить, могут предсказывать смерть, но и сами они не бессмертны.

В. И., В. Т.

ВИМАЛАКИРТИ (санскр. vimala kirti, букв, «прославленный из-за незапачканности»), бодхисатва в буддийской мифологии махаяны. Легенда о В. излагается в одной из наиболее популярных сутр махаяны («Вималакирти-нирдеша»). В. был домохозяином в городе Вайшали во времена будды Шакьямуни. Когда будда однажды появился в этом городе, то многие юноши, ученики В., пришли на поклон к Шакьямуни. Но В. не явился под предлогом недомоганья. Шакьямуни просил своих учеников пойти к В., чтобы узнать о состоянии его здоровья, однако все отказались, ибо помнили, что В. в спорах неоднократно одерживал над ними победу. Лишь Манджушри согласился пойти к В., и в беседе между ними выяснилось, что они — равные партнёры. Особенно популярным был В. в Китае, где вокруг его образа возникло много новых легенд.

Л. М.

ВИНО, древний мифологический символ плодородия и мифологический знак, отождествляемый с кровью человека. Наиболее ранние свидетельства мифологического тождества вина и крови обнаруживаются в древнехеттских ритуалах и среднехеттских текстах присяги воинов, где совершающий обряд, возливая В., восклицает: «Это — не вино, это — кровь ваша». Продолжение (с сохранением тех же словесных формул) и переосмысление ближневосточной традиции, сказавшейся также и в гностических книгах, обнаруживается в христианской мифологии (в словах Иисуса Христа, взявшего чашу В. и сказавшего: «сие есть кровь моя», Матф. 26, 28).

Соотнесение В. и крови прослеживается также в культе угаритского бога (Смерть-и-Зло), которого срубают, как лозу в винограднике, и в греческом культе Диониса, мистерии которого предполагают разрывание божества на части. Наряду с Дионисом в греческой мифологии в качестве воплощения В. выступает также Зевс Сотер («Хранитель», «Спаситель»).

Мифопоэтический образ В., символизирующий радости жизни (в т. ч. и в погребальных текстах), характерен для египетской, вавилонской и других ближневосточных традиций.

В. В. Иванов.

ВИРАДЖ (др.-инд. Viraj, собств. «сияющий» или «распространяющийся»), в древнеиндийской мифологии олицетворение женского творческого начала. В «Ригведе» (X 90, 5) В. родилась от Пуруши, а Пуруша от В.

Как женское начало, воплощённое в корове, упоминается В. в «Атхарваведе» (VIII 10, 24; XI 8, 30). Другая версия содержится в «Законах Ману» (I 32—33): Брахма делит своё тело пополам и даёт начало мужчине и женщине, причём здесь В. связывается с мужским началом. Как мифологический образ В. вскоре после ведийского периода исчезает, но становится важным понятием в умозрительной системе упанишад (творческий, материальный принцип, иногда слегка мифологизированный; так, по Шанкаре, В. — материя, супруга Индры как огня Вайшванары; в ряде случаев В. отождествляется с пищей) и в школе веданта.

В. Т.

ВИРАКОЧА, Уиракоча (полное имя — Илья-Кон-Тикси-Виракоча, т. к. в этом образе слились несколько божеств: Илья — солярное божество, Кон-Тикси — огненное, вероятно вулканическое, и Виракоча — божество земли, воды), в мифоло-

гии кечуа демиург. С кон. 15 в. культ В. начал вытеснять прежний культ солнца и грома как верховных божеств. По одному из мифов, В. считался перво-предком, праотцом всех людей и творцом мира. Согласно варианту космогонического мифа, В. создал в озере Титикака солнце, луну и звёзды. Затем он с помощью двух младших В. сделал из камня человеческие фигуры и по их подобию создал людей, назначив каждому племени свою область. В. и его помощники прошли по всей стране, вызывая людей из-под земли, из рек, озёр, пещер. Заселив людьми землю, В. уплыл на запад.

С. Я. С.

ВИРБИЙ (Virbius), в римской мифологии возлюбленный или слуга Дианы, почитавшийся вместе с ней в священной роще на озере Неми (область Ариция, Италия). По одному из мифов, В. отождествлялся с Ипполитом; растоптанный конями Ипполит был воскрешён Асклепием, но не желая простить отца, уехал в Италию, где его уже как В. в священной роще скрыла сама Диана (Serv. Verg. Aen. VII 761; Ovid. Met. XV 497); ей он построил храм и стал царём Ариции (Paus. II 27, 4—5). По мнению английского фольклориста Дж. Фрейзера, В. — дух дуба, сочетавшийся браком с нимфой дуба Дианой, подвергавшийся ритуальному убиению и воскресавший обновлённым.

Е. Ш.

ВИРТУС (Virtus), в римской мифологии персонификация мужественности как главной добродетели римского народа. Тесно связана с Гонор — почестью, служащей наградой за доблесть. В период империи почитается в основном В. (добродетель) правящего императора (судя по надписям и изображениям на монетах).

Е. Ш.

ВИРЬ-АВА (вирь, «лес»; ава, «мать», «женщина»), в мордовской мифологии дух, хозяйка леса. Человеку показывается редко, имеет вид обнажённой длинноволосой, иногда одноногой женщины, с грудями, переброшенными через плечи. Может вывести заблудившегося из лесу (после необходимой молитвы) или наоборот запутать дорогу, защекотать до смерти; уходить от неё нужно пятясь назад, тогда она не разберёт, куда ведут следы. Соответствующий мужской персонаж — вирь-атя (морд, атя, «старик», «мужчина»): к нему обращаются мужчины с просьбой о помощи в мужских промыслах, тогда как женщины просят В.-а. показать, где больше грибов, ягод и т. п. Аналогичное представление о хозяйке леса — кожла-аве (мар. кожла, «лес») известно марийцам. См. также статью Албасты.

ВИТ-КАН (манси), Вит-хон, Йинк-кан (хантыйск.), в мифологии обских угров властитель вод и распределитель водных богатств; наделяет людей рыбой, может избавлять от заболеваний — его молили о помощи при эпидемиях (моление сопровождалось возлиянием крови жертвенной коровы в воду). Нуми-Торум, сотворив рыбу, поместил В.-к. в воду, чтобы тот распределял икру и следил за плодовитостью рыбы. В.-к. (Шираке) живёт посреди моря в серебристо-золотистом дворце с женой Мараке. У него семь сыновей и семь дочерей, обитающих в глубиводоворотов.

М. Х.

ВИТ-КУЛЬ, в мифологии обских угров (манси) водяной злой дух, живущий в водоворотах и тёмных озёрах потустороннего мира. После сотворения мира Нуми-Торум заставил В.-к. поглощать землю (которая разрасталась среди первичного океана), чтобы она не утонула из-за собственной тяжести. У хантов — Йенг-тонк.

М. Х.

ВИШАПЫ, в армянской мифологии драконы, хтонические существа. Выступают в зооморфном (чаще всего — в виде змеи) или антропоморфном облике, персонифицируют грозовую бурю, смерч или грозовые облака.

Согласно мифам, большой В. поглощает солнце, отчего происходит затмение. В. живут в высоких горах, в больших озёрах, на небе, в облаках. Поднимаясь на небо или спускаясь вниз, особенно на озёра, производят грохот, сметают всё на своём пути. Доживший до тысячи лет В. может поглотить весь мир. Часто во время грозы постаревшие В. с высоких гор или озёр подымаются на небо, а небесные В. спускаются на землю. В основе мифов о борьбе с В. — распространённый мифологический мотив о борьбе хаоса с космосом. С утверждением христианства мифы о В. подверглись модификации, вишапоборца Вахагна вытеснили архангел Гавриил (Габриел Хрештак) и ангелы, они вступают в сражение с В., которые во время грозы вместе со злыми духами пытаются проглотить солнце (воспламеняющиеся грозовые тучи — огненные тела В., гром — их крик, а молния — стрела Габриела Хрештака, посох или прут ангелов). Ангелы вздымают В. к самому солнцу, от лучей которого В. превращаются в пепел и сыплются на землю.

В эпосе В. — чудовища, завладевшие водными источниками; они вынуждают людей приносить им в жертву девушек; воды и девушек высвобождают герои, убивающие В. В эпосе «Випасанк» выступают В., живущие у подножия Масиса, потомки вишапа Аждахака и его жены Ануйш – «матери вишапов» (этих потомков иногда называют «вишапидами», по-армянски – «вишапазунк»). Предводитель и отец В. Аргаван пригласил к себе во дворец на обед царя Арташеса с сыновьями. Во время обеда Аргаван строит козни против царя. Разгневанный Арташес, вернувшись в Арташат, посылает сына Мажана с войском для уничтожения В. Однако тот не выполнил приказания отца. Истребил их, включая Аргавана, Артавазд.

С. Б. Арутюнян.

ВИШВАКАРМАН (др.-инд. Visvakarman, букв, «творец всего»), в ведийской и индуистской мифологии божественный творец вселенной, созидатель, поэт. В «Ригведе» ему посвящено два гимна в X мандале (81, 82). Существенно, что как эпитет слово «В.» в «Ригведе» относится по разу к Индре (VIII 87, 2) и к Сурье (X 170, 4), а в «Ваджасанейи-самхите» к Праджапати (XII 61), с которым В. в ряде случаев отождествляется (АВ IV 8, 18; Шат.-бр. VII 4, 2, 5; VIII 2, 3, 13; Майтр.-самх. I 3, 34 и др.); также устанавливаются и связи В. с Тваштаром. В. всевидящ (он смотрит во все стороны), упоминаются его лицо, руки, ноги, крылья. Он мудрец, жрец, «наш отец», повелитель речи (Вачаспати), «единственный установитель имён богов» (РВ X 82, 3; АВ II 1, 3; как и Брихаспати). Он вообще устроитель и распорядитель, обладающий быстрой мыслью, знанием всех мест и всех существ, благосклонностью. В. выступает как ваятель, плотник, кузнец. Он создаёт землю и раскрывает небо; чтобы сотворить мир, В. приносит самого себя в жертву. В пуранах и эпосе В. связан с рядом сюжетов, но его функция творца при этом суживается до роли искусного строителя, мастера; так, он строит для демонов-ракшасов город Ланка («Рамаяна»), дворец для бога богатства Куберы и для Варуны (в мифе о хранителях мира), создаёт прекрасную деву (сказание о Сунде и Упасунде), отдаёт Кали топор, перстни и ожерелья; делает летающую колесницу «Пушпака» для Куберы, гирлянду для Сканды (Мбх. III), оружие и т. п. В. обрастает и родственными связями: он сын Прабхасы (и внук .Дхармы) от Иогасиддхи; у него дочь Санджия (замужем за Сурьей) и сын Нала, обезьяний вожак и строитель; иногда отцом В. называется Брахма.

В. Н. Топоров.

ВИШВАМИТРА (др.-инд. Vicvamitra, букв. «друг всех»), в ведийской и индуистской мифологии мудрец, который был рождён кшатрием, но своими аскетическими подвигами добился положения брахмана и стал одним из семи божественных риши. В. и его потомкам приписываются гимны третьей мандалы «Ригведы». Согласно одному из этих гимнов, он был сыном царя Кушики и перевёл войско бхаратов через реки Випаш и Шутудри, которые по его повелению опустили перед ним свои воды (РВ III 33; ср. 53, 9). В более поздней традиции В. считался царём страны Каньякубджи. Наиболее известные мифы о В. связаны с историей его борьбы против брахмана Васиштхи и отражают, по мнению исследователей, соперничество между брахманами и кшатриями в Древней Индии. По одному из этих мифов, В. попросил у Васиштхи уступить ему Сурабхи, «корову желаний», и предложил ему за неё своё царство. Васиштха отказался, и тогда В. попытался увести корову силой. Однако Сурабхи произвела на свет могучих воинов, которые разогнали войско В. Убедившись в превосходстве брахманов, В. оставил царство и предался суровой аскезе, чтобы достичь их могущества (Мбх. I 165). По другому мифу, боги послали к В. апсару Менаку, с тем чтобы своей любовью она отвлекла его от подвижничества. Сначала ей это удалось, и от союза В. и Менаки родилась Шакунтала. Но затем В. преодолел искушение, прогнал Менаку и продолжил свою аскезу (Мбх. I 66; Рам. I 63). Соблазнить В. пыталась и апсара Рамбха, но он её проклял, обратив на тысячу лет в камень (Рам. I 64). Сила подвижничества В. была такова, что царя Тришанку, врага Васиштхи, он живым поднял в небо, а затем превратил в одну из звёзд созвездия Южного Креста. В конце концов брахманское достоинство В. было признано не

только богами, но и самим Васиштхой. В. имел сто одного сына, но, кроме них, он принял в свою семью отважного и мудрого Шунахшепу и провозгласил его «старшим среди своих сыновей». Пятьдесят младших сыновей В. согласились с решением отца, но пятьдесят старших — вознегодовали, и В. проклял их, указав, что их потомками станут андхры, пундары и шабары (т. е. неарийские племена), проживающие на окраине мира (Айт.-бр. VII 18). В. — один из героев «Рамаяны», и его обитель, по эпическому рассказу, находится у слияния рек Сараю и Ганги (Рам. I 23).

П. А. Гринцер.

ВИШВАРУПА [др.-инд. Visvarupa, «обладающий (принимающий) всеми формами»], в ведийской и индуистской мифологии трёхголовое существо демонической природы, сын Тваштара, похитивший коров и за это поражённый Тритой и Индрой (РВ X 8, 8—9) или плотником (версия «Махабхараты»). Иногда В. называют Тришstaс («трёхголовый») или по имени отца Тваштар. В. богат скотом и лошадьми. Он — пурохита (жрец) богов, хотя и принадлежит к асурам (Тайтт.-самх. II 5, 1, 1). Более подробно говорится о В. в эпосе, где он иногда идентичен Вритре (в других случаях они двоюродные братья). Основной сюжет — рождение В. и его сестры – божественной кобылицы Саранью у Тваштара и демонической женщины асурского рода. Грозный, мудрый, предающийся подвижничеству, В. в борьбе богов и асуров тайно встаёт на сторону последних. Индра пытается соблазнить В. красотой апсар, но тот не поддаётся искушениям. Тогда Индра, получив отпущение грехов, убивает В., срубив все три его головы («Брихаддевата»). Этот миф сравнивают с иранским мифом о Траэтаоне, поразившем трёхглавого змея и (более отдалённо) с древнегреческим сюжетом о Геракле и трёхголовом Герионе.

В. используется как эпитет Вишну.

В. Т.

ВИШВЕДЕВА (др.-инд. Visvedevah, букв, «все боги»), в древнеиндийской мифологии особый вид объединения богов (включая иногда и низших), в пределе совпадающий со всем пантеоном. От групповых божеств или классов богов В. отличается отсутствием единых, общих для всех характеристик. В «Ригведе» В. восхваляются более чем в 40 гимнах; особенно часто появляются они в поздней, X мандале. К В. обращаются обычно при приглашении их к жертвоприношению, которое, собственно, и вызывает к жизни такое объединение разных божеств. В гимнах к В. обращаются с просьбами, перечисляют имена отдельных божеств (постоянно Индра, Агни, Митра, Варуна, другие адитьи, гораздо реже Сома или Ушас, очень редко Рудра) и их характеристики и деяния. Иногда же эти божества настолько тесно слиты между собой, что трудно выделить часть, относящуюся к данному божеству. В ряде случаев В. образуют более узкую группу божеств, призываемых наряду с другими объединениями (напр., васу, адитьи и др.). В более позднее время В. состоит из десяти божеств (напр., васу, Сатья, Крату, Дакша, Кала, Кама, Дхрити, Куру, Пуруравас, Мадравы; впрочем, состав нередко меняется, ср. «Вишна-пурану»). В ритуале В. также трактуются как единство (в частности, им посвящается третья выжимка сомы). Соответствие др.-инд. visve devah — «все боги» и авест. daeva vispe позволяет говорить об индоиранских основах такого объединения богов.

В. Н. Топоров.

ВИШНУ (др.-инд. Visnu), один из высших богов индуистской мифологии, составляющий вместе с Брахмой и Шивой т. н. божественную триаду — тримурти. В ведийских гимнах В. занимает сравнительно скромное место, хотя и входит в число основных божеств (см. Ведийская мифология); в брахманах его значение возрастает, но лишь в эпосе и пуранах В. становится первостепенной фигурой. В индийской традиции имя В. толкуется как «проникающий во всё», «всеобъемлющий» (от корня vie, «входить», «проникать»). Другие этимологи иногда предполагают неиндоевропейское происхождение имени В. Возможно, что образ В. вобрал в себя элементы из доарийского субстрата. В протоиндийских материалах никаких намёков на В. до сих пор не обнаружено (помимо изображения птицы на одной из печатей Хараппы, в котором исследователи усматривают прообраз Гаруды, ездовой птицы В.). С другой стороны, нет и неоспоримых доказательств индоевропейского или даже индоиранского происхождения В. В ведийской литературе имя В. встречается около ста раз; в частности, он упомянут в нескольких гимнах «Ригведы», один гимн (I 154) целиком посвящен ему. В гимнах прославляются три шага В., которыми он измерил земные сферы. Уже в древнеиндийской традиции эти три шага были истолкованы как движение солнца — или от восхода через зенит к закату, или через три мира. Прежде европейские мифологи делали из этого вывод, что В. первоначально был солнечным божеством, но теперь это мнение оспаривается многими учёными. Мифологема «трёх шагов» навсегда осталась связанной с В. и претерпела различные трансформации. Из них наиважнейшая — три шага В. в облике карлика (см. Аватара), которыми он отнял вселенскую власть у царя дайтьев Бали (Мбх. III 270 след.; Рам. I 29; Ваюпур. II 36 и др.). В ведах В. выступает как младший партнёр Индры (отсюда имя Упендра, «младший Индра») в мифе о борьбе против демона Вритры. Этот миф сохраняется и в более поздних мифологических сюжетах, но В. постепенно обретает главную роль (отсюда имя Атиндра, «более великий, чем Индра»). В брахманах круг мифов, связанных с В., расширяется. В них В. совершает подвиги на благо угнетённых и притесняемых, к нему обращаются боги за помощью в критических ситуациях.

Вишну и Лакшми (Лакшми-Нараяна). Камень. 12 в. Халебид, Индия.

В эпосе сам В. (либо в виде своих аватар Кришны и Рамы) является центральным персонажем. В эпической мифологии происходит постепенное отождествление целого ряда образов: с одной стороны, В. и божества Нараяны, а с другой стороны, Рамы, Кришны и других антропоморфных и териоморфных персонажей, из которых складывается система аватар В.-Нараяны.

Из 18 главных пуран 6 посвящены В. («Вишну-пурана», «Нарадия-пурана», «Бхагавата-пурана», «Гаруда-пурана», «Падма-пурана», «Вараха-пурана»), но и в остальных, формально посвященных Брахме или Шиве, В. и его аватары занимают большое место. В пуранах разрабатывается концепция тримурти, согласно которой онтологически единые Брахма, В. и Шива имеют функции соответственно создателя, хранителя и разрушителя мироздания. Однако большинство вариантов этой концепции отводит В.-Нараяне высшее место в триаде, провозглашая его абсолютом, источником, основой и сутью бытия. Подобные представления есть уже и в эпосе (напр., Мбх. XII 48, 17).

В одном из вариантов мифа о потопе (Мбх. III 186–187) мудрец Маркандея, спасённый В. (который в облике прекрасного юноши сидит на ветвях баньянового дерева), проникает в чрево божества и видит там всю вселенную: землю, небеса, людей, богов и т. д. Таким образом, мир предстаёт как форма существования В. Согласно другому варианту мифа о потопе (Мбх. III 194), В. в конце каждого мирового цикла (см. Юга) вбирает в себя вселенную и погружается в сон, возлежа на змее Шеше, плавающем по мировому океану.

Вишну с Лакшми (слева) и Сарасвати. Стэнфордский университетский музей, Стэнфорд, Калифорния.

Когда В. просыпается и замышляет новое творение, из его пупа вырастает лотос, а из лотоса появляется Брахма, который и осуществляет непосредственно акт творения мира. Из других мифов, связанных с В., следует назвать миф о пахтанье мирового океана (см. Амрита), предпринятого под водительством В.-Нараяны. В. же отнимает у демонов добытую амриту, приняв облик прекрасной женщины, и играет решающую роль в последовавшей затем битве богов и асуров.

Мотив торжества над злом и принятия для этой цели определённого облика составляет основное содержание мифов об аватарах В. (см. Бхаг.-г. IV 7). Во всех своих проявлениях В. олицетворяет энергию, благоустрояющую космос. В различных мифологических и религиозно-философских системах (напр., в вишнуизме) эта энергия, именуемая В., предстаёт во множестве обликов: от неописуемого абсолюта до личностного бога, к которому человек может испытывать сильную эмоциональную привязанность (бхакти).

В ведах В. наделён неопределённо антропоморфными чертами: он юноша большого роста, «широко ступающий». «Махабхарата» среди других имён В. даёт: «тот, чьё тело не описать», но тем не менее часто по-разному описывает В. В сложившейся позднее иконографии В. обычно изображается возлежащим на змее Шеше или стоящим во всеоружии юношей. В одной из четырёх его рук — чакра (букв. «круг», «диск»), специфическое оружие наподобие бумеранга, обладающее сверхъестественной силой, в другой руке — раковина, в третьей — булава (палица), в четвёртой — лотос или лук. Цвет кожи В. — тёмно-синий, цвет одежды — жёлтый, как и у его аватар Рамы и Кришны, но в «Махабхарате» встречаются утверждения, что кожа В. принимает разный цвет в зависимости от юги. Супруга В. — Лакшми. Сам В. иногда называется сыном Адити и Кашьяпы. Обычное местопребывание В. — вершина горы Меру (Мбх. III 160, 17–26). Его ездовое животное – царь птиц Гаруда.

В. имеет много различных имён, связанных или с его свойствами и атрибутами, или с мифическими подвигами его самого и его аватар. В «Махабхарате» есть раздел под названием «Гимн тысяче имён Вишну» (XIII 149). Другие наиболее важные имена В.: Хари (букв, «рыжевато-коричневый», но толкуется как «избавитель»), Говинда («пастух»), Кешава («благоволосый»), Мадхусудана («убийца демона Мадху»), Мурари («враг демона Муры»), Пурушоттама («лучший из людей» или «высший дух»).

С. Д. Серебряный.

ВИШТАСПА (авест.), Виштасп (среднеиран.), в иранской мифологии и легендарной истории царь мифической династии Кейянидов. Одно из главных действующих лиц историко-теологических мифов зороастризма. В «Гатах» и «Младшей Авесте» («Яшты» V, XIII, XV, XIX) выступает праведным венценосцем. Принял учение пророка Заратуштры, обеспечил ему приют и покровительство. В. — идеальный прототип земных властителей, наделяемый назидательно-дидактической окраской в пример и поучение реальным историческим царям. Одни источники («Гаты», пехлевийские сочинения) рисуют его державным государем, распорядителем, благочестивым поборником праведности, другие («Яшты» и арабо-персидская традиция эпохи ислама) ставят на первый план его воинские качества, склонность к совершению подвигов и некоторому авантюризму. Происхождение образа окончательно не выяснено. См. также Гуштасп.

Л. Л.

ВЛАСТИ (греч. Ἐξουσίαι), в христианских представлениях ангельские существа. В новозаветных текстах бегло упоминаются как особого рода космические духи, причём как благие, послушные богу (1 Петр. 3, 22 — [Христу] «...покорились ангелы, и власти, и силы»), так и злые, антагонисты бога (Ефес. 6, 12). В связи с этим гностики из секты каинитов, совершая в согласии со своей доктриной тот или иной имморальный акт, понимали это как дань В. и произносили ритуальную формулу: «О, Власть имярек, творю действие твое». В иерархии девяти чинов ангельских Псевдо-Дионисий Ареопагит (5 в. или нач. 6 в.) отводит В. место последнего «чина» средней триады, после господств и сил, особую близость В. к которым подчёркивает: как и они, В. воплощают принцип непогрешимой и невозмутимой иерархической стройности, повелевания в послушании, без всякой возможности «тиранического употребления во зло» авторитета.

С. А.

ВОБИ, в грузинской мифологии божество грозы и погоды. Имя В. сохранилось в мегрельско-сванском названии пятницы — «день Воби».

З. К.

ВОДА, одна из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифологиях В. — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса; ср. встречающийся в большинстве мифологий мотив подъятия мира (земли) со дна первичного океана. Водное чудище выступает партнёром бога-творца в демиургическом поединке и одновременно материалом для построения мира (см. Тиамат). В. — это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения. Но зачатие требует как женского, так и мужского начала; отсюда два аспекта мифологемы В. В роли женского начала В. выступает как аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого яйца мирового. Книга Бытия, описывая сотворение мира, использует очень древний образ — оживляющее приникание «духа божьего» к мировым водам, изображаемое (в иудейском оригинале) через метафору птицы, которая высиживает яйцо. В. может отождествляться с землёй как другим воплощением женского начала. Так возникает возможность олицетворения земного и водного начал в одном персонаже (ср. иран. Ардвисуру Анахиту и Арматай, скиф. Апи и т. п.). Брачный союз неба как мужского начала с землёй или В. является широко распространённым у индоевропейцев мифологическим мотивом (см. Священный брак). Китайская категория инь объединяет в себе значения В. как оппозиции огню и как женского начала. Богини любви (Иштар, Афродита и т. п.) не-

пременно связаны с В., что объясняет широкое распространение эротической метафорики В. Так, увещание довольствоваться законной женой выражается в афоризме библейской «Книги притчей Соломоновых» (5, 15): «Пей воду из твоего водоёма и текущую из твоего колодезя» (ср. др.-рус. легенду об ответе св. Февронии покушавшемуся на её честь, что, мол, все женщины одинаковы, как одинакова вода по обе стороны лодки). Но одновременно В. – плодотворящее мужское семя, заставляющее землю «рожать». Этот мотив характерен, напр., для хананейско-финикийского образа Балу (Баал-Хаддада). Эта же символика отмечается в греческой мифологии, где речные божества выступают как жеребцы и супруги смертных женщин. Мотивы женского и мужского производящего начала органически совмещаются в таких образах, как Ардвисура Анахита: «Она для меня делает благом и воду, и семя мужей, и утробу жён, и молоко женской груди» («Ясна» LXIV 1–2). С этим совмещением связан «андрогинизм» В., явно или скрыто присутствующий в образах божеств плодородия. С другой стороны, двоякость функций В. нередко воплощалась в супружеской чете водных (морских) божеств: такова роль отца Океана и матери Тефиды у Гомера (Hom. Il. XIV 200–210). В. как «влага» вообще, как простейший род жидкости выступала эквивалентом всех жизненных «соков» человека — не только тех, которые имеют отношение к сфере пола и материнства, но прежде всего крови — мотив, характерный для мифологических представлений южноамериканских индейцев. С мотивом В. как первоначала соотносится значение В. для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение — как бы второе рождение, новый выход из материнской утробы (аспект мифологемы В., удержанный в христианской символике крещения). В то же время водная бездна или олицетворяющее эту бездну чудище — олицетворение опасности или метафора смерти (ср. Апоп, Ермунганд, водяной, русалки и т. п.); чрево водного чудища — преисподняя, выход из чрева — воскресение (мотив Ионы). Соединение в мифологии В. мотивов рождения и плодородия с мотивами смерти находит отражение во встречающемся во многих мифологиях различении живой и мёртвой В., животворящей небесной В. и нижней, земной солёной В., непригодной ни для питья, ни для орошения (ср. также библейское «И создал бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью»; Быт. 1, 7). Как бездна хаоса В. — зона сопротивления власти бога-демиурга: библейские псалмы и «Книга Иова» говорят о борьбе Яхве с демоническими жителями В. (ср. др.-инд. мифы о победах Индры над хтоническими чудовищами, связанными с водной стихией). Наконец, являя собой начало всех вещей, В. знаменует их финал, ибо с ней связан (в эсхатологических мифах) мотив потопа.

С. С. Аверинцев.

ВОДАН, Вотан (Wodan, Wotan, Wuotan), германский бог; в скандинавской мифологии ему соответствует Один. См. в ст. Один.

ВОДЯНОЙ, водяной дедушка, водяной шут, водяник, водовик (чеш. vodnik, сербо-лужиц. wodny muz, wydnykus, словен. povodnj, vodni moz и др.), в славянской мифологии злой дух, воплощение стихии воды как отрицательного и опасного начала. Чаще всего выступает в облике мужчины с отдельными чертами животного (лапы вместо рук, рога на голове) или безобразного старика, опутанного тиной, с большой бородой и зелёными усами. Женские духи воды — водяницы (чеш. vodni panna, сербо-лужиц. wodna zona, словен. povodnja devica и др.) увязываются, как и русалки, с представлениями о вредоносных покойниках — «заложных покойниках», становящихся упырями и злыми духами; на них женятся В. Водяные соотносятся с чёрным цветом: им приносили в жертву чёрного козла, чёрного петуха, существовал обычай держать на водяных мельницах чёрных животных, любезных В. По поверьям, у В. были коровы чёрного цвета, он обитал в чёрной воде — в сказках, в частности сербо-лужицких, урочище Черна Вода служит местом встречи с В. С левой полы В. постоянно капает вода (это можно сравнить с особым значением левой стороны у лешего). В. утаскивали людей к себе на дно, пугали и топили купающихся. Эти поверья о В. сопоставимы с легендой о морском (водяном, поддонном) царе, отразившейся в русских былинах о Садко. В волшебных сказках В. схватывает свою жертву, когда она пьёт из ручья или колодца, требует у схваченного царя или купца сына в залог и т. п. В славянских поверьях о В. и морском царе можно видеть отражение на более низком уровне мифологической системы представлений, некогда относившихся к особому богу моря и вод (ср. Аутримпса в прусской мифологии, Нептуна в римской и т. п.). Типологически сходные поверья о В. известны многим народам.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВОЗДУХ, одна из фундаментальных стихий мироздания. Как и огонь, В. соотносится с мужским, лёгким, духовным началом в противоположность земле и воде, относящимся чаще всего к началу женскому, тяжёлому, материальному.

Водяной. Лубок. 19 в.

Становящийся доступным органам чувств благодаря своему движению, В. описывается в виде дыхания, дуновения, ветра, обладающих множеством символических значений. Дуновение же, дыхание связаны с принципом жизни, животворящим духом, эманацией (ср. др.-евр. ruah, др.-греч. πνεύμα, лат. Spiritus — слова, обозначающие как дыхание, так и дух, а также рус. «дух» и «воздух»; ср. также представление о душе — дыхании). Этот мотив представлен во многих космогонических мифах (андаманский Пулуга, олицетворение муссонного ветра, создатель мира; дух божий, носящийся над водами, Быт. 1, 2; варианты мифов о яйце мировом, снесённом крылатым, т. е. воздушным, божеством). В древне-егип. мифологии бог воздуха Шу порождает небо и землю. В индуистской мифологии выдох Брахмы означает творение мира, а вдох — его уничтожение. В китайской мифологии этот же образ животворящего дыхания представлен в виде открывающихся и закрывающихся небесных ворот, соответствующих принципам инь и ян. В индуистской мифологии обитающие в В. рудры мечут стрелы-ветры, которые одновременно служат координатами сотворенного физического пространства. Представления о четырёх ветрах как координатах пространства характерны для античной мифологии (сходные представления у индейцев Северной и особенно Южной Америки). В Древней Греции особенной популярностью (в частности, у поэтов) пользовались Борей и Зефир, у римлян — Аквилон и Фавоний, которые связывались с четырьмя сторонами света, временами года, с природными циклами, отсюда — с растительностью, плодородием и т. д. (многообразны в различных мифологиях связи ветра с солнцем, нередко изображаемым дующим в рог, и т. п.). В древнеиндийской мифологии бог ветра Баю — жизненное дыхание, и сам возник из дыхания Пуруши. В иудаистической мифологии дыхание Яхве обозначает непрерывное творение мира. Сотворяя человека, бог вдохнул ему душу. В более узком смысле, дух божий нисходит на человека через дуновение, сообщая ему необычные свойства — от сверхъестественной физической силы (Суд. 14, 6) до ясновидения, способности пророчество вания и т. д.; в Новом завете воскресший Иисус, явившись ученикам, «...дунул, и говорит им: примите духа святого» (Ио. 20, 22).

Во многих мифологиях, в частности в кельтской, дуновение наделяется магической функцией: дуновение друида разрушает вражеские укрепления, обращает врагов в камни и т. п. Известно применение дыхания изо рта ко рту, через бычий или бараний рог и т. п. в магической практике множества народов с целью изгнания злых духов.

Ветер, как взвихрение В. большой мощи, сам по себе ассоциируется в мифологиях с грубыми хаотическими силами, сферой деятельности титанов и киклопов, что отразилось в греческих представлениях об Эоловой пещере (см. Эол) как о под-

земном жилище ветров (аналогичная «пещера ветров» — в мифологии индейцев Северной Америки). Однако как дуновение — дыхание ветер связан и с противоположного характера представлениями. Так, сильный ветер (ураган, буря) является вестником божественного откровения, — бог отвечает Иову из бури, в грозе и буре получает откровение Иоанн Богослов; традиция эта продолжена и в Новом завете, где языки огня — духа приносит апостолам «несущийся сильный ветер» (Деян. 2, 2–3). Символика дуновения, ветра как «духовной стихии» вообще смешивается с подобной же символикой огня и света: так, в индуистской традиции ветер, рождённый духом, в свою очередь порождает свет (ср. Тайтт.-уп. I 1, 2: «... из атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь...»). В., кроме того, является светоносным океаном (китайская стихия ци); по В. как лёгкой, духовной субстанции прилетают крылатые божественные вестники — ангелы, однако тот же В. служит в иудео-христианстве местопребыванием и демонизированных крылатых существ (ср. представления о Люцифере как «князе воздушном»). В. рисуется как обиталище множества духов; среди них помещают и души умерших людей.

М. Б. Мейлах.

ВОЗНЕСЕНИЕ (греч. Ἀνάληψις, ср. лат. Ascensio, «восшествие»), в христианских религиозно-мифологических представлениях возвращение Иисуса Христа по завершении им земной жизни в божественную сферу бытия — «на небо». По новозаветным рассказам, В. произошло через 40 дней после воскресения (Деян. I, 3), в окрестностях Иерусалима, на пути к Вифании (Лук. 24, 50–51), т. е. на восток от города, на склоне горы Елеон (Деян. 1, 12), в присутствии апостолов, после беседы с ними (Мк. 16, 19). Последний жест Христа перед исчезновением в глубине небес — благословение (Лук. 24, 50–51). «Два мужа в белой одежде» (типичное новозаветное описание ангелов) обратились к апостолам: «мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознёсшийся от вас на небо, придёт таким же образом, как вы видели его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Византийская и древнерусская иконография В. исходит из эсхатологического смысла, намеченного в этих словах ангелов: Христос возносится таким, каким некогда вернётся «во славе» вершить страшный суд. Присутствие апостолов, объединившихся вокруг девы Марии (новозаветные тексты не упоминают о присутствии девы Марии при В.), символизирует провожающую Христа на небеса и ожидающую его второго пришествия церковь; поза Марии — молитвенная (т. н. оранта). Этот иконографический тип остаётся практически неизменным от миниатюры сирийского «Евангелия Рабулы» (586) до поздних православных икон, поскольку те сохраняют какую-либо связь с традицией. Сюжет В. имеет параллели в религиозно-мифологических представлениях многих народов, согласно которым мифологические персонажи могут перемещаться из одного мира в другой (см. Верх и низ).

С. С. Аверинцев.

Вознесение. Миниатюра в «Евангелии Рабулы». 586. Флоренция, библиотека Лауренциана.

ВОЛК. В мифологических представлениях многих народов Евразии и Северной Америки образ В. был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени. Общим для многих мифологий Северо-Западной и Центральной Евразии является сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца (см. Близнечные мифы) волчицей (ср. римскую легенду о капитолийской волчице, вскормившей Ромула и Рема, древнеиранскую легенду о волчице, вскормившей Кира, рассказ китайской хроники 7 в. о предках тюрок, истреблённых врагами, кроме одного мальчика, которого выкормила волчица, ставшая позднее его женой и родившая ему десять сыновей; аналогичное предание о волке-прародителе существовало также и у монголов). Тотемические истоки подобных мифов особенно отчётливы в типологически сходном предании рода кагвантанов у североамериканского индейского племени тлинкитов. По этой легенде, один из предков рода встретил волка, подружившегося с ним и обещавшего его осчастливить, после чего род стал считать волка своим тотемом. У индейского племени нутка существовал миф, согласно которому волки украли сына вождя. В подобных мифах предок — вождь племени выступает в образе волка или обладает способностью превращаться в волка (греч. Долон, ср. также слав. Змей Огненный Волк), что связывается с представлениями (проявляющимися и в фольклорной традиции) об оборотнях типа славянских и балканских волкодлаков (вурдалаков), литовских вилктаков и др. Герой-родоначальник, вождь племени или дружины называется иногда волком (осет. Waerxaeg родоначальник нартов) или имеющим «голову волка» (ср. прозвище грузинского царя Вахтанга I Горгослани, от перс. gurgsar, букв. «волкоглавый») или «тело (живот) волка» (герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата» Бхима; имена с тем же значением даются членам рода В. у тлинкитов-кагвантанов).

В качестве бога войны В. выступал, в частности, в индоевропейских мифологических традициях, что отразилось в той роли, которая отводилась волку в культе Марса в Риме и в представлении о двух В. (Geri и Freki), сопровождавших германского бога войны Одина в качестве его «псов» (аналогичное представление отмечено также в грузинской мифологии). Соответственно и сами воины или члены племени представлялись в виде волков или именовались волками (в хеттской, иранской, греческой, германской и других индоевропейских традициях) и часто наряжались в волчьи шкуры (древние германцы, в частности готы, во время праздника, о котором сообщают византийские источники). Согласно хеттскому тексту обращения царя Хаттусилиса I (17 в. до н. э.) к войску, его воины должны быть едины, как «род» «волка» (хетт. uetna-, родственно др.-исл. vitnir «волк», укр. віщун, «волк-оборотень»). Аналогичное представление о волчьей стае как символе единой дружины известно на Кавказе у сванов. Богам войны (в частности, Одину) приносили в жертву волков, собак, а также людей, «ставших волками» (согласно общеиндоевропейскому представлению, человек, совершивший тягостное преступление, становится волком); формула засвидетельствована по отношению к преступнику-изгою в хеттских законах, древнегерманских юридических текстах, а также у Платона (ср. др.-исл. vargr, «волк-изгой», хетт, hurkilas, «человек тягостного преступления»).

Связь мифологического символа В. с нижним миром, миром мёртвых характерна для мифологии индейцев-алгонкинов, согласно которой В. — брат Манабозо (На-на-буша) провалился в нижний мир, утонул и после воскрешения стал хозяином царства мёртвых. В «Эдде» конец мира вызван чудовищным В., сорвавшимся с цепи (ср. мифы о чудовищных псах в мифологии народов Центральной Евразии).

У восточных палеоазиатов (камчадалов, коряков) сохранялся «волчий праздник», совершавшийся в связи с охотой на волка и представлявший собой обрядовое соответствие мифам о В. Ритуал переодевания в волчьи шкуры или хождение с чучелом волка у многих народов Европы (в т. ч. у южных и западных славян) приурочивался к осенне-зимнему сезону (ср. чеш. vlci mesic, латыш, vilka menesis — названия декабря — букв, «волчий месяц», а также аналогичные названия в других европейских традициях).

Представление о превращении человека в волка, выступающего одновременно в роли жертвы (изгоя, преследуемого) и хищника (убийцы, преследователя), объединяет многие мифы о В. и соответствующие обряды, а также т. н. комплекс «человека-волка», изученный 3. Фрейдом и его последователями и воплощённый в художественной форме Г. Хессе в романе «Степной волк».

Для всех мифов о В. характерно сближение его с мифологическим псом.

В. В. Иванов.

ВОЛКОДЛАК, волколак, в славянской мифологии человек-оборотень, обладающий сверхъестественной способностью превращаться в волка. Считалось также, что колдуны могли превратить в волков целые свадебные поезда. Исключительная архаичность этих представлений

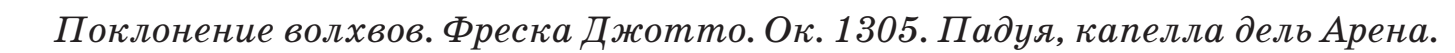
явствует из того, что в других индоевропейских традициях (в частности, хеттской) превращение жениха в волка связывается с распространённой формой брака – умыканием (насильственным уводом невесты); ср. среднерус. диалектное волк — «шафер со стороны жениха». Способностью превращаться в волка наделялись эпические герои — серб. Змей Огненный Волк, др.-рус. Всеслав (исторический князь Полоцкий, 11 в.), что свидетельствует о существовании общеславянского мифологического героя-волка (подобного греч. Долону, др.-инд. Бхиме, герм. Беовульфу и др.). Приметой В., как и героя-волка, по преданиям южных славян, является заметная от рождения «волчья шерсть» (сербохорв. вучка длака, словен. volcja dlaka) на голове (ср. тождественную др.-исл. примету — vargshar, «волчьи волосы» оборотня). Это словосочетание позволяет объяснить народную этимологию названия В.: сербохорв. вукодлак, влокодлак, словен. volkodlak, болг. вълколак, върколак, старослав. влъкодлакъ, вурколакъ, польск. wilkolek, чеш. vlkodlak. Но наиболее древняя форма этого названия, по-видимому, состояла из соединения названий волка и медведя (прус, tlok — «медведь», литов. lokys, латыш, lacis, родственно греч. ''αρχτος, хетт. hartagga-, др.-исл. art и др.), как в тождественных по смыслу др.-герм. именах: др.-исл. Ulfbiorn, древневерхненем. Wulf-bero (ср. сочетание способностей становиться волком и медведем в ряду 12 превращений, описанных древнерусской книгой «Чаровник», запрещённой церковью). Другим древним названием В. в славянском языке было слово, образованное от глагола vedati, «знать»: укр. вицун (вовкун), «волк-оборотень», др.-чеш. vedi, «волчицы-оборотни», словен. vedomci, vedunci, vedarci, «волки-оборотни»; о древности слова свидетельствует наличие родственных названий волка: др.-исл. vitnir, хетт, uetna. Общеславянским является представление о том, что В. съедают луну или солнце при затмении («влькадлаци луну изъдоше или слнце» в серб, рукописи 13 в., словен. solnce jedeno — о затмении, чему есть соответствия в рус. «Начальной летописи» и в др.-чеш. источниках). Считалось, что В. становился упырем, поэтому рот ему после смерти зажимали монетой. В русской литературе тема В. использовалась, начиная с Пушкина, который первым употребил название для них — «вурдалак», и встречается позднее у других авторов (А. К. Толстой и др.). Ср. также Вилктаки, Волк.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВОЛТУРН, Вултурн (Volturnus), в римской мифологии бог одноимённой реки в Италии, имевший своего жреца фламина и праздник Волтурналий, связанный также с культом Тиберина — бога реки Тибр. Считался сыном Януса (Serv. Verg. Aen. VIII 330) (варианты: сыном Капета, царя Альбы, В. утонул в реке, которая была названа его именем, Liv. I 3, 8; Ovid. Fast. IV 47); царём города Вейи, погибшим в битве с Главком, сыном Миноса (Serv. Verg. Aen. VIII 72).

Е. Ш.

ВОЛХВЫ (др.-рус. ед. ч. вълхвъ), у восточных славян жрецы, служители языческого культа. В христианских преданиях В., цари-волхвы, маги (греч. μάγοι, лат. magi), мудрецы-звездочёты, пришедшие поклониться младенцу Иисусу Христу. Евангельское каноническое повествование (только Матф. 2, 1 —12) не называет ни их числа, ни имён, ни этнической принадлежности, но ясно, что это не иудеи и что их страна (или страны) лежит на восток от Палестины. По явлению чудесной звезды они узнают, что родился «царь иудеев», мессия, и приходят в Иерусалим, где простосердечно просят Ирода, царя иудейского, помочь им в поисках младенца. Запрошенные Иродом книжники сообщают, что по древним пророчествам мессия должен родиться в Вифлееме; Ирод отправляет туда В., решив использовать их, чтобы выведать имя своего родившегося соперника. Звезда, к радости В., останавливается над тем местом, где находится младенец-Христос; они совершают перед младенцем обряд «проскинезы» (повергаются ниц, как перед восточным монархом) и приносят ему в дар золото, ладан и благовонную смолу — мирру. Вещий сон запрещает им возвращаться к Ироду, и они направляются к себе на родину. Церковные и апокрифические предания добавляют подробности. Уже Ориген (2—3 вв.) исходит из того, что число В. соответствовало числу их даров, т. е. было равно трём, и это становится общепринятой версией. Такое число соотносилось с тремя лицами троицы, тремя возрастами человека, а также с представлением о тройственном делении человеческого рода; по другой версии, получившей хождение в сирийской и армянской традиции, число В. — 12 (о символике чисел в мифологии см. Числа, см. также Двенадцать апостолов). Родиной В. в раннехристианской литературе уже со 2 в. (Юстин) нередко называют Аравийский полуостров, тем самым связывая их как с богатой традиционно-мифологической топикой « Счастливой Аравии», так и с ветхозаветными пророчествами о поклонении иноземцев мессианскому царю Израиля: «цари Аравии и Сабы принесут дары... и будут давать ему от золота Аравии» (Пс. 71/72, 10 и 15); «и придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобой сиянию... все они из Сабы придут, принесут золото и ладан, и возвестят славу господа» (Ис. 60, 3 и 6; оба текста упоминают как «свет», соотносимый с образом звезды В., так и дары — золото и ладан; из наложения этих пророчеств о приходе «царей», на социальную реальность восточных теократии, где главы жреческой иерархии обычно были местными градоправителями и царьками, возникло представление о «царском» сане В., впоследствии общепринятое). Некоторые особенности аравийских мифов и культов, включавших представление о рождении бога от девы-камня (см. в ст. Душара), побуждали христиан предполагать у жрецов и «мудрецов» Аравии особое предчувствие тайны рождества. Однако ещё чаще за родину В. принимали персидско-месопотамский ареал (у Климента Александрийского на рубеже 2 и 3 вв. и позднее); само слово «маги» исконно обозначало членов жреческой касты Персиды и Мидии, но в быту применялось для обозначения месопотамских («халдейских») аст-


Поклонение волхвов. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

рологов; в реальности первых веков н. э. грань между обоими смыслами практически стёрлась. Характерно, что раннехристианское искусство изображало ветхозаветных персонажей, оказавшихся в Вавилоне, т. е. Даниила и трёх отроков, одетыми по-персидски (войлочная круглая шапка, штаны, часто хитон с рукавами и мантия), и тот же наряд неизменно даётся В. Церсидский царь Хосров II Парвиз (7 в.), уничтожавший все христианские церкви в Палестине, пощадил Вифлеемскую церковь Рождества из-за персидского обличья изображённых на ней В. Через Месопотамию В. связывались с воспоминаниями о Валааме и Данииле, которые проповедовали месопотамским язычникам приход мессии (а Валаам говорил о мистической «звезде от Иакова»); через Персию — с культом Митры (описанный выше костюм В. совпадает с костюмом жрецов митраизма). Представления о персидском происхождении В. дольше всего держались в византийской иконографии; на Западе они были утрачены, В. либо не имели этнических характеристик, либо неопределённо соотносились с арабским или даже византийским Востоком. С наступлением эпохи Великих географических открытий и активизацией миссионерской деятельности в «экзотических» странах В. становятся олицетворением человеческих рас – белой, жёлтой и чёрной, или трёх частей света – Европы, Азии, Африки; эта идея, возможная только для нового времени, всё же связана с исконным взглядом на В. как представителей всего языческого человечества, а также с ещё более древним архетипом тройственного деления рода человеческого. Имена В. в раннехристианской литературе варьируются (у Оригена — Авимелех, Охозат, Фикол, в сирийской традиции – Гормизд, Яздегерд, Пероз, и др.); на средневековом Западе и затем повсеместно получают распространение имена — Каспар, Бальтазар, Мельхиор. Слагаются легенды о позднейшей жизни В.: они были крещены апостолом Фомой, затем приняли мученичество в восточных странах. Их предполагаемые останки были предметом поклонения в Кёльнском соборе.

Поклонение волхвов. Картина А. Дюрера. 1504. Флоренция, галерея Уффици.

Дары В. обычно истолковывались так: ладаном почитают божество, золотом платят подать царю, миррой (которой умащали мертвецов) чествуют предстоящую страдальческую кончину Иисуса Христа.

С. С. Аверинцев.

ВОРОН, широко распространён в мифологических представлениях, обладает значительным кругом функций, связывается с разными элементами мироздания (подземным миром, землёй, водой, небом, солнцем), что свидетельствует о глубокой мифологической семантике этого персонажа. Она обусловливается некоторыми универсальными свойствами В. как птицы, в частности резким криком и чёрным цветом. Само слово «ворон» в большинстве языков этимологизируется как указание либо на крик В. (иногда звукоподражательно — в романо-германских, кельтских, палеосибирских, венгерском, ацтекском наименованиях), либо на его окраску (в т. ч. в балто-славянских, арабском, китайском языках). Чёрный цвет В. часто воспринимается как приобретённый от соприкосновения с огнём или дымом, в силу наказания бога и т. п.

Поклонение волхвов. Картина Д. Боутса. Ок. 1490. Мюнхен, Старая пинакотека.

Поедание В. падали, по гипотезе К. Леви-Строса, способствует тому, что В. функционирует в мифах как культурный герой: падаль — уже не животная, но и не растительная пища, поэтому В. олицетворяет некий компромисс между хищными и травоядными, противопоставление которых друг другу оказывается в конечном итоге смягчением фундаментальной антиномии жизни и смерти. Поэтому В. воспринимается как медиатор между жизнью и смертью.

Как трупная птица чёрного цвета с зловещим криком В. хтоничен, демоничен, связан с царством мёртвых и со смертью, с кровавой битвой (особое развитие получает мотив выклёвывания В. глаз у жертвы), выступает вестником зла. Поскольку В. в поисках пищи копается в земле, он связывается и с нею; как всякая птица, В. ассоциируется с небом. Связь В. с этими тремя сферами определяет то, что он (это особенно видно в палеоазиатской мифологии и индейцев Северной Америки мифологии) наделяется шаманским могуществом (см. Шаманская мифология) и, в частности, выполняет посреднические функции между мирами — небом, землёй, загробным (подземным или заморским) царством, являясь, таким образом, медиатором между верхом и низом.

В. воспринимается как медиатор (главным образом в северных мифологиях) между летом и зимой (он неперелётная птица), сухим и влажным, солёной и несолёной влагой (связь В. или созвездия Ворона с сухим сезоном почти универсальна, сухостью в некоторых мифологиях мотивируется «голос» В.; как посредник между водой и сушей он участвует в мифах о потопе; создавая «сушу», В. достаёт со дна моря горсть земли ; он добывает воду и делает реки, причём пресную речную воду он иногда берёт у хозяев солёного моря).

Умение подражать человеческой речи, а возможно и долголетие, способствовали возникновению представлений о В. как о

мудрой вещей птице (ср. его связь с загробным миром). Наряду с этим (особенно в северных мифологиях) В. воспринимается как посредник между мудростью и глупостью (он — «мудрый» шаман и плут-трикстер, попадающий впросак или совершающий «безумные» поступки). В. является медиатором между мужским и женским началом (ср. его попытки изменить пол, «выйти замуж», и т. п., сопоставимые с шаманством превращенного пола). Выступающий в мифах как существо двойной антропо-зооморфной природы, В. выполняет медиативную функцию между человеческим и животным. Участие В. в основных мифологических оппозициях способствует его роли как «серьёзного» культурного героя и одновременно шутника-трикстера. Как культурный герой В. осуществляет медиацию в оппозиции природы и культуры.

В. — центральный персонаж в мифах некоторых народов Северной Азии и Северной Америки, прежде всего у палеоазиатов чукотско-камчатской группы (чукчи, коряки, ительмены) в Азии; у северо-западных индейцев (главным образом тлинкиты, но также хайда, цимшиан, квакиютль), северных атапасков и отчасти эскимосов (по-видимому, в результате заимствования) в Америке. В этих мифологиях В. выступает как первопредок — демиург — культурный герой, могучий шаман, трикстер (ительменск. Кутх, корякск. Куйкынняку, чукот. Куркыль, тлинкитск. Йель). Он фигурирует в двух ипостасях — антропоморфной и зооморфной, и типологически близок тотемическим первопредкам двойной антропо-зооморфной природы в мифологиях других американских индейцев и австралийцев. Его деятельность в мифах отнесена ко времени мифического первотворения (см. Время мифическое), что, в частности, делает возможным сочетание функций «серьёзного» культурного героя и плута-трикстера в одном персонаже.

В мифах о творческих и культурных деяниях В. мотивы у палеоазиатов (как культурный герой В. выступает прежде всего у чукчей) и в Северной Америке в основном совпадают. В. создаёт свет и небесные светила, сушу и рельеф местности, людей и зверей; он добыл пресную воду у хозяев моря, раскрасил всех птиц (а сам превратился из белого в чёрного), положил начало рыболовству. Эти мотивы можно считать древнейшими, созданными в период генетического единства или длительных контактов предков палеоазиатов и индейцев Северной Америки. Однако последним не известен палеоазиатский миф о В., который вместе с другой птицей (зимушкой или куропаткой) пробил клювом небесную твердь, добыв таким образом свет (но в обеих мифологиях есть мифы о похищении небесных светил в виде мячей у их злого хозяина ради создания света); а палеоазиатам не знакомы североамериканские рассказы о том, как В. добился от хозяйки прилива регулярной смены прилива и отлива и о том, как он добыл огонь (у чукчей В. создаёт сакральный инструмент для добывания огня). Существование этих различных, но типологически близких мотивов, возникших самостоятельно в каждом из регионов, подчёркивает общность мифологической семантики В.

Прежде всего как первопредок и могучий шаман В. выступает в фольклоре коряков и ительменов. Он патриарх «вороньего» семейства, от которого произошли люди; у него большая семья, и он защищает своих детей от злых духов, помогает в устройстве их браков; а сами брачные приключения его детей суть символическое выражение возникновения и правил организации и функционирования социума (установление дуальной экзогамии через отказ от кровосмешения, установление «брачных связей» с существами, персонифицирующими природные силы, от которых зависит хозяйственное благополучие социума).

Вокруг В. и его семьи объединён почти весь повествовательный фольклор коряков и ительменов. Такая «семейная» циклизация отличает палеоазиатский фольклор от фольклора северо-западных индейцев, циклизованного «биографически» — в нём преобладают мифы о «героическом» детстве В. и о его странствиях: в Северной Америке В. — прежде всего культурный герой, а не «патриарх», хотя и здесь имеются представления о нём как о первопредке. Так, он часто выступает как тотем или родовой эпоним, считается родовым или фратриальным предком. С оппозицией фратрий, очевидно, связано его противопоставление другой птице (лебедю, гагаре, орлу; ср. ниже об иудаистском противопоставлении В. голубю; один из представителей семейства «вороньих» выступает в оппозиции к орлу в Северной Австралии, он также является и трикстером) или зверю (обычно волку). В частности, у северо-западных индейцев и у некоторых групп атапасков племя делится на фратрию В. и фратрию волка или орла.

В отличие от мифов творения, рассказы о проделках В.-трикстера не совпадают по мотивам в палеоазиатском и североамериканском фольклоре, но типологически идентичны. Исключение составляют повествования о мнимой смерти В. и о его попытках переменить пол, представляющие пародию на некоторые стороны шаманизма (аналогичные истории рассказывают и о других трикстерах). Таким образом, «трикстерский цикл» о В. возник, по-видимому, позже, чем мифы творения.

В палеоазиатском фольклоре В.-трикстер и прожорлив, и похотлив, но его основной целью является утоление голода. В Северной Америке похотливость приписывается другому трикстеру — Норке, а для В. характерна только прожорливость. Разница проявляется также в том, что у палеоазиатов В.-трикстер действует на фоне общего голода, постигшего всю его семью; в Северной Америке состояние голода — специфическая черта самого В., возникшая, по мифу, после того, как он съел коросту с кости.

В.-трикстер готов на любой коварный обман, часто торжествует, но бывает и одурачен. Если он выступает как представитель семьи (что прежде всего характерно для палеоазиатской мифологии), его трюки удаются, когда они направлены против «чужих», и проваливаются, когда В. действует в ущерб «своим», нарушает физические или социальные нормы (покушается на коллективные запасы пищи, меняет пол, пренебрегает половозрастными принципами разделения труда, изменяет жене). Трюки В. противостоят нормальной социальной деятельности его детей, «дополнительные» ей, воспринимаются как паразитарная форма поведения и являются шутовским дублированием, пародийным снижением его собственных деяний как культурного героя и могучего шамана. Там, где В. действует вне семейного фона, что характерно и для палеоазиатского и для североамериканского фольклора, его трюки имеют переменный успех. В этом случае он часто пытается удовлетворить свои нужды за счёт других подобных антропо-зооморфных существ; у палеоазиатов это лиса, волк и др., в Северной Америке — баклан, медведь-гризли, орёл, также волк.

Аналогичная семантика образа В. выявляется и в мифологических представлениях других народов Северной Азии и Северной Америки. В якутской мифологии В. – атрибут Улу Тойона, мифического главы чёрных шаманов, и имеет демонический характер. В эвенкийских мифах В. иногда выступает в роли неудачного, непослушного помощника бога-творца. В Северной Америке у индейцев других племён сказания о В. встречаются только спорадически, но там известен миф о потопе с участием В. (у северозападных индейцев В. иногда также связывается с потопом): он послан искать сушу, не возвращается, наказывается чёрным цветом. Шведская фольклористка А. Б. Рут, специально изучавшая мотив всемирного потопа, считает, что эти сюжеты возникли в результате контаминации индейских мифов о демиурге-ныряльщике, вылавливающем землю, с рассказами библейского происхождения о всемирном потопе, занесёнными миссионерами.

Уже древнейшее сюжетное упоминание о В. в вавилонском эпосе о Гильгамеше связывает его с мифом о всемирном потопе: Ут-напишти посылает из ладьи (на которой он спасается от потопа) последовательно ласточку, голубя и В., чтобы узнать, обнажилась ли суша. Первые две птицы возвращаются, не найдя сухого места, а В. не возвращается — свидетельство того, что он обнаружил сушу. В библейском описании потопа (восходящем к

Ворон, несущий на спине человека и лягушку. Шаманская погремушка индейцев хайда. Раскрашенное дерево. 1850–75. Нью-Йорк, Музей американских индейцев.

вавилонскому) В. не вернулся, а посланный затем голубь прилетел с листом оливы, т. е. в полном отличии от вавилонской версии В. выступает как дурной вестник, а голубь как хороший. Эта же трактовка становится ярче в поздних еврейской (постбиблейской) и мусульманской традициях (Ной проклинает В., делает его чёрным, благословляет голубя). В средневековой христианской традиции В. становится олицетворением сил ада и дьявола, а голубь — рая, святого духа, христианской веры (крещения). Такая интерпретация опирается, по-видимому, как на еврейскую традицию и отражает иудаистское деление животных на чистых (голубь) и нечистых (ворон), так и на дохристианские мифологические представления народов Европы, в которых В. имеет отчётливую хтоническую характеристику и фигурирует как птица, приносящая несчастье. Появление В. на левой стороне дома было дурной приметой, во время сева его появление предвещало неурожай, встреча двух воронов в воздухе — войну. В древнеирландской, и особенно древнескандинавской, литературах (восходящих к фольклору и отражающих дохристианскую мифологию) В. иногда обладает железными когтями и клювом, есть и образ одноглазого В., что характерно для хтонических существ. В. фигурирует в описаниях битв, предвещает гибель героев. Скандинавского верховного бога Одина, связанного с царством мёртвых и войнами, сопровождают две мудрые вещие птицы — вороны Хугин и Мунин. В., по-видимому, связан и с кельтским богом Лугом.

В античной мифологии В. (или ворона) сопровождает богов и героев, связанных с небом и солнцем, с культом земледелия, с войной и подземным царством: Кроноса (и римского Сатурна), Аполлона, Афину (шлем Афины имеет вид ворона), Асклепия. Имеется много упоминаний о мудрости В. Согласно Овидию (Ovid. Met. II 631 и след.), Аполлон узнаёт от В. об измене любимой им нимфы и в горе делает его чёрным. По преданию, В. предсказывает смерть Цицерона и др. Вместе с тем отчётливой хтонической характеристики античный В. не имеет.

Поверья о том, что В. приносит несчастье, зафиксированы в Северной Африке, Передней, Южной и Восточной Азии. В Древнем Китае ворон был солярным символом; лишние солнца, убитые стрелком И, мыслились как В. Демоническим персонажем В. является в русских сказках (Ворон Воронович).

См. также Птицы.

Е. М. Мелетинский.

ВОРСА, ворысь, чукла, в мифологии коми леший. Является одиноким охотником в виде великана или человека необычайной силы с мохнатыми ушами. В. может досаждать охотнику и воровать у него добычу (если тот охотится в угодьях В.), но может и помогать человеку в охоте, если тот сумеет хитростью одолеть В. Любит вызывать охотников на состязание в силе. Считалось, что избавиться от В. можно, если повернуться к нему спиной и выстрелить, зажав ружьё между ног.

ВОРШУД, шуд вордись, в удмуртской мифологии антропоморфный дух — покровитель рода, семьи. Обитает в молельне (куале), где его идол, возможно, хранился в специальном «коробе В.»; в куале приносили в жертву животных и птиц, хлеб и блины — угощение В. Обзаводящийся отдельным домом хозяин приглашал его к себе в новую куалу, устраивая по этому поводу пир и перенося горсть золы — воплощение В. — из очага старой куалы в собственную; переезд В. сопровождался свадебными обрядами и песнями. В. просили о покровительстве во всех предприятиях (особенно во время болезни). Оскорбивших В. (в т. ч. обратившихся в христианство) он может преследовать, душить по ночам, наслать болезнь и т. п. (ср. слав, домового). Культ В. связан с культом предков: в некоторых молитвах В. призывали вместе с предками.

ВОСЕМЬ БЕССМЕРТНЫХ, в китайской даосской мифологии популярнейшая группа героев. В неё входили Люй Дунбинь, Ли Те-гуай, Чжунли Цюань, Чжан Го-лао, Цао Го-цзю, Хань Сян-цзы, Лань Цай-хэ и Хэ Сянь-гу. Представление о В. б. сложилось в первых веках н. э., но как канонизированная группа В. б. утвердились, вероятно, не ранее 11–12 вв. Закрепление состава В. б. шло постепенно; например, вместо Хэ Сянь-гу в эту группу нередко входил Сюй-шэньвэн – реальный персонаж 12 в. Первоначально главным персонажем был, видимо, Ли Те-гуай, позднее – Люй Дун-бинь. Сказания о В. б. разрабатывались в юаньской драме (13 –14 вв.), пьесах минского времени (14–17 вв.) и в поздней, т. н. местной драме.

В даосской литературе первым из В. б. упоминается Лань Цай-хэ. В «Продолжении житий бессмертных» Шэнь Фэня (10 в.) Лань описывается как своеобразный юродивый. Он носит рваное синее платье (Лань означает «синий») с поясом шириной более трёх вершков с шестью бляхами чёрного дерева, на одной ноге сапог, другая — босая. В руках у него были бамбуковые дощечки (род кастаньет). Летом утепляет халат ватой, зимой валяется на снегу. Он бродит по городским базарам, распевая песни, которых он знает множество, и прося на пропитание. Деньги, которые ему давали люди, Лань нанизывал на длинный шнур и тащил его за собой. Временами он терял монеты, раздавал их встречным беднякам или пропивал в винных лавках. Однажды, когда он пел и плясал подле озера Хаолян и пил вино в тамошней винной лавке, в облаках показался журавль и послышались звуки тростниковой свирели и флейты. В тот же миг Лань поднялся на облако и, сбросив вниз свой сапог, платье, пояс и кастаньеты, исчез. В некоторых средневековых текстах Ланя отождествляют с сановником Чэнь Тао, будто бы ставшим бессмертным, и с отшельником 10 в. Сюй Цзя-нем, но в юаньской драме «Ханьский Чжунли уводит Лань Цай-хэ от мира» — Лань Цай-хэ — сценическое имя актёра Сюй Цзяня. Предполагают, что его имя происходит от аналогично звучащего припева в некоторых песнях 10–13 вв. Изображения Ланя появились также в 10–13 вв. Впоследствии при сложении цикла рассказов о В. б. появились сюжеты о встрече Ланя с другими персонажами группы.

Чжунли Цюань и Люй Дун-бинь. Обратная сторона бронзового зеркала. Эпоха Сун.

При этом он утрачивает свои первоначальные атрибуты — кастаньеты-пайбань и флейту, благодаря которым он в ранний период почитался, видимо, как покровитель музыкантов: кастаньеты переходят к Цао Го-цзю, флейта — к Хань Сян-цзы, а сам Лань изображается с корзиной (Лань означает также и корзину); её содержимое — хризантемы, ветки бамбука — ассоциировалось с бессмертием, а Ланя стали почитать как покровителя садоводства. В фольклоре вечно юный Лань превращается в фею цветов, хотя нередко сохраняет и мужское обличье.

Легендарный образ Люй Дун-биня сложился уже к сер. 11 в., его первое подробное описание содержится в «Заметках из кабинета Неразумного» Чжэн Цзин-би (кон. 11 в.). В Юэчжоу (современная провинция Хунань) был построен храм в его честь; он был официально канонизирован в 1111. Согласно преданиям, Люй Янь (его второе имя Дун-бинь, т. е. «гость из пещеры») родился 14-го числа 4-й луны 798. В момент зачатия с неба к постели матери спустился на миг белый журавль. От рождения Люй имел шею журавля, спину обезьяны, туловище тигра, лик дракона, глаза феникса, густые брови, под левой бровью — чёрная родинка. Люй

Ли Те-гуай. С картины Ци Бай-ши.

мог запоминать в день по 10 тысяч иероглифов. Когда он служил в управе в области Техуа (современная провинция Цзянси), то в горах Лу-шань встретил Чжунли Цюаня, который научил его магии, фехтованию и искусству делаться невидимым. Учитель назвал его Чуньян-цзы — «сын чистой силы — ян (светлого начала)». По другой версии, пятидесятилетний Люй был вынужден с семьёй бежать в горы Лушань, где Чжунли Цюань обратил его в даосизм. Люй, обещавший учителю помогать людям в постижении дао («пути»), под видом торговца маслом пришёл в Юэян и решил помогать тем, кто не будет требовать вешать с походом. Таковой оказалась одна старуха. Люй бросил в колодец у её дома несколько рисинок, и вода в нём превратилась в вино, продавая вино, старуха разбогатела. По наиболее популярной версии легенды, молодой учёный Люй Дун-бинь на постоялом дворе встретился с даосом, который велит хозяйке сварить кашу из проса и в ожидании заказанной еды заводит с Люем разговор о тщете мирских желаний. Люй не соглашается. Он засыпает и видит во сне свою будущую жизнь, полную взлётов и разочарований, страшных сцен и несчастий. Когда ему грозит смерть, он просыпается и видит себя на том же дворе, хозяйка варит кашу, а даос ждёт еду. Прозревший Люй становится даосским отшельником. В этой легенде использован сюжет, сложившийся ещё в Танскую эпоху и известный в 8 в. по новелле Шэнь Цзи-цзи «Записки о случившемся в изголовье», где фамилию Люй носит даос. Впоследствии этот сюжет применительно к Люй Дун-биню разрабатывался китайскими драматургами: Ма Чжи-юанем (13 в.), Су Хань-ином (16 в.) и др. Поздняя анонимная пьеса «Сновидение Дун-биня» обычно разыгрывалась в храмах в день рождения одного из верховных даосских божеств Дун-ван-гуна. Известно немало рассказов о появлении Люя среди людей, о чём обычно узнают из оставленных им стихов, которых Люю приписывалось немало. В народных верованиях Люй — святой подвижник, познавший в мирской жизни страдания и решивший служить людям в качестве заклинателя демонов, преследующих беспомощный народ. На лубках он изображается обычно с мечом, разрубающим нечисть, и мухогонкой — атрибутом беспечного бессмертного, рядом с ним его ученик Лю («ива»), из остроконечной головы которого растёт ветка ивы (по преданию, это дух старой ивы — оборотня, которого Люй обратил в свою веру). Иногда Люй изображается и с мальчиком на руках — пожелание иметь многочисленных сыновей, в этом качестве святого — чадоподателя Люя чтили китайские учёные. Люю приписывалась способность указывать путь к излечению или спасению. В легендах о Люе заметно буддийское влияние, в частности в истории о чудесном сне. Существуют буддийские толкования его искусства владения мечом как «отрубающим» все страсти и земные стремления. В позднем даосизме Люй стал почитаться как патриарх некоторых даосских сект.

Чжунли Цюань (по другой версии, Хань Чжунли, т. е. Ханьский Чжунли, второе имя Юнь-фан — «облачный дом») происходил будто бы из-под Сяньяна в провинции Шэньси. Предания о Чжунли сложились, видимо, к 10 в., хотя рассказывается, что он сам относил своё рождение к эпохе Хань (во 2–3 вв. н. э.). Согласно первым упоминаниям о нём (в «Сюаньхэ шу пу» — «Перечне каллиграфических надписей годов Сюань-хэ»), он — блестящий каллиграф эпохи Тан, у него высокий рост, курчавая борода (по другим источникам, спадавшая ниже пупа), густые волосы на висках, непокрытая голова с двумя пучками волос, татуированное тело, босые ноги. По поздним преданиям, Чжунли был послан ханьским императором во главе войска против тибетских племён. Когда его воины вот-вот должны были победить, пролетавший над полем брани бессмертный (по некоторым вариантам, Ли Те-гуай) решил наставить его на путь (дао), подсказал неприятелю, как одержать победу над Чжунли. Войско Чжунли было разбито, а сам он бежал в пустынные земли. В отчаянии он обратился за советом к повстречавшемуся монаху, и тот отвёл его к Владыке Востока, покровителю всех бессмертных мужского пола, который посоветовал Чжунли отказаться от помыслов о карьере и отдать все силы постижению дао. Чжунли занялся алхимией и научился превращать медь и олово в золото и серебро, их он раздавал беднякам в голодные годы. Однажды перед ним раскололась каменная стена, и он увидел нефритовую шкатулку – в ней оказались наставления о том, как стать бессмертным. Он внял им, и к нему спустился журавль, сев на которого Чжунли улетел в страну бессмертных. Чжунли изображается обычно с веером, способным оживлять мёртвых. Чжунли был канонизирован при монгольской династии Юань, в 13–14 вв., что было связано с его почитанием в качестве одного из патриархов некоторых популярных даосских сект.

Восемь бессмертных переплывают через море. Стенная живопись во дворце Юнлэгун. 13 в.

Восемь бессмертных. Китайская картина. Париж, музей Гиме.

Чжан Го-лао (лао, «почтенный»), один из В. б., видимо, есть обожествлённый даосами герой, живший в эпоху Тан при императоре Сюань-цзуне (8 в.). Его жизнеописание имеется в официальных историях династии Тан. Наиболее ранняя запись о нём у Чжэн Чу-хуэя (9 в.), где он описан как даос-маг. Чжан ездил на белом осле, способном пробежать в день 10 тысяч ли. Остановившись на отдых, Чжан складывал его, словно бумажного. Когда надо было ехать снова, он брызгал на осла водой и тот оживал. Согласно наиболее ранней из легенд, связанных с жизнью Чжана при дворе Сюань-цзуна, Чжан таким же образом оживил мага Шэ Фа-шана, который раскрыл императору тайну о том, что Чжан есть дух — оборотень белой летучей мыши, появившейся в период сотворения мира из хаоса (по другим легендам, Чжан будто бы родился при мифическом первопредке Фу-си или при легендарном государе Яо), и, поведав это, тотчас же испустил дух. Чжану приписывалась способность предугадывать будущее и сообщать о событиях далёкого прошлого. Чжан Го-лао изображается обычно в виде старца-даоса с бамбуковой трещоткой в руках, нередко сидящим на осле лицом к хвосту. Лубки с его изображениями (Чжан подносит сына) часто вешали в комнате новобрачных. По-видимому, здесь произошла контаминация его образов Чжана и Чжан-сяня, приносящего сыновей. У народа мяо (Западной Хунани) Чжан Го-лао превратился в мифического героя, поразившего железными стрелами из железного лука 11 из 12 светивших одновременно солнц и лун, а также пытавшегося срубить растущее на луне дерево, заслоняющее её свет. Он уснул под деревом и оказался навсегда погребённым в его стволе. В этих мифах Чжан как бы заместил одновременно двух героев китайской мифологии: стрелка И и У Гана.

Ли Те-гуай (Ли «железная клюка», иногда Те-гуай Ли) — один из самых по-

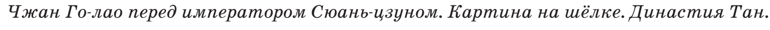
пулярных героев цикла о В. б. Его образ сложился, видимо, к 13 в. на основе преданий о различных бессмертных — хромцах. Ли обычно изображается высоким человеком с тёмным лицом, большими глазами, курчавой бородой и курчавыми волосами, схваченными железным обручем. Он хром и ходит с железным посохом. Его постоянные атрибуты — тыква-горлянка, висящая на спине, в которой он носит чудесные снадобья, и железная клюка. В драме Юэ Бо-чуаня (13–14 вв.) «Люй Дун-бинь обращает в бессмертные Ли-Юэ с железной клюкой» бессмертный Люй Дун-бинь возродил некоего чиновника, умершего от страха перед сановником, в облике мясника Ли (отсюда и новая фамилия), а затем сделал бессмертным. По другой версии, отражённой в романе «Путешествие на Восток» (16–17 вв.), даос Ли Сюань, познав тайны дао, оставил своё тело на попечение ученика, а свою душу направил в горы, предупредив, что вернётся через семь дней, в противном случае он велел ученику сжечь тело. Через шесть дней ученик узнал о болезни матери, сжёг тело учителя и поспешил домой. Вернувшейся душе Ли Сюаня ничего не оставалось, как войти в тело умершего хромого нищего. Впоследствии он явился в дом ученика, оживил его мать, а через 200 лет взял и ученика на небо.

По другой версии, зафиксирован ной в сочинении филолога Ван Ши-чжэня (1526–90), Ли жил будто бы в 8 в. Он 40 лет постигал дао в горах Чжуннаньшань, а потом, оставив в хижине тело, отправился странствовать. Тело растерзал тигр, а вернувшаяся душа вселилась в плоть умершего хромого нищего. Существуют рассказы о том, как Ли переплывал реку на листке бамбука и продавал на базаре чудотворные снадобья, излечивавшие от всех болезней. Ли почитали как покровителя магов, его изображения служили знаком аптекарских лавок.

К эпохе Сун относятся и первые записи о Хань Сяне. В основе образа Хань Сяна — реальная личность, племянник знаменитого мыслителя и литератора Танской эпохи Хань Юя (768–824), являвший полную противоположность своему дяде, конфуцианцу-рационалисту, не верившему ни в буддийские, ни в даосские чудеса. Все основные легенды о Хань Сяне и посвящены показу превосходства даосов над конфуцианцами. По одной из них, когда Хань Юй во время засухи безуспешно пытался вызвать по повелению государя дождь, Хань Сян, приняв облик даоса, вызвал дождь и снег, специально оставив усадьбу дяди без осадков. В другой раз на пиру у дяди Хань Сян наполнил таз землёй и вырастил на глазах у гостей два прекрасных цветка, среди которых проступали золотые иероглифы, образующие двустишье: «Облака на хребте Циньлин преградили путь, где же дом и семья? Снег замёл проход Ланьгуань, конь не идёт вперёд». Смысл этих строк Хань Юй понял позже, когда за выступление против буддизма был отправлен в ссылку на юг. Добравшись до хребта Циньлин, он попал в пургу, а явившийся в облике даоса Хань Сян напомнил ему о пророческих стихах и всю ночь рассказывал о даосских таинствах, доказывая превосходство своего учения. На прощание Хань Сян подарил дяде фляжку из тыквы-горлянки с пилюлями от малярии и исчез навсегда. Встреча в горах Циньлин стала популярной темой картин уже у сунских живописцев. Хань Сян изображался также с корзиной цветов в руках и почитался в качестве покровителя садовников. Легенды о Хане зафиксированы также у среднеазиатских дунган (Хан Щён-зы), где он выступает как маг и чародей.

Бессмертный Цао Го-цзю, согласно «Запискам о чудесном проникновении бессмертного государя Чуньяна» («Чуньян дицзюнь шэньсянь мяотун цзи» Мяо Шань-ши, примерно нач. 14 в.), был сыном первого министра Цао Бяо при сунском государе Жэнь-цзуне (правил в 1022–1063) и младшим братом императрицы Цао (Го-цзю не имя, а титул для братьев государыни, букв. «дядюшка государства»). Цао Го-цзю, презиравший богатство и знатность и мечтавший лишь о «чистой пустоте» даосского учения, однажды попрощался с императором и императрицей и отправился бродить по свету. Государь подарил ему золотую пластину с надписью: «Го-цзю повсюду может проезжать, как сам государь». Когда он переправлялся через Хуанхэ, перевозчик потребовал с него деньги. Он предложил вместо платы пластину, и спутники, прочитав надпись, стали кричать ему здравицу, а перевозчик обмер от испуга. Сидевший в лодке даос в рубище закричал на него: «Коль ушёл в монахи, чего являешь своё могущество и пугаешь людей?». Цао склонился в поклоне и сказал: «Как смеет Ваш ученик являть свое могущество!» — «А можешь бросить золотую пластину в реку?» — спросил даос. Цао тут же швырнул пластину в стремнину. Все изумились, а даос (это был Люй Дун-бинь) пригласил его с собой. По более поздней версии, Цао пережил тяжёлую трагедию из-за беспутства своего брата, желавшего овладеть красавицей-женой одного учёного, которого он убил. По совету Цао брат бросил в колодец красавицу, но её спасает старец — дух одной из звёзд. Когда женщина просит защиты у Цао, тот велит избить её проволочной плетью. Несчастная добирается до неподкупного судьи Бао, который приговаривает Цао к пожизненному заключению, а его брата казнит. Государь объявляет амнистию, Цао Го-цзю освобождают, он раскаивается, надевает даосское платье и уходит в горы. Через несколько лет он встречает Чжунли и Люя, и они причисляют его к сонму бессмертных. Цао Го-цзю изображается обычно с пайбань (кастаньетами) в руках и считается одним из покровителей актёров. Цао был присоединён к группе В. б. позже остальных.

К числу В. б. принадлежит и женщина Хэ Сянь-гу (букв. «бессмертная дева Хэ»). Существует много местных преданий о девицах, носивших фамилию Хэ, которые слились, видимо, впоследствии в единый образ. В «Записках у Восточной террасы» Вэй Тая (11 в.) рассказывается о девице Хэ из Юнчжоу, которой в детстве дали отведать персика (или финика), после чего она никогда не чувствовала голода. Она умела предсказывать судьбу. Местные жители почитали её как святую и называли Хэ Сянь-гу. По «Второму сборнику зерцала постижения дао светлыми бессмертными всех эпох» Чжао Дао-и (13–14 вв.), Хэ была дочерью некоего Хэ Тая из уезда Цзэнчэн близ Гуанчжоу. Во времена танской императрицы У Цзэ-тянь (правила в 684–704) она жила у Слюдяного ручья. Когда ей было 14–15 лет, во сне ей явился святой и научил питаться слюдяной мукой, чтобы сделаться лёгкой и не умереть. Она поклялась не выходить замуж. Впоследствии она средь бела дня вознеслась на небеса, но и потом не раз появлялась на земле. Считается, что святым, наставившим её на путь бессмертия, был Люй Дунбинь. Однако первоначально в сер. 11 в., когда предания о Хэ получили широкое распространение, они не были связаны, с легендами о Люе. По ранним версиям, Люй помогал другой девице — Чжао, впоследствии её образ слился с образом Хэ. К концу 16 в. уже было, видимо, распространено представление о Хэ Сянь-гу как о богине, сметающей цветы подле Небесных врат (по преданию, у ворот Пэнлай росло персиковое дерево, которое цвело раз в 300 лет, и тогда ветер засыпал лепестками проход через Небесные врата) и связанной с Люем. Именно по его просьбе Небесный государь включил Хэ в группу бессмертных, а Люй, спустившись на землю, наставил на путь истинный другого человека, который и заменил её у Небес-


Чжан Го-лао перед императором Сюань-цзуном. Картина на шёлке. Династия Тан.

ных врат. Эта функция Хэ Сянь-гу отразилась косвенно и на изображениях. Её атрибут — цветок белого лотоса (символ чистоты) на длинном стебле, изогнутом подобно священному жезлу жуй (жезлу исполнения желаний), иногда в руках или за спиной корзина с цветами, в отдельных случаях происходит как бы совмещение чашечки цветка лотоса и корзины с цветами. По другим версиям, её атрибут — бамбуковый черпак, поскольку у неё была злая мачеха, заставлявшая девочку трудиться на кухне целыми днями. Хэ проявляла исключительное терпение, чем тронула Люя, и тот помог ей вознестись на небеса. В спешке она захватила с собой черпак, поэтому иногда Хэ почитают как покровительницу домашнего хозяйства.

Кроме отдельных преданий о каждом из В. б. существуют также рассказы и о их совместных деяниях (о путешествии В. б. за море, о посещении хозяйки Запада Си-ван-му и др.)· Эти легенды составили к 16 в. единый цикл и были использованы писателем У Юнь-таем в его романе «Путешествие восьми бессмертных на Восток» (конец 16 в.), а также в ряде поздних народных драм. В них рассказывалось о том, как В. б. были приглашены к Владычице запада Си-ван-му и как они решили преподнести ей свиток с дарственной надписью, сделанной по их просьбе самим Лао-цзы. После пира у Си-ван-му В. б. отправились через Восточное море к владыке Востока Дун-ван-гуну. И тут каждый из В. б. явил своё чудесное искусство: Ли Те-гуай поплыл на железном посохе. Чжунли Цюань — на веере, Чжан Го-лао — на бумажном осле, Хань Сян-цзы — в корзине с цветами, Люй Дун-бинь воспользовался бамбуковой ручкой от мухогонки, Цао Го-цзю — деревянными кастаньетами — пайбань, Хэ Сянь-гу — плоской бамбуковой корзиной, а Лань Цай-хэ стал на нефритовую пластинку, инкрустированную чудесными камнями, излучающими свет. Сияние плывущей по морю пластины привлекло внимание сына Лунвана, царя драконов Восточного моря. Воины Лун-вана отняли пластинку, а Ланя утащили в подводный дворец. Люй Дунбинь отправился вызволять товарища и поджёг море, и тогда царь драконов отпустил Ланя, но не вернул пластину. Люй и Хэ Сянь-гу отправились вновь к берегу моря, где и произошло сражение, в котором сын царя драконов был убит. Умер от ран и его второй сын. Лун-ван пытается отомстить, но терпит поражение. В ходе борьбы В. б. жгут море, сбрасывают в море гору, которая рушит дворец Лун-вана. И только вмешательство верховного Нефритового государя Юй-ди приводит к установлению мира на земле и в подводном царстве.

Изображения В. б. украшали изделия из фарфора, были популярны в живописи, на народных лубках и т. п. В живописи часто встречаются изображения пирующих В. б., сидящих и отдыхающих, переплывающих море или встречающихся с основателем даосизма Лао-цзы. Оригинальную трактовку получили В. б. в современной живописи (Ци Бай-ши, Жэнь Бо-нянь).

Б. Л. Рифтин.

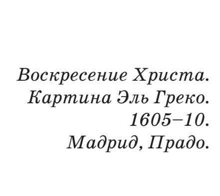
ВОСЕМЬ СКАКУНОВ, в китайской мифологии кони чжоуского царя Мувана (10 в. до н. э.): Рыжий скакун, Быстроногий вороной, Белый верный, Переступающий (?) через колесо, Сын гор, Огромный жёлтый, Пёстрый рыжий (с чёрной гривой и хвостом) и Зелёное ухо («Жизнеописание сына неба Му»). В других сочинениях имена коней иные. Некоторые из этих восьми коней на скаку не касались ногами земли, другие мчались быстрее, чем птица, и за одну ночь могли проскакать десять тысяч ли, у одного на спине росли крылья, и он мог летать. В. с. — постоянная тема китайской живописи и поэзии.

Б. Р.

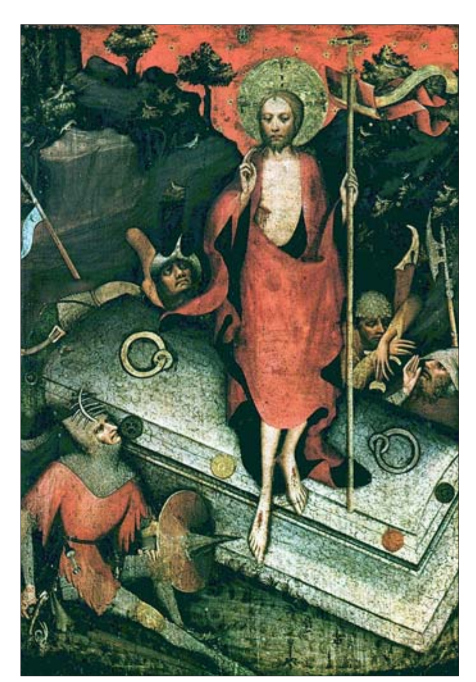
ВОСКРЕСЕНИЕ Иисуса Христа (греч. Ἀνάστασις, лат. Resurrectio), в христианских религиозно-мифологических представлениях возвращение Иисуса Христа к жизни после его смерти на кресте и погребения. Евангелия рассказывают, что Христос неоднократно предсказывал свою насильственную смерть и В. «в третий день» (напр., Матф. 16, 21; 17, 23; 20, 19). Этот срок, символически соотнесённый с ветхозаветным прототипом — трёхдневным пребыванием Ионы в утробе морского чудища (Матф. 12, 40: «как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»), назван в соответствии со счётом дней, принятым в древности, когда сколь угодно малая часть суток принималась за день (хотя фактически между смертью Христа и его В., как они изображены в Евангелиях, лежит меньше двух суток — примерно от 15 часов в пятницу до ночи с субботы на воскресенье). Само событие В. как таковое, т. е. оживание тела Христа и его выход из заваленной камнем гробницы, нигде в канонических Евангелиях не описывается, поскольку предполагается, что никто из людей не был его свидетелем (по этой же причине оно не изображается в византийской и древнерусской иконографии). Только в апокрифическом «Евангелии Петра» имеются наглядные картины самого В. Канонические Евангелия сообщают лишь: во-первых, о зрелище пустой гробницы со сложенным в ней саваном (Ио. 20, 5–7) и отваленным камнем, на котором сидит юноша, облечённый в белую одежду (Мк. 16, 5), т. е. один из ангелов (Матф. 28, 2), или два ангела (Лук. 24, 4), ясными словами говорящие о В.; и во-вторых, о явлениях воскресшего Христа своим последователям. Пустую гробницу как вещественный знак В. видят мироносицы, т. е. женщины, пришедшие рано утром в воскресенье довершить дело погребения и помазать тело Христа по восточному обычаю благовонными и бальзамирующими веществами (Матф. 28, 1–8; Мк. 16, 1–8; Лук. 24, 1–11).

Затем к пустой гробнице являются и входят в неё апостол Пётр и «другой ученик» (Иоанн Богослов) (Ио. 20, 2–10). Явления воскресшего Христа отличаются чудесными особенностями. Они телесны

Жёны-мироносицы у гроба господня. Клеймо алтарного образа «Маэста» Дуччо ди Буонинсеньи. 1308–11. Сиена, музей собора.



Воскресение Христа. Картина Эль Греко. 1605–10. Мадрид, Прадо.


Воскресение Христа. Мастер Фршебоньского алтаря. 1380–85. Прага, Национальная галерея.

(Христос ест с учениками, апостол Фома пальцем ощупывает на теле Христа рану от копья), но телесность эта уже не подчинена физическим законам (Христос входит сквозь запертые двери, мгновенно появляется и мгновенно исчезает и т. д.). Он перестал быть непосредственно узнаваемым для самых близких людей: Мария Магдалина сначала принимает его за садовника (Ио. 20, 15), ученики, которым он явился на пути в Эммаус, пройдя с ним долгую часть пути и проведя время в беседе с ним, вдруг узнают его, когда у них «открываются глаза», причём он сейчас же становится невидимым (Лук. 24, 13–31); но не все поверили в телесное В. Христа (Матф. 28, 17, ср. рассказ о неверии Фомы, Ио. 20, 25). По преданию, не имеющему опоры в евангельском тексте, но разделяемому православной и католической традицией, Христос по воскресении раньше всех явился деве Марии. Согласно канонической версии, явления воскресшего Христа и его беседы с учениками продолжались 40 дней и завершились вознесением. В одном новозаветном тексте упоминается явление Христа по воскресении «более нежели пятистам братии в одно время» (1 Кор. 15, 6).

Православная иконография В. знала наряду с мотивом сошествия во ад (настолько тесно связанным с темой В., что византийские и древнерусские изображения сошествия во ад воспринимаются как иконы В.) мотив мироносиц перед пустым гробом. Мотив победоносного явления Христа над попираемым гробовым камнем, с белой хоругвью, имеющей на себе красный крест, сложился в католическом искусстве позднего средневековья и перешёл в позднюю культовую живопись православия.

О связи сюжета христианского В. с аналогичными религиозно-мифологическими представлениями см. в ст. Умирающий и воскресающий бог.

С. С. Аверинцев.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Славянская мифология.

ВОХУ МАНА (авест., «благая мысль»), в иранской мифологии одно из божеств Амеша Спента, входящих в верховную божественную триаду. Дух — покровитель скота и общины оседлых скотоводов, воплощение «благой мысли». В среднеиранской традиции — Бахман, которому посвящен «Бахман-яшт».

И. Б.

ВО-ЦЮАНЬ, в древнекитайской мифологии бессмертный старец. Как рассказывается в «Ле сянь чжуань» («Жизнеописаниях бессмертных»), приписываемых Лю Сяну (1 в.), В.-ц. собирал лекарственные травы на горе Хуайшань и сам принимал их. Тело его поросло шерстью, а глаза стали квадратными. Он мог летать и мчаться по земле. Он поднёс мудрому государю Яо семена сосны, но у того не было времени есть их. Те же из людей, кто принимал их, прожили до 200–300 лет. В.-ц. часто упоминается в древней и средневековой литературе Китая.

Б. Р.

ВРЕМЕНА ГОДА, см. в ст. Календарь.

ВРЕМЯ МИФИЧЕСКОЕ, в мифологии «начальное», «раннее», «первое» время, «правремя» (нем. Ur-Zeit), предшествующее эмпирическому (историческому) «профанному» времени. Во В. м. первопредками (тотемными, племенными) — демиургами — культурными героями были созданы нынешнее состояние мира — рельеф, небесные светила, животные и растения; образцы (парадигмы) и санкции социального поведения — хозяйственного, религиозно-ритуального и т. д. В. м. – это время первопредметов, перводействий и первотворения, оно отражено прежде всего в мифах творения — космогонических, антропогонических, этиологических. В дихотомии «начальное сакральное время/эмпирическое время» именно В. м. представляется сферой первопричин последующих действительных эмпирических событий. В силу некоторых особенностей мифологического мышления (сведение причинно-следственного процесса к материальной метаморфозе в рамках индивидуального события, сущности вещи — к её происхождению) объяснение устройства вещи тождественно рассказу о том, как она делалась, равно как описание окружающего эмпирического мира — то же самое, что изложение истории его первотворения. Таким образом, мифические прасобытия оказываются «кирпичиками» мифической модели мира.

Изменения, происходившие в историческое профанное время (формирование социальных отношений и институтов, эволюция в развитии техники, культуры), проецируются во В. м., сводятся к совершённым в нём однократным актам творения. Но В. м. является универсальным первоисточником не только причин, архетипических (см. Архетипы) первообразов, образцов, но и магических духовных сил, которые, будучи активизированы ритуалами, инсценирующими события мифической эпохи и часто включающими рецитацию мифов творения, продолжают поддерживать установленный порядок в природе и обществе. События эпохи первотворения, которые многократно воспроизводятся в обрядах, как бы повторяются в сакрализованное время праздника (особенно календарного). Однако это не означает, что мифическое прошлое вневременно, оно остаётся «прошлым», магическая эманация которого доходит до живых носителей мифа через ритуалы и сны. Классический пример В. м. — «время сновидений» (англ. the Dream Time, the Dreaming) в мифологии австралийских аборигенов. Этот общепринятый термин восходит к «альтьира» («альчера») центральноавстралийского племени аранда, у которых, по мнению немецкого этнографа К. Штрелова, он означает не столько сновидения, сколько мифических предков, «вечных людей», во В. м. странствовавших по земле. Эти тотемные предки, в отличие от богов развитых мифологий, хотя и могут в каком-то смысле «оживать» в обрядах и снах, в своих потомках и сотворенных ими объектах, мыслятся всё же как существа, жившие и действовавшие во В. м., а не как духи, ныне управляющие миром. Такими же мифическими предками являются «дема» у маринданим и другие аналогичные мифические герои папуасских племён, культурный герой Ворон и его семейство — у северовосточных палеоазиатов и северо-западных индейцев; чукчи рассматривают миф как «весть эпохи начала творения». Американский учёный Ф. Боас считал отнесение действия к начальным временам основной чертой мифа как жанра у

Наскальные рисунки австралийских аборигенов, считающиеся «следами» предков, странствовавших по земле во «время сновидения».

североамериканских индейцев. Современный шведский этнолог Оке Хульткранц видит в обращённости В. м. в прошлое основной признак всякой мифологии, отличающий её от религии, где главный акцент делается на переживание настоящего в его связи с будущим.

Категория В. м. характерна для архаических мифологий, но трансформированные представления об особой начальной эпохе встречаются и в высших мифологиях. В них характеристика В. м. может конкретизироваться как «золотой век» или, наоборот, эпоха хаоса, подлежащая упорядочению силами космоса. Мифологические начальные времена остаются фоном в архаической эпике («Калевала», «Эдда», адыгская и абхазская версии нартских сказаний, якутские и бурятские богатырские поэмы). По той же модели воссоздаётся образ исторического героического прошлого в классических формах эпоса — как эпоха Карла Великого, Владимира Святославича, короля Артура, китайских имераторов Яо и Шуня, царство четырёх ойратов и т. д. (см. Эпос и мифы).

Мифическая модель времени как дихотомия «начальное время/эмпирическое время» имеет линейный характер, но эта модель постепенно дополняется другой, перерастает в другую — циклическую модель времени (см. Цикличность). Этому способствует ритуальное повторение событий В. м., а также календарные обряды и развитие представлений об умирающих и воскресающих богах и героях, о вечном обновлении природы, полезных злаков и т. д. (примитивные календарные обряды известны северным австралийцам, папуасам и т. д., но полное развитие они получают в земледельческих цивилизациях Средиземноморья, Месамерики и т. д.). Циклическая модель времени порождает и специальные мифы о циклической смене целой цепи мировых эпох: индийские «махаюги» (см. Юга) — смена «ночиБрахмы» и «дня Брахмы»; гесиодовская смена пяти «веков» с перспективой возвращения золотого века; цикл эпох, каждая из которых кончается мировой катастрофой в доколумбовых мифологиях Америки и т. п. В развитых мифологиях, представляющих вселенную как арену непрекращающейся борьбы хаоса и космоса, наряду с образом начального В. м. возникает образ конечных времён гибели мира, подлежащего или не подлежащего затем циклическому обновлению (см. Эсхатологические мифы).

Е. М. Мелетинский.

ВРИТРА (др.-инд. Vrtra, букв. «затор», «преграда»), в древнеиндийской мифологии демон, противник Индры, преградивший течение рек; олицетворение косного, хаотического принципа. В. — самый известный из демонов («перворождённый», РВ I 32, 3, 4); Индра рождён и вырос именно для того, чтобы убить В. (VIII 78, 5; X 55; наиболее характерный эпитет Индры Вритрахан, «убийца В.»). В. змееобразен: без рук и ног, бесплечий, издаёт шипение; упоминаются его голова, челюсти, затылок, поражённые ваджрой; он — дикий, хитрый зверь, растёт во тьме, «не-человек» и «не-бог» (II 11, 10; III 32, 6; VI 17, 8). В его распоряжении гром, молния, град, туман. В. скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды. Его мать — Дану. Вместе с тем В. покоится на горе. У него 99 крепостей, разрушенных Индрой. Иногда упоминается 99 вритр, детей В. Поединок с В. описывается в ряде текстов, наиболее авторитетна версия «Ригведы» (I 32): в пьяном задоре В. вызывает на бой Индру; ваджрой, изготовленной Тваштаром, Индра сокрушает В.; «холощёный, хотевший стать быком, В. лежал, разбросанный по разным местам»; через его члены текут воды, омывая его тайное место; В. погружается в мрак; воды (жёны Дасы), стоявшие скованными, теперь приходят в движение. Победа над В. приравнивается к космогоническому акту перехода от хаоса к космосу, от потенциальных благ к актуальным, к процветанию и плодородию.

В. Н. Топоров.

ВРИШАКАПИ (др.-инд. Vrsakapi, буквально «обезьяна-самец»), в ведийской мифологии обезьяна, вероятно, внебрачный сын Индры. В «Ригведе» (X 86) упоминаются В., его жена Вришакапая, Индра и его жена Индрани. С известным вероятием можно предположить, что гимн отражает мотив мифа о том, как В. оскорбил Индрани (или покушаясь на её честь, или намекая на то, что Индра перестал её любить) и был изгнан из дома Индры; «чужие», к которым ушёл В., перестали приносить жертвы Индре. В этом гимне сначала Индрани настраивает мужа против В., обвиняет В. и восхваляет себя как жену Индры. Далее В. и его жена соглашаются принести жертву Индре; обе женщины восхваляют мужские качества своих супругов.

В. Т.

ВУКУБ-КАМИ, в мифологии киче бог смерти, один из повелителей подземного царства Шибальбы. Спустившиеся туда герои-близнецы Хун-ахпу и Шбаланке после упорной борьбы победили владык Шибальбы и принесли в жертву их правителей В. и Хун-Каме.

Р. К.

ВУЛКАН (Vulcanus или Volcanus), в римской мифологии бог разрушительного и очистительного пламени (отсюда обычай сжигать в его честь оружие побеждённого врага) (Serv. Verg. Aen. VIII 562; Liv. I 37, 5). В. имел своего жреца-фламина и праздник Вулканалий (Macrob. Sat. I 13, 18). Ему был посвящен священный участок Вулканаль. Введение культа приписывалось Титу Тацию (Dion. Halic. II 50). Вместе с В. почиталась богиня Майя (Маестас), которой приносил жертву фламин В. в первый день мая (Ovid. Fast. V 1 след.). Впоследствии В. почитался как бог, защищавший от пожаров, вместе с богиней Стата Матер, имевшей ту же функцию. Соответствует греческому Гефесту, но связь его с кузнечным делом в Риме не прослеживается, тогда как на Рейне и Дунае отождествлялся с местными богами-кузнецами. В. играл известную роль в магии: ему приписывалась способность на десять лет отсрочивать веления судьбы (Serv. Verg. Aen. VIII 398).

Е. Ш.

ВУ-МУРТ (удм. ву, «вода», мурт, «человек»), в удмуртской мифологии водяной, антропоморфный дух с длинными чёрными волосами; иногда в виде щуки. Живёт в глубине больших рек и озёр, но любит появляться в ручьях и мельничных прудах. Может топить людей и насылать болезни, смывать плотины, истреблять рыбу, но иногда и помогает человеку. В воде у него свой дом, большие богатства и много скота, красавицы жена и дочь (ср. мансийского Вит-кана); свадьбы В. сопровождаются наводнениями и т. п. В. появляется среди людей на ярмарках, где его можно узнать по мокрой левой поле кафтана (ср. слав. водяного), или в деревне, в сумерки; его появление предвещает несчастье. В. прогоняют, стуча палками и топорами по льду. Чтобы откупиться от В., ему приносили в жертву животных, птиц, хлеб.

ВУПАР, вопар, в мифологии чувашей злой дух. Согласно мифам, в В. при помощи живущего в домах беса ийе (см. в ст. Эе) превращаются старухи-колдуньи. Принимая облик домашних животных, огненного змея или человека, В. наваливается на спящих, вызывая удушье и кошмары, насылает болезни. Считалось также, что В. нападает на солнце и луну, что приводит к затмениям. Образ В. близок убыру в мифологии татар и башкир, отчасти упырю восточных славян, мяцкаю тобольских татар.

В. В.

Кузница Вулкана. Картина Д. Веласкеса. Ок. 1630. Мадрид, Прадо.

ВУРУНСЕМУ, Вурусему (Wuru(n)semu, Wuruntemu, Waruzimu), в мифологии хатти (протохеттов, см. Хеттская мифология) одно из главных божеств, супруга бога грозы Тару, мать богини Мецуллы и бога грозы города Нерик, бабушка богини Цин-тухи (букв, «внучка»). Согласно хеттскому ритуалу, излагающему содержание мифа о гневе бога грозы города Нерик (призывающего мать в союзники), страны Хатти являются её собственностью; поэтому можно предположить, что имя В. имело значение «повелительница стран» или близкое этому. В. — также действующее лицо мифа о яблоне, росшей над источником. В. вошла в пантеон хеттов в период Древнего царства как «богиня солнца города Аринны» [Аринны Солнечная богиня; хет. Arinitti, Arinid-du, идеографическое написание dUTU URU TUL (Аринна, букв. «источник» — священный город хеттов)]. В. была связана с ритуалами и праздниками, посвященными царице и царевичу. Упоминается в ритуале грозы и в летописи царя Хаттусилиса I (17 в. до н. э.). Там она названа «госпожой» царя, которая нянчит его, как дитя, кладя себе на колени; держит его за руку и устремляется в битву, помогая царю в сражении. Свои подвиги и боевые трофеи царь посвящает богине. В эпоху, последовавшую за древнехеттским царством, значение «богини солнца города Аринны» резко упало. При царе Хаттусилисе III (13 в. до н. э.) происходит искусственное оживление её культа. Сохранилась обращенная к ней молитва жены царя Пудухепы (в ней богиня отождествляется с хурритской Хебат). В хеттском пантеоне В., возможно, отождествлялась также с «богиней солнца земли» (подземного мира), которая в ряде текстов также называется матерью бога грозы города Нерик, и с божеством подземного мира, обозначавшимся идеограммой ERES.KI.GAL.

В. В. Иванов.

ВУТАШ, в мифологии чувашей духи воды. Термин «В.» финно-угорского происхождения. Считалось, что В. живут под водой, ведут тот же образ жизни, что и люди. Они имеют семьи, среди них есть и старцы, и младенцы. Людям В. обычно показываются в образе красивой девушки, расчёсывающей длинные волосы золотым гребнем. Мужчине, ставшему её возлюбленным, В. носила деньги. Согласно некоторым мифам, при постройке мельниц В. требовали человеческих жертв. Иногда В. отождествлялись с духами «шыв амаше» и «шыв ашше» (чуваш., букв. «мать воды» и «отец воды»), которым также приносились умилостивительные жертвы. В мифологии татар В. соответствует дух су анасы.

В. В.

ВЫРИЙ, вирий, ирий, урай, в восточнославянской мифологии древнее название рая и райского мирового дерева (см. Древо мировое), у вершины которого обитали птицы и души умерших. В народных песнях весеннего цикла сохранился мотив отмыкания ключом В., откуда прилетают птицы. Согласно украинскому преданию, ключи от В. некогда были у вороны, но та прогневала бога, и ключи передали другой птице. С представлением о В. связаны магические обряды погребения крыла птицы в начале осени.

В. И., В. Т.

Жаба. Сосуд для возжигания благовоний. Бронза. 14–16 вв. Ханой, Исторический музей.

ВЬЕТО-МЫОНГСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология вьетов (собственно вьетнамцев), основного населения Вьетнама, и проживающих в своём большинстве во Вьетнаме мыонгов, которые наиболее близки к вьетам по этническому происхождению, языку, материальной и духовной культуре. Мыонги до Августовской революции 1945 имели архаичный общественный уклад жизни, у них не было своей письменности. Вьеты — народ древней и развитой государственности с многовековой традицией письменной культуры. Следы мифологических мотивов сохранились на памятниках изобразительного искусства бронзового века — донгшонской культуры (5—2 вв. до н. э.). На ритуальных бронзовых барабанах и других предметах имеются стилизованные изображения солнечных дисков с расходящимися лучами, тотемных животных (лань, птица), расположенных вокруг солнца, людей в одеждах и головных уборах из перьев, что подтверждает существование у древних вьетов солярного мифа и тотемических представлений. О распространении земледельческих культов плодородия и соответствующих ритуалов свидетельствуют найденные бронзовые женские и мужские фигурки, тесно соединённые между собой, а бронзовые фигурки жаб (в дополнение к историко-этнографическому материалу) дают основание утверждать, что жабы почитались как подательницы дождя.

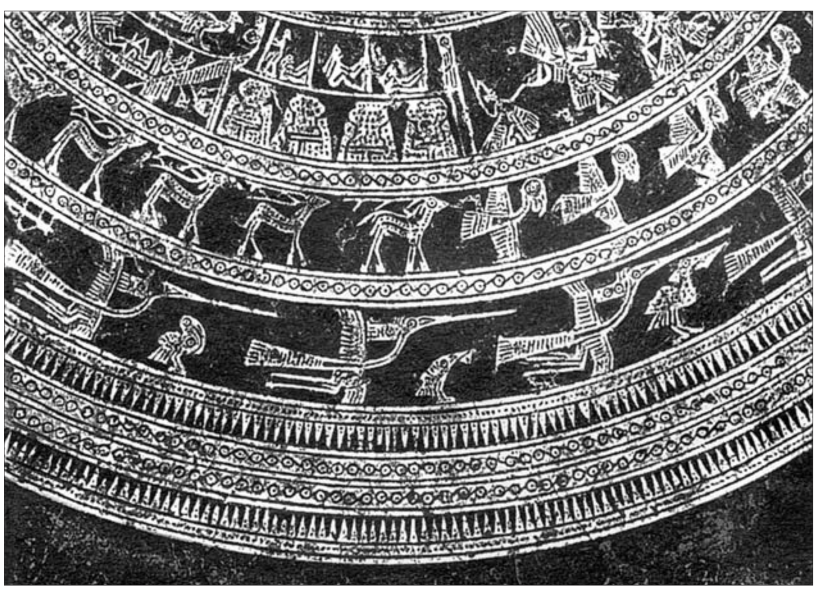
Змеевидные драконы на листе буддийского священного дерева бодхи. Камень. 9–11 вв. Ханой, Исторический музей.

Целостная мифологическая система не воссоздаётся на основе сохранившихся у вьетов текстов, которые, как правило, историзованы и приспособлены к идеологическим нуждам феодального общества: с 15 в. историзованные мифы и мифологические предания включались в официальные хроники, мифологические сюжеты вошли в ранние сборники средневековых новелл 14–15 вв. и в историко-эпические поэмы 17 в. («Книга Небесного Юга» неизвестного автора и др.). С распространением во Вьетнаме буддизма в середине 1-го тыс. н. э., а также влияния Китая мифы вьетов всё более контаминируются с буддийскими и даосскими, отчасти — с мифами народов Южного Китая. Так, мифический персонаж Небесный властитель получает известность также под именем даосского Нефритового императора (см. Нгаук Хоанг), в сказках место доброго волшебника заступает Будда, сохраняющий, однако, прежний патриархальный облик опрятного седобородого старца. Некоторые китайские мифы (о Нюй-ва, Пань-гу и др.) подвергаются переосмыслению. В мифологических преданиях родословная первопредка вьетов Лак Лаунг Куана возводится к древнекитайскому богу земледелия Шэнь-нуну.

В средневековом Вьетнаме было принято строить памятные храмы, в которых поклонялись наряду с реальными предками мифическим и фольклорным героям (сказочному персонажу Тхать Саню, богатырю Зяунгу, ведущему происхождение от духа грома).

Космогонический миф вьетов сосредоточен вокруг Тхэн Чу Чей («духа, подпирающего небо»), упорядочившего первоначальный хаос, отделившего каменным столбом небо от земли. Но из фольклора известны реликты, указывающие на множественность мифологических персонажей, участвовавших в первотворении («дух, звёзды считающий; дух, реки роющий; дух, деревья сажающий; дух, горы созидающий; дух, небо подпирающий», — поётся в народной песне). Сохранилось много мифов или преданий с этиологическими концовками о происхождении тех или иных явлений природы, топографических особенностях рельефа местности и т. д. Ряд из них связан с почитанием гор. Вьетнамский государь Ле Тхань Тонг именовал себя Старцем с Южной горы, в 10–11 вв. в дни рождения государей воздвигали искусственные горки. Широко известен миф о победоносной борьбе Шон Тиня («горного духа»), высшего в пантеоне духов, обитавшего на священной горе Танвиен, против Тхюй Тиня («духа вод»). Верховенство в пантеоне духов и роль демиурга оспаривает в других мифах вьетов Нефритовый император, который создал рис и хлопок, все существа на земле.

Черты мифического персонажа – трикстера отличают Куоя, улетевшего с деревом-баньяном на луну и имеющего репутацию обманщика (хитроумный анекдотический персонаж у вьетов и у мыонгов тоже не случайно именуется Куой).



Лани, птицы и люди в одежде из перьев. Изображения на бронзовом барабане из Нгоклу. 5—2 вв. до н. э. Ханой, Исторический музей.

С кругом земледельческих представлений связан также образ Онг Тао, духа земли и домашнего очага. В период сельскохозяйственного межсезонья он поднимается на небо, а природа в это время, согласно поверью, замирает и отдыхает. Вероятно, это — вьетский вариант умирающего и воскресающего божества плодородия. Весьма устойчивы у вьетов и других народов Вьетнама представления о духе риса, который является персонажем целого ряда сказок и, как правило, предстаёт в образе мудреца и доброго наставника.

Этногенетический миф у вьетов (рождение первопредков народов из 100 яиц, содержавшихся в мешке, рождённом красавицей Эу Ко в браке с Лак Лаунг Куаном) отличен от широко распространённого у многих народов Восточного Индокитая мифа о рождении первых людей из тыквы, хотя вьеты тоже рассматривают тыкву как символ плодовитости. Лак Лаунг Куан и Эу Ко имеют свою родословную, восходящую к божествам и духам. Лак Лаунг Куан как культурный герой учреждает феодальные порядки.

Большинство героев вьетских мифов антропоморфны, однако архаическая зооморфность прослеживается, например, в имени Лак Лаунг Куана («государя дракона лака»). Некоторые духи — покровители вьетов сохранили свой зооморфный облик: черепаха, дракон (в изображениях 10–13 вв. сохраняет свою змеевидность). У вьетов почитался также как обитель духов баньян, дерево со множеством корнействолов, достигающее огромных размеров, в его тени обычно располагаются храмы. Сакрализация дерева, вероятно восходящая к представлениям о древе жизни (к ним тяготеет также ритуал возведения под новый год по лунному календарю шеста кэйнеу, к которому на обруче прикрепляются вырезанные фигурки рыб — карпов, превращающиеся в драконов, уносящих Онг Тао на небеса), подтверждается литературно-фольклорным материалом (есть версия о том, что Лак Лаунг Куан был вырезан из чудесного бревна — детища наложницы Властелина драконов и Огненного дракона, Лак Лаунг Куан сражался с чудищем-древом и победил его). Отмечается одушевление трав, цветов.

Весьма многочисленны низшие демоны у вьетов, культы местных духов-покровителей, связанных с общинным домом (динь), духов-покровителей ремёсел и профессий (так, певицы почитали известную своим искусством в 11–12 вв. Дао Ньонг). На представления о низшей демонологии у вьетов повлияли буддийские верования: демоны За Тхоа (от санскр. Jaksa, см. Якши) населяют землю, небеса и пустоту. В народных верованиях вьетов они стали и духами подводного царства. Мифология мыонгов, в отличие от вьетской, благодаря обширному мифолого-эпическому сказанию «Рождение земли и рождение воды», предстаёт в определённой системе. Сказание содержит рассказ о мифическом процессе первотворения, создании элементов космического миропорядка из хаоса, великом потопе (очень характерном для мифов ряда народов Юго-Восточной Азии), после которого выросло огромное дерево. Неоднократно встречающийся у мыонгов мотив рождения из дерева антропоморфных божеств перекликается с частым в фольклоре вьетов мотивом рождения героя из древесного ствола. В мифологии мыонгов комель дерева си превращается в богиню За Зэн, прародительницу человеческого рода.

Этногенетический миф мыонгов о первых людях, рождённых из яйца, снесённого птицей Тот, близок к вьетскому. В этногенетическом мифе мыонгов, так же как и в их мифах о культурных героях, много упоминаний о птицах, что, возможно, является следом тотемических верований. Это находит определённые параллели с изображениями на бронзовых памятниках донгшонской культуры.

Среди мифов о добывании культурных благ архаические черты имеет миф о похищении огня оводом, который обманом узнаёт у божества секрет добывания огня трением. Сходный миф известен у эдэ (горных индонезийцев) и тхаев Вьетнама. У мыонгов распространён миф о том, как черепаха научила людей строить свайные дома, напоминающие (хотя и очень отдалённо) своими очертаниями контуры черепахи. Близкий к этому миф известен у банаров (горных кхмеров), джараев (горных индонезийцев) и тхаев Вьетнама. Благодаря этому мифу становится более понятной функция мифического персонажа — духа-покровителя Ким Куй («золотой черепахи») в строительстве крепости. Народы Вьетнама, объединённые общностью исторической судьбы, имеют много сходного в своём фольклоре и мифологии. Причём эти черты, сближающие мифологию народов Вьетнама, особенно вьетов и мыонгов, часто свидетельствуют не только о типологических схождениях и взаимных влияниях, но и о более глубинных связях между народами.

Н. И. Никулин.

ВЬЯСА (др.-инд. Vyasa, «разделитель»), легендарный древнеиндийский мудрец, почитавшийся «разделителем» или составителем собраний вед и пуран, а также творцом «Махабхараты». По рассказу «Махабхараты» В. был сыном риши Парашары и дочери царя рыбаков Сатьявати. С детства тело В. было тёмного цвета, и так как Сатьявати родила его на одном из островов на реке Ямуна (Джамна), его второе эпическое имя — Кришна Двайпаяна, т. е. «чёрный, рождённый на острове». В. стал великим отшельником, а его мать Сатьявати вышла замуж за царя Шантану. От него она имела двух сыновей — Читрангаду и Вичитравирью, но оба они умерли бездетными, и тогда по настоянию Сатьявати В. произвёл на свет потомство от вдов Вичитравирьи. Таким образом В. стал фактическим отцом царей Панду и Дхритараштры и дедом главных героев «Махабхараты» — пандавов и кауравов. Согласно пуранической традиции, суще-

Тыква как символ плодовитости. Народный лубок.

Черепаха. Фаянс. Ханой, Исторический музей.

ствовали не один, а более двадцати В., которые были воплощениями Вишну или Брахмы и в разные мировые периоды должны были возвестить на земле веды.

П. Г.

ВЭЙ ГУ, в китайской мифологии один из богов – покровителей медицины. Исторический В. Г. явился в китайскую столицу Чаньань между 713 и 742 в головном уборе из флёра, шерстяной одежде, с посохом и дюжиной фляжек из тыквы-горлянки с лекарствами, висевших у него на поясе и за спиной. Он щедро раздавал свои снадобья больным. Император призвал его ко двору и пожаловал ему титул Яо-ван («князь лекарств»). Под этим титулом, однако, известны и другие лекари. Обожествлённый В. Г. считался воплощением бодхисатвы Бхайшаджьяраджи («царь исцеления»); доасы называли его Гуй-цзан.

Б. Р.

ВЭЙТО (кит. транскрипция санскр. Veda), в китайской буддийской мифологии небесный воитель, хранитель монастырей и закона будды. Первоначально Веда — сын Шивы и Агни, один из восьми полководцев, возглавляющих небесное воинство четырёх небесных царей, хранителей небесных врат по четырём сторонам света. Упоминается в «Махапаринирвана-сутре» и в «Суварнапрабхаса-сутре». В. выступает также как демон, насылающий детские болезни и охраняющий от старения. Представляется как самый мощный из восьми полководцев, охраняющий южную сторону. Веда особую популярность под именем В. приобрёл в Китае, выделившись среди остальных. В «Жизнеописании наставника по Трипитаке из обители Даэньсы» (т. е. Сюань-цзана, 602–664) упоминается как предводитель демонов и духов, которому Шакьямуни перед уходом в нирвану велел хранить закон. В «Записях о прозрении наставника Дао-сюаня» (7 в.) описан как военачальник, изгоняющий бесов и бесовок и вливающий в монахов новые силы, освобождая их от сомнений. Помогает всем живущим избавиться от страданий и обрести путь к истине. Начиная с 7 в. во всех китайских храмах у входа воздвигались его статуи как стража закона и обители. Изображается в латах и шлеме, сложенные вместе руки прижимают к плечам горизонтально расположенный меч. В описаниях В. подчёркивается его стремительность при преследовании злых духов. В пару ему может располагаться любой другой дух — хранитель обители или бодхисатва Гуань-инь в грозном обличье. *Л. Н. Меньшиков.*

ВЭЙ ШАН-ЦЗЮНЬ, в китайской мифологии один из богов – покровителей медицины. Реальный даос В. Ш.-ц. жил в кон. 7 – нач. 8 вв., он бродил по стране с чёрным псом по имени Чёрный дракон и занимался врачеванием, в народе его называли Яо-ван («князь лекарств»). По легенде, сановник Хань И (кон. 10 – нач. 11 вв.) лежал тяжело больной уже шесть лет. Однажды, очнувшись, он сказал: «Какой-то даос с собакой на поводке дал мне отведать снадобья, я пропотел и выздоровел». Затем он нарисовал портрет даоса и совершил жертвоприношения в его честь. С тех пор и начался культ В. Ш.-ц. (в некоторых источниках его фамилия пишется не Вэй, а Чжан — возможно, результат описки).

Б. Р.

ВЭЙШЭ («извивающийся змей»), яньвэй, вэйвэй, в древнекитайской мифологии двуглавая змея, водившаяся на горе Цзюишань (гора Девяти сомнений). В древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей») говорится: «Есть божество, лицо у него человечье, тело змеи. Туловище его раздвоенное подобно оглоблям, справа и слева — головы. Оно носит фиолетовую одежду и красные шапки». В трактате «Чжуан-цзы» (4 в. до н. э.) В. описывается как существо длиной с оглоблю и толщиной со ступицу, одетое в фиолетовое платье и красные шапки. Тот, кому посчастливится увидеть В., станет правителем (по более архаическому мифу из «Шань хай цзина», кто поймает В. и отведает её мяса, станет могущественным правителем). По другой версии, наоборот, тот, кто увидит В., должен тотчас же умереть. В «Лунь хэн» («Критических суждениях») Ван Чу на (1 в. н. э.) рассказывается о мальчике Сунь Шу-ао, который не испугался В., убил её и закопал в землю, чтобы змея больше не попадалась никому на глаза. Сунь Шу-ао не только не умер, а стал впоследствии первым министром царства Чу. На иньских рельефах (провинция Шаньдун, 2 в.) В. изображена как змея с ногами, с раздвоенным спереди туловищем, двумя головами в шапках и неким подобием крыльев позади шеи.

Б. Р.

ВЭНЬ-ЧАН (вэнь — «литература», чан — «блестящий»), в поздней китайской мифологии бог литературы, отождествляющийся с одной из звёзд Большой Медведицы; ведает всеми литературными делами, в т. ч. и экзаменами, сдача которых давала право на чиновничий пост. Культ В.-ч. зародился в Сычуани в 10–13 вв., а в кон. 13 – 1-й пол. 14 вв. получил распространение по всему Китаю. Фигура В.-ч. ставилась в отдельном киоте в конфуцианских храмах, во многих местностях в его честь строились храмы. Обычно В.-ч. изображался сидящим в одеянии чиновника со скипетром в руке, символизировавшим исполнение желаний. Рядом двое помощников — Куй-син и Чжу-и. Чжу-и («красное платье») — земной представитель В.-ч. Получение учёной степени, как считали, зависит главным образом от судьбы, которой и ведал Чжу-и — старик с длинной бородой, одетый во всё красное. Он подглядывал через плечо экзаменующегося и тайно кивал головой, указывая, что следует писать в сочинении. Празднество в честь В.-ч. (день его рождения) справлялось 3-го числа 2-й луны. Культ В.-ч. был широко распространён также в Корее и Вьетнаме.

Вэнь-чан с Куй-сином и чиновником в красном одеянии. Группа статуэток.

Б. Р.

ВЭНЬШУ, полное имя — Вэньшу-шили, Маньчжушили, один из наиболее популярных святых в буддийской мифологии в Китае, восходит к Манджушри. Первые изображения В. в Китае появились в кон. 4 в., далее сообщения об установлении его статуй становятся весьма многочисленными. В 773 последовал указ об учреждении во всех обителях специальных дворов со статуями В.; постоянно встречается в Дуньхуане на росписях, иконах и в скульптурных группах в виде юноши-воина с поднятым или расположенным горизонтально перед собою мечом; часто верхом на льве, символизирующем бесстрашие. Один из воителей, охраняющих закон Будды и вход в храм. Обычно выступает в паре с Пусянем (Самантабхадра), восседающим на слоне. В Китае с кон. 5 в. главным центром его культа становится гора Утайшань (провинция Шань-си), на которой он якобы появлялся. Есть легенда о том, как В. в 8 в. явился во сне видному деятелю китайского буддизма Фачжао (впоследствии обожествлённому) и провёл его в обитель, напоминавшую монастырь на горе Утайшань. Ваджраянский тип изображения — тысячерукий В., каждая рука которого держит сосуд. Символизирует помощь, которую В. одновременно оказывает бесчисленному множеству будд. В китайской повествовательной

Вэнь-чан. Китайская народная картина. 19 в. Ленинград. Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

литературе часто появляется как воитель — защитник правого дела и праведников. В Корее называется Мунджу, в Японии — Мондзю, Мондзюсири.

Л. Н. Меньшиков.

ВЭНЬ-ШЭНЬ [«духи поветрий (эпидемий)»], группа духов в китайской народной мифологии. Согласно преданию, при династии Суй (581–618) в царствование императора Вэнь-ди в 6-й луне 591 года в небе появились пять богатырей. Один из них был в зелёном халате (цвет востока), другой — в белом (запада), третий — в красном (юга), четвёртый — в чёрном (севера) и пятый — в жёлтом (центра). Каждый из них держал в руке какие-нибудь вещи: один — ковш и кувшин, другой — кожаный мешок и меч, третий — веер, четвёртый — молот, а пятый — чайник. От своего придворного астролога Чжан Цзюй-жэня император узнал, что это могущественные духи, соответствующие сторонам света и несущие на землю пять поветрий. Ведающего весенним мором зовут Чжан Юань-бо, летним — Сян Юань-да, осенним — Чжао Гун-мин, зимним — Чжун Ши-гуй, их повелителя, духа центра, — Ши Вэнь-е. В тот год действительно начались повальные болезни. Чтобы умилостивить духов, государь повелел установить в их честь жертвоприношения, а духам пожаловал звания полководцев: духу в зелёном — полководца, проявляющего мудрость, в красном — отзывчивость, в белом — сочувствие, в чёрном — чувствующего совершенство, и в жёлтом — грозного полководца. Жертвоприношения им совершались 5-го числа 5-й луны. В версии, зафиксированной в фантастическом романе 16 в. «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов»), указаны другие духи В.-ш. По этой версии, мудрец и кудесник Цзян Цзы-я назначил повелителем эпидемий и главой приказа эпидемий (Вэньбу) Люй Юэ, а его восточным посланцем Чжоу Синя, южным — Ли Ци, западным — Чжу Тянь-линя и северным — Ян Вэнь-хуэя. В поздних даосских сочинениях называют другие имена В.-ш. как великих государей приказа эпидемий (Вэньбу да ди): Янь-гун юаньшуай («главнокомандующий князь Янь»), Чжу фу лин гун («князь Чжу командующий управой»), Чжун чжэн Ли-ван («верный и прямой князь Ли»), Цао Да цзянцзюнь («великий полководец Цао») и семь обожествлённых первых министров эпох Цзинь и Юань (Цзинь-Юань ци сян), считающихся за одного повелителя. Известны их лубочные иконы. Жертвоприношения им делались тоже 5-го числа 5-й луны. К этой группе даосских божеств примыкает и черноликий Вэнь-юаньшуай, изображения которого помещались в даосских храмах. Существуют и иные духи эпидемий, но их всегда пять и они строго соответствуют сезонам года и сезонным поветриям. Таковы, например, в поздних народных верованиях пять духов В.-ш., именуемых У-юэ (букв. «пять пиков»), которым поклонялись в храме Саньигэ («павильон трёх верных») к югу от Пекина, моля избавить от заразных болезней и лихорадок, и приносили в жертву пять пшеничных блинов и цзинь (ок. 0,5 кг) мяса. По легенде, это были духи пяти звёзд, посланные на землю Юй-ди («нефритовым государем»), по имени: Тянь Бо-сюэ, Дун Хун-вэнь, Цай Вэнь-цзюй, Чжао У-чжэнь и Хуан Ин-ду. Они родились вновь уже на земле в разных местностях Китая в нач. 7 в. и впоследствии были канонизированы в качестве духов эпидемий под титулом Сяншань уюэшэнь — Духи пяти пиков ароматной горы.

Б. Л. Рифтин.

ВЭНЬ-ЮАНЬШУАЙ [«главнокомандующий (по фамилии) Вэнь»], Фую Вэнь-юаньшуай («верный помощник главнокомандующий Вэнь»), в китайской народной мифологии дух, почитаемый как воплощение первого циклического знака из двенадцатилетнего цикла по лунному циклическому календарю,— один из ближайших помощников Тайшань-цзюня — управителя судеб, бога горы Тайшань. Считается, что В.-ю. родился в городе Байшицяо в округе Вэньчжоу в пров. Чжэцзян в небогатой семье учёного. У его родителей не было детей, и они пошли в храм Хоу-ту («владычицы земли») молить о потомстве. В ту же ночь жене явился во сне дух в золотых доспехах с топором в одной руке и с жемчужиной в другой. Он назвался одним из шести духов первого циклического знака и полководцем Юй-ди («нефритового государя») и сказал, что хотел бы родиться на земле, но не знает, хочет ли она стать его матерью. Женщина согласилась. Дух поместил жемчужину в её чрево, и она проснулась. Через 12 лун у неё родился ребёнок на 5-й день 5-й луны первого года эры Хань-ань императора Шунь-ди (142 н. э.). Когда стали обмывать ребёнка, то увидели 24 магических знака, написанных неизвестными письменами на его левой стороне, и 60 — на правой, но все знаки тут же исчезли, а мать в другом сновидении увидела духа, вручающего ей браслет и драгоценный камень, почему ребёнку и дали имя Хуань («браслет») и второе имя Цзы-юй («дитя — драгоценный камень»). Ещё в детстве он изучил всех конфуцианских классиков, но в 12 и 26 лет безуспешно пытался сдать экзамены на гражданский или военный чин. Тогда он решил стать отшельником, но в этот момент в небе появился дракон и бросил жемчужину к его ногам. В.-ю. подобрал её и проглотил. Дракон начал танцевать перед ним. Тогда В.-ю. схватил дракона, скрутил его и намотал его хвост на руку. Тотчас же лицо В.-ю. стало серым, волосы красными, тело синим, весь его вид — устрашающим. После этого бог горы Тай-шань назначил его своим помощником, а Юй-ди провозгласил в качестве главы всех других духов горы Тайшань. Он подарил ему браслет, цветок из драгоценного камня и право свободного входа на небеса с петициями в особых случаях и возвращения на землю. Его изображали с драгоценным браслетом в левой руке и железной булавой в правой в храмах божества горы Тайшань, рядом помещали изображения двух слуг и коня. Особо почитали В.-ю. на его родине в Вэньчжоу.

Б. Л. Рифтин.

ВЯЙНЯМЕЙНЕН (Vainamoinen), Вяйнамейне, Вяйнямейни, Вейнемейнен, в карело-финской мифологии культурный герой и демиург, мудрый старец, чародей и шаман. В карело-финских рунах В. — главный герой, обитатель первичного мирового океана: на его колене, торчащем из воды, птица снесла яйцо, из которого В. заклинаниями сотворил мир (см. в ст. Финно-угорская мифология). В. создал скалы, рифы, выкопал рыбные ямы и т. д. Он добыл огонь из чрева огненной рыбы (лосося), изготовив первую сеть для рыбной ловли (в некоторых рунах говорится, что эта рыба поглотила первую искру, которую высек В. из своего ногтя или при

Вяйнямёйнен. Картина Р. В. Экмана. Атенеум, Хельсинки.

помощи кремня и трута). Культурные деяния В. — не только трудовой подвиг, но и магическое действо: для окончания строительства первой лодки ему не хватило трёх магических слов (иногда — инструмента). Он выведывает их в загробном мире — Туонеле, или пробудив от мёртвого сна великана Випунена. В. проникает в утробу Випунена (или тот проглатывает В.), строит там кузницу, выковывает шест, которым ранит внутренности великана, плавает на лодке по его «жилам» и выбирается из утробы, исполненный мудрости Випунена. Проникая живым в Туонелу, В. обманывает стражей загробного мира — дочерей Туони — и ускользает с того света, приняв облик змеи. Лодка В. застревает в хребте огромной щуки, и культурный герой создаёт из хребта струнный музыкальный инструмент — кантеле; его игру и пение слушают зачарованные звери и птицы, хозяйка воды и хозяйка леса. В. возвращает людям похищенные хозяйкой Севера (Похьёлы) Лоухи солнце и месяц (ср. добывание культурных благ в ином мире в германо-скандинавской мифологии и др.). Сам В. похищает у жителей Похьёлы источник изобилия — сампо: он усыпляет их с помощью кантеле (иногда — применив «усыпительные иголки» или уговорив солнце светить жарче) и отплывает с сопровождающими его героями (Еукахайнен, Ильмаринен или другие) на лодке. Неосторожный Еукахайнен уговаривает В. запеть, и его песня будит хозяйку Севера Лоухи, которая начинает преследование; В. воздвигает на пути её корабля скалу, и тот разбивается, но Лоухи настигает В. на крыльях, и во время борьбы сампо разбивается (В. достаётся часть обломков).

Менее отчётливо связан с циклом культурных деяний В. миф о деве-лососе Велламо: В. ловит чудесную рыбу и хочет приготовить её на обед, но лосось вырывается и оказывается русалкой Велламо. Она упрекает В. в неразумности, говоря, что хотела стать его женой, а не быть съеденной; В. безуспешно пытается снова поймать Велламо (возможно, миф о Велламо восходит к тотемическим мифам о женитьбе героя на хозяйке животных).

Мудрый старец В. противопоставляется в карело-финской мифологии молодому самоуверенному Еукахайнену: в состязании с ним В. загоняет соперника в болото и в качестве выкупа получает сестру Еукахайнена. В. выступает также соперником другого культурного героя — кузнеца Ильмаринена — во время сватовства их в Похьёле: В. уводит невесту Ильмаринена после брачных испытаний.

Загадочный уход В. из своей страны также характерен для деяний культурных героев: старец разгневан рождением молодого героя, наречённого царём (Похьёлы или Метцолы), но вынужден уступить место молодому преемнику. Он уплывает прочь в своей лодке.

Е. М. Мелетинский

ГАБИЯ (Gabie), Габие, в литовской мифологии божество огня. К нему обращались с просьбой вознести пламя, разбросать искры. Этим же именем называли и огонь домашнего очага (литов. gabija), почитавшийся священным и нередко персонифицированный — святая Г. (Sventa Gabija; ср. Паникс — мифологизированный образ огня в прусской мифологии). Святую Г. призывают остаться с людьми. Иногда этим именем обозначают крещёный огонь или восковую свечу, вылепленную руками, и даже святыню, святилище. «Пойти за Г.» означает «умереть»; ср. распространённую символику: угасание свечи — смерть. Реже встречается мужская ипостась этого божества — Габис (литов. gabis, gabys). Другой вариант имени — Габета (литов. gabeta). Тот же корень встречается в имени литовской богини очага Матергабия, ср. Пеленгабию, Поленгабию (Polengabia у Я. Ласицкого, 16 в.), литовское божество домашнего очага (от pelenai, «зола, пепел»).

В. И., В. Т.

ГАБРИЕЛ ХРЕШТАК, в армянской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия армянами христианства, 4 в.) с архангелом Гавриилом, перенявший функции духа смерти Гроха и бога грозы и молнии Вахагна. В народной традиции и верованиях встречаются и поныне три наименования духа смерти (Г. Х., Грох, Хогеар). Г. Х. — пламенный, грозный и бесстрашный, вооружён огненным мечом (зарница — блеск его меча). Живёт на небесах под началом у бога; одна его нога — на небесах, другая — на земле. Как ангелу смерти люди оказывают сопротивление Г. Х. В одном мифе герой Аслан Ага вступает в борьбу с Г. Х., чтобы добиться для людей бессмертия, но терпит поражение. Как бог грозы и молнии Г. Х., один или вместе с другими ангелами, борется против вишапов.

Г. Х. выступает также посредником между богом и людьми. В эпосе «Сасна Црер» Г. Х. спускается с неба и разнимает борющихся между собой отца и сына (Давида и Мгера).

С. Б. А.

ГАБЬЯУЯ, Габьяуис (литов. Gabjauja, Gabjaujis), в литовской мифологии божество богатства, чаще — женское. Нем. историк Т. Шульц (17 в.) упоминает имя Г. как обозначение бога амбаров, овинов. Другой немецкий историк 17 в. — М. Преториус уточняет функции Г.: божество счастья, хлебных злаков и помещений, где хранится хлеб (амбар, овин, клеть и т. п.). Преториус подробно описывает одноимённый праздник, посвященный Г.: он устраивается после молотьбы, когда приготовляются пиво, мясо, ритуальный хлеб, возжигается огонь, подносятся деньги, обращаются к Г. с благодарностью и просьбой благословить семью, детей, скот, дом, хлеб. Под тем же именем выступает злой дух, каукас, чёрт (в проклятиях типа: «чтоб тебя Г...!»). В источниках первой половины 17 в. встречается имя Ягаубис (Jagaubis), которое является, очевидно, результатом перестановки частей имени Габьяуис: это божество сопоставляется с Вулканом, богом огня, святым огнём, что можно объяснить влиянием слова gabija, «огонь» (см. Габия).

В. И., В. Т.

ГАВРИИЛ (евр. gabriel, «сила божья» или «человек божий»), в иудаистической,

Благовещение Марии. Картина Симоне Мартини. 1333. Флоренция, галерея Уффици.

христианской, а также мусульманской (см. Джибрил) мифологиях один из старших ангелов (в христианстве — архангел). Если всякий ангел есть «вестник» (по буквальному значению греч. слова), то Г. — вестник по преимуществу, его назначение — раскрывать смысл пророческих видений и ход событий, особенно в отношении к приходу мессии. Так он выступает в ветхозаветных эпизодах видений Даниила (Дан. 8, 16—26; 9, 21—27), где призван «научить разумению» пророка. В новозаветных текстах Г., явившись в храме у жертвенника Захарии, предсказывает рождение Иоанна Крестителя и его служение как «предтечи» Иисуса Христа (Лук. 1, 9—20); явившись деве Марии, он предсказывает рождение Христа и его мессианское достоинство и велит дать ему имя «Иисус» (1, 26—38, см. Благовещение). В некоторых иудейских текстах Г. приписана также особая власть над стихиями — либо над огнём (раввинистический трактат «Песахим» 118 а, след.; в связи с этим указывается, что он вызволял из пещи огненной Авраама и трёх отроков), либо над водой и созреванием плодов (талмудический трактат «Санхедрин» 95 b). В апокрифической «Книге Еноха» Г. поставлен над раем и охраняющими его сверхъестественными существами. В христианской традиции, нашедшей отражение в западноевропейском искусстве, Г. связан по преимуществу с благовещением (он изображается даже вне сцены благовещения с белой лилией в руках — символом непорочности девы Марии). Рыцарский эпос использует служение Г. как вестника в контексте идеи теократической державы: в «Песни о Роланде» Г. возвещает Карлу Великому происходящие события, посылает ему вещие сны и напоминает о его долге без устали защищать христиан во всём мире.

С. С. Аверинцев.

ГАД, Гадде (gd, gd'), в западносемитской мифологии бог счастья и удачи. Имя Г. реконструируется из ханаанейской топонимики и ономастики, находящей параллели в позднейших арамейских и пунических теофорных именах и прямо упоминается в библейском тексте (Ис. 65, 11), где евреи подвергаются укоризне за участие в языческом культе Г. Он широко почитался в Сирии в эпоху эллинизма как местный бог — покровитель ряда городов, источников, рек. Возможно, олицетворял «счастливую» планету Юпитер. Отождествлялся с греческой Тиха.

И. Ш.

ГАД (евр. gad, от gdd, «резать», «уделять», «назначать долю»?), 1) в ветхозаветном предании: сын Иакова от Зелфы, служанки Лищ родоначальник-эпоним одного из двенадцати колен израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова), отличавшегося воинственностью; к этому племени относится пророчество умирающего Иакова: «Гад, — толпа будет теснить его, но он оттеснит её по пятам» (Быт. 49, 19); 2) пророк, приверженец Давида, «прозорливец царев» (1 Парал. 21, 9), подававший ему важные советы (напр., 1 Цар. 22, 5), возвестивший божью кару за перепись народа (на выбор — 7 лет голода, 3 месяца сплошных военных поражений или 3 дня мора), велевший построить жертвенник в благодарность за окончание выбранного Давидом мора (2 Цар. 24, 10—25).

С. А.

ГАДЕС, см. Аид.

ГАЙАВАТА, Хайонвата, в мифологии ирокезов легендарный вождь и пророк, ученик и союзник Деганавиды. Согласно мифам, Г. выступал против родовых усобиц племени Онондага, из-за чего ему приходилось преодолевать сопротивление злого божества людоеда Атотархо. После того как Атотархо убил семь дочерей пророка, Г., объятый горем, отправился в добровольное изгнание. Во время лесных скитаний Г. обрёл чудесный талисман — вампум и встретился с Деганавидой. По одной из версий, Г. сам был каннибалом, но, исцелённый Деганавидой, стал союзником и проповедником его учения. Умиротворив Атотархо с помощью талисмана и животворной магической силы, Г. и Деганавида основали великую лигу ирокезов и учредили свод её законов. По некоторым источникам, Г. — реальное историческое лицо. Почётный титул Г. сохраняется в ритуальном списке 50 вождей Лиги ирокезских племён. Мифы о Г. легли в основу поэмы Г. Лонгфелло «Песнь о Гайавате».

А. В.

ГАЙОМАРТ, Гайа Мартан (авест., «живой смертный»), в иранской мифологии родоначальник человечества, первый смертный, иногда первый праведник, к которому были обращены слова Ахурамазды; Г. заменил в «Младшей Авесте» другого иранского первопредка человечества Йиму. Образ Г. восходит к эпохе индо-иранской общности: аналогичная ему фигура в ведийской мифологии—Мартанда. Окончательное сложение образа Г. происходило относительно поздно, что видно из «Фарвардин-яшта» (XIII 87), где в рамках единого повествования механически совмещены три родоначальника человечества: Г., полностью мифологизированный Заратуштра и Йима.

Г. был первой жертвой Ангро-Майнью, создавшего таким образом смерть в мире. Прародителями Г. и, следовательно, всего человечества были небо и земля; позднее, в пехлевийское время, ими считались Ормазд (пехл. наименование Ахурамазды) и богиня земли Спандармат. Спандармат иногда («Яшт» XIX 16) считалась дочерью Ахурамазды, поэтому их союз должен был восприниматься идеальным прототипом священного кровосмесительного бракосочетания в раннезороастрийской традиции. Этот мотив мирообразующего инцеста твёрдо восстанавливается на индоиранском уровне по его многочисленным отражениям в «Ригведе» и «Брахманах» и с большой вероятностью на индоевропейском (см. Индоевропейская мифология), с привлечением древнеславянской мифологии (см. Купала. См. также Каюмарс).

Л. А. Лелеков.

ГАЛА (шумер.), галлу (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии злобные демоны подземного мира. В шумер, мифах об Инанне и Думузи они преследуют Думузи, врываются к Инанне, неотвратимо требуя исполнения законов подземного мира. Это существа отвратительного облика, они безжалостны, неподкупны, чужды всем людским обычаям и привычкам, не нуждаются в еде и питье.

В. А.

ГАЛАГОН, в осетинской мифологии владыка ветров, дух плодородия; от него зависит успех веяния зерна на току. В жертву ему приносили красного петуха или барана и совершали ряд магических обрядов.

Б. К.

ГАЛАТЕЯ (Γαλάτεια), в греческой мифологии: 1) морское божество, нереида – дочь Иерея (Hes. Theog. 250). В неё влюблён страшный сицилийский киклоп Полифем, а она, отвергая его, сама влюблена в Акида–Ациса (сына лесного бога Пана). Полифем подстерёг Акида и раздавил его скалой; Г. превратила своего несчастного возлюбленного в прекрасную прозрачную речку (Ovid. Met. XIII 750–897). В эллинистической литературе сюжет любви пастуха Полифема к Г. представлен Феокритом в виде иронической идиллии (Theocr. XI); 2) возлюбленная Пигмалиона.

А. Т.-Г.

Европейские поэты и драматурги обращаются к мифу о Г. и Полифеме в 16—17 вв. (трагедии «Г.» П. Торелли и И. Гундулича; эклога «Г.» Я. Саннадзаро; поэмы Л. де Гонгоры «Сказание о Полифеме и Г.» и Ж. де Лафонтена «Г.»). Одновременно сюжет использовался в музыкально-драматическом искусстве (оперы «Г.» С. Орланди; «Г.» Л. Виттори; «Ацис и Г.» М. А. Шарпантье и «Ацис и Г.» Ж. Б. Люлли). В 18—19 вв. миф нашёл воплощение лишь в оперных постановках («Ацис и Г.» Дж.

Гайавата и Деганавида перед Атотархо. Рисунок индейского художника. 1-я половина 19 в.

Триумф Галатеи. Фреска Рафаэля. 1515. Рим, вилла Фарнезина.

Эклса, «Ацис и Г.» Г. Г. Штельцеля, «Г.» Н. Порпоры и др.). Г. Ф. Генделю принадлежат оратория «Ацис, Г. и Полифем» и опера «Ацис и Г.». Привлёк миф и Гайдна (опера «Ацис и Г.»). Среди многочисленных балетов 18—19 вв. на сюжет мифа — «Ацис и Г.» Ж. Ж. Новера, «Ацис и Г.» Ш. Дидло. Европейское изобразительное искусство 16—18 вв. обращалось к сюжетам: «Ацис и Г.» (Джулио Романо, Н. Пуссен, К. Лоррен, Ж. А. Ватто, И. Тишбейн и др.) и «триумф Г.» (Рафаэль, Агостино и Аннибале Карраччи, Н. Пуссен и др.).

ГАЛЕС (Halesus), в римской мифологии сын Нептуна, родоначальник царей города Вейи (Serv. Verg. Aen. VIII 285).

Е. Ш.

ГАЛИРРОФИЙ (Ἁλιρρόθιος), в греческой мифологии сын Посейдона и нимфы Эвриты. Был послан отцом срубить священную оливу Афины, но топор, которым он начал рубить дерево, вырвался из рук Г. и смертельно его ранил (Schol. Aristoph. Nub. 1005). В мифе отражена борьба культов Посейдона и Афины в Аттике (ср. изображение на западном фронтоне храма Парфенона спора Афины с Посейдоном за обладание землёй Аттики). По другому варианту мифа, Г. покушался на честь Алкиппы (дочь Ареса и Агравлы) и Арес убил его. Посейдон обратился к ареопагу из двенадцати олимпийских богов, обвиняя Ареса в убийстве своего сына, но ареопаг оправдал его (Apollod. III 14, 2).

М. Б.

ГАМАДРИАДЫ (Ἁμαδρυάδες), в греческой мифологии нимфы деревьев, которые, в отличие от дриад, рождаются вместе с деревом и гибнут вместе с ним (греч. ἅμα, «вместе», δρυς, «дуб»). Отец некоего Парэбия совершил тягостное преступление, срубив дуб, который его молила пощадить Г. За то, что дуб-жилище Г. был срублен, нимфа покарала и преступника, и его потомство. Чтобы искупить вину, следовало воздвигнуть нимфе алтарь и принести ей жертвы (Apoll. Rhod. II 471—489). Когда Эрисихтон приказал срубить дуб в роще Деметры, из него заструилась кровь, а ветви покрылись бледностью. Нимфа, обитавшая в дубе, умирая, предрекла возмездие осквернителю, наделив его ощущением неутолимого голода (Ovid. Met. VIII 739—879).

А. Т.-Г.

ГАМСИЛГ, в мифологии ингушей и чеченцев злой дух в облике молодой женщины или старухи (обычно в лохмотьях). Живёт далеко от жилья человека — в лесу, в горах. Согласно мифам, хитростью завлекает к себе героев; усыпив их, высасывает у них кровь либо пожирает их. Иногда удачливые герои одолевают Г. В современном фольклоре Г. — персонаж сказок, в которых он выступает как оборотень.

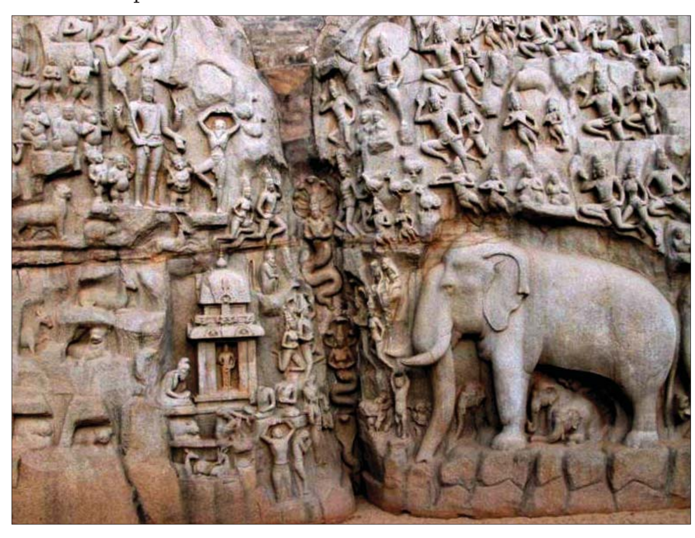
А. М.

ГАНА (др.-инд. gaṇa, «толпа», «множество», «совокупность», «группа», «община» и т. д.). В Древней Индии термином «Г.» обозначали разного рода объединения корпоративного типа: общинный коллектив как основную единицу общественного устройства, позже — государственные образования республиканского типа (ср. также сангха) и высший орган власти (совет) в этих республиках; организация по типу Г. (общин) оказала сильное влияние на устройство буддийских (и джайнских) монашеских орденов, корпораций ремесленников и т. п. В древнеиндийской мифологии Г. — замкнутая группа (община) божеств (обычно низших богов и полубогов). В т. н. Г. божеств (gaṇa-devatas) входило девять классов мифологических персонажей: адитьи, вишвы (вишведевы), васу, тушиты, абхасвары, анилы, махараджики, садхьи, рудры. Эти низшие боги или полубоги выступали как помощники Шивы и возглавлялись Ганешей (Gaṇeśa обозначает повелителя ганы — Gaṇa-īśa), их предводителем, сыном Шивы и Парвати. Ганеша не столько хозяин и властитель божественной Г., сколько посредник между нею и Шивой. Божества, образующие Г., собираются на Гана-парвате (букв. «гора Г.»), которая и является местом их обитания. Указанные девять божественных групп, возможно, послужили прообразом девяти ган ришей при архате (божественном мудреце) Махавире.

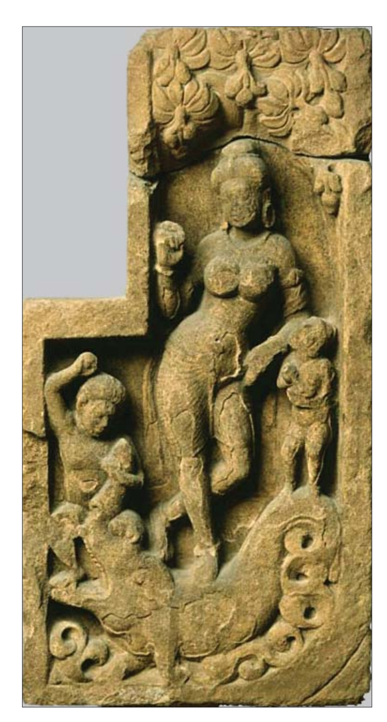
В. Т.

ГАНГА (др.-инд. Gaṅgā), в древнеиндийской мифологии небесная река, дочь царя гор Химавата и сестра Парвати, излившаяся на землю, олицетворение индийской реки Ганг (на санскрите имя женского рода).

В «Ригведе» Г. упоминается только два раза, но в позднейшей мифологии играет значительную роль. Согласно пуранам, Г., вытекая из пальца Вишну, сначала пребывала только на небе, но затем была низведена на землю по просьбе царя Бхагиратхи, с тем чтобы оросить прах его предков — шестидесяти тысяч сыновей Сагары. Когда Г. падала с неба, её принял на свою голову Шива, дабы она не разрушила своей тяжестью землю, а с его голо-



Нисхождение Ганги. Скальный рельеф. 7 в. Махабалипурам.



Слева — Ганга. Камень. Ок. 500. Беснагар.
Справа — Ганга. Камень. 8 в. Эллора, храм Кайласанатха.

вы она стекла вниз уже семью потоками. Далее течение Г. было прервано на некоторое время мудрецом Джахну, который выпил её воды, но, умилостивленный царём Бхагиратхой, выпустил их через своё ухо. И, наконец, слившись с океаном, Г. ушла в подземный мир — паталу (Матсья-пур. 121; Рам. I 44—45). В качестве богини Г. рисуется восседающей на фантастическом морском животном — макаре, с сосудом, наполненным водой, и с лотосом в руках. Один из мифов рассказывает, что мужем Г. стал царь Лунной династии Шантану, от которого она имела восемь сыновей — воплощений васу. Детей, как только они рождались, Г. бросала в воду, чтобы избавить их от человеческого состояния, но последнего сына, покидая Шантану, оставила ему на воспитание. Этот сын, названный Гангадаттой («дарованный Гангой»), стал известен под именем Бхишмы — двоюродного деда и наставника пандавов и кауравов (Мбх. I 91—93). В индуизме река Ганг считается священной, по индуистским представлениям её воды очищают от грехов, избавляют от болезней и даруют небесное блаженство тем, кто избирает их местом своего погребения. Главные центры паломничества индусов у берегов реки Ганг: Хардвар, Аллахабад, Варанаси, Сагар и др.

П. А. Гринцер.

ГАНДА МИФОЛОГИЯ. Политеистический пантеон ганда — бантуязычного народа Уганды (основавшего в Межозерье приблизительно в 11—12 вв. государство Буганда) — включает большое число божеств — балубаре (каждому из которых посвящены свой культ, храм, жрецы): Мукаса, Кибука, Каумпули, бог охоты Дунгу, божество землетрясений Мусиси, божество земли Китака, бог неба Гулу и бог смерти Валумбе (см. в ст. Кинту), Ванга и др. «Отец богов» Катонда, создавший богов, людей и весь мир, занимает в пантеоне второстепенное место (ср. с Олоруном, с Имана). Существует также множество локальных божеств — боги или духи рек, озёр, холмов (см., напр., Вамала), лесные божества и духи (Нтамазо, Набамбе, Мубири, Касунсули). Часто они имеют облик животных — лев, питон (см., напр., Селванга) и др. Согласно мифам, почти все божества прежде были людьми; боги выступают покровителями царя, государства. «Историческая» ориентация мифологии проявляется в династических легендах и преданиях ганда (божества фигурируют в роли предков царей, иногда цари называются именами богов и др.; так, Кинту — обожествлённый царь и культурный герой).

Е. К.

ГАНДХАРВЫ (др.-инд. gandharva, ед. ч.), в древнеиндийской мифологии группа полубогов. В «Ригведе» обычно упоминается только один Г. (ср. с древнеиранским водным демоном Гандарвой) — хранитель сомы, иногда отождествляемый с сомой (IX 86, 36), супруг «женщины вод», или апсарас (X 123, 4—5); от Г. и апсарас (см. Апсары) рождаются первопредки людей — близнецы Яма и Ями (X 10, 4). В той же «Ригведе» Г., пребывающий в верхнем небе, ассоциируется с солнцем и солнечным светом (IX 85, 12; 123, 6—8). Наконец, в ряде случаев Г. выступает в «Ригведе» как демон, враждебный Индре (VIII 1, 11; 66, 5). В «Атхарваведе», где число Г. возрастает до нескольких тысяч, они — вредоносные духи воздуха, лесов и вод; в «Шатапатха-брахмане» Г. похищают у богов сому, но вынуждены вернуть его, соблазнённые богиней Вач (III 2, 4, 1—6). В послеведической мифологии функции Г. частично меняются. Их изначальная связь с солнечным светом сохраняется лишь в эпитете: «блеском подобные солнцу». Как и другие полубоги, они могут быть враждебны людям; тому, кто увидит в воздухе призрачный «город Г.» (своего рода фата-моргана, мираж), грозит несчастье или гибель. Вместе с тем, будучи мужьями или возлюбленными небесных танцовщиц — апсар, Г. в эпосе и пуранах в первую очередь рисуются как певцы и музыканты (искусство музыки именуется «искусством гандхарвов»), которые услаждают богов на их празднествах и пиршествах. Различно трактуется происхождение Г.: согласно «Вишну-пуране», они возникли из тела Брахмы, когда однажды он пел; «Хариванша» называет их отцом внука Брахмы – Кашьяпу, а их матерями – дочерей Дакши. Пураны и эпос упоминают многих царей Г., среди которых наиболее значительны Читраратха, Сурьяварчас, божественный риши Нарада, Вишвавасу. В царствование последнего, по пуранической легенде, возникла вражда между Г. и змеями-нагами: сначала Г. проникли в подземное царство нагов и отняли у них их сокровища, затем нагам с помощью Вишну удалось прогнать Г. и возвратить свои богатства. Некоторые исследователи сближают Г. по имени и частично по функциям с греческими кентаврами.

П. А. Гринцер.

ГАНЕША (др.-инд. Ganesa), или Ганапати (Ganapati), в индуистской мифологии «владыка ганы», низших божеств, которые составляли свиту Шивы. В ведийской литературе Г. как самостоятельное божество не фигурирует, а титул «Ганапати» принадлежал самому Шиве, или Рудре (Тайт.-самх. IV 5, 4; Майтр.-самх. III 1, 3). В эпосе и пуранах Г. — сын Шивы и Парвати. Он изображается с человеческим туловищем красного или жёлтого цвета, большим шарообразным животом, четырьмя руками и слоновьей головой, из пасти которой торчит лишь один бивень. Детали внешнего облика Г. получают объяснение в нескольких мифах, подробно изложенных в «Брахмавайварта-пуране» и «Ганеша-пуране». Один из таких мифов рассказывает, что на празднество рождения Г. забыли пригласить бога Шани (персонификация планеты Сатурн); из мести тот испепелил взглядом голову младенца, и Брахма посоветовал Парвати приставить ему голову первого же существа, которое ей встретится; таким существом оказался слон. По другому мифу, сам Шива в гневе отрезал голову своему сыну, когда тот не пустил его в покои Парвати;

Ганеша. Статуя 14-15 вв. Хампи, Индия.

затем, однако, чтобы утешить свою супругу, он приставил к туловищу Г. голову находившегося неподалёку слона. Один из своих бивней Г., как сообщает легенда, потерял в поединке с Парашурамой: Парашурама пришёл навестить Шиву, но Шива спал, и Г. отказался его пустить; тогда Парашурама бросил в Г. свой топор и отсёк его правый бивень. Ещё одна легенда говорит, что Г. сам отломал у себя бивень, сражаясь с великаном Гаджамукхой, и бросил его в своего противника; бивень обладал магической силой и превратил Гаджамукху в крысу, которая стала ездовым животным (ваханой) Г. Хотя Г. возглавляет свиту Шивы, главная его функция в индуистской мифологии связана не с этой его ролью, а с тем, что он считается богом мудрости и устранителем препятствий (показательные имена жён Г.: Буддхи — «разум», Сиддхи — «успех» и Риддхи «процветание»). Индуисты призывают Г. в помощь, предпринимая любое сколько-нибудь важное дело, в частности с обращения к Г., как правило, начинаются санскритские сочинения. Г. принадлежит к числу наиболее популярных индийских богов; его изображения и храмы широко распространены в Индии, особенно на юге.

П. А. Гринцер.

ГАНИМЕД (Γανυμηοης), в греческой мифологии сын троянского царя Троса и нимфы Каллирои (Hom. Il. XX 231). Из-за своей необычайной красоты Г., когда он пас отцовские стада на склонах Иды, был похищен Зевсом, превратившимся в орла (или пославшим орла), и унесён на Олимп; там он исполнял обязанности виночерпия, разливая на пирах богам нектар (Apollod. III 12, 2). За Г. Зевс подарил его отцу великолепных коней (Hom. Il. V 640) или золотую виноградную лозу работы Гефеста. Согласно одному из вариантов мифа (Ps.-Eratosth. 26), Г. был вознесён на небо в виде зодиакального созвездия Водолей. Миф о Г. содержит ряд напластований: древнейшее — оборотничество Зевса (более позднее — орёл как атрибут Зевса); мотив восточных мифологий (любовь к прекрасному юноше), проникший в Грецию не ранее 6 в. до н. э., поздний мотив — метаморфоза Г.

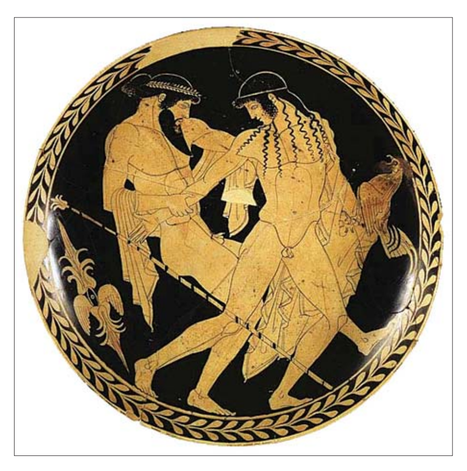
А. Т.-Г.

Г. — один из популярнейших персонажей античного изобразительного искусства. Особенно распространён был сюжет «похищение Ганимеда» (в роли похитителя изображался сам Зевс, позднее — орёл). Миф нашёл воплощение в пластике («Ганимед» Леохара, терракотовые статуэтки и другие произведения мелкой пластики, рельефы саркофагов и др.) и вазописи. В европейском изобразительном искусстве миф воплощён во многих произведениях, в числе которых бронзовый рельеф Филарете на дверях собора св. Петра в Риме, рисунок Микеланджело, фрески Б. Перуцци и Дж. Порденоне, картина Корреджо, две скульптуры Б. Челлини, фрески Я. Тинторетто и Аннибале Карраччи, картины П. П. Рубенса и Рембрандта.

ГАО-ЯО (кит., букв. «деревянный остов для барабана»), в древнекитайской мифологии помощник мудрого правителя Шуня (по другой версии — Яо), вершивший справедливый суд. Изображался с птичьим клювом и зелёным лицом. Если Г.-я. сомневался в чьей-либо виновности, то приказывал своему помощнику, однорогому барану сечжаю бодаться. Тот бодал виновного, а невиновного не трогал. По другой версии, Г.-я. помогал зверь с зелёной шерстью, похожий на медведя. Можно предположить, что в источниках, довольно поздних по времени их составления, мы имеем дело с «раздвоением» облика Г.-я., который, возможно, в архаические времена представлялся в зооморфном виде как зелёный зверь (отсюда зелёное лицо) с одним рогом. Г.-я. приписывается установление системы наказаний и создание первой тюрьмы.

Б. Р.

Ганимед, кормящий орла Зевса. Скульптура Б. Торвальдсена. 1817. Копенгаген, Музей Торвальдсена.



Зевс и Ганимед. Фрагмент росписи краснофигурного килика «художника Пенфесилеи». Ок. 460 до н. э. Феррара, Археологический музей.

Похищение Ганимеда. Картина Корреджо. 1531. Вена, Музей истории искусств.

ГАРБА-НАКПО (mgar-ba-nag-po, «чёрный кузнец»), в тибетской народной мифологии, согласно центрально-тибетской традиции, божество — покровитель кузнечного дела, патрон тибетских кузнецов. Существует легенда о кузнеце, который стал медиумом этого божества. Войдя в транс, кузнец выковал меч, который защищает его владельца от смерти и поражает в бою бесчисленные полчища врагов. По преданию, этот меч и сейчас хранится в одном из монастырей южного Тибета.

В мифологии бон (одной из тибетских религий) существует божество «Кузнец Бал» (dbal-gyi-mgar-ba), относится к разряду божеств бал, по преданию, живёт в пещере горы Бал.

В мифологии тибетского буддизма Г.-н. был включён в разряд хранителей религии и вошёл в свиту божества Доржешугдан. Существует также «Кузнец времени, дракон намца», который сошёл с неба к людям; считалось, что в числе его потомков — сановник Гар, мудрый министр царя Сронцзангамбо (7 в.); в фольклоре Гар привозит царю китайскую принцессу Вэньчен, выполнив предварительно пять задач, которые были не под силу другим женихам.

Е. Д. Огнева.

ГАРМ (др.-исл. Garmr), в скандинавской мифологии демонический пёс, хтоническое чудовище, «двойник» Фенрира, привязанный к пещере Гнипахеллир. Перед концом мира (см. Рагнарёк) он вырвется на свободу; в последней битве Г. и бог Тюр убьют друг друга.

Е. М.

ГАРМОНИЯ (Ἁρμονία), в греческой мифологии дочь Ареса и Афродиты, жена Кадма. Боги, которые присутствовали на свадьбе Г., подарили ей пеплос и ожерелье работы Гефеста. Это ожерелье стало источником несчастий для тех, кто им потом владел; оно было причиной гибели Амфиарая, Алкмеона и др. Миф об ожерелье Г. относится к мифам, в основе которых — сказочный мотив о заклятии, лежащем на сокровище, добытом войной или нечестным путём.

М. Б.

ГАРОНМАНА (авест., «место песнопения»), в иранской мифологии обитель богов на горах Харати. Здесь непрерывно бьёт мощный источник Ардви и получают начало могучие воды, стекающие с вер-

Гарпии. Фрагмент росписи протоаттической вазы. 1-я половина 7 в. до н. э. Берлин, Государственные музеи.

шины Хукарйа к подножию, где клокочет и бурлит огромное озеро (море) Ворукаша. Здесь же у источника Ардви произрастает древо жизни Хаома.

И. Б.

ГАРПАЛИКА ('Αρπαλύκη), в греческой мифологии: 1) знаменитая фракийская воительница, дочь царя племени. Рано потеряла мать и была воспитана отцом Гарпаликом, который обучил её верховой езде и блестящему владению оружием. Г. прославилась быстротой бега. Вместе с отцом она участвовала в битвах и во время одной из них спасла ему жизнь. Когда за жестокость подданные изгнали Гарпалика, он укрылся в лесах и стал заниматься разбоем. Г. разделила судьбу отца и после его смерти была поймана пастухами в сети и убита (Verg. Aen. I 316). После гибели Г. между её убийцами начались кровавые распри и, чтобы умилостивить тень умершей, в её честь учредили культ и праздник. Миф о Г. отражает пережитки матриархата (подобно мифам об амазонках) у придунайских племён; 2) дочь аркадского царя Климена и Парфении, находилась в кровосмесительной связи с отцом. В наказание была превращена в ночную птицу (халкис). По другим версиям, покончила с собой или была убита Клименом (Parthen. 13; Hyg. Fab. 206).

М. Б.

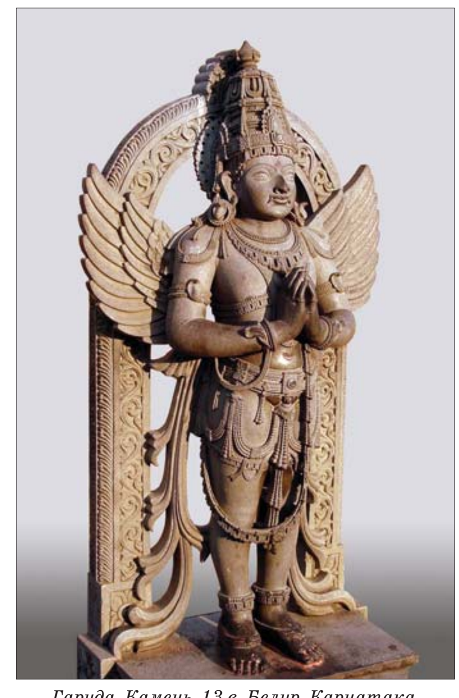
ГАРПИИ (Ἅρπυιαι), в греческой мифологии дочери морского божества Тавманта и океаниды Электры (Hes. Theog. 267). Г. — архаические доолимпийские божества. Число их колеблется приблизительно от двух до пяти; изображаются в виде крылатых диких миксантропических существ — полуженщин-полуптиц отвратительного вида. Их имена (Аэлла, Аэллопа, Подарга, Окипета, Келайно) указывают на связь со стихиями и мраком («Вихрь», «Вихревидная», «Быстроногая», «Быстрая», «Мрачная»). В мифах они представлены злобными похитительницами детей и человеческих душ (греч. 'αρπάζω, «похищаю»), внезапно налетающими и так же внезапно исчезающими, как ветер.

Близость Г. к ветрам сказывается в том, что от Г. Подарги и Зефира родились божественные кони Ахилла (Hom. Il. XVI 148–151). Известна история о том, как Г. мучили царя Финея, проклятого за невольное преступление, и, похищая его пищу, обрекли его на голодную смерть. Однако Г. были изгнаны родичами Финея, сыновьями Борея – аргонавтами Зетом и Калаидом; убить Г. помешала героям вестница Зевса Ирида (Apoll. Rhod. II 176—300). Г. помещали обычно на Строфадских островах в Эгейском море, позднее — вместе с другими чудовищами в аиде (Verg. Aen. VI 289).

А. Т.-Г.

ГАРПОКРАТ (Ἁρποκράτης), см. Горпахерд.

ГАРУДА, 1) в древнеиндийской мифологии (др.-инд. Garuda, «пожиратель») царь птиц, ездовое животное (вахана) Вишну. В ведах Г. не упоминается, но в поздневедической литературе он отождествлён с Таркшьей, конём или птицей бога солнца (Таркшья – один из эпитетов Г.), и реминисценции солнечной природы Г. сохраняются в связанных с ним эпических и пуранических мифах. Г. — сын мудреца Кашьяпы и Винаты, дочери Дакши. Когда Г. родился, боги, ослеплённые сиянием, исходящим от его тела, приняли его за Агни и восславили его как олицетворение солнца (Мбх. I 20). Устойчивый мифологический мотив, соединённый с Г., — его постоянная вражда со змеями (см.



Гаруда. Камень. 13 в. Белур. Карнатака.

Наги), «пожирателем» которых он является (символическое воспроизведение борьбы солярного героя с его хтоническим противником). Этот мотив, в частности, лежит в основе легенды о похищении Гарудой амриты (восходящей к ведийскому мифу о похищении сомы орлом Индры; см. РВ IV 26, 27). Во время похищения Г. встречается в небе с Вишну. Вишну предлагает Г. дар, и Г. требует быть выше Вишну. Тогда Вишну помещает изображение Г. на своём знамени, но в ответ просит Г. быть его ездовым животным (Мбх. I 29, 12–16). Г. изображается существом с человеческим туловищем и орлиной головой, крыльями, когтями и клювом. Впервые изображения Г. появляются на ин-

Танец гарпии. Картина Джулии Белл. 1993.

Битва Энея с гарпиями. Картина Ф. Перье, 1647.

дийских монетах 4–5 вв. В дальнейшем они становятся необходимой принадлежностью любого вишнуитского храма. От жены Уннати (или Винаяни) Г. имеет двух сыновей — Сампати и Джатаюса, однако по другим версиям, они дети брата Г. — колесничего солнца Аруны.

П. А. Гринцер.

2) В буддийской мифологической интерпретации Г. — огромные птицы, вечные враги наг. Движение их крыльев порождает бурю. Им не удавалось успешно бороться с нагами, пока аскет Карамбия не научил их тайной мантре (молитве) «аламбаяна», и после этого наги уже не могли скрыться от Г. Считается, что иногда Г. могут принимать человеческий облик и в одном из своих прошлых рождений Шакьямуни был их царём.

Л. М.

3) В ламаистской мифологии Г. — второстепенный персонаж: в мистерии цам (в Тибете и в Монголии) появляется в жертвенном круге вместе с локальными хозяевами — духами гор. Г. как победитель змей (в буддийской иконографии изображается со змеёй в клюве) имеет некоторые демоноборческие черты. В монгольском варианте сказания о Раме Г., называемый «пожирателем драконов (лу) и хозяев земли (сабдаков)», преграждает дорогу демонам, похитившим Ситу.

Вошедший в мифологию монгольских народов как царь птиц, он выступает в ней одним из гигантов, властелинов. Встречается монгольский сюжет, в котором божество Очирвани (Ваджрапани) перевоплощается в Г. для борьбы с лосуном.

4) Популярный персонаж в фольклоре народов Центральной Азии и Южной Сибири (Хан Гаруди, монг. Хангарид, бурят. Хэрдиг, калм. пэрд, алт. Кереде, тув. Херети, якут. Хардай). В число «трудных поручений», которые получает сказочно-эпический герой, входит поход к Г., живущему в неслыханно далёких краях. Г. находится в постоянном конфликте со змеем, поедающим его птенцов (они иногда представляются антропоморфными: в виде прекрасных девушек). Гигантский змей (напр., Аврага Могой) выходит из океана в отсутствие Г. и нападает на его гнездо. Герой убивает змея, и благодарный Г. становится его чудесным помощником (ср. аналогичные сюжеты, связанные с птицей каракус или симург у тюркских народов).

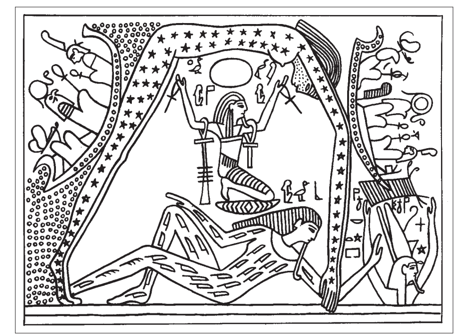
С. Ю. Неклюдов.

ГАТУМДУГ, Нгатумдуг (шумер.), в шумерской мифологии богиня-покровительница города Лагаш. В текстах царя Гудеи (22 в. до н. э.) Г. — «мать Лагаша» и «мать Гудеи» (он, видимо, считался рождённым от священного брака, в котором роль Г. выполняла жрица). В тексте «Плач о разрушении Ура» Г. названа «старейшей [старухой] Лагаша». Её эпитет — «священная корова».

В. А.

ГАУТАМА (др.-инд. Gautama), Готама (пали Gotama), в древнеиндийской мифологии один из семи великих риши. Г. проклял Индру, соблазнившего его жену Ахалью. В буддизме Г. — имя Будды Шакьямуни, данное ему, вероятно, по его мифическому предку — риши Г.

П. Г.



Нут, Шу и Геб.

ГАЦИ И ГАЙМИ, в грузинской мифологии божества, почитавшиеся до распространения христианства. Сведения о Г. и Г. сохранились лишь в летописях. Согласно этим сведениям, золотой идол Гаци и серебряный идол Гаими (или Га) стояли рядом с идолами Армази и других божеств древнегрузинского языческого пантеона и после принятия христианства были уничтожены. В летописных текстах Г. и Г. называются «ведунами самого сокровенного».

З. К.

ГАЯТРИ (др.-инд. gayatri, букв. «песня», от ga — «петь»), в древнеиндийской мифологии жена Брахмы и мать четырёх вед, а также дваждырожденных (или трёх высших каст); иногда Г. представляют в виде птицы.

Согласно традиции, Г. — жизненное дыхание. Г. персонифицирует также ведийский стихотворный размер (три стиха по восемь слогов), священный отрывок гимна «Ригведы», который брахман должен мысленно повторять во время утренней и вечерней молитвы.

В. Т.

ГБАДЕ, в дагомейской мифологии младший сын Хевиозо, его любимец; он непослушен и могуществен. Согласно мифам, Г., которому мать завещала гнев, легко возбуждается и стремится всё истребить. Он посылает зигзаги молний, его голос — громовые раскаты; от них раскрываются яйца ящериц, питонов и крокодилов. Всюду за ним следует его мать, вслед за громом слышен её укоряющий голос: «Не убивай, успокойся». Г. приходит на землю, чтобы наказать людей, делающих зло. Когда вдали собираются облака и слышны отдалённые раскаты грома, это означает, что Г. навещает другие страны. Согласно некоторым мифам, Г. от отца получил радугу-змею Айдо-Хведо, которая переносит его на землю.

Е. К.

ГВЕЛИСПЕРИ («змееподобный»), в грузинской мифологии помощник божества, выступающий в образе змея или дракона, сидящего на цепи. Г. наносит поражение врагам божества и помогает его преданным слугам в несчастье. Вместе с тем спускаемый с цепи, Г. несёт наказание непокорным почитателям божества.

А. Ч.

Геба. Скульптура А. Кановы. 1801. Ленинград, Эрмитаж.

ГЕБ (gb), в египетской мифологии бог земли. Хтоническое божество. Сын Шу и Тефнут, один из гелиопольской эннеады богов. Обычно изображался в виде человека с короной Нижнего Египта или Верхнего Египта на голове. Согласно мифу, Г. поссорился со своей сестрой и женой Нут (небом) из-за того, что она ежедневно поедала своих детей – небесные светила, а затем вновь рождала их, и Шу разъединил супругов. Г. он оставил в горизонтальном положении внизу, а Нут поднял вверх. (В египетской паре «небо—земля» половое олицетворение обратно привычному: небо – женщина, земля – мужчина.) Детьми Г. были также Осирис, Сет, Исида, Нефтида. Душой (ба) Г. представлялся Хнум. Считалось, что Г. — добрый бог; он охраняет живых и умерших от живущих в земле змей, на нём растут все необходимые людям растения, из него выходит вода (Нил). Г. был связан с царством мёртвых. В мифе о споре Гора с Сетом о праве на престол Осириса Г. возглавляет судей. В 125-й главе «Книги мёртвых» Г. принимает участие в суде Осириса над умершими. Титул Г. — «князь князей» («репати»), он считался правителем Египта. Наследником Г. был Осирис, от которого трон перешёл к Гору, а преемниками и служителями Гора считались фараоны. Таким образом, власть фараона рассматривалась восходящей к Г. Имя Г. писали иероглифом утки (гб), хотя она и не была его священной птицей. В одном тексте дочь Г. Исида названа «яйцом утки».

Р. И. Рубинштейн.

ГЕБА, Гебея (Ηβη), в греческой мифологии богиня юности, дочь Зевса и Геры, сестра Ареса и Илифии (Hes. Theog. 921–923). На Олимпе во дворце Зевса на пирах богов Г. выполняет обязанности виночерпия (которые впоследствии перешли к Ганимеду). После обожествления Геракла Г. была отдана ему в жёны как награда за его подвиги и в знак примирения героя с Герой, преследовавшей его всю жизнь (Hom. Od. XI 602–604). В римской мифологии Г. соответствует Ювента.

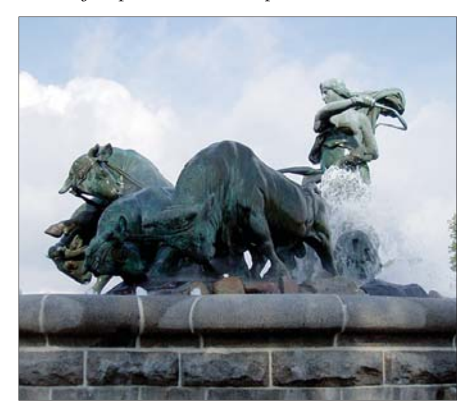
А. Т.-Г.

Геба. Статуя Б. Торвальдсена. Мрамор. Копенгаген, музей Торвальдсена.

Свадьба Г. и Геракла — популярный мотив в античной поэзии (Сапфо, Пиндар, Овидий) и изобразительном искусстве (рельефы, произведения вазописи); сохранились изображения Г. на пире богов и с орлом Зевса (геммы). В европейском искусстве к образу Г. обращались скульпторы А. Канова, Б. Торвальдсен и др. Во 2-й половине 18 в. миф использовался в комплиментарных целях: изображение заказчицы в образе богини юности («Г.» О. Пажу, картины Дж. Рейнолдса). В музыкально-драматическом искусстве миф послужил сюжетом ряда опер (см. в ст. Геракл).

ГЕВЬОН (др.-исл. Gefjon, букв. «дающая»), в скандинавской мифологии одна из богинь, жена Скьёльда — сына Одина. Г., юной деве, прислуживают те, кто умирает девушками. В «Младшей Эдде» и «Саге об Инглингах» рассказывается о том, что шведский конунг Гюльви предложил наградить Г. за её занимательные речи таким количеством земли, которое утащат четыре быка. И Г. отпахала плугом, в который были под видом быков впряжены её четыре сына-великана, огромную площадь земли, названную ею «Зеландией» (миф о происхождении местности).

Гевьон. Скульптурная группа (фонтан) А. Бунгора в одном из парков Копенгагена.



Е. М.

ГЕДЕОН, Гидеон (евр. gibe'on, «разрубатель», «крушитель»), Иероваал (евр. jerubb'al, «да спорит Ваал»), в ветхозаветных преданиях эпический герой-воитель, «муж силы», один из «судей израильских» (вождей племенного союза Израиль в эпоху, предшествовавшую установлению монархической государственности). Согласно библейскому повествованию, после смерти Деворы израильтяне вернулись к языческим обычаям, за что Яхве покарал их, на семь лет «предав в руки» мадианитян, амаликитян и других кочевых хищников, в ежегодных набегах отнимавших урожай (Суд. 6, 1–16). Когда мера страданий народа исполнилась, Яхве посылает ангела к Г., который в это время молотил пшеницу в виноградной давильне, прячась от мадианитян (6, 11). Услышав повеление «спасти Израиля от руки мадианитян», Г. возражает: «Господи! как спасу я Израиля? Вот, и племя мое в колене Манасиином самое бедное, и я в доме отца моего младший» (6, 14—15). Но обещание победы подтверждено знамением: пищу, приготовленную Г. для угощения небесного гостя, пожирает огонь, вышедший из конца посоха ангела, а сам ангел исчезает. В согласии с архаическими представлениями Г. ждёт для себя гибели, ибо видел сверхъестественное существо, но Яхве успокаивает его. По вдохновению от Яхве Г. разрушает жертвенник Ваала и священное дерево, которым поклонялся его отец, воздвигает вместо них алтарь Яхве и приносит на нём жертву. Соседи готовы его убить, но отец предлагает, чтобы Ваал сам «спорил», или «судился», с Г. (этим эпизодом мотивировано его второе имя, 6, 32). Когда мадианитяне с союзниками приходят очередным набегом, Г. трубит в шофар (трубу из бараньего рога), подавая знак священной войны, и на его клич собирается не только его род и всё «колено» Манассии, к которому принадлежит он сам, но также «колена» Асира, Завулона и Неффалима — 32-тысячное ополчение. По просьбе Г. ему даны ещё два знамения: сначала «на всей земле» сухо, и роса выпадает только на расстеленную Г. шерсть, затем «на всей земле» выпадает роса, а шерсть остаётся сухой (6, 36—40); в традиционном христианском истолковании роса — символ благодати. Яхве хочет показать, что победа принадлежит не численности, а избранничеству. Поэтому Г. велено отослать по домам боязливых, а из оставшихся 10 тысяч воинов, подвергнутых архаическому испытанию, отобраны всего 300 воинов, «лакавших воду языком своим, как лакает пёс» (7, 5). С ними Г. подкрадывается к стану врагов и совершает дикое ночное нападение на превосходящие силы при звуке шофаров и криках «меч Яхве и Гедеона!». Воины неприятеля в суматохе убивают друг друга, беспорядочно бегут. Тогда Г. обращается за помощью к воинам «колена» Ефрема, которым удаётся на переправе через Иордан захватить и лишить жизни двух предводителей мадианитян — Орива (Ореба) и Зива (Зееба). Г. преследует двух других мадианитских вождей — Зевея (Зебаха) и Салмана (Цалмуны), настигает их и лишает жизни в акте кровной мести за гибель своих братьев; ещё раньше он подвергает жестокой каре старейшин городков Сокхофа (Суккот) и Пенуэла, насмешливо отказывавших утомлённым воинам в провианте (8, 12–21). Народ предлагает Г. царскую власть для него самого и его династии, но Г. отвечает: «ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Яхве да владеет вами» (8, 23). Из своей военной добычи Г. сооружает в родном городке Офре (Афре) какой-то культовый предмет («эфод»), как будто бы посвященный Яхве, но который легко становится центром языческого культа. Жизнь Г. завершается мирной эпической старостью в кругу огромной семьи, состоящей из множества жён и 70 сыновей, практически пользующихся полуцарскими привилегиями; после его смерти его побочный сын Авимелех предпринимает попытку захвата царской власти.

С. С. Аверинцев.

ГЕЕННА (греч. Γέεννα, лат. Gehenna, от евр. gehinnom, «долина Хинном»), в иудаистической и христианской традиции символическое обозначение конечной погибели грешников и отсюда ада («Г. огненная»). Долина Хинном или Бен-Хинном («долина сыновей Энномовых») к югу от Иерусалима, возле т. н. Солнечных ворот, бывала местом языческих обрядов, во время которых приносили в жертву детей (Иерем. 7, 31); отсюда ненависть к этому месту верных культу Яхве иудеев. В библ. «Книге пророка Иеремии» предсказывается, что оно будет называться «долиною убиения», потому что на нём птицы и звери будут пожирать трупы павших в бою, и так совершится кара Яхве за преступные жертвоприношения (19,4–7). Ортодоксально настроенный царь Иудеи Иосия ок. 622 до н. э. уничтожил языческие жертвенники долины Хинном. Отныне место было проклято и превращено в свалку для мусора и непогребённых трупов; там постоянно горели огни, уничтожавшие гниение. По-видимому, из наложения образности пророчества Иеремии на реальность непрекращающейся работы червей и огня в проклятой долине возникла эсхатологическая картина у продолжателя пророка Исайи: «... И увидят трупы людей, отступивших от меня; ибо червь их не умрёт, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис. 66, 24). Отсюда употребление слова «Г.» в Новом завете (Мк 9, 47–48; Матф. 5, 22 след.).

С. А.

ГЕЙРРЕД (др.-исл. Geirrodr), в скандинавской мифологии: 1) один из великанов — противников Тора (изложение мифа см. в ст. Тор); 2) конунг, который по наущению жены Одина Фригг (покровительницы Агнара, брата Г.) захватил в плен покровительствовавшего ему Одина, когда тот странствовал под именем Гримнира, и

Геката. Бронза. 1—2 вв. н. э. Рим, Капитолийские музеи.

Римская скульптура трехликой Гекаты. По греческому оригиналу. Музей Чиарамонти.

подверг его пытке между двух огней. Силой магии Один сделал так, что Г. упал на свой меч (Старшая Эдда, «Речи Гримнира»).

Е. М.

ГЕКАЛА (Εκάλη), в греческой мифологии старушка, оказавшая гостеприимство Тесею. Когда Тесей отправился охотиться на дикого быка, опустошавшего марафонскую равнину, его застигла буря, и он нашёл приют на ночь у Г., встретившей его с бескорыстным радушием. Возвращаясь с охоты, Тесей хотел отблагодарить Г., но застал её уже мёртвой. Он установил в её честь праздник — Гекалесии. Вероятно, по происхождению Г. — местное женское божество, от которого получил название один из аттических демов; миф о встрече Г. с Тесеем — типичный пример этиологического мифа, призванного объяснить причину установления празднества Гекалесий. Миф о Г. был обработан Каллимахом в поэме «Г.», от которой дошли значительные фрагменты (Callimaque. Texte etabli et traduit par E. Cahen, 5 ed., P., 1961, p. 185–199).

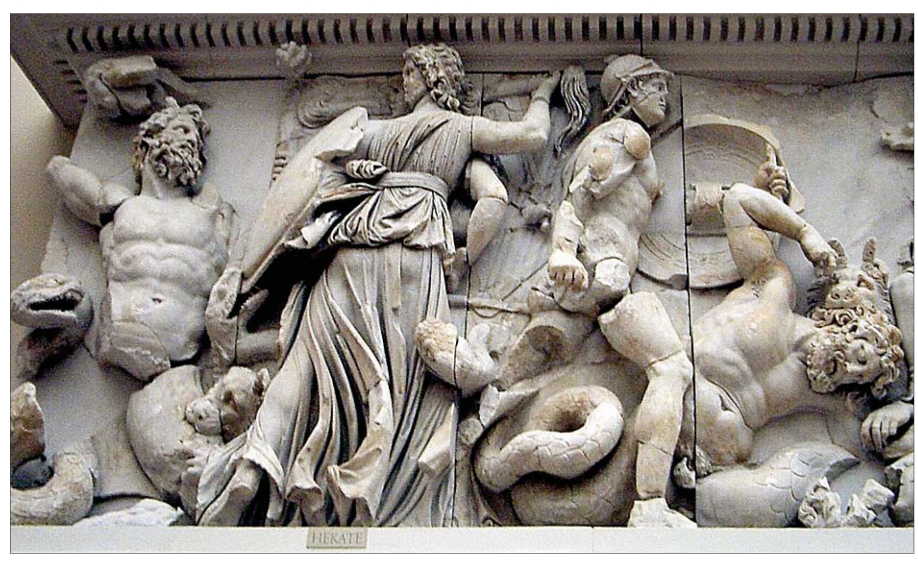
В. Я.

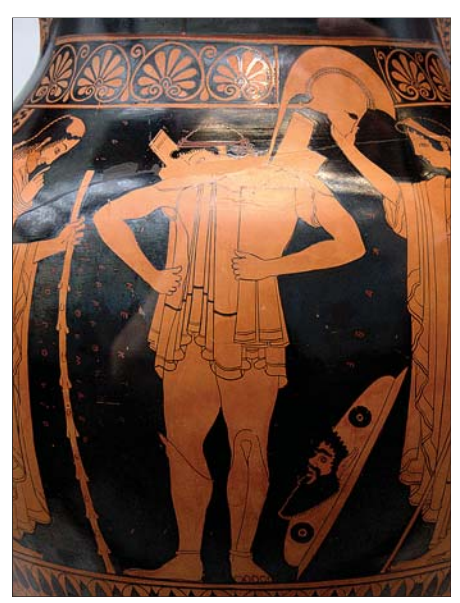
ГЕКАТА (:Εκάτη), в греческой мифологии богиня мрака, ночных видений и чародейства. Дочь титанидов Перса и Астерии. Она получила от Зевса в удел власть над судьбой земли и моря, была одарена Ураном великой силой (Hes. Theog. 409–420). Г. — древнее хтоническое божество, которое после победы олимпийцев над титанами сохранило свои архаические функции, даже было глубоко чтимо самим Зевсом, войдя в число богов, помогающих людям в их повседневных трудах. Она покровительствует охоте, пастушеству, разведению коней, общественным занятиям человека (в суде, народном собрании, состязаниях в спорах, в войне), охраняет детей и юношество (Hes. Theog. 421–452). Ночная, страшная богиня, с пылающим факелом в руках и змеями в волосах, Г. — богиня колдовства, к которой обращаются за помощью, прибегая к специальным таинственным манипуляциям. Она помогала Медее добиться любви Ясона и в приготовлении зелий (Apoll. Rhod. III 842, 985, 1026–1041; IV 246–251). Она помогает покинутым возлюбленным (Theocr. II). Г. — ночная «хтония» и небесная «урания», «неодолимая» — бродит среди могил и выводит призраки умерших (Hymn. Orph. I). В образе Г. тесно переплетаются хтонически-демонические черты доолимпийского божества, связывающего два мира — живой и мёртвый. Она — мрак и вместе с тем лунная богиня, близкая Селене (Theocr. II 11–14) и Артемиде, что уводит происхождение Г. в пределы Малой Азии. Г. можно считать ночным коррелятом Артемиды; она тоже охотница, которую сопровождает свора собак, но её охота — это мрачная, ночная охота среди мертвецов, могил и призраков преисподней. Г. близка Деметре — жизненной силе земли, Персефоне — олицетворению подземного мира, которую она помогает искать матери (Hymn. Hom. V 52–62). Римляне отождествляли Г. со своей богиней Тривией — «богиней трёх дорог». Изображение Г. помещалось на распутье или перекрёстке дорог, где ей обычно приносили жертвы (Soph. frg. 492). Образ Г. совмещает мир героической мифологии и архаический демонизм (поставленный на службу человеку, но часто губящий классический героизм, переводя его в план прямой зависимости от тёмных сил).

А. А. Тахо-Годи.

ГЕКТОР (Εκτωρ), в греческой мифологии сын Приама и Гекубы, главный троянский герой в «Илиаде». Об участии Г. в военных действиях в первые годы войны источники сообщают только, что от руки Г. пал Протесилай, первым вступивший на троянскую землю (Apollod. epit. III 30). Прославился Г. на десятом году войны. Как старший сын Приама и его непосредственный преемник, он возглавляет боевые действия троянцев, сам отличаясь силой и геройством. Дважды Г. вступает в единоборство с Аяксом Теламонидом, наиболее могучим после Ахилла ахейским героем (Hom. Il VII 181–305; XIV 402–439). Под руководством Г. троянцы врываются в укреплённый лагерь ахейцев (XII 415–471), подступают к ахейским кораблям и успевают поджечь один из них (XV 345–388; 483–499; 591–745). Г. удаётся также сразить перед самыми ворота-

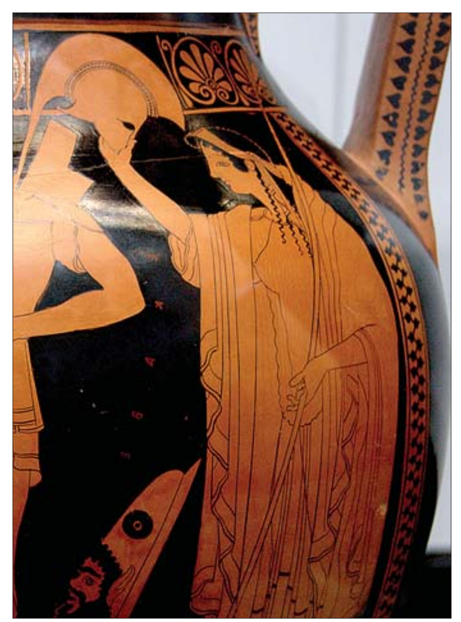
Борьба богов и гигантов: змееногий гигант Клитий, трёхликая Геката, гигант Отос и павший гигант, которого терзает пёс Артемиды. Фрагмент восточного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180—160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.




Вооружение Гектора. Слева — Приам, справа — Гекуба. Роспись краснофигурной амфоры Евфимида. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

ми Трои Патрокла и совлечь с убитого доспехи Ахилла (XVI 818–857). После вступления Ахилла в бой Г., невзирая на мольбы родителей, остаётся с ним в поле один на один и погибает в поединке у Скейских ворот, предсказывая близкую смерть самому Ахиллу (XXII 25–360). Последний, одержимый жаждой мести за Патрокла, привязывает тело убитого Г. к своей колеснице и объезжает вокруг Трои, волоча труп сражённого противника. Хотя в дальнейшем Ахилл продолжает осквернять тело Г., его не касаются ни хищные звери, ни тлен; мёртвого Г. оберегает Аполлон, помощью которого Г. неоднократно пользовался при жизни. Бог дважды возвращал ему силы в поединках с Аяксом (VII 272 след.; XV 235–279), помог Г. во время поединка с Ахиллом, пока жребий судьбы не указал на неизбежность кончины Г. (XXII 203–213). Поддержка, оказываемая Г. Аполлоном, послужила в послегомеровской традиции поводом для утверждения, что Г. был сыном самого бога (Stesich. frg. 47). Аполлон первым поднимает свой голос в защиту убитого Г. на совете богов, после чего Ахилл получает от Зевса приказ выдать тело убитого Приаму, который устраивает сыну почётные похороны.

Гекуба. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры Евфимида. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



Исследователи древнегреческого эпоса давно обратили внимание на то, что с именем Г. не связаны какие-либо другие события Троянской войны, кроме изображённых в «Илиаде». Могилу Г. показывали не в Троаде, а в Фивах (Paus. IX 18, 5); это делает возможным предположение, что по происхождению Г. — беотийский герой, и его сражение с Ахиллом первоначально имело место на греческой почве. Только относительно поздно образ Г. был включён в круг сказаний о Троянской войне, в которых Г. больше, чем какой-либо другой герой, олицетворяет идею патриотического долга. Вероятно, именно поэтому образ Г. пользуется большой симпатией автора «Илиады». С особенной теплотой Г. изображён в знаменитой сцене прощания с женой Андромахой (VI 370–502).

В. Н. Ярхо.

В европ. литературе («Прощание Г.» Шиллера и др.) сохранялось традиционное отношение к образу как олицетворению благородства (так, в пьесе Ж. Жироду «Троянской войны не будет» Г. по сути дела является главным героем — выразителем гуманистических идей).

В античной пластике (рельефы саркофагов) и вазописи особенно были распространены сюжеты: поединок Г. с Аяксом, прощание с Андромахой, гибель Г., выкуп его тела Приамом. Европ. искусство обращалось к сюжетам: поединок с Ахиллом (эскиз П. П. Рубенса, фреска Я. Амигони); Ахилл, влачащий тело Г. вокруг стен Трои (картины итал. и франц. художников 17–18 вв.); выкуп тела (картины Ш. Лебрена, Дж. Б. Тьеполо) и прощание с Андромахой. Наиболее значительное произведение музыкально-драматического искусства — кантата «Смерть Г.» П. Винтера, 18 в.

ГЕКУБА, Гекаба (Ἑκάβη), в греческой мифологии жена троянского царя Приама. Её отцом считали либо фригийского царя Диманта (Hom. Il. XVI 718 след.), либо (начиная с Еврипида) некоего Киссея, эпонима фракийского города Киссос. Что касается матери Г., то этот вопрос оставался неясным уже в античной генеалогии (Светоний, Тиберий, 70). В «Илиаде» (XXIV 496) Г. названа матерью девятнадцати сыновей; другие источники несколько уменьшают их число или округляют до двадцати, но сходятся в том, что среди них были Гектор, Парис, Елен, Деифоб и Троил (последний — от Аполлона), среди дочерей — Кассандра и Поликсена. В «Илиаде» роль Г. невелика: по указанию Гектора она совершает жертвоприношение Афине, а впоследствии с отчаянием наблюдает за сражением Гектора с Ахиллом и оплакивает убитого сына (VI 263–296; XXII 79–89, 430–436; XXIV 746–760). Участи Г. после взятия Трои посвящены одноимённая трагедия Еврипида и в значительной степени его же «Троянки»: здесь несчастная царица становится свидетельницей того, как уводят в плен Кассандру и Андромаху, убивают малютку Астианакта и, наконец, перед самым отплытием ахейцев приносят Поликсену в жертву на могиле Ахилла. К этому мотиву в «Г.» Еврипида добавляется ещё месть Г. правителю Херсонеса Фракийского Полиместору за коварно убитого им сына Г. Полидора. Г. убивает его детей и ослепляет его самого. О дальнейшей судьбе Г. существовало две версии: либо она была перенесена Аполлоном в Ликию (Stesich. frg. 21), либо была превращена в собаку и бросилась в Геллеспонт. Обе версии указывают на связь образа Г. с образом богини Гекаты: в Ликии было главное место культа этой малоазийской богини, а собака считалась её священным животным. Мыс Киноссема («пёсий курган») в Геллеспонте, где древние локализовали могилу Г., назывался также памятником Гекаты.

В. Н. Ярхо.

Первые произведения европейской драматургии на сюжет мифа — переводы-переделки 16 в. трагедии Еврипида («Г.» Ф. П. Оливы, «Г.» Лазара де Баифа и др.); зависимость от Еврипида сохранилась и в последующих трагедиях 17–18 вв. (наиболее значительные «Г.» И. ван ден Вондела и «Троянки» И. Э. Шлегеля). В музыкально-драматическом искусстве образ Г. находит воплощение главным образом в 20 в. (музыку к постановке трагедии Еврипида «Г.» писали Д. Мийо и Ж. Мартинон; оперы «Г.», которые были созданы по либретто, восходящим к трагедии Еврипида, принадлежат композиторам Дж. Ф. Малипьеро и Б. Ригаччи).

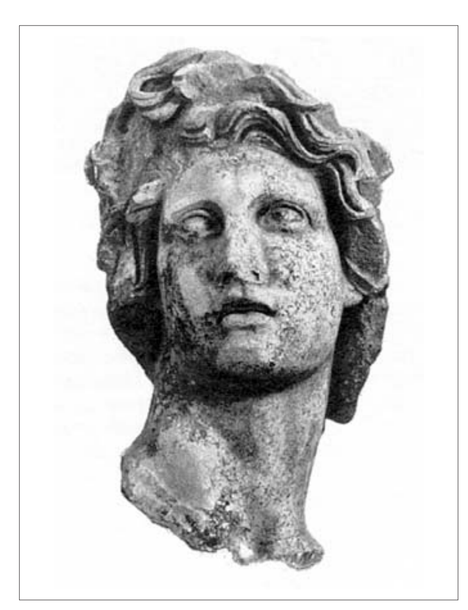
ГЕЛАНОР (Γελάνωρ), в греческой мифологии царь Аргоса, уступивший власть Данаю (Apollod. II 1, 4). Данай оспаривал царские права у Г., и судьёй выступил народ, отложив решение на следующий после разбирательства день. В тот день на стадо быков у стен города напал волк, и этот случай был истолкован в пользу Даная, который, подобно волку, победившему быка, одержал победу над Г. (Paus. II 19, 3–4).

А. Т.-Г.

ГЕЛИАДЫ (Γλιάδαι, Γλιάδες), в греческой мифологии дочери и сыновья бога солнца Гелиоса (Hyg. Fab. 156). Часть Г. — дети Гелиоса от нимфы Климены (Hyg. Fab. 154), их имена указывают на блеск, сияние и чистоту солнечного жара, это сестры: Феба, Гелия, Этерия, Лампетия и брат Фаэтон. После гибели Фаэтона сестры оплакали его на берегу Эридана и превратились в тополя, а их слёзы стали янтарём (Ovid. Met. II 340–366). Семь сыновей Гелиоса происходят от дочери Афродиты нимфы Роды («Роза»), одноимённой с островом Родос (Pind. Ol. VII 13); эти Г. славились как великие знатоки астрологии. Один из них погиб от руки братьев, позавидовавших его учёности. Убийцы бежали в Малую Азию и на острова. Старший, не участвовавший в преступлении, правил Родосом; его внуки стали эпонимами родосских городов (Strab. XIV 2, 8).

А. Т.-Г.

ГЕЛИКОН (Ελικών), гора в Средней Греции (на юге Беотии), где, согласно греческим мифам, обитали покровительствовав-


Голова Гелиоса. Мрамор. Сер. 2 в. до н. э. Родос, Археологический музей.

шие искусствам музы; поэтому их иногда называли геликонидами, геликонскими девами или повелительницами Г. На Г. находился источник Гиппокрена, возникший от удара копыта крылатого коня Пегаса.

М. Б.

ГЕЛИОС, Гелий (Ἥλιος), в греческой мифологии бог солнца, сын титанов Гипериона и Фейи, брат Селены и Эос (Hes. Theog. 371—374). Древнейшее доолимпийское божество, своей стихийной силой дарующее жизнь и наказывающее слепотой преступников (Plat. Legg. 887 e; Eur. Hec. 1068). Находясь высоко в небе, Г. видит дела богов и людей, чаще всего дурные. Г. «всевидящего» (Aeschyl. Prom. 91) призывают в свидетели и мстители (Soph. El. 825). Это Г. сообщил Деметре, что Персефону похитил Аид (Hymn. Hom. V 64—87). Г. изображается в ослепительном свете и сиянии, с горящими страшными глазами, в золотом шлеме, на золотой колеснице (XXXI 9–14). Он обитает в великолепном дворце в окружении четырёх времён года, на престоле из драгоценных камней (Ovid. Met. II 1—30). На мифическом острове Тринакрия пасутся тучные стада белоснежных быков Г., на которых, несмотря на запрет, покусились спутники Одиссея. Дочь Г. немедленно донесла об этом отцу, и Зевс в ответ на просьбу Г. разбил корабль Одиссея молнией (Hom. Od. XII 352—388). Г. днём мчится по небу на огненной четвёрке коней, а ночью склоняется к западу и в золотой чаше переплывает море к месту своего восхода (Stesich. frg. 6 Diehl). От Г. породили океанида Персеида колхидского царя Ээта, волшебницу Кирку и Пасифаю — супругу Миноса (Hes. Theog. 956–958; Apollod. I 9, 1), нимфа Климена — сына Фаэтона и четырёх дочерей, нимфа Рода — семерых сыновей (см. Гелиады). Потомство Г. часто отличалось дерзостным нравом (ср. Фаэтон) и склонностью к колдовским хтоническим силам (Кирка, Пасифая, внучка Г. — Медея). Г. нередко, особенно в эллинистически-римской мифологии, отождествлялся со своим отцом Гиперионом, и сыновья его именовались гиперионидами; в поздней античности — с олимпийцем Аполлоном (у неоплатоника Юлиана «К царю солнцу»; у Макробия «Сатурналии» I 17; у Месомеда «Гимн Аполлону — Солнцу»). В римской мифологии Г. соответствует Соль, отождествляемый также с Аполлоном.

Голова Гелиоса. Серебряная тетрадрахма. 1-я половина 4 в. до н. э. Берлин, Государственные музеи.

А. А. Тахо-Годи.

ГЕЛЛА (Ἕλλη), в греческой мифологии дочь Афаманта и богини облаков Нефелы, сестра Фрикса. Мачеха Г. и Фрикса Ино возненавидела детей Нефелы и стремилась их погубить. Своими кознями она вызвала в стране засуху и, чтобы избавиться от неё, потребовала (ссылаясь на оракул) принести Г. и Фрикса в жертву Зевсу. Нефела спасла своих детей; окутав тучей, она отправила их на златорунном баране в Колхиду. Г. погибла в пути, упав в воды пролива, получившего её имя — Геллеспонт (древнее название Дарданелл), а Фрикс достиг владений царя Ээта в Колхиде (Apollod. I 9, 1).

М. Б.

ГЕМОН (Αἵμων), в греческой мифологии сын фиванского царя Креонта, жених Антигоны. Г. безуспешно пытается внушить отцу, что Антигона за совершённое ею погребение брата Полиника заслуживает не смерти, а почёта. Убедившись в непреклонности отца, Г. проникает в пещеру, где замурована девушка, застаёт её повесившейся и, увидев приближающегося Креонта, бросается на него с мечом. Креонт уклоняется от удара, а Г. вонзает меч в себя и умирает, обняв тело Антигоны (Soph. Antig. 692–765, 1206–43). В недошедшей трагедии Еврипида «Антигона» (frg. 157—178) Г. оказывал своей невесте содействие в погребении Полиника. Отец приказывал ему осуществить над Антигоной смертную казнь, но Г. не подчинялся. Благодаря вмешательству бога Диониса история завершилась бракосочетанием молодых.

В. Я.

ГЕНИИ (genius, от gens, «род», gigno, «рождать», «производить»), в римской мифологии первоначально божество — прародитель рода (Nonn. Marc. с. 172), затем бог мужской силы, олицетворение внутренних сил и способностей мужчины. Считалось, что каждый мужчина имеет своего Г. Особенно почитался Г. главы фамилии: в день его рождения Г. приносились дары. Рабы, отпущенники, зависимые люди посвящали надписи Г. господ и патронов по формуле: «Г. нашего Гая», «Г. нашего Марка» и пр. Клятва Г. господина считалась самой священной для раба. Постепенно Г., рассматривавшийся как персонификация внутренних свойств, стал самостоятельным божеством, рождавшимся вместе с человеком (иногда предполагалось два Г. — добрый и

Гений императора Октавиана Августа. Мрамор. Нач. 1 в. н. э. Рим, Ватиканские музеи.

злой), руководившим его действиями, а после смерти человека бродившим близ земли или соединявшимся с другими богами.

В таком качестве Г. соответствует греческому демону (напр., у Апулея в сочинении «О боге Сократа») и занимает значительное место в позднейшей демонологии. Считалось, что Г. имели не только люди, но и города, отдельные местности [согласно Сервию (Serv. Verg. Aen. V 85), не было места без Г.], корпорации, воинские части и т. д. Посвятительные надписи таким Г. многочисленны по всей империи. Предполагалось, что Г. появляются в виде змей, но изображались они в виде юношей с рогом изобилия, чашей и пр. В эпоху империи особое значение приобрёл культ Г. Рима и императора. Последний был введён Августом, присоединившим свой Г. к компитальным ларам, культ которых был наиболее распространённым. Клятва Г. императора считалась самой священной, и нарушение её приравнивалось к оскорблению величества. Г. Рима был посвящён на Капитолии щит с над-

Гении. Роспись ларария в доме Веттиев в Помпеях. 1 в. н. э.

писью «или мужу, или женщине», поскольку имя и пол Г.— хранителя Рима скрывались, чтобы его не переманили враги (Serv. Verg. Aen. II 351).

Е. М. Штаерман.

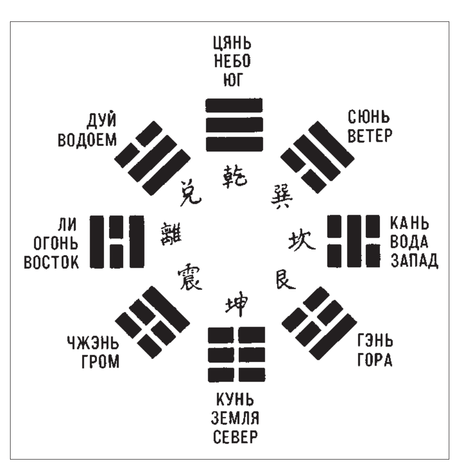
ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ, класс мифопоэтических знаков, по форме идентичных геометрическим элементам и широко использующихся в сфере мифологической и религиозной, а равно и более поздней символики и эмблематики (ср. особенно геральдику). К Г. с. как знакам, семантика которых определяется при их использовании в рамках мифологических и религиозных систем, относятся геометрические фигуры, линии (прямые, кривые, ломаные и некоторые их комбинации), а также тела (шар, куб, конус, пирамида, параллелепипед и т. п.), которые в двухмерном пространстве реализуются как фигуры. Относительная простота Г. с. обеспечивала стабильность и точность моделирования мифопоэтических объектов с помощью Г. с. Геометрический «код», связанный с установкой на идеализацию и унификацию реальных объектов, служил удобным средством для классификационных целей, в частности для создания универсальных схем, подчёркивающих единство разных сфер бытия (ср. противопоставление круг — квадрат). Г. с. описывали структуру космоса в его вертикальном и горизонтальном аспектах (в отличие от бесструктурного хаоса, никогда не описывающегося с помощью Г. с), в пространственном и временном планах, а также всё более и более «оплотняющиеся» образы космоса: земля, страна, город, поселение, дворец, храм, гробница; социальное устройство коллектива (в частности, его структуру с точки зрения брачнородственных отношений); этическое «пространство» (ср. Г. с, обозначающие такие понятия, как вера, любовь, надежда, стойкость, преданность, справедливость, истина, порядок, закон и т. д.). Г. с. лежали в основе структуры ритуального пространства и формы сакрализованных предметов. Из геометрических линий в мифологической, религиозной и поэтической символике наиболее употребительны прямая (иногда конкретизированная как стрела), ломаная (прежде всего в виде зигзага), различные виды «правильных» кривых, в частности спирали, волюты, соотносимые с громом, молнией, землёй, водой, змеёй и т. п. Особое распространение получил меандр (первоначально название реки в Малой Азии, согласно мифу, пересохшей при приближении к земле солнечной колесницы Фаэтона и известной своей извилистостью, вошедшей в пословицу, ср. Strab. XII 577 след.; Liv. XXXVIII, 13; Ovid. Met. VIII, 162 и др.), который представляет собой непрерывную линию, изломанную под прямым углом, и символизирует отсутствие начала и конца, вечность. В Древнем Китае меандр соотносился с реинкарнацией и громом, в Древней Греции сравнивался с лабиринтом легендарного царя Миноса (позднее меандр стал одной из типовых форм орнамента).

Из Г. с. и их сочетаний кроме круга, квадрата, мандалы, креста, свастики особого внимания заслуживают разные виды многоугольников (как правило, «регулярных»): треугольник, символизирующий в различных мифопоэтических контекстах плодоносящую силу земли, брак, обеспеченность; пламя, главу бога, гору, пирамиду, троицу, число 3, физическую стабильность; рождение — жизнь — смерть, жизнь — смерть — новую жизнь (возрождение), тело — ум — душу, отца — мать — дитя, три космические зоны (небо — земля — нижний мир); двойной треугольник — Гора, север, и Сета, юг (у древних египтян); три соединённых треугольника — символ абсолютного, пифагорейский символ здоровья, масонская эмблема; треугольник с вершиной вниз и треугольник с вершиной вверх — символизирующие соответственно: женский принцип, воду, силы подземного царства, луну (египетский иероглиф) и мужской принцип, огонь, небесные силы; треугольник, объемлющий свастику — символ космической гармонии; треугольник в квадрате — божественное и человеческое, небесное и земное, духовное и телесное; треугольник внутри круга — троичность в едином; два пересекающихся треугольника — божественность, соединение огня и воды, победа духа над материей.

Пентагон, правильный пятиугольник в виде звезды символизирует вечность, совершенство, вселенную; Пентагон — амулет здоровья, знак на дверях для того, чтобы отогнать ведьм; магическое средство в заговорах и некоторых ритуалах; эмблема Тота, Кецалькоатля, Меркурия, кельтского Гавайна и др.; тотем американских индейцев; символ пяти ран Иисуса Христа, использовавшийся греками как знак креста; знак благополучия, удачи у евреев, легендарный ключ Соломона; знак высокого положения в обществе у японцев и т. п.

Гексагон, правильный шестиугольник — символ изобилия, красоты, гармонии, свободы, брака, любви, милости, удовольствия, мира, взаимности, симметрии (таков же и символизм числа 6), образ человека (две руки, две ноги, голова и туловище), пифагорейский образ жизни и благой судьбы; наличие углов, во-первых, и форма близкая к кругу, во-вторых, позволяет соотносить гексагон с идеей энергии и мира, покоя одновременно, а также с солнцем; в Древнем Китае с гексагоном связывалась идея семиричной центрированной (6+1) целостности.

Особого упоминания заслуживает символика таких геометрических конструкций, как китайских триграмм (см. Ба гуа), каждая из которых означала ряд восходящих от конкретного к абстрактному понятий. Первоначально было создано 8 триграмм: **цянь** – небо – творчество – крепость, **кунь** – земля – исполнение – самоотдача, **чжэнь** – гром – возбуждение – подвижность, **кань** – вода – погружение – опасность, **гэнь** – гора – пребывание – незыблемость, **сунь** – ветер (дерево) – утончение – проникновенность, **ли** – огонь – сцепление – ясность, **дуй** – водоём – разрешение – радостность. Не менее важное символическое значение имели гексаграммы, которые можно рассматривать как сочетание двух триграмм. Согласно древнекитайской «Книге перемен» (Ицзин), мировой процесс реализуется в виде 64 ситуаций, определяемых разным соотношением сил света и тьмы, напряжения и податливости и обозначаемых гексаграммами, которые описывают действительность во всей её полноте. Взаимное отношение триграмм определяло специфику гексаграммы. При этом символическое истолкование получали как обе составляющие триграммы, взятые целиком (напр., нижняя триграмма — внутренняя жизнь, наступающее, создаваемое, верхняя триграмма — внешний мир, отступающее, разрушающееся), так и каждая из трёх пар составляющих гексаграмму черт (верхняя – небо, средняя – человек, нижняя – земля). Наконец, в гадательной практике учитывалась и символика отдельных позиций гексаграммы в отнесении к обществу, человеческому телу и телу животного. Эти относящиеся к гексаграммам идеи становятся ведущими и в других попытках синтетического моделирования структуры мира (ср. роман швейцарского писателя Г. Хессе «Игра в бисер»).



В связи с Г. с. в мифологических и религиозных системах необходимо отметить ещё два аспекта — синтаксический (сочетание Г. с. в мифо-поэтических текстах, создающее не только новые формальные конструкции, но и порождающее новые смыслы) и трансформационный [установление отношений обратимости Г. с. в другие знаки и символы, например в числа (или буквы алфавита)], позволяющий установить семантические инварианты и способы их выражения. Ср. макро- и микрокосмическую соотнесённость букв в некоторых традициях (опыты ранневизантийских неоплатоников и гностиков). Различные Г. с. во многих случаях становятся элементом художественной формы (стандартизованные блоки в архитектуре, орнаменте и т. п.). Г. с. образуют значительный слой мифо-поэтических знаков и символов, которые, влияя на соответствующие структуры психики, могут моделировать и новые ситуации. В частности, на этом их свойстве основано использование Г. с. для психофизического воздействия на подсознание, их употребление для создания эмблем, товарных знаков и т. п.

В. Н. Топоров.

ГЕОРГИЙ Победоносец (греч. Γεώργιος Τροπαιοφόρος, в рус. фольклоре Егорий Храбрый, мусульм. Джирджис), в христианских и мусульманских преданиях воин-мученик, с именем которого фольклорная традиция связала реликтовую языческую обрядность весенних скотоводческих и отчасти земледельческих

культов и богатую мифологическую топику, в частности мотив драконоборчества. Ортодоксальная христианская житийная литература говорит о Г. как о современнике римского императора Диоклетиана (284—305), уроженце восточной Малой Азии (Каппадокии) или сопредельных ливанско-палестинских земель, принадлежавшем к местной знати и дослужившемся до высокого военного чина; во время гонения на христиан его пытались принудить истязаниями к отречению от веры и в конце концов отрубили ему голову. Это ставит Г. в один ряд с другими христ. мучениками из военного сословия (Дмитрий Солунский, Фёдор Стратилат, Фёдор Тирон, Маврикий и др.)» которые после превращения христианства в государственную религию стали рассматриваться как небесные покровители «христолюбивого воинства» и восприниматься как идеальные воины (хотя их подвиг связан с мужеством не на поле брани, а перед лицом палача). Черты блестящего аристократа («комита») сделали Г. образцом сословной чести: в Византии — для военной знати, в славянских землях — для князей, в Зап. Европе — для рыцарей. Иные мотивы акцентируются народным почитанием Г., вышедшим за пределы христианского круга (визант. легенда повествует о грозном чуде, научившем арабских завоевателей с почтением относиться к Г.). Г. выступает как олицетворение животворящей весны («Зелени Юрай» хорватской обрядности), в связи с чем мусульманские легенды особо подчёркивают его троекратное умирание и оживание во время пыток. Мотив жизни в смерти, символизирующий христианскую мистику мученичества, но апеллирующий и к мифологической образности крестьянских поверий, не чужд и византийской иконографии, изображавшей Г. стоящим на молитве с собственной отрубленной головой в руках (как на иконе, хранящейся в Историческом музее в Москве); этот же мотив стал причиной смешения в мусульм. странах Г. (Джирджиса) с Хадиром (значение этого имени — «зелёный» — сопоставимо с фольклорным эпитетом Г.) и Илиасом. Весенний праздник Г. — 23 апреля отмечался в восточноевропейском и ближневосточном ареалах как сезонный рубеж скотоводческого календаря: в этот день впервые выгоняли скот на пастбища, закалывали первого весеннего ягнёнка, пели особые песни (ср. костромскую песню: «Мы вокруг поля ходили, Егорья окликали... Егорий ты наш храбрый..., ты спаси нашу скотину в поле и за полем, в лесу и за лесом, под светлым месяцем, под красным солнышком, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого»); ритуальный выгон коней султана на пастбище назначался на этот день дворцовым укладом османской Турции. По-видимому, славянские народы перенесли на Г. некоторые черты весенних божеств плодородия вроде Ярилы и Яровита, с чем, возможно, связаны народные варианты его имени типа Юрий, Юры, Юр (укр.), Еры (белорус). Русский крестьянин называл Г.

Чудо Георгия о змие. Икона 14 в. Санкт-Петербург, Государственный Русский музей.

«загонщиком скота» и даже «скотным богом»; впрочем как покровитель скотовода Г. выступает уже в визант. легенде о чудесном умножении скота Феописта. Эта линия почитания Г. перекрещивалась с воинской, княжески-рыцарской линией на мотиве особой связи Г. с конями (в подвиге драконоборчества он обычно изображается как всадник). Охраняя скотину и людей от волков, Г. оказывается в славянских поверьях повелителем волков, которые иногда именуются его «псами». Он отвращает от человека и домашних животных также змей, что связано с его ролью змееборца (драконоборца) : легенда приписала ему умерщвление хтонического чудовища, этот популярнейший подвиг богов-демиургов (напр., Мардука, Ра, Аполлона, Индры, отчасти Яхве) и героев (напр., Гильгамеша, Беллерофонта, Персея, Ясона, Сигурда и др.). Повествуется, что возле некоего языческого города (локализуемого иногда в Ливане, иногда в Ливии или в др. местах) было болото, в котором поселился змей-людоед; как всегда в таких случаях, ему выдавали на съедение юношей и девиц, пока черёд или жребий не дошёл до дочери правителя города (мотив Андромеды). Когда она в слезах ожидает гибели, Г., проезжающий мимо и направляющийся к воде, чтобы напоить коня, узнаёт, что происходит, и ждёт змея. Самый поединок переосмыслен: по молитве Г. обессилевший и укрощенный змей (дракон) сам падает к ногам святого, и девица ведёт его в город на поводке, «как послушнейшего пса» (выражение из «Золотой легенды» итал. агиографа Иакова Ворагинского, 13 в.). Увидев это зрелище, все горожане во главе с правителем готовы выслушать проповедь Г. и принять крещение; Г. сражает змея мечом и возвращает дочь отцу. Этот рассказ, в котором Г. выступает одновременно как богатырь, как проповедник истинной веры и как рыцарственный заступник обречённой невинности, известен уже в низовой, полуофициальной византийской агиографии. Особой популярностью эпизод драконоборчества пользовался со времён крестовых походов в Зап. Европе, где он воспринимался как сакральное увенчание и оправдание всего комплекса куртуазной

Битва святого Георгия с драконом. Картина П. Уччелло. 1450-е годы. Лондон, Национальная галерея.

Святой Георгий. Картина Рафаэля. Ок. 1502. Париж, Лувр.

культуры. Крестоносцы, побывавшие в местах легендарной родины Г., разносили его славу на Западе, рассказывая о том, что во время штурма Иерусалима в 1099 он участвовал в сражении, явившись как рыцарь с красным крестом на белом плаще (т. н. крест св. Г., в Англии с 14 в.; Г. считается св. патроном Англии). «Приключение» битвы со змеем, бесстрашно принятое на себя ради защиты дамы, вносило в религиозно-назидательную литературу и живопись дух рыцарского романа; эта специфическая окраска легенды о Г. приобрела особое значение на исходе западного средневековья, когда приходящий в упадок институт рыцарства делается предметом нарочитого культивирования (созданный именно с этой целью ок. 1348 англ. Орден Подвязки был поставлен под особое покровительство Г.). Тема драконоборчества вытесняет все другие мотивы иконографии Г., ложится в основу многочисленных произведений искусства. Интересное исключение представляют русские духовные стихи о «Егории Храбром», игнорирующие эту тему. В них Г. оказывается сыном царицы Софии Премудрой, царствующей «во граде Иерусалиме», «на Святой Руси», его облик наделён сказочными чертами («Голова у Егория вся жемчужная, по всем Егорие часты звезды»); от «царища Демьянища», т. е. Диоклетиана, он терпит за веру заточение в подземной темнице в продолжение 30 лет (как это заточение «во глубок погреб», так и 30-летнее сидение богатыря — постоянные мотивы былин), затем чудесно выходит на свет и идёт по русской земле для утверждения на ней христианства. Трёх своих сестёр, коснеющих в язычестве, он видит заросшими коростой и волосами дикими пастушками волчьей стаи; от воды крещения короста с них спадает, а волки, как и змеи, отходят под упорядочивающую власть Г. Всё кончается богатырским поединком Г. с «царищем Демьянищем» и искоренением на Руси (выступающей как эквивалент эйкумены) «басурманства». С 14 в. изображение всадника на коне становится эмблемой Москвы (затем входит в герб г. Москвы, а позже — в состав государственного герба Российской империи). В 1769 в России был учреждён военный орден св. великомученика и победоносца Георгия, в 1913 военный Георгиевский крест.

Среди литературных разработок легенды о Г. отметим три произведения рус. литературы 20 в. За поэмой («кантатой») М. Кузмина «Св. Георгий» стоит религиеведение конца 19 — нач. 20 вв., искавшее в христ. апокрифах топику языческих мифов (царевна сама отождествляет или сравнивает себя с Корой-Персефоной, Пасифаей, Андромедой и Семелой, у Г. оказываются «Персеев конь» и «Гермесов петаз»), а также психоанализ, постулирующий для мотива драконоборчества эротический смысл; фоном служит крайняя перенасыщенность каждой строки культурно-историческими ассоциациями. Напротив, стихотворение Б. Пастернака «Сказка» освобождает мотив змееборчества от всего груза археологической и мифологической учёности, от всех случайных подробностей (вплоть до имени самого героя), сводя его к наиболее простым и «вечным» компонентам (жалость к женщине, полнота жизни и надежды перед лицом смертельной опасности). Наконец прозаическая «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова (неоконч.) использует не общеизвестную тему битвы со змеем, но мотивы русских духовных стихов (дикие сестры Г., его таинственная власть над волками и т. п.), стремясь извлечь из них архетипы славянской традиции, с оглядкой на византийское влияние.

С. С. Аверинцев.

Наиболее значительные из произведений западноевропейской пластики 14–6 вв. на сюжет «битва Г. с драконом» — скульптурные группы М. и Д. Коложвари и Б. Нотке, рельеф М. Коломба; Донателло создал статую Г. В живописи к сцене битвы Г. с драконом обращались П. Уччелло, А. Мантенья, В. Карпаччо, М. Шонгауэр, А. Дюрер, Л. Кранах Старший, Рафаэль, А. Альтдорфер и др. Чрезвычайной популярностью пользовался святой в русской иконописи: многочисленные иконы (особенно новгородские 12—16 вв.) изображают «Чудо Г. о змие»; распространены были также иконы «Г. в житии». Столь же популярен был святой и в Грузии (см. Гиорги), считавшийся покровителем страны (фреска конца 12 — нач. 13 вв. в храме монастыря Кинцвиси, многочисленные произведения чеканки по металлу).

ГЕРА (Ηρα), в греческой мифологии супруга и сестра Зевса, верховная олимпийская богиня, дочь Кроноса и Реи (Hes. Theog. 453 след.). Её имя, возможно, означает «охранительница», «госпожа». Брак Г. с братом — рудимент древней кровнородственной семьи. Вместе с остальными детьми Кроноса Г. была проглочена им, а затем, благодаря хитрости Метиды и Зевса, изрыгнута Кроносом. Перед титаномахией мать спрятала Г. у своих родителей, Океана и Тефиды, на краю света; в дальнейшем Г. примиряла их в супружеских ссорах (Hom. Il. XIV 301–306). Г. была последней, третьей после Метиды и Фемиды, законной супругой Зевса (Hes. Theog. 921). Однако задолго до их брака у Г. с Зевсом была тайная связь, при этом активную роль играла именно Г. (Hom. Il. XIV 295 след.). Супружество Г. определило её верховную власть над другими олимпийскими богинями. Но в этом образе усматриваются черты великого женского местного божества доолимпийского периода : самостоятельность и независимость в браке, постоянные ссоры с Зевсом, ревность, гнев. Г. преследует незаконные связи Зевса как блюстительница законных брачных устоев моногамной семьи эпохи классической олимпийской мифологии. Известна её ненависть к Гераклу —

Гера. Коллекция Лудовизи. Римский национальный музей.

Гера Барберини. Мрамор, римская копия с греческого оригинала, 5 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

сыну Зевса и смертной женщины Алкмены. Г. стала причиной гибели Семелы, родившей Зевсу Диониса (Eur. Bacch. 1–42; 88–98). Разгневавшись на Тиресия, она наказывает его слепотой (по другой версии, это делает Афина) (Apollod. III 6, 7), насылает безумие на дочерей царя Пройта, на Ино, бросившуюся в море (I 9, 2). В отместку Зевсу, родившему Афину Палладу, Г. рождает без супруга Гефеста (Hes. Theog. 927 след.). Однако эта её матриархальная самостоятельность заканчивается неудачей, т. к. Гефест страшен и уродлив. В гневе Г. сбрасывает его с Олимпа (Hymn. Hom. II 138–140), откуда хромота Гефеста, а также его вражда к Г., которую он хитроумно приковал к трону (Hyg. Fab. 166).

Гера. Фрагмент росписи белофонного килика. Сер. 5 в. до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Древняя связь Г. с хтоническими силами сказалась в том, что она от прикосновения к земле породила чудовище Тифона (Hymn. Hom. II 154–174; по другой версии, Тифон — порождение Геи и Тартара) с пятьюдесятью головами, которое было уничтожено молниями Зевса (Hes. Theog. 853–859). К древним функциям Г. относится её помощь женщинам во время родов. Она — мать богини родов Илифии, которую подослала, чтобы ускорить роды Никиппы, соперницы Алкмены, родившей ничтожного Эврисфея, и умышленно задержала роды Алкмены, т. е. рождение Геракла. Однако этот её поступок привёл к неожиданным последствиям: Геракл, вынужденный служить Эврисфею, совершил благодаря этому свои великие подвиги (Hom. Il. XIX 95–133) и даже Г. в конце концов должна была с ним примириться, отдав ему (уже на Олимпе) в жёны свою дочь Гебу.

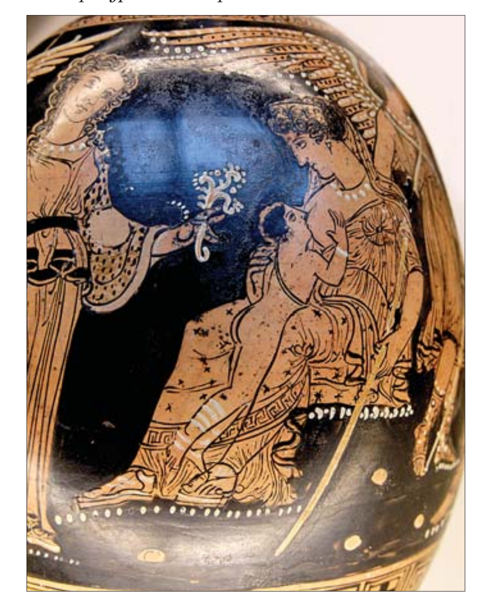
Архаичность Г. сказывается также в том, что её сыном считается Арес — один из самых кровавых и стихийных богов. Известен деревянный фетиш Г. на острове Самос (Clem. Alex. Protr. IV 46). На зооморфное прошлое Г. указывает её эпитет у Гомера (Hom. Il. I 568 след.) и Нонна Панополитанского (Nonn. Dion. 47, 711) — «волоокая», приносимые ей в жертву коровы (Sen. Agam. 352), почитание Г. в Аргосе (Eur. El. 171 след.) в виде коровы. Однако Г. прочно вошла в систему героической мифологии и притом искони греческой, поэтому она — покровительница героев и городов. Она помогает аргонавтам, прежде всего Ясону (Apoll. Rhod. III 55–75); в Троянской войне она — ярая защитница ахейцев и противница троянцев, в лице Париса отдавших предпочтение Афродите в спорах трёх богинь (Г., Афродиты, Афины). Она идёт даже на хитрость, обольщая Зевса с помощью чудесного пояса Афродиты и усыпляя его в своих объятиях, чтобы дать возможность победить ахейцам. Эта знаменитая любовная сцена Г. и Зевса на одной из вершин Иды (Гаргар) среди благоухающих цветов и трав (Hom. Il. XIV 341–352) есть несомненный аналог древнего крито-микенского «священного брака» Г. и Зевса, который торжественно справлялся в городах Греции, напоминая о величии матриархального женского божества. Культ Г. был распространён на материке (особенно в Микенах, Аргосе — храм Герайон, Олимпии) (Paus. V 16, 2) и островах (на Самосе, где был храм Г. Самосской и её древний фетиш в виде доски; на Крите, где в Кносе праздновали «священный брак» Г. и Зевса). В римской мифологии Г. отождествляется с Юноной.

А. А. Тахо-Годи.

Среди античных скульптур Г.: «Г. Фарнезе» (копия греческого оригинала 5 в. до н. э.) и «Юнона Лудовизи» (1-я половина 1 в. н. э.). На ряде рельефов (фриз сокровищницы сифнийцев в Дельфах, восточный фриз Парфенона) Г. изображена рядом с Зевсом; свадьба Г. и Зевса — на метопе храма Г. в Селинунте. В вазописи — сюжеты мифа о Г. в сценах с Ио, «суде Париса» и др. В европейском изобразительном искусстве Г. появляется главным образом в сценах из мифов о Геракле, Ио и Парисе. Среди других сюжетов: «Юнона украшает перо павлина оком Аргуса» (Х. Голциус, П. П. Рубенс, Я. Йорданс, А. Блумарт, Н. Пуссен и др.), «Юнона просит у Венеры её пояс» (А. Куапель, Дж. Рейнолдс), «Юпитер и Юнона» (Х. Голциус, Аннибале Карраччи, А. Куапель и др.), «жертвоприношение Юноне» (П. Ластман, Дж. Б. Тьеполо). Как покровительница брака она выступает в картине Рубенса «Генрих IV получает портрет Марии Медичи», как подательница изобилия — в садовой пластике эпохи барокко. Среди музыкально-драматических произведений 17–19 вв.: «Умиротворённая Юнона» И. И. Фукса и др. оперы, кантаты «Новое состязание Юноны и Паллады» Дж. Б. Бонончини и «Юнона и Паллада» С. Майра.

ГЕРАКЛ (Ἡρακλῆς), в греческой мифологии герой, сын Зевса и смертной женщины Алкмены (жены Амфитриона). В отсутствие Амфитриона (воевавшего против племён телебоев) Зевс, приняв его облик, явился к Алкмене; пока длилась их брачная ночь, солнце трое суток не поднималось над землёй. После возвращения мужа Алкмена родила одновременно сыновей — Ификла от мужа и Г. от Зевса. В день, когда Г. предстояло появиться на свет, Зевс поклялся в собрании богов, что младенец из его потомков, который родится в этот день, будет властвовать над Микенами и соседними народами. Однако ревнивая Гера задержала роды Алкмены и ускорила на два месяца роды Никиппы — жены микенского царя Сфенела, и в этот день родился сын Сфенела, внук Персея и правнук Зевса Эврисфей, который в соответствии с опрометчивой клятвой Зевса получил власть над Пелопоннесом (Hom. Il. XIX 95–133). К колыбели Г. и Ификла Гера послала двух чудовищных змей, но младенец Г. задушил их. Согласно некоторым вариантам мифа (Diod. IV 9; Paus. IX 25, 2), Зевс или Афина хитростью заставили Геру кормить Г. грудью, но младенец сосал с такой силой, что Гера отшвырнула его, а из капель молока возник Млечный путь. Лучшие учителя — мудрый кентавр Хирон, Автолик, Эв-

Гера кормит Геркулеса. Слева - Афина. Фрагмент росписи апулийского краснофигурного лекифа. Ок. 360-350 до н. э.



Младенец Геракл душит змей. Слева — Фреска в доме Веттиев в Помпеях. 50—79-е гг. н. э. Справа — Серебряная чаша. 1 в. н. э. Западный Берлин, Государственные музеи.

рит, Кастор — обучали Г. различным искусствам, борьбе, стрельбе из лука; игре на кифаре Г. обучал Лин, но когда он в процессе обучения прибег к наказанию, Г. в припадке гнева убил Лина ударом кифары. Испуганный силой и вспыльчивостью Г., Амфитрион отослал его на гору Киферон (на восток от Фив) к пастухам. Там, восемнадцати лет от роду, Г. убил киферонского льва, опустошавшего окрестности. Возвращаясь с охоты, Г. встретил глашатаев Эргина, царя соседнего Орхомена, требовавших дань с фиванцев. Г. отрубил им носы, уши и руки и велел отнести Эргину вместо дани. В начавшейся войне Г. убил Эргина и обратил его войско в бегство, но Амфитрион, сражавшийся вместе с сыном, погиб. Фиванский царь Креонт в награду за доблесть Г. выдал за него свою старшую дочь Мегару. Когда у них появились дети, Гера, по-прежнему враждебная Г., наслала на него безумие, в припадке которого он убил своих детей. Придя в себя, Г. уходит в изгнание (Apollod. II 4, 11). Он прибывает в Дельфы, чтобы спросить у бога, где ему поселиться. Оракул приказывает ему носить имя Геракл (до этого его имя было Алкид) и повелевает поселиться в Тиринфе, служить Эврисфею в течение 12 лет и совершить 10 подвигов, после чего Г. станет бессмертным (Apollod. II 4, 12). Выполняя приказания Эврисфея, Г. совершает 12 знаменитых подвигов (мифографы излагают их в разной последовательности). Прежде всего он добывает шкуру немейского льва. Так как лев был неуязвим для стрел, то Г. смог его одолеть только задушив руками. Когда он принёс льва в Микены, Эврисфей так испугался, что приказал Г. впредь не входить в город, а показывать добычу перед городскими воротами. Эврисфей даже соорудил себе в земле бронзовый пифос, куда прятался от Г., и общался с ним только через глашатая Копрея (Apollod. II 5, 1).

Надев на себя шкуру немейского льва, Г. отправляется выполнять второе распоряжение Эврисфея – убить лернейскую гидру, которая похищала скот и опустошала земли в окрестностях Лерны. У неё было 9 голов, из них одна – бессмертная. Когда Г. отрубал одну из голов, на её месте вырастали две. На помощь гидре выполз Каркин – огромный рак и вцепился Г. в ногу. Но Г. растоптал его и призвал на помощь Полая (своего племянника, ставшего с этого времени верным спутником Г.), который прижигал свежие раны гидры горящими головнями, так что головы уже не отрастали вновь. Отрубив последнюю, бессмертную голову, Г. закопал её в землю и привалил тяжёлым камнем. Разрубив туловище гидры, Г. погрузил острия своих стрел в её смертоносную жёлчь (Apollod. II 5, 2). Эврисфей отказался включить этот подвиг в число 10, предназначенных выполнить Г., т. к. ему помогал Иолай.

Третьим подвигом Г. была поимка керинейской лани. У лани, принадлежавшей Артемиде, были золотые рога и медные копыта. Г. преследовал её целый год, дойдя до земли гипербореев (Pind. Ol. III 26 след.), и поймал, ранив стрелой. Аполлон и Артемида хотели отобрать у него лань, но Г. сослался на приказ Эврисфея и принёс лань в Микены (Apollod. II 5, 3).

Затем Эврисфей потребовал от Г. эриманфского вепря (четвёртый подвиг). По дороге к Эриманфу (в Северной Аркадии) Г. остановился у кентавра Фола, который стал радушно угощать Г. Привлечённые запахом вина, к пещере Фола ринулись, вооружившись камнями и стволами деревьев, другие кентавры. В битве кентаврам пришла на помощь их мать, богиня облаков Нефела, низвергшая на землю потоки дождя, но Г. всё же частью перебил, частью разогнал кентавров. При этом случайно погибли Хирон и Фол; Фол, удивляясь смертоносной силе стрел, вытащил одну из них из тела погибшего кентавра и нечаянно уронил её себе на ногу, и яд гидры мгновенно умертвил его. Эриманфского вепря Г. поймал, загнав в глубокий снег, и отнёс связанным в Микены (Apollod. II 5, 4).

Пятым подвигом Г. было очищение им от навоза огромного скотного двора царя Элиды Авгия. Г., заранее выговорив себе у Авгия в виде платы десятую часть его скота, проделал отверстия в стенах помещения, где находился скот, и отвёл туда воды рек Алфея и Пенея. Вода промыла стойла. Но когда Авгий узнал, что Г. выполнял приказ Эврисфея, он не захотел с ним расплатиться, а Эврисфей, в свою очередь, объявил этот подвиг не идущим в счёт, т. к. Г. выполнял его за плату (Apollod. II 5, 5).

Шестым подвигом Г. было изгнание стимфалийских птиц с острыми железными перьями, которые водились на лесном болоте около города Стимфала (в Аркадии) и пожирали людей (Paus. VIII 22, 4). Получив от Афины изготовленные Гефестом медные трещотки, Г. шумом спугнул птиц и потом перебил их (Apollod. II 5, 6); по другому варианту мифа, часть птиц улетела на остров в Понте Эвксинском, откуда их впоследствии криком прогнали аргонавты.

Затем Эврисфей приказал Г. привести критского быка (седьмой подвиг), отличавшегося необыкновенной свирепостью. Получив разрешение царя Миноса, Г. осилил быка и доставил его Эврисфею. Потом Г. отпустил быка, и тот, добравшись до Аттики, стал опустошать поля в окрестностях Марафона (Apollod. II 5, 7).

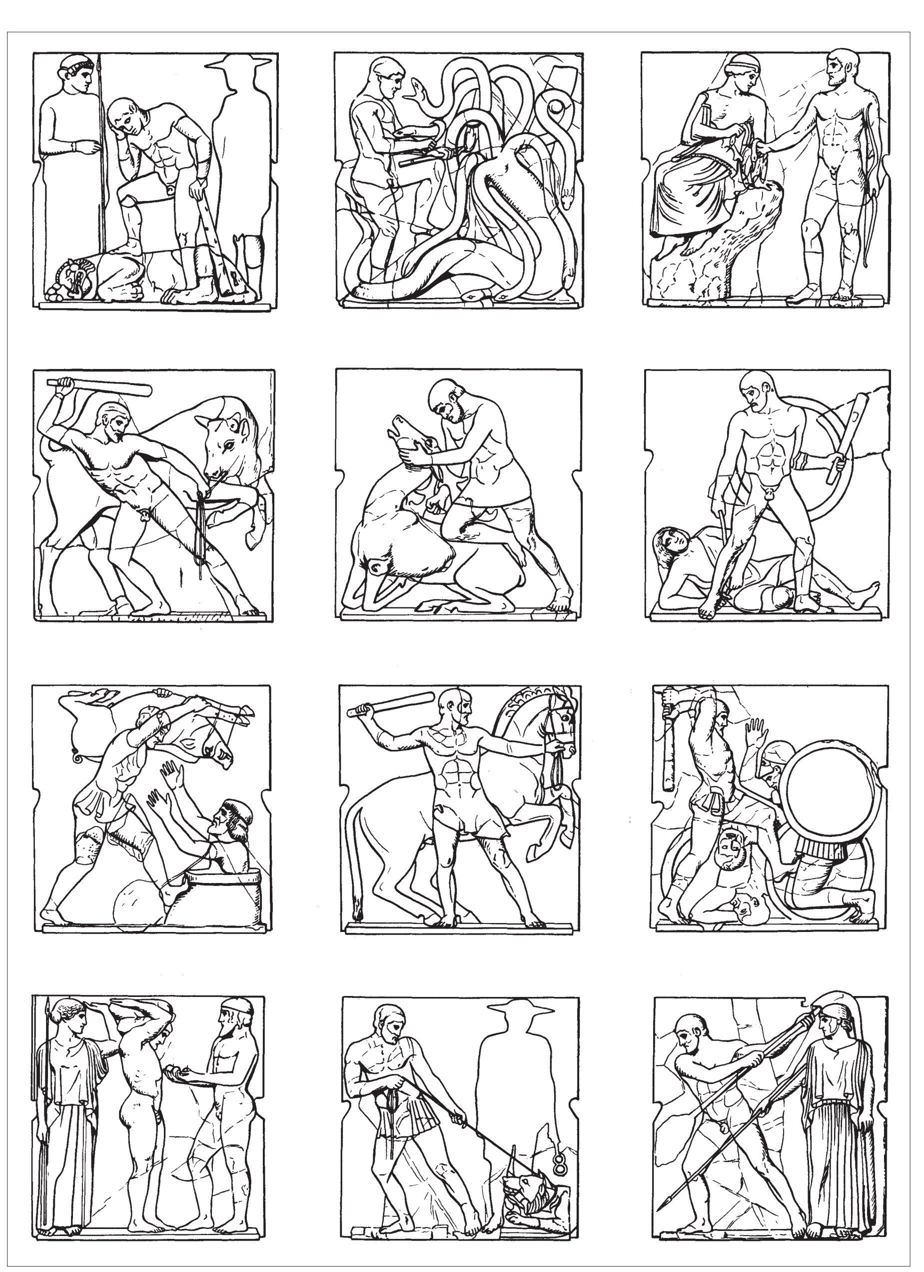
Г. было назначено привести свирепых кобылиц фракийского царя Диомеда, который держал их прикованными железными цепями к медным стойлам и кормил человеческим мясом. Г. убил Диомеда, а кобылиц пригнал к Эврисфею (Apollod. II 5, 8) (восьмой подвиг).

По просьбе своей дочери Адметы Эврисфей приказал Г. добыть пояс Ипполиты — царицы амазонок (девятый подвиг). Ипполита согласилась отдать пояс прибывшему на корабле Г., но Гера, приняв облик одной из амазонок, напугала остальных известием, будто чужеземцы пытаются похитить Ипполиту. Амазонки с

оружием, вскочив на коней, бросились на помощь царице. Г., решив, что нападение коварно подстроено Ипполитой, убил её, захватил пояс и, отразив нападение амазонок, погрузился на корабль. Проплывая мимо Трои, Г. увидел прикованную к скале и отданную на съедение морскому чудовищу дочь царя Лаомедонта Гесиону. Г. обещал Лаомедонту спасти девушку, потребовав в качестве награды божественных коней. Г. убил чудовище (вариант: прыгнул в его глотку и вспорол ему печень, но при этом потерял волосы от огня, исходившего из внутренностей зверя, Schol. Lycophr. 33 след.), но Лаомедонт не отдал обещанных коней. Пригрозив возмездием, Г. поплыл в Микены, где отдал пояс Ипполиты Эврисфею (Apollod. II 5, 9).

Потом Г. было приказано Эврисфеем доставить в Микены коров Гериона с острова Эрифия, лежащего далеко на западе в океане (десятый подвиг). Достигнув Тартесса, Г. поставил на северном и южном берегах пролива, отделяющего Европу от Африки, две каменные стелы — т. н. Геракловы столпы (вариант: раздвинул закрывавшие выход в океан горы, создав пролив — Гибралтарский пролив, Pomp. Mela I 5, 3). Страдая в походе от палящих лучей солнца, Г. направил свой лук на самого Гелиоса, и тот, восхищённый смелостью Г., предоставил ему для путешествия через океан свой золотой кубок. Прибыв на Эрифию, Г. убил пастуха Эвритиона, а затем застрелил из лука самого Гериона, имевшего три головы и три сросшихся туловища. Г. погрузил коров в кубок Гелиоса, переплыл океан и, возвратив Гелиосу его кубок, погнал коров дальше по суше, преодолевая на пути многочисленные препятствия. В Италии разбойник Как похитил у него часть коров и загнал их в пещеру. Г. не мог их найти и уже погнал остальных дальше, но одна из спрятанных в пещере коров замычала; Г. убил Кака и забрал украденных коров (Liv. I 7, 4—7). Проходя через Скифию, Г. встретился с полудевой-полузмеёй и вступил с ней в брачную связь; родившиеся от этого союза сыновья стали родоначальниками скифов (Herodot. IV 8—10). Когда Г. пригнал коров в Микены, Эврисфей принёс их в жертву Гере (Apollod. II 5, 10).

Эврисфей назначил Г. принести золотые яблоки от Гесперид (одиннадцатый подвиг). Чтобы узнать дорогу к Гесперидам, Г. отправился на реку Эридан (По) к нимфам, дочерям Зевса и Фемиды, которые посоветовали ему узнать дорогу у всеведущего морского бога Нерея. Г. захватил Нерея спящим на берегу, связал его и, хотя тот принимал различные обличья, не отпускал до тех пор, пока Нерей не указал ему путь к Гесперидам. Дорога вела сначала через Тартесс в Ливию, где Г. пришлось вступить в единоборство с Антеем. Чтобы одолеть Антея, Г. оторвал его от земли и задушил в воздухе, т. к. тот оставался неуязвимым, пока соприкасался с землёй (Apollod. II 5, 11). Утомлённый борьбой, Г. заснул, и на него напали пигмеи. Проснувшись, он собрал их всех в свою львиную шкуру (Philostr. iun. Imag. II 22). В Египте Г. схватили и понесли к жертвеннику Зевса, чтобы заколоть, т. к. по приказу царя Бусириса всех иноземцев приносили в жертву. Однако Г. разорвал



Подвиги Геракла: немейский лев, лернейская гидра, стимфалийские птицы (верхний ряд), критский бык, керинейская лань, пояс царицы Ипполиты (второй ряд), эриманфский вепрь, кони Диомеда, великан Герион (третий ряд), золотые яблоки Гесперид, Кербер, очистка авгиевых конюшен (нижний ряд). Реконструкция метоп храма Зевса в Олимпии. 470—456 до н. э.

оковы и убил Бусириса. Переправившись на Кавказ, Г. освободил Прометея, убив из лука терзавшего его орла. Только после этого Г. через Рифейские горы (Урал) пришёл в страну гипербореев, где стоял, поддерживая небесный свод, Атлант. По совету Прометея Г. послал его за яблоками Гесперид, взяв на свои плечи небесный свод. Атлант принёс три яблока и выразил желание отнести их к Эврисфею, с тем чтобы Г. остался держать небо. Однако Г. удалось перехитрить Атланта: он согласился держать небосвод, но сказал, что хочет положить подушку на голову. Атлант встал на его место, а Г. забрал яблоки и отнёс к Эврисфею (Apollod. II 5, 11) (вариант: Г. сам взял яблоки у Гесперид, убив сторожившего их дракона, Apoll. Rhod. IV 1398 след.). Эврисфей подарил яблоки Г., но Афина возвратила их Гесперидам.

Двенадцатым и последним подвигом Г. на службе у Эврисфея было путешествие в царство Аида за стражем преисподней Кербером. Перед этим Г. получил посвящение в мистерии в Элевсине. Под землю в царство мёртвых Г. спустился через вход, находившийся недалеко от мыса Тенар в Лаконии. Около входа Г. увидел приросших к скале Тесея и Пирифоя, наказанных за попытку Пирифоя похитить Персефону (Тесей принял участие в похищении по дружбе с Пирифоем). Г. оторвал Тесея от камня и возвратил его на землю, но, когда он попытался освободить Пирифоя, земля содрогнулась, и Г. вынужден был отступить. Владыка преисподней Аид разрешил Г. увести Кербера, если только он сумеет одолеть его, не пользуясь оружием. Г. схватил Кербера и стал его душить. Несмотря на то, что ядовитый змей, бывший у Кербера вместо хвоста, кусал Г., тот укротил Кербера и привёл к Эврисфею, а затем по его приказу отвёл обратно (Apollod. II 5, 12).

Многочисленные мифы о дальнейшей судьбе Г. сводятся в основном уже не к победам над чудовищами, а к военным походам, взятию городов, рождению многочисленных детей, потомки которых

царствовали в разных городах-государствах Греции. По одному из этих мифов, Гера ещё раз наслала на Г. безумие, и он в ослеплении убил Ифита, сына Эврита, сбросив его со стены Тиринфа. После этого Г. постигла тяжёлая болезнь, избавиться от которой, согласно предсказанию Дельфийского оракула, он мог только прослужив три года в рабстве. Служил Г. лидийской царице Омфале (во время этой службы он поймал керкопов) (Apollod. II 6, 3). На долю Г. выпало также носить женскую одежду (Stat. Theb. X 646 след.).

Затем с войском добровольцев Г. отправился к Илиону войной на царя Лаомедонта, в своё время не отдавшего Г. обещанной награды за освобождение Гесионы. Первым в город через пролом в стене ворвался Теламон. Г. позавидовав его доблести, бросился на Теламона с мечом, но тот, не обороняясь, стал собирать камни, объяснив, что он сооружает жертвенник Г. Каллинику (Победителю). Г. убил Лаомедонта и всех его сыновей, кроме Подарка, получившего новое имя Приам, а Гесиону отдал в жёны Теламону (Apollod. II 6, 4). Гера и теперь не оставила Г. в покое и подняла на море во время его возвращения из-под Трои сильную бурю, так что Зевс пришёл в ярость и подвесил Г. на небе, привязав к ногам наковальни (Hom. Il. XX 18 след.). По указанию Афины Г. участвовал в сражении олимпийских богов с гигантами на Флегрейских полях (Apollod. II 7, 1).

Явившись в Калидон, Г. посватался к дочери Ойнея Деянире (вариант: ещё во время путешествия Г. в царство мёртвых за Кербером встретившийся ему там Мелеагр просил Г. взять в жёны его сестру Деяниру, Pind. Dith. II). Соперником Г. оказался речной бог Ахелой. Отломив в единоборстве с Ахелоем, принявшим облик быка, один из его рогов, Г. одержал победу и женился на Деянире. Переправляясь через реку Эвен, он поручил кентавру Нессу перевезти Деяниру. Во время переправы Несс посягнул на Деяниру, и Г. выстрелил из лука в выходящего из воды Несса. Умирающий кентавр посоветовал Деянире собрать его кровь, т. к. она поможет ей чудесным образом сохранить любовь Г. (Apollod. II 7, 6).

Борьба Геракла с немейским львом. Роспись чернофигурной амфоры Псиакса. Ок. 540 до н. э. Брешиа, Древнеримский музей.

Когда впоследствии Г., взяв город Эхалию и убив царя Эврита, увёл с собой в качестве пленницы его дочь Иолу, Деянира из ревности пропитала кровью Несса хитон Г., полагая, что таким образом сохранит его любовь. Однако кровь Несса, погибшего от смазанной жёлчью лернейской гидры стрелы Г., сама превратилась в яд. Хитон, принесённый Лихасом (посланцем Деяниры), сразу прирос к телу надевшего его Г., и яд стал проникать сквозь кожу, причиняя невыносимые страдания. Тогда Г. отправился на гору Эту, разложил костёр, взошёл на него и попросил спутников зажечь огонь. Разжёг костёр случайно оказавшийся на Эте Пеант, т. к. спутники отказывались это сделать. Г. подарил Пеанту свой лук и стрелы. Когда огонь разгорелся и пламя охватило Г., с неба спустилась туча и с громом унесла его на Олимп, где он был принят в сонм бессмертных богов. Гера примирилась с Г., и он вступил в брак с богиней юности Гебой, дочерью Зевса и Геры (Apollod. II 7, 7).

Культ Г. был широко распространён во всём греческом мире, и жертвоприношения совершались в одних случаях по ритуалу, принятому для богов, в других — по ритуалу, обычному для героев. По сообщению некоторых античных авторов (Diod. IV 39), культ Г. как бога впервые возник в Афинах. Г. почитался как покровитель гимнасиев, палестр и терм, нередко как целитель и отвратитель всяких бед (Ἀλεξίκακος), иногда его почитали вместе с Гермесом — покровителем торговли. Греки часто отождествляли божества других народов с Г. (напр., финикийского Мелькарта). С распространением культа Г. в Италии он стал почитаться под именем Геркулес.

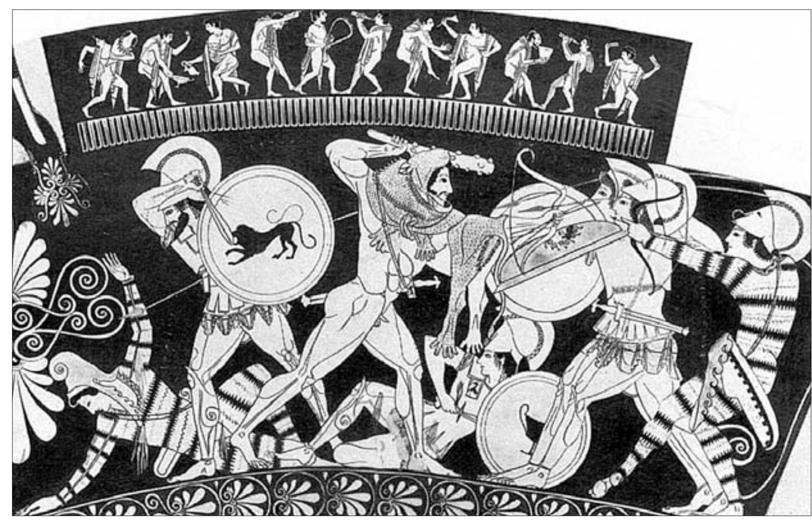
Имя «Г.» скорее всего означает «прославленный Герой» или «благодаря Гере». Эта этимология была известна уже древним авторам, которые пытались примирить явное противоречие между значением имени Г. и враждебным отношением Геры к Г.

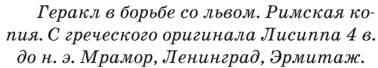
Г. очень рано превратился в общегреческого героя, и детали сказаний, которые связывали его, вероятно, первоначально с какой-то определённой местностью или греческим племенем, стёрлись. Уже в древнейшем, доступном нам слое традиции выступают отчётливые связи, с одной стороны, с Фивами (место рождения Г.), с другой — с Микенами, Тиринфом и Аргосом (служба Эврисфею, локализация подвигов и пр.). Однако все попытки связать возникновение мифов о Г. с одним определённым местом (либо с Фивами, либо с Аргосом) или рассматривать Г. как специфически дорийского героя оказываются неубедительными. Подвиги Г. довольно чётко распадаются на три культурно-исторических типа: обуздание чудовищ, роднящее Г. с культурным героем, военные подвиги эпического героя; богоборчество.

Рассказы о подвигах Г., восходящие, по-видимому, к микенской эпохе, стали излюбленной темой эпической поэзии ещё до возникновения «Илиады» и «Одиссеи». О ряде эпизодов из жизни Г. в гомеровских поэмах сообщается кратко, в виде намёка, как о хорошо всем известном [история рождения Г. (Il. XIX 95 след.), его путешествие в преисподнюю за Кербером (Il. VIII 362 след.; Od. XI 623 след.), попытка Геры погубить Г. в море (Il. XV 18 след.), а также неизвестный нам в подробностях миф о том, как Г. ранил Геру

Геракл сражается с лернейской гидрой. Терракотовый рельеф. 1–2 вв. Рим, Ватиканские музеи.

Справа — Битва Геракла с амазонками. Фрагмент росписи краснофигурного кратера Евфрония. Ок. 500 до н. э. Ареццо, Археологический музей.





Геракл в борьбе со львом. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа 4 в. до н. э. Мрамор, Ленинград, Эрмитаж.

Геракл уничтожает стимфалийских птиц. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. Сер. 6 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

ны поэмы «Щит Геракла» (о поединке Г. с сыном Ареса Кикном; автор гесиодовского круга), не дошедшие до нас эпические поэмы 6 в. до н. э. «Взятие Эхалии» (автор не известен) и «Гераклея» Писандра Родосского, рассказывавшая о 12 подвигах Г. и, по-видимому, впервые упорядочившая разрозненные рассказы о них. Мифы о Г. привлекали лирических поэтов (в т. ч. автора 7—6 вв. до н. э. Стесихора, папирусные фрагменты «Герионида»). На мифах о Г. основываются сюжеты трагедий Софокла «Трахинянки» и Еврипида «Геракл». В комедиях Эпихарма («Бусирид», кон. 6 – нач. 5 вв. до н. э.) и Ринтона («Г.», 3 в. до н. э.), в мимах Софрона (1-я половина 5 в. до н. э.) Г. выступал как комическая фигура, простоватый силач, обжора и кутила. Таким предстаёт Г. и в «Птицах» Аристофана (5 в. до н. э.) и, в известной степени, в «Алкестиде» Еврипида. Софист Продик (5 в. до н. э.) в аллегории «Г. на распутье» изобразил Г. юношей, сознательно отвергшим лёгкий путь наслаждений и выбравшим тернистый путь трудов и подвигов и снискавшим на этом пути бессмертие.

А. И. Зайцев.

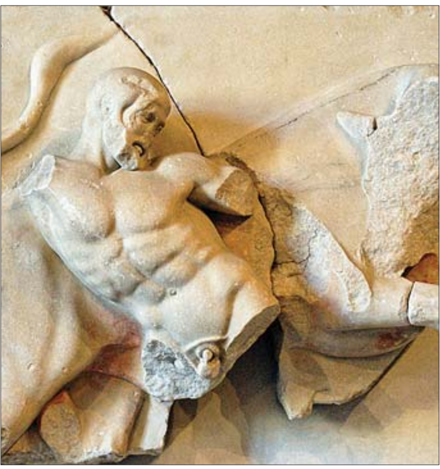
Г. — один из популярнейших персонажей античного искусства. Подвиги Геракла особенно часто воплощались в рельефной пластике (метопы сокровищницы афинян в Дельфах, храма Зевса в Олимпии и др.). В греческой вазописи изображались такие сюжеты, как «Г., борющийся с немейским львом», «поединок Г. и Гериона», «Г. и Кербер», «поединок Г. и Антея», «вступление Г. на Олимп», «пирующий Г.» и др. Мифы о Г. нашли также отражение в произведениях мелкой пластики и мозаики, в помпейских фресках («Младенец Г., душащий змей», «Г. и Омфала», «Г., Деянира и Несс» и другие сюжеты). Среди произведений европейского искусства 15 —18 вв. на сюжеты мифов, посвящённых 12 подвигам Г., работы А. и П. Поллайоло, Джулио Романо, Дж. Вазари, Г. Рени, Ф. Сурбарана, Ш. Лебрена и др. Чрезвычайно популярны были сюжеты: «поединок Г. и Антея» (А. Мантенья, А. Поллайоло, Л. Кранах Старший, Рафаэль, П. П. Рубенс, Ф. Сурбаран, Филарете и др.), «Г. и Омфала» (Л. Кранах Старший, П. Веронезе, Рубенс, Я. Йордане, Пьетро да Нортона, П. Ротари, Т. Г. Тишбейн и многие другие), «Г., Деянира и Несс» (Поллайоло, Веронезе, Рени, Рубенс, Йорданс и др.)» «Г. бросает Лихаса в море» (Я. Тинторетто, Доменикино и др.; в новое время к сюжету обращались А. Канова и Т. Жерико). Среди других сюжетов — «Г. на распутье» (Аннибале Карраччи, Иордане, А. ван Дейк и др.) и «Вступление Г. на Олимп» (Л. Карраччи, Рубенс, Пьетро до Кортона, Дж. Б. Тьеполо и др.). Сюжет «младенец Г., душащий змей» был очень популярен в Италии 15 —16 вв., причём главным образом в пластике (многочисленные статуэтки, рельефы и плакетки). В живописи этот сюжет получил отражение в картинах Джулио Романо, Вазари и др., в новое время – Дж. Рейнолдса. В числе произведений пластики — «Г.» Я. Сансовино (16 в.), «Г.» Э. А. Бурделя (20 в.) и др.

В 17–18 вв. миф разрабатывался в драматургии («Смерть Г.» Ж. Ротру, «Смерть Г.» Ж. Ф. Мармонтеля, «Г. на распутье» П. Метастазио — послужили либретто для многих опер 18 в. и др.). В драматургии 20 в. отмечалась тенденция дегероизации образа (Ф. Ведекинд, Ф. Дюрренматт и др.).

Почти все сюжеты мифов о Г. широко использовались в европейском музыкально-драматическом искусстве 17—18 вв. (оперы «Влюблённый Г.» П. Ф. Кавалли; «Алкестида, или Триумф Алкида» Ж. Б. Люлли; «Свадьба Г. и Гебы» П. Кайзера; «Г. на Термодонте» А. Вивальди; кантата «Г. на распутье» И. С. Баха; оперы «Свадьба Г. и Гебы» Н. Порпоры и К. В. Глюка; оратории «Г.» и «Выбор Г.» Г. Ф. Генделя и многие другие). Среди музыкальных произведений 19 в. – симфонические поэмы К. Сен-Санса «Прялка Омфалы», «Юность Г.» и его опера «Деянира».

Геракл Фарнезе - «Отдыхающий». Мрамор. Неаполь, Национальный музей.

Геракл и керинейская лань. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа (2-я пол. 4 в. до н. э.). Бронза. Палермо. Археологический музей.


Геракл и критский бык. Метопа храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Париж, Лувр.

Борьба Геракла и Несса. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. Ок. 620 до н. э. Афины, Национальный музей.

ГЕРАКЛИДЫ (Ἡρακλεῖδαι), в греческой мифологии потомки Геракла и Деяниры. После гибели Геракла и самоубийства Деяниры царь Микен Эврисфей стал преследовать детей Геракла — сыновей Гилла, Ктесиппа, Глена, Онита и дочь Макарию. Спасаясь от гибели, Г. вместе с племянником Геракла Иолаем и матерью Геракла Алкменой бежали в Трахину к царю Кеику. Однако Эврисфей потребовал выдачи Г., и они вынуждены были искать спасения в Марафоне в храме Зевса (вариант: в Афинах у алтаря Милосердия, Apollod. II 8, 1). Царствовавший в Афинах сын Тесея Демофонт обещал не выдавать Г. и начал войну с вторгшимся войском Эврисфея. Так как боги потребовали принести жертву Персефоне, Макария согласилась пожертвовать собой. Афинское войско и Г. одержали победу. Иолай взял в плен Эврисфея, и по приказу Алкмены он был казнён (вариант: Эврисфея, бежавшего после поражения, настиг и убил Гилл, отрубил ему голову и принёс её Алкмене, а та выколола ей глаза, Apollod. II 8, 1). Спасению афинянами преследуемых Эврисфеем Г. посвящена трагедия Еврипида «Гераклиды». Г. заняли Пелопоннес, но началась чума, и оракул объявил, что причина её в том, что Г. вернулись раньше назначенного времени. Покинув Пелопоннес, Г. поселились в Марафоне. Дельфийский оракул возвестил Гиллу, что они смогут возвратиться в Пелопоннес «после третьего плода» (Apollod. II 8, 2). Полагая, что речь идёт о трёх урожаях, Г. предприняли через три года новую попытку, но Гилл был убит в единоборстве с царём Тегеи Эхемом (Herodot. IX 26) — союзником воцарившегося после Эврисфея в Микенах Атрея (Thuc. I 9). Поскольку стало ясно, что оракул имел в виду не три года, а три поколения, следующая попытка была предпринята внуком Гилла Аристомахом (Paus. II 7, 6). Г. снова потерпели поражение, и Аристомах погиб от руки царя Микен Тисамена, сына Ореста, Сыновья Аристомаха — Темен, Аристодем и Кресфонт попытались вторгнуться в Пелопоннес через море, собрав корабли в Навпакте. Но молния поразила Аристодема, у которого остались сыновья-близнецы Эврисфен и Прокл (Apollod. II 8, 2). Затем в лагерь явился прорицатель Карн, которого Г. приняли за подосланного пелопоннесцами колдуна, и убили его. Тогда корабли стали разрушаться, начался голод, так что поход не мог состояться. Темен получил оракул изгнать убийцу на десять лет и взять себе в качестве предводителя трёхглазого человека. Через десять лет во время поисков трёхглазого Г. встретили Оксила, ехавшего на одноглазом коне (второй глаз коня был выбит стрелой), и назначили его своим вождём. На этот раз вторжение было успешным. Г. убили Тисамена, захватили сначала Элиду (которую отдали Оксилу), потом Мессению, Лакедемон и Аргос. Завоёванные земли были разделены по жребию: Темену достался Аргос, Эврисфену и Проклу — Лакония, Кресфонту — Мессения (вариант: Лаконию получил Аристодем, не погибший в Навпакте, Herodot. VI 52). Миф о Г. сохранил, по-видимому, следы устной традиции о реальном историческом событии — вторжении дорийцев в Грецию в период крушения микенских государств. Впоследствии к Темену, Кресфонту и Эврисфену и Проклу возводили свои роды аргосские, мессенские и спартанские цари.

А. И. Зайцев.

ГЕРИОН (Γηρυών), в греческой мифологии трёхголовый и трёхтуловищный великан, сын рождённого из крови горгоны Хрисаора и океаниды Каллирои ; обитает на острове Эрифия, на крайнем западе (вероятно, отсюда название острова — «красный», т. е. лежащий на закате). Геракл похитил коров Г., убив стражей герионовых стад, пастуха Эвритиона и собаку Орфа — страшное порождение Г. и Эхидны, а затем и самого Г. — десятый подвиг Геракла (Hes. Theog. 280–309).

А. Т.-Г.

ГЕРКЛЕ, в этрусской мифологии прародитель этрусков. Древнейшим свидетельством почитания Г. являются гидрии из Цере с изображением подвигов Г. С 6 в. до н. э. появляются многочисленные бронзо-

1. Пирующий Геракл и Афина. Фрагмент росписи амфоры «мастера Андокида». Ок. 510 до н. э. Мюнхен. Музей античного прикладного искусства. 2. Геракл и лернейская гидра. Церетанская чернофигурная гидрия. Ок. 525 до н. э. Малибу, вилла Гетти. 3. Геракл в припадке безумия убивает своих детей. Фрагмент росписи апулийского кратера. Ок. 340 до н. э. Мадрид. Национальный археологический музей.

вые статуэтки Г. Его голова изображалась на этрусских бронзовых и серебряных монетах 4 в. до н. э. Отождествлялся с греческим Гераклом (римским Геркулесом). На этрусских зеркалах изображался и как герой греческих мифов (сцены Г. и Атлант, Г. и Ахелой и др.), и как персонаж чисто этрусской мифологии. На нескольких зеркалах богиня Уни в присутствии других богов вскармливает взрослого бородатого Г. (очевидно, это церемония усыновления Г. богами, принятия его в сонм богов); Г. изображался с богиней Менрвой как её супруг или возлюбленный (что предполагает существование этрусской версии теогамии римских Минервы и Геркулеса), на ряде памятников — сидящим на плоту из пустых амфор (вероятно, сюжет о схождении Г. в подземное царство и переправе через Стикс). О времени появления культа Г. нет единого мнения (возможно, он распространился среди этрусков ещё в период их пребывания в эгейско-анатолийском регионе; возможно, был воспринят от греков — колонистов города Кум в 7– 6 в. до н. э., т. к. этруски поддерживали с ними тесные связи). Бесспорно, что этруски способствовали распространению культа Г. среди латинян и других италийских племён.

А. И. Немировский.

ГЕРКУЛЕС (Hercules), в римской мифологии бог и герой. Соответствует греческому Гераклу. Почитался во многих городах Италии (Dion. Halic. I 40, 6); его культ был заимствован римлянами из Тускула (или Тибура), где Г. почитался как воинственный бог, «победитель», «непобедимый» и имел жрецов-салиев, аналогичных римским салиям Марса (Serv. Verg. Aen. VIII 285; Ovid. Fast. III 12, 7). В Риме древнейший алтарь Г. (т. н. ara maxima) находился у Бычьего рынка возле цирка; по преданию, он был поставлен Эвандром в память посещения его Г., возвращавшимся из Испании со стадами Гериона (один из подвигов Геракла) (Dion. Halic. I 39 4; Ovid. Fast. I 579). Г. посоветовал подданным Эвандра отказаться от человеческих жертвоприношений и заменить их куклами, которых бросали в Тибр в праздник аргеев. С превращением культа Г. в государственный (сначала он обслуживался патрицианскими родами Пинариев и Потитиев) жертвы на алтаре стал приносить, по греческому ритуалу, городской претор. Хотя и здесь Г. имел эпитет «непобедимый», он почитался в основном как бог обогащения, купцы и полководцы жертвовали ему десятую часть прибыли и добычи, шедшую на угощение народа. Женщины из участия в культе Г. исключались, и им запрещалось употреблять обычную для мужчин клятву его именем, обусловившую его интерпретацию как гаранта честности — Medius Fidius. Культ Г. постепенно стал одним из самых распространённых в римском мире. В Гадесе с ним был отождествлён Мелькарт, в Галлии — Огма и др. Вместе с тем усложнялся его образ и множились его функции. Так, он стал покровителем отдельных имений, сельского хозяйства (P. Porph. II 6, 12). Как человек, ставший богом за свои заслуги, он рассматривался как залог надежды на бессмертие для любого честного человека: покойный часто изображался с атрибутами Г. Плебеи и рабы почитали Г. как вечного труженика, помощника находящимся в нужде, мужественного и добродетельного героя (Serv. Verg. Aen. VIII 564; Macrob. Sat. I 20, 6 — 13). Для солдат Г. был богом победы, для аристократии — прообразом идеального царя (Dion. Chrys. Orat. I), антиподом тирана, мудрецом, побеждавшим чудовищ (толковавшихся как пороки) силой разума и знаний, посредником между богами и людьми (Serv. Verg. Aen. I 741; IV 58; VI 395). Популярность Г. использовалась императорами (его изображали на монетах Антонинов и Северов, на монетах правителей Галльской империи, с ним отождествлял себя Коммод, сближал себя Максимиан, приняв имя Геркулий).

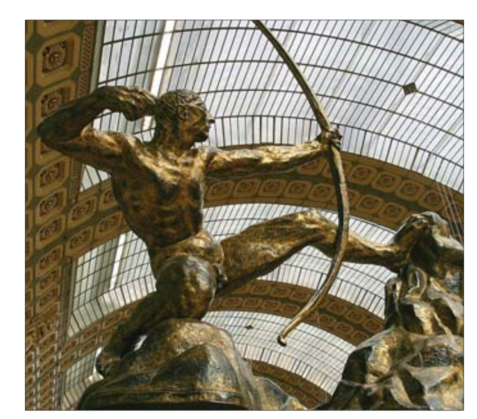
Е. М. Штаерман.

ГЕРМАН, Джерман (болг.), в южнославянской мифологии персонаж, воплощающий плодородие. Во время болгарского обряда вызывания дождя представляется глиняной куклой с подчёркнутыми мужскими признаками. В заклинаниях говорится, что Г. умер от засухи (или дождя): женщины хоронят его в сухой земле (обычно на песчаном берегу реки), после чего должен пойти плодоносный дождь (ср. похороны Купалы, Костромы и т. п.). Имя Г. сопоставимо с личным фракийским именем и именем самовилы Гермеруды (вероятно, также фракийского происхождения).

В. И., В. Т.

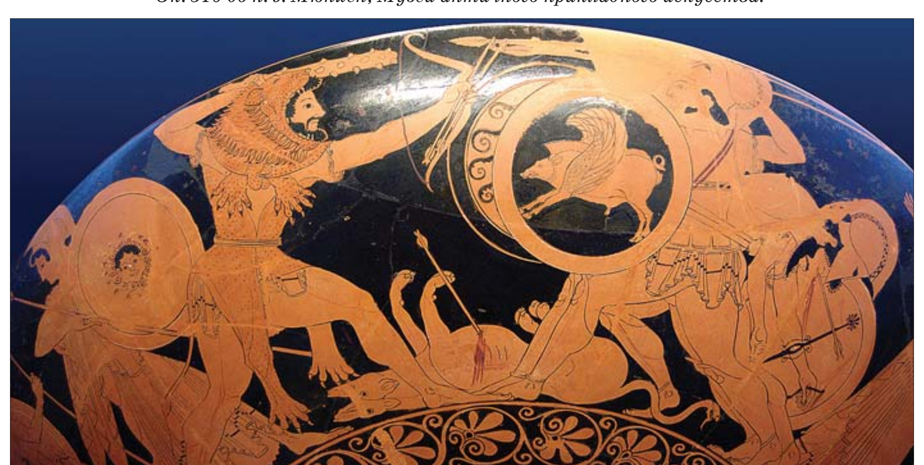
ГЕРМАНО-СКАНДИНАВСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Сведения по мифологии древних германцев крайне отрывочны ввиду сравнительно ранней и глубокой христианизации западногерманских племён; по скандинавской мифологии мы располагаем несравненно более полными литературными источниками вследствие более поздней христианизации Скандинавии, а также бережного сохранения дохристианской культурной традиции в Исландии вплоть до т. н. исландского возрождения 13 в.

Наиболее ценные сведения по мифологии и верованиям западных германцев имеются в «Германии» Тацита (1 в. н. э.). Тацит упоминает земнородного бога Туисто, имя которого означает «двойное (дву-



Стреляющий Геракл. Скульптура Э. А. Бурделя. Бронза. 1909. Париж, Музей д'Орсе.

Геркулес, убивающий Кака. Скульптурная группа Б. Бандинелли. Мрамор. 1534. Флоренция, площадь Синьории.

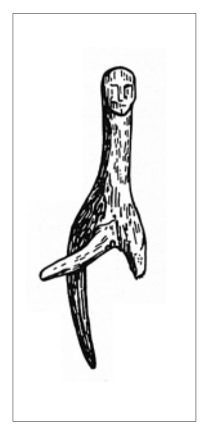


Битва Геракла с Герионом. Роспись краснофигурного килика Евфрония. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

полое) существо», что даёт основания для его сближения (по крайней мере частичного) со скандинавским Имиром, а также с культом близнецов у древних германцев (Тацит в главе XLIII «Германии» сопоставляет их с римским Кастором и Поллуксом). От Туисто якобы происходит первый человек (Манн), а от Манна – родоначальники трёх племенных или культовых групп германцев – истевоны, герминоны, ингевоны (гл. II). Из этих родоначальником с определённостью устанавливается (как предок ирминонов) Инг (упоминаемый в англосаксонской рунической надписи). Не исключено также, что упоминаемый немецким (саксонским) историком 10 в. Видукиндом бог Ирмин, ассоциирующийся со столпом Ирминсуль у саксов (культовый аналог древа мирового), считался предком герминонов. Ирмина, в свою очередь, сближают с саксонским Сакснотом и Тивасом=Тиу (сканд. Тюр) ввиду традиционного сопоставления этих богов с Марсом.

Тацит свидетельствует («Германия» IX) о почитании германцами Меркурия, Марса, Геркулеса и Исиды, подразумевая при этом, вероятно, Водана (сканд. Один), Тиу (сканд. Тюр), Донара (сканд. Тор) и, возможно, Фрейю или Фрию (сканд. Фригг). Один из аргументов для первых трёх отождествлений — совпадение посвященных им дней недели. Меркурию, по словам Тацита, приносятся человеческие жертвы. Это вполне соответствует скандинавским представлениям о культе Одина. Обозначение Донара=Тора римским именем Геркулеса подходит для Тора, т. к. последний представлен в мифах богатырём, защищающим человеческий мир от чудовищ. Исходя из римских наименований германских и кельтских богов и некоторых других параллелей, Тиу, Водана и Донара=Тора можно сопоставить с кельтскими богами Нуаду, Лугом и Огма; Донар= Тор, по-видимому, тождествен кельтскому громовнику Таранису. По своей основной функции, отражённой в имени, Донар=Тор – типичный индоевропейский громовник, сопоставимый с индийским Индрой, Тивас=Тиу=Тюр этимологически и генетически соответствует индоевропейскому Дьяусу=Зевсу. В установленной Ж. Дюмезилем (Франция) трёхчленной структуре социальных функций индоевропейских богов Тивас=Тиу сначала, по-видимому, осуществлял функцию духовной и юридической власти, а Донар — воинскую функцию, но затем Водан (Один), который вначале был хтоническим демоном и покровителем воинских инициации, стал высшим божеством и вытеснил функционально Тиваса=Тиу (Тюра), что дало основание (Ф. Р. Зандеру и другим) сравнивать Водана с индийским Варуной. Что касается третьей (по Дюмезилю) функции — плодородие — богатство, то тут надо учитывать сообщение Тацита («Германия» XL) о культе Нертус, которая, несомненно, была богиней растительности, плодородия, возможно, богиней земли. Так как Нертус лингвистически является точной женской формой имени Ньёрда – скандинавского бога плодородия и морской стихии, то, возможно, что предметом почитания древних германцев была пара Ньёрд — Нертус, брат — сестра и муж — жена, наподобие скандинавских Фрейи — Фрейра, считающихся детьми Ньёрда (такие пары характерны для культов плодородия). Народы, почитающие Нертус, относятся, согласно Тациту, к ингевонам, что соответствует связи Ньёрда и Фрейра (т. е. Ингви-Фрейра).

Некоторые боги упоминаются в древнейших германских (немецких) текстах – т. н. Мерзебургских заклинаниях (записаны в 10 в.), составленных в земле франков. В Первом мерзебургском заклинании фигурируют женские божества — дисы, родственные скандинавским валькириям и норнам, а во Втором мерзебургском заклинании (на охромение коня) упоминается Водан как главный носитель магической силы, Фрия (т. е. сканд. Фригг) и её сестра Фолла, встречается и слово baldr, но только в качестве апеллятива («господин»). Однако искусственной представляется попытка Ф. Генцмера видеть в этом заклинании историю о том, как конь Бальдра (он же — Фрейр) споткнулся по дороге на тинг, что стало предзнаменованием его грядущей гибели и т. п., то есть усмотреть здесь прообраз важнейшего сюжета скандинавской мифологии. Некоторые (весьма скудные) сведения о германской мифологии содержатся в сочинениях, посвященных истории готов, историка



Слева - Древнегерманское фаллическое божество плодородия. Ранний железный век. Дания. Справа - Культовая тележка (с солнечным диском) из Трунхольма. Бронзовый век. Копенгаген, Национальный музей.

Иордана (6 в.) и византийского историка Прокопия Кесарийского (6 в.), в франкских хрониках Григория Турского (6 в.) и Фредегара (7 в.), в «Истории лангобардов» Павла Диакона (8 в.), в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного (8 в.). Например, Павел Диакон пересказывает этнонимическую легенду о происхождении имени «лангобарды» (букв. «длиннобородые»), в которой фигурируют Водан и Фрия: Водан покровительствует вандалам, а Фрия — винилам, она советует своим любимцам сделать так, чтобы женщины винилов вышли перед битвой пораньше и привязали свои волосы, как бороды. Так как Водан предсказал победу тем, кто раньше окажется на поле боя, то победили винилы (та же сюжетная схема повторяется на скандинавской почве в прозаическом введении к «Речам Гримнира» в «Старшей Эдде» : Фригг губит конунга Гейррёда — любимца Одина, дав Гейррёду коварный совет задержать и пытать странника Гримнира, фактически Одина). В Скандинавии (в Южной Швеции и Юго-Восточной Норвегии) сохранились наскальные изображения эпохи бронзы (2-я пол. 2-го тыс. до н. э.), по-видимому отражающие культовые сцены и символы: корабли, повозки, пахота, культовый танец и священный брак, солярные символы в виде колеса, топоры, люди и животные, ассоциирующиеся, вероятно, с культами плодородия и культом мёртвых; фигура человека с топором может быть сопоставлена с Тором, а собственно аграрная тема — с ванами, может быть, даже и с Бальдром.

Многие скандинавские учёные, в особенности А. Ольрик, находят отражение скандинавской религии эпохи бронзы в верованиях скандинавских саамов, описанных ещё в 17 в.: «громовой старик» (Goragalles, якобы из Tore Karl, т. е. Тор-человек), которому приносят в жертву миниатюрные молоты, соответствует Тору, «небесный человек» — бог плодородия и солнца с фаллическими чертами (его имя Varalde Olmai) — Фрейру, «буревой (ветряной) старик» (Bickagalles), которому подносят миниатюрные челны, — Ньёрду (имея, в частности, в виду его функции бога морской стихии). Божество более низкого ранга — бог мёртвых и бог болезней Ruttu (Rota) сопоставляется А. Ольриком с Одином. Отсюда вытекает, что на этой стадии Один не успел стать небесным божеством и главой скандинавского пантеона.

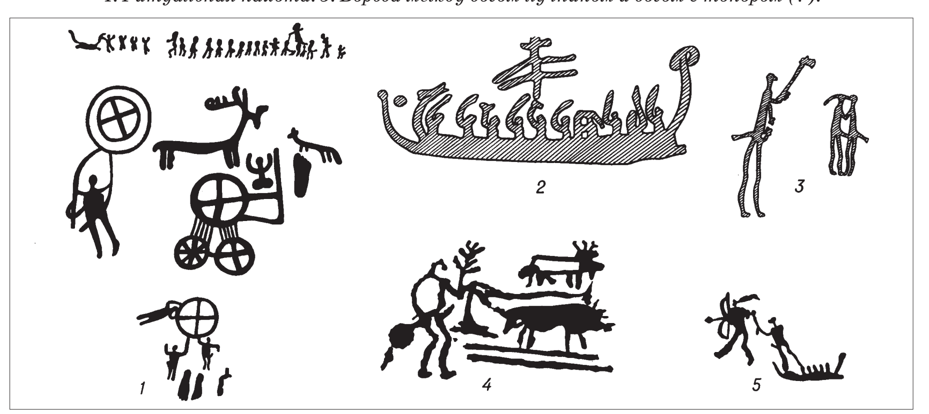
Северогерманский хронист Адам Бременский (11 в.) сообщает о языческом культовом комплексе в Упсале (Швеция), в центре которого стоял священный тис и где особо почитался Фрейр (культ его имел фаллический характер). Топонимика обнаруживает следы культа Тора, Тюра, Одина, Улля и некоторых других богов, но нет указаний на культ Локи, играющего такую важную роль в скандинавской мифологии.

Систематические данные имеются только по скандинавской мифологии последних столетий до принятия скандинавскими народами христианства, отражённой главным образом в исландских литературных памятниках раннехристианского времени. Главные источники: поэтическая «Старшая Эдда» — сборник мифологических и героических «песен», дошедший в исландской рукописи 2-й половины 13 в. (т.н. Codex Regius 2365), и прозаическая «Младшая Эдда» – учебник поэтического искусства скальдов, составленный тоже в 13 в. исландцем Снорри Стурлусоном и содержащий образцы поэзии скальдов (начиная с 9 в.), расшифровку скальдических мифологических иносказаний (кеннингов) и обзор самой мифологии; отголоски мифологии имеются и в составленной Снорри исторической хронике «Хеймскрингла» («Круг земной»), где изложена легендарная история норвежских и некоторых шведских королей (т. н. сага об Инглингах). Христианизация Исландии произошла в 1000, и древняя мифология трактована Снорри отчасти как историческая аллегория. Почти одновременно со Снорри датский хронист Саксон Грамматик в «Деяниях датчан» передаёт многие мифологические сюжеты, заменяя богов на королей и героев. Таким образом, в качестве мифологической системы нам известна только скандинавская мифология (в основном как поэтическая эддическая мифология).

Пространственная «модель мира» скандинавской эддической мифологической системы включает «горизонтальную» и «вертикальную» проекции (переход от одной к другой предполагает некоторые трансформации). Горизонтальная проекция антропоцентрична и построена на противопоставлении обитаемого людьми и занимающего центральную, освоенную часть земли Мидгарда пустынной, каменистой и холодной окраине земли (Утгард, Етунхейм), населённой великанами (ётунами), а также находящемуся вокруг земли океану, где живёт чудовище Ермунганд (его второе имя — змей Мидгарда — указывает на то, что змей был первоначально элементом позитивной системы — опорой земли). Это противопоставление раскрывается как оппозиция центра и периферии, внутреннего и внешнего (особенно Мидгард и Утгард), «своего» и «чужого», «культуры» и «природы». Кроме того, страна великанов маркирована как находящаяся на севере и востоке. Север в скандинавской мифологии особо демонизирован (как и во многих других мифологиях, в частности у финнов и народов Сибири), на севере также локализуется царство мёртвых — хель (которое, впрочем отчётливей и ярче выступает в вертикальной космической проекции). К обеим проекциям относится мотив четырёх карликов-цвергов, носящих имена четырёх стран света (Аустри, Вестри, Нордри, Судри), поддерживающих небо по углам.

Основу вертикальной космической проекции составляет мировое древо — ясень Иггдрасиль. Оно связывает землю, где живут люди (Мидгард), с небом, где (в Асгарде) находятся боги и где помещается своеобразный «рай» для павших воинов — вальхалла, а главное — с подземным миром, где находится царство мёртвых — хель («низ» и «север», как сказано, отождествляются) и раз нообразные водные источники. Можно даже сказать, что хель является тем центром, в точке которого совпадают горизонтальная и вертикаль-

*Южноскандинавские наскальные изображения эпохи бронзы:
1. Культовая процессия и солярные символы. 2. Культовая ладья. 3. Обряд священного брака.
4. Ритуальная пахота. 5. Борьба между богом-лучником и богом с топором (?).*



ная картины мира. Вертикальная схема противопоставляет богов и людей, небесное царство мёртвых для избранных (вальхаллу) и подземные селения для простых смертных; соответственно — небесных валькирий и живущих у корней мирового древа норн — две категории богинь судьбы. В первой песни «Старшей Эдды» «Прорицание вёльвы» вёльва (провидица) вспоминает «девять миров» (девять — условное постоянное число в скандинавской мифологии, так же как число три, которое лежит в его основе) и девять древесных основ или корней (так что можно даже предположить, что речь идёт о множестве мифических дерев), но одновременно перечисляются три корня, соответствующие людям, инеистым великанам (хримтурсам) и хель. В более поздней редакции «Младшей Эдды» чёткость вертикальной проекции смазывается, ибо корень связывается не с людьми, а с небом, а инеистые великаны, уже умершие и живущие в подземном мире, заменяются просто великанами — ётунами, живущими на краю земли. В вертикальной схеме с различными уровнями «древесной» космической модели сопоставлена «зооморфная» серия. Орёл на верхушке, змей Нидхёгг у корней, четыре оленя (возможно, ранее соотносимые с частями света), поедающие листья ясеня Иггдрасиля,— на среднем уровне. Нидхёгг в известном смысле эквивалентен Ермунганду (в горизонтальной проекции), так же как подземные источники и реки можно сравнить с окружающим землю океаном. Кроме того, коза и олень, стоящие на вальхалле, ствол дерева и источники у корней объединены в вертикальной схеме циркулированием священного мёда, как источника жизненного обновления и магических сил. Белка, снующая по дереву, является своеобразным посредником между «верхом» и «низом». Кроме Иггдрасиля вертикальная проекция знает также радужный мост Биврёст, соединяющий землю и небо. Пространственная модель мира в скандинавской мифологии однотипна не только большинству индоевропейских, но также сибирской и другим мифологическим моделям мира, которые структурно организованы образом мирового древа.

Во временном аспекте скандинавская мифология делится на космогоническую и эсхатологическую (мифы творения и конца мира), между которыми существует неполная симметрия. Мир возникает из взаимодействия воды и огня с холодом и погибает от пожара и наводнения, стужи и жары, в «начальные» и «конечные» времена повторяются примерно те же поединки богов и хтонических демонов. В то же время асы и ваны (основные группы скандинавских богов), враждебные в «начале», выступают в «конце» как единое племя богов, Один и Локи — как двойники в космогонии и антиподы в эсхатологии.

Возникновение мира рисуется как заполнение пустоты мировой бездны Гинунгагап и преобразование хаоса в космос. Великаны не только противостоят богам в пространстве, но и предшествуют им во времени; первосущество великан-гермафродит Имир происходит из остывающих подземных вод (Эливагар), заполнивших мировую бездну Гинунгагап; из его подмышек, а также от трения ног рождаются другие инеистые великаны. Боги убивают великана Имира и создают из его тела мир (ср. Пурушу в индийской мифологии, Тиамат – в вавилонской, Пань-гу – в китайской, богиню земли — в ацтекской и т. п.).

Боги (сыны великана Бора) «поднимают» землю (по-видимому, из первичного океана, окружающего её в пространственной модели мира, ср. также вылавливание Тором «змея Мидгарда») и устраивают на ней прекрасный Мидгард; три аса (Один, Лодур и Хёнир) оживляют древесные прообразы людей (см. Аск и Эмбля), которые, собственно, и должны жить в Мидгарде; появляются норны, определяющие их судьбы. Боги устраивают небесный свод и определяют роли солнца (Соль) и месяца (Мани) — сестры и брата. В процессе мироустройства они обуздывают хтонических чудовищ — змея Ермунганда, волка Фенрира и их сестру Хель — хозяйку царства мёртвых (а затем — и их отца Локи). Однако впоследствии (с приближением «конца мира») эти чудовища должны будут вырваться. В скандинавской мифологии в саму космогонию проникают эсхатологические мотивы. За «золотым веком» (когда всё было из золота, а боги и люди наслаждались покоем) скоро следует первая война между асами и ванами. Миф о возникновении смерти от копья и первом ритуальном жертвоприношении в рамках воинских инициации — убийстве юного бога Бальдра – становится прологом к собственно эсхатологическому циклу и обратному превращению космоса в хаос. Нарушаются обеты и моральные нормы, возникают распри родов, наступает трёхлетняя стужа. Мировое древо содрогается, когда хтонические чудовища вырываются на свободу, приплывает корабль мертвецов, появляются сыны Муспелля и огненный великан Сурт. В последней битве (см. Рагнарёк), в которой на стороне богов участвуют также павшие воины (эйнхерии), боги и хтонические чудовища убивают друг друга. Сурт поджигает мир, который и погибает в огне и наводнении, после чего, правда, он должен снова возродиться (концепция циклической смены эпох или христианское влияние?).

За пределами мифов творения и конца мира остаются многочисленные мифологические повествования о взаимоотношениях и борьбе богов с великанами (ётунами) и карликами (цвергами). В основном на фоне «горизонтальной» проекции космической модели развёртываются события постоянной борьбы богов с великанами (напр., походы Тора и его спутников на восток), чему нисколько не мешают любовные отношения и даже экзогамные браки с их дочерьми. Ётуны пытаются отнять богинь и чудесные атрибуты богов (молот Тора, волосы Сив, молодильные яблоки Идунн и т. д.), и за них идёт борь-

Вариант картины мира (верхний мир – солярные знаки, средний мир – дерево, нижний мир – чудовище и погребальная ладья). Памятный камень с острова Готланд. 5—6 вв.

Памятные камни с острова Готланд. 8 в. Слева — культовые и батальные сцены. Справа (на одном из фризов) — жертвоприношение (воин, повешенный на дереве), алтарь с жрецами, воины с птицей, предназначенной для принесения в жертву. Стокгольм, Исторический музей.

Воины. Борьба с чудовищами. Золотые бляшки для пластин, украшавших шлемы воинов. Швеция. 8 в.

ба, но первоначально чудесные предметы и эликсиры (копьё Одина Гунгнир, его золотое кольцо Драупнир, молот Тора Мьёльнир, чудесный корабль Скидбладнир, ожерелье Брисингамен, сокровища карлика Андвари, мёд поэзии) изготовляются искусными карликами-цвергами, и боги всё это от них добывают силой или хитростью. В основе подобных сюжетов отчасти лежат этиологические (объяснительные) мифы (о происхождении священного мёда, первого копья, молота и т. п.), в которых боги выступают в функции культурных героев и борцов с чудовищами. Однако в дошедших до нас текстах этиологизм сильно затушёван и перед нами скорее развёртывается своеобразная картина «циркуляции» ценностей между различными «мирами», в сочетании с военными походами. Так, очень важный миф о происхождении священного мёда, дающего силы, шаманский экстаз, поэтическое вдохновение и мудрость, превращается в повествование о его циркуляции по кругу: боги — цверги — великаны — боги. Сюжеты добывания Одином священного мёда у великанов, Тором — котла для пива (а возможно, и рассказ о возвращении Локи молодильных яблок Идунн), по-видимому, имеют в основе единый этиологический миф и соответствующий ритуал, что доказывает параллель с индийским мифом о соме — амрите. Семантически к мифам о чудесном питье и омолаживающих плодах близки мифологические представления о неиссякающем медовом молоке козы Хейдрун и неиссякающем мясе козлов Тора, чудесного вепря павших воинов эйнхериев и бога Фрейра (козлы и вепрь выступают также в функции чудесных коней), и далее — о порождающем себе подобных кольце Одина, золотой чудесной мельнице Фроди (т. е. Фрейра), о возвращающемся, как бумеранг, молоте Тора, не говоря уже о таких символах плодородия или плодовитости, как золотые волосы Сив и ожерелье Фрейи. Эта мифология вечного обновления магических сил богов и источников пищи созвучна и образам убивающих друг друга и снова оживающих для пира в вальхалле эйнхериев.

Боги противостоят враждебным хтоническим чудовищам и ётунам; возвышаются над природными духами альвами и над карликами (цвергами), над женскими судьбоносными существами (валькириями и норнами), над земными героями. Высший пантеон богов в скандинавской космотеогонии представлен как результат объединения двух групп богов — асов и ванов после войны, точнее, как результат ассимиляции асами ванов — весьма ограниченной категории божеств, связанных с аграрными культами, наделённых магическим и пророческим даром, сакральным миролюбием (Ньёрд, Фрейр, Фрейя). Те же свойства у асов разделены: аграрное благополучие связано с Тором, магия и пророчество – с Одином, а миролюбие – с Бальдром. Фрейя — жена Ода функционально, а может быть, и генетически почти тождественна Фригг – жене Одина, но первая отнесена к ванам, а вторая – к асам. Во многих текстах боги и асы — синонимы, т. к. ваническая аграрная мифология подчинена одинической, т. е. небесно-хтонической, воинской и «шаманской» мифологии Одина с вальхаллой, валькириями, эйнхериями, воинской инициацией (смерть Бальдра) и т. п.

Асы представлены в мифах как возглавляемая Одином патриархальная родовая община, в которой, однако, важные вопросы решаются на тинге (народное собрание у скандинавов); большое значение имеют ритуальные пиры богов с распитием священного напитка.

В пантеон входят боги: Один (власть, мудрость, магия, в т. ч. военная, покровитель воинов, хозяин вальхаллы), Тор (громовник с военными и аграрными функциями, главный борец с великанами и мировым змеем), Тюр (старый индоевропейский небесный бог, покровитель военных собраний и поединков), Хеймдалль (страж богов и мирового древа), Хёнир, Улль (бог — стрелок из лука и лыжник), Бальдр (юный бог — ритуальная жертва), Ньёрд (плодородие, море и судоходство), Хёд (слепой бог, убийца Бальдра), Фрейр (плодородие, мир), Локи (мифологический плут и насмешник, отец хтонических чудовищ, посредник между богами и великанами), Браги (бог-скальд) и некоторые другие. Имеются ещё юные боги Видар, Вали, Магни и Моди, которые функционируют главным образом как мстители за отцов и братьев; Хермод, который пытается вернуть брата Бальдра из царства смерти хель. Вили и Ве упоминаются только как братья Одина и «сыны Бора», а Од — как муж Фрейи (и, вероятно, ипостась того же Одина). Богини (имеющие в основном отношение к плодородию и деторождению) — это прежде всего Фригг, Фрейя, Сив, Идунн, а также охотница и лыжница Скади, иногда упоминаются Гевьон и Фулла. Если в культе большое значение имели Один, Тор и Фрейр, то в повествовательных мифах главными действующими лицами являются Один, Тор и Локи, выступающие прежде всего в роли культурных героев: Один — как культурный герой — творец и шаман (жрец), Тор — как героический борец, ограждающий богов и людей от чудовищ, Локи — как отрицательный вариант культурного героя – мифологический плут – трикстер. У Одина подчёркивается ум (в его синкретическом понимании, включающем магическую силу и коварство), у Тора — физическая сила и богатырская ярость, у Локи — хитрость и плутовство. Соответственно Тор выступает как главный противник великанов и мирового змея, Один — как добытчик священного мёда и рун, носитель мудрости, магии и пророчеств, а Локи — как вечный «добытчик» (посредством трюков) мифологических ценностей у карликов для богов, у богов для великанов и т. д., как оператор их вечной «циркуляции». И Один, и Тор (а также и оттеснён ный Тюр) являются богами неба и войны. Параллелизм устраняется тем, что Один — бог военной магии и военной дру-

Голова фантастического чудовища из Осебергского погребения. Дерево. 9 в. Осло, Музей кораблей викингов.

Культовая процессия. Ковёр из Осебергского погребения. 9 в. Реконструкция. Осло, Музей кораблей викингов.

жины, покровитель героев и сеятель раздора между ними, а Тор — бог-богатырь, моделирующий вооружённый народ, защитник «своих» (богов и людей) от «чужих» – различных демонов (Тюр ограничен функцией хранителя воинских правил); Один — бог неба как хозяин воинского «рая», а Тор сведён к специализированному громовнику. Локи выступает как комический дублёр Одина в космогонии и его демонический противник в эсхатологии. У них обоих есть шаманские черты, но шаманские странствия Локи ограничены горизонтальной проекцией, тогда как образ Одина тесно связан с мировым древом. Он вытеснил в этом громовника Тора и соперничает со стражем богов Хеймдаллем, который первоначально, по-видимому, был тождествен мировому древу Иггдрасилю [параллелизм между ними отразился в мифе о спрятанных под древом глазе Одина и слухе (или роге) Хеймдалля]. Условно Одина и Локи можно соотнести как белое и чёрное шаманство. В качестве позитивного творца Один — отец асов, а Локи – отец хтонических чудовищ, Один — хозяин небесного царства мёртвых для избранных, а Локи — отец хозяйки подземного царства мёртвых и тайный виновник первой смерти (смерти Бальдра), которая является одиническим жертвоприношением (реальный убийца Хёд — также, возможно, дублёр Одина). В процессе эволюции скандинавской мифологии, по-видимому, очень существенным было всё большее выдвижение на первый план Одина и всего одинического комплекса, как небесной воинской мифологии (Один при этом оттеснял наследника индоевропейского бога неба Тюра и отчасти индоевропейского громовника Тора в качестве небесных богов), а также эсхатологических мотивов, буквально пронизывающих скандинавскую мифологию, по крайней мере в её «эддической» стадии. Некоторые мотивы (напр., связанные с шаманизмом, рыболовной культурой) могут считаться следствием контакта с саамско-финским окружением.

Мифология оказала существенное влияние на германо-скандинавский героический эпос. Наиболее ранние из сохранившихся произведений героического эпоса — англосаксонские поэмы «Беовульф» (возникла в кон. 7 — нач. 8 вв., запись ок. 1000), «Битва при Финсбурге» (9 в.), «Видсид», «Жалобы Деора» (обе — 10 в.); немецкие «Песнь о Хильдебранде» (нач. 9 в.), «Вальтарий» (9 в., на лат. языке); главный массив записей героического эпоса датируется 13 в.: немецкая «Песнь о нибелунгах», героические песни «Старшей Эдды» (песни о Вёлунде, Хельги, Сигурде, Гудрун, Брюнхильд, Атли, Хамдире) и раздел «Язык поэзии» в «Младшей Эдде», норвежские «Сага о Вёльсунгах» и «Сага о Тидреке» и др.; героические сказания излагались и в «сагах о древних временах» — сохранившихся («Сага о Хрольве Жердинке») либо утраченных, но использованных средневековыми авторами («Сага о Скьёльдунгах»), в народных балладах позднего средневековья и др. Героями эпоса являются персонажи как вымышленные, так и восходящие к историческим прототипам, но от последних в эпосе сохранены лишь имена, а события, с которыми они были связаны в действительной истории (обычно в эпосе отражается эпоха Великого переселения народов 4–6 вв. — войны между готами и гуннами, гибель остготского королевства в 375 под ударами гуннов, разгром гуннами бургундского королевства в 437, смерть гуннского короля Аттилы в 453 и др.), представлены в виде родовых междоусобиц и личных конфликтов, обросли фантастическими элементами и т. д. В «Старшей Эдде» песни о героях довольно чётко отделены от песней о богах. Асы, как правило, непосредственно не вмешиваются в жизнь героев, и если место действия в мифологических песнях — Асгард либо Ётунхейм (страна великанов), но не мир людей, то подвиги и злодеяния, являющиеся сюжетами героического эпоса, совершаются на Рейне, в державе гуннов, в готском королевстве, хотя топографические и этнические координаты здесь весьма расплывчаты и противоречивы. Ещё более неопределённо время действия героических песней («славное далёкое прошлое»), нет ясного разграничения между мифологическими изначальными временами и героической эпохой; герои часто действуют одновременно (хотя их исторические прототипы жили в разное время) и т. д.

В ряде существенных моментов граница между мифом и эпосом оказывается расплывчатой или по существу исчезает. Многие роды скандинавских германских королей и знати восходят к асам (таковы генеалогии Инглингов, Скьёльдунгов, Вёльсунгов, англосаксонских королевских династий). Героев, павших на поле боя, принимает в своём чертоге вальхалле Один; возлюбленными героев (Сигурда, Хельги, Вёлунда) часто бывают валькирии и т. д. И Г.-с. м., и эпос проникнуты своеобразным трагизмом: все герои эпоса гибнут, по большей части страшной смертью, которую они, как правило, смело принимают, а в ряде случаев идут ей навстречу (Брюнхильд, Сигню, Гуннар, Хёгни); в мифологической эсхатологической концепции мир движется к «сумеркам» и асы знают о своей неминуемой гибели и её причине — нарушении данных ими обетов. Мотив нарушения клятв — один из ведущих и в героическом эпосе: Сигурд, бургунды — Гьюкунги, Атли и другие персонажи погибают именно из-за несоблюдения торжественно взятых клятв. Общим для мифа и героического эпоса было и понимание судьбы. Правда, ссылки на судьбу, норн и т. п. становятся особенно частыми в поздних записях эпических произведений, где они, возможно, уже лишаются прежнего значения, однако предсказания грядущих судеб героев принципиально важны для героических сказаний (напр., о Сигурде, о Старкаде, жизнь которого была предопределена соперничающими Одином и Тором).

Проблема соотношения мифа и эпоса в германо-скандинавской традиции находит разное научное разрешение. Попытки натурмифологической школы 1-й пол. 19 в. сблизить героические персонажи с мифом путём истолкования их в качестве символов и аллегорий природных явлений (напр., трактовка эпоса о Сигурде как солярного мифа) давно оставлены наукой. Реакция на произвольные интерпретации натурмифологов выразилась, в частности, в том, что эпос последовательно демифологизировался: фигурирование в нём Одина и других мифологических персонажей было сочтено позднейшими «романтическими» добавлениями, изображение богов в виде основателей королевских династий — учёным эвгемеризмом средних веков. Сказалась и тенденция видеть в героической поэзии исключительно продукт индивидуального письменного творчества (А. Хойслер и его школа, оставлявшие в сто-

Герой в змеином рву. Резьба на повозке из Осебергского погребения. 9 в. Осло, Музей кораблей викингов.

роне её народнофольклорные истоки). Между тем архаика ряда мотивов героического эпоса вне сомнений: детство героя (отсутствие у него родителей, как в одной из ранних версий сказания о Сигурде — жизнь его в лесу и воспитание кузнецом-колдуном), борьба героя с драконом или иным чудовищем (Беовульф, Сигмунд, затем Сигурд); добывание чудесных предметов (меча, плаща-невидимки и т. п.); героическое сватовство к деве-богатырше (Брюнхильд), сопровождающееся испытаниями ловкости, силы и отваги; обмен героев (Гуннара и Сигурда) обличьями и оборотничество (напр., превращение Фафнира в дракона); пробуждение героем спящей девы (валькирии), тема золотого клада (золото нибелунгов — нифлунгов), роль живых существ (конь, птицы) и неодушевлённых предметов (меч, копьё) в судьбе героя и т. п. Современные неомифологи (О. Хёфлер, Ф. Р. Шредер, Я. де Фрис, К. Хаук, Ж. Дюмезиль) склонны искать истоки эпических сюжетов в сфере мифа, но не природного, как учёные нач. 19 в., а в ритуально-мифологических архетипах, в обряде и культе. Они видят в героическом эпосе центральное звено коллективного сознания эпохи начинавшегося высвобождения человека из «первобытной сакральной связанности», когда миф сохранял свою жизненную эффективность, но «уже приобретало свои права земное и человеческое» (Шредер) — в этой «пограничной зоне» мифологические сюжеты и сцены культовых действий и игр сливались воедино с историческими преданиями, круг коллективных культовых представлений, лежавших в основе мифа, оплодотворил и героический эпос. Исходя из этой концепции, неомифологи интерпретируют эпические сюжеты и мотивы: поединок героя с драконом возводят к деяниям бога, который преодолевает хаос, дабы создать космос; исток мотива борьбы между отцом и сыном («Песнь о Хильдебранде») усматривают в мифе о боге, убивающем собственного сына (Один — Бальдра); стремятся проследить отражение древнегерманского культа и ритуала в эпосе о Хельги; утверждают, что герой эпоса Дитрих Бернский (его исторический прототип — остготский король Теодорих) уже при жизни был обожествлён и считался воплощением Бодана, а после своей смерти выступал в роли предводителя «дикой охоты» (войска мёртвых), т. е. историческое лицо сделалось персонажем героического эпоса посредством перехода в сферу мифического и культового, и т. д. Построения неомифологов в ряде пунктов не выдерживают критической источниковедческой проверки и встречают обоснованные возражения исследователей — Г. Куна, К. фон Зе и ряда других учёных. Вместе с тем вряд ли можно полностью отрицать связь между героическим эпосом и ритуалом. Например, ритуальные истоки можно усмотреть, по-видимому, в казни, учинённой Атли над Гуннаром и Хёгни («Старшая Эдда», «Песнь об Атли»), в убийстве Гудрун собственных сыновей, в некоторых эпизодах сказания о Хаддинге, в добровольном расставании с жизнью Брюнхильд («Краткая песнь о Сигурде», «Поездка Брюнхильд в хель»), Сигню («Сага о Вёльсунгах») и, возможно, Гудрун (в версиях, предшествовавших циклизации песней) — все эти героини, осуществив месть, погибают в жертвенном пламени костра. Здесь речь идёт лишь о гипотетической ритуальной основе этих мотивов — в песнях они включены уже в иной контекст повествований о родовой вражде и кровной мести, с новыми мотивировками и частично психологизированы.

В крупнейшем и наиболее популярном памятнике германского героического эпоса — «Песни о нибелунгах» повествование переосмыслено в духе куртуазно-рыцарской поэзии и почти не сохранило следов древней мифологии. «Песнь о нибелунгах» стала предметом многочисленных переработок, источником поэтических тем и мотивов более позднего времени (см. в ст. Нибелунги).

Е. М. Мелетинский, А. Я. Гуревич (раздел Германо-скандинавский героический эпос).

ГЕРМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Германо-скандинавская мифология.

ГЕРМАФРОДИТ (Ἑρμαφρόδιτος), в греческой мифологии сын Гермеса и Афродиты, юноша необычайной красоты, воспитанный наядами на горе Ида во Фригии. Когда Г. исполнилось пятнадцать лет, он отправился странствовать по Малой Азии. Однажды в Карии, когда Г. купался в водах источника, нимфа этого ключа Салмакида страстно влюбилась в Г., но её мольбы о взаимности не имели успеха. По просьбе Салмакиды боги слили её с Г. в одно двуполое существо (Ovid. Met. IV 285 след.). В нач. 4 в. до н. э. в Аттике был популярен культ Г.

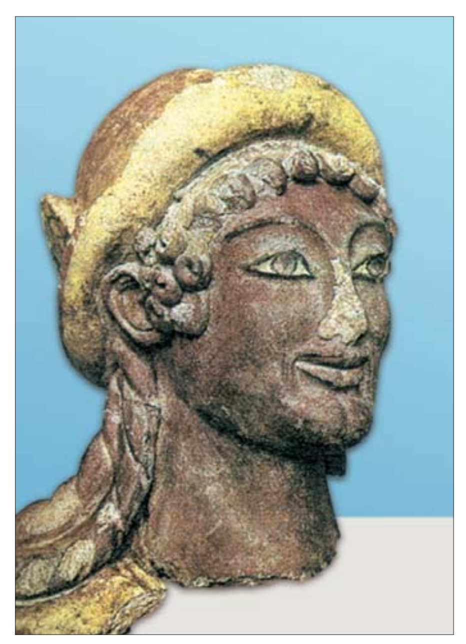
М. Б.

ГЕРМЕС (Ἑρμῆς), в греческой мифологии вестник богов, покровитель путников, проводник душ умерших. Г. — сын Зевса и Майи, одной из дочерей Атланта, рождённый ею в Аркадии в пещере Киллены (Hymn. Hom. III 1–5). Олимпийское божество, хотя и догреческого, возможно, малоазийского происхождения. На фетишистскую древность Г. указыва ет его имя, понимаемое как производное от греч. ἕρμα — груда камней или каменный столб, которыми отмечались в древности места погребений. Гермы были путевыми знаками (Plat. Hipp. 228d–229a), фетишами — охранителями дорог, границ, ворот (отсюда Г. «привратный» — «Пропилеи») (Paus. II 38, 7); повреждение герм считалось страшным святотатством (Thuc. VI 27). Фетишистские рудименты бога обнаруживаются в таких непременных атрибутах Г., как «амбросийные» (букв. «бессмертные») золотые крылатые сандалии и золотой жезл — средоточие магической силы (Hom. Od. V 44–50). В руках с этим жезлом, усыпляющим и пробуждающим людей, Г. выполняет одну из своих древнейших функций проводника душ умерших в аид, «психопомпа» или помощника на пути в царство мёртвых (Hom. Od. XXIV 1–5). Г. одинаково вхож в оба мира — жизни и смерти; он посредник между тем и другим, так же как и посредник между богами и людьми. Он ведёт богинь Геру, Афину и Афродиту на суд Париса (Eur. Andr. 274–287). Г. — вестник богов, мужской коррелят вестницы богов Ириды. Изъявление божественной воли приходит иногда во сне, и Г. насылает на людей сны с помощью своего жезла (Hymn. Hom. III 14). Водительство Г. на путях жизни и смерти переосмысливается в эпоху классической мифологии как покрови-

Гермес. Роспись белофонного лекифа «мастера Бостонской фиалы». Ок. 440 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Гермафродит и сатир. Мрамор. 1 в. до н. э. Дрезден, Скульптурное собрание.

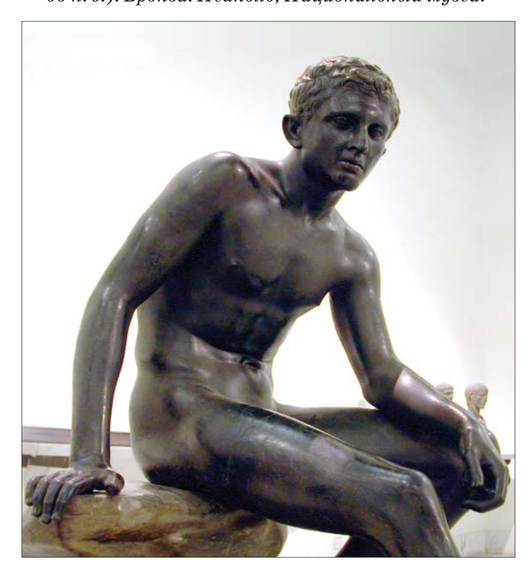
Гермес и одна из харит. Фрагмент рельефа с острова Тасос. Мрамор. Ок. 480 до н. э. Париж, Лувр.



Голова Гермеса. Фрагмент терракотовой статуи Вулки с фронтона храма Аполлона в Вейях. Ок. 500 до к. э. Рим, Музей виллы Джулия.

тельство героям. Он вручает Нефеле — матери Фрикса и Геллы златорунного барана, на котором они спасаются от мачехи (Apollod. I 9, 1). Основателю Фив Амфиону Г. вручает лиру, и с её помощью герой строит стены города (III 5, 5); Персею он вручает меч для убийства Медузы (II 4, 2); Одиссею открывает тайну волшебной травы, чтобы спастись от колдовства Кирки (Hom. Od. X 227—306); Г. спас бога Ареса от козней Алоадов. Г. охраняет героев во время странствий (Hom. Il. XXIV 334). Он помог Приаму невредимым проникнуть в стан Ахилла (XXIV 339—447), причём здесь сказалось умение Г. открывать незримо любые узы (Hymn. Hom. III 410). Хитрость и ловкость Г. делают его покровителем плутовства и воровства. Описание воровских подвигов Г. и история кражи младенцем Г. прекрасного стада коров у Аполлона даётся в гомеровском «Гимне Гермесу» (III 68—94). Г. обучил плутовству своего сына Автолика — деда Одиссея со стороны матери; хитроумие Одиссея — результат наследственности, полученной от божественного предка (Hom. Od. XIX 394—398). Благодаря хитрости и обману Г. освободил Ио от чудовищного Аргоса и убил его. Надев шлем Аида, Г. ловко убил одного из гигантов (Apollod. I 6, 2).

Отдыхающий Гермес. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа (2-я половина 4 в. до н. э.). Бронза. Неаполь, Национальный музей.



Функция Г. как покровителя пастушества, умножающего приплод в стадах вместе с Гекатой (Hes. Theog. 444), вторична (ср. Пан – сын Г. – бог стад). Г. и Аполлон взаимно обменялись рядом важнейших функций или поделили их между собой. Согласно мифу, случайно (ибо все случайные находки посылаются Г.) найдя черепаху, Г. впервые изготовил из её панциря семиструнную лиру и пел под её аккомпанемент. Аполлон уговорил его отдать ему лиру в обмен на коров (Hymn. Hom. III 413—502). В придачу Г. вручил Аполлону свою свирель, за что получил от того золотой жезл и был им научен искусству гадания (Apollod. III 10, 2). В период поздней античности возник образ Г. Трисмегиста («трижды величайшего») в связи с близостью Г. потустороннему миру; с этим образом связывались оккультные науки и т. н. герметические (тайные, закрытые, доступные только посвященным) сочинения.

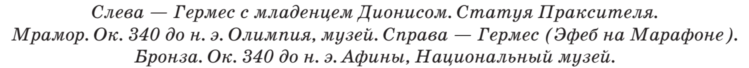
Г. почитался на анфестериях — празднике пробуждения весны и памяти умерших. В римской мифологии почитался под именем Меркурия — покровителя торговли.

А. Тахо-Годи.

Среди дошедших до нас произведений античной пластики: статуя «Г. с младенцем Дионисом» Праксителя. «Г.» Поликлета известен в нескольких репликах, «Отдыхающий Г.» Лисиппа — в римской копии; известны также т. н. «Г. Лудовизи», «Г. Фарнезе», «Г. из Бельведера» и др.; в числе герм — пергамская копия произведе-

Голова Гермеса. Римская копия. С греческого оригинала. Мрамор. Рим, Ватиканские музеи.

ния Алкамена; среди рельефов — «Г. и хариты». Под влиянием античных изображений Г. с ягнёнком на плечах в раннехристианском искусстве сформировался иконографический тип «доброго пастыря». В средневековых книжных иллюстрациях Г. изображается как символ планеты Меркурий (во многих европейских языках ртуть, которой в алхимии вплоть до 17 в. отводилась исключительно важная роль, носила имя этой планеты). Иногда Г. изображался как бог красноречия. В символике эпохи Возрождения и барокко Г. — проводник душ (рельеф Малатестианского храма в Римини; фреска Рафаэля «Г. вводит Психею на Олимп»), посланец богов (статуя «Меркурий» Джамболонья), миротворец (картина П. П. Рубенса «Примирение Марии Медичи со своим сыном») и др. Г. изображали в обществе харит-граций (Я. Тинторетто



Слева — Гермес с младенцем Дионисом. Статуя Праксителя. Мрамор. Ок. 340 до н. э. Олимпия, музей. Справа — Гермес (Эфеб на Марафоне). Бронза. Ок. 340 до н. э. Афины, Национальный музей.

1. Размышляющий Гермес (Лудовизи). Римская копия. С греческого оригинала (5 в. до н. э.). Мрамор. Рим, Национальный музей.
2. Гермес, застегивающий сандалию. Римская копия. С греческого оригинала Лисиппа (ок. 330 до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр.
3. Гермес (Ришелье). Римская копия. С греческого оригинала. Мрамор. Париж, Лувр.

«Меркурий и три грации»). В европейском искусстве 15—17 вв. особенно популярны сюжеты: «Меркурий обезглавливает Аргоса» (Рубенс, Я. Йордане, Веласкес, Рембрандт и др.)» «похищение Меркурием стад Адмета» (Доменикино, К. Лоррен и др.) и др. В искусстве» 18 — нач. 19 вв. образ Г. находит воплощение главным образом в пластике (Г. Р. Доннер, Ж. Б. Пигаль, Б. Торвальдсен и др.).

ГЕРМИОНА (Ἑρμιόνη), в греческой мифологии дочь Менелая и Елены. В «Одиссее» (IV 3—9) сообщается о выдаче её замуж за сына Ахилла — Неоптолема, которому Менелай обещал руку дочери во время Троянской войны. По другому варианту мифа, ещё в детстве Г. была обручена с Орестом, но ему пришлось отказаться от своих прав либо перед лицом соперника, имевшего огромные заслуги перед ахейским войском, либо потому, что он (Орест) запятнал себя убийством матери. Только после того как Неоптолем был убит жрецами в Дельфах, Г. смогла выйти замуж за Ореста и имела от него сына Тисамена, унаследовавшего престол своего деда Менелая в Спарте (Apollod. epit. VI 14; 28). По варианту мифа, принятому Еврипидом в «Андромахе», убийство Неоптолема было подстроено Орестом, стремившимся получить руку Г. (957—1008).

В. Я.

ГЕРО (Ἡρώ), В греческой мифологии жрица Афродиты (вариант: Артемиды) в городе Сеет на берегу Геллеспонта, в которую влюбился юноша Леандр из Абидоса (на противоположном берегу пролива). Каждую ночь Леандр переплывал пролив, чтобы встретиться с возлюбленной, Г. зажигала на башне в Сеете огонь, и Леандр плыл по тёмному морю, глядя на пламя маяка. Однажды огонь погас, и Леандр утонул. Когда утром Г. увидела прибитый волнами к берегу труп юноши, она в отчаянии бросилась в море (Ovid. Heroid. 17, 18; Verg. Georg. Ili 258 след.).

М. Б.

В европейском изобразительном искусстве 17 в. к сюжету обращались X. Голциус, А. Блумарт, П. П. Рубенс, Гверчино, Я. Йорданс, А. ван Дейк, Рембрандт. Сюжет в 15—16 вв. обрёл популярность в европейской литературе: следуя за Овидием, Вергилием и поэтом 5—6 вв. Мусеем (поэма «Г. и Леандр»), его разрабатывали: Д. Поттер (поэма «Поприще любви»), Г. Сакс («История несчастной любви Леандра к госпоже Г.»), К. Маро («История Леандра и Г.»), X. Альмогавер Боска («Г. и Леандр»), К. Марло («Г. и Леандр»). В кон. 16— сер. 17 вв. сюжет также находит воплощение в драматургии (Ф. Браччолини, Лопе де Вега), в поэмах-травести (Л. де Гонгора, П. Скаррон). На рубеже 18 и 19 вв. — мелодрама-монолог Ж. П. де Флориана «Г.», баллада Ф. Шиллера «Г. и Леандр», часто обращение к сюжету в английской поэзии 19 в. (Дж. Хант, Т. Гуд, А. Теннисон, Т. Мур, Э. Арнолд). Среди интерпретаций сюжета в 19 в. — трагедия Ф. Грильпарцера «Волны моря и любви». Среди опер 17—18 вв. «Леандр» Ф. А. Пистокки; «Леандр» Н. Логрошино; «Г.» С. Майра; «Г. и Леандр» Ф. Паэра; в 19 в. — «Г. и Леандр» Дж. Боттезини.

ГЕРОЙ (ἥρως), в греческой мифологии сын или потомок божества и смертного человека. У Гомера Г. обычно именуется отважный воин (в «Илиаде») или благородный человек, имеющий славных предков (в «Одиссее»). Впервые Гесиод называет «род героев», созданный Зевсом, «полубогами» (ἡμίθεοι, Орр. 158—160). В словаре Гесихия Александрийского (6 в.) понятие Г. разъясняется как «мощный, сильный, благородный, значительный» (Hesych. v. ἥρως). Современные этимологи дают различные толкования этого слова, выделяя, впрочем, функцию защиты, покровительства (корень *ser-, вариант *swer-, *wer-, ср. лат. servare, «оберегать», «спасать»), а также сближая с именем богини Геры – Ἥρα.

Геро. Скульптура И. Лероя (1857-1943).

История Г. относится к т. н. классическому или олимпийскому периоду греческой мифологии (2-е тыс. до н. э., расцвет — сер. 2-го тыс. до н. э.), связанному с укреплением патриархата и расцветом микенской Греции. Олимпийские боги, ниспровергшие титанов, в борьбе с доолимпийским миром чудовищных порождений матери-земли — Геи, создают поколения Г., вступая в брак с родом смертных. Известны т. н. каталоги Г. с указанием их родителей и места рождения (Hes. Theog. 240—1022; frg. 1–153; Apoll. Rhod. I 23—233). Иногда Г. не знает своего отца, воспитывается матерью и отправляется на поиски, совершая по пути подвиги (см. Тесей).

Г. призван выполнять волю олимпийцев на земле среди людей, упорядочивая жизнь и внося в неё справедливость, меру, законы, вопреки древней стихийности и дисгармоничности. Обычно Г. наделяется непомерной силой и сверхчеловеческими возможностями, однако он лишён бессмертия, остающегося привилегией божества. Отсюда несоответствие и противоречие между ограниченными возможностями смертного существа и стремлением Г. утвердить себя в бессмертии. Известны мифы о попытках богов сделать Г. бессмертными; так, Фетида закаляет Ахилла в огне, выжигая в нём всё смертное и умащая его амбросией (Apollod. III 13, 6), или Деметра, покровительствуя афинским царям, закаляет их сына Демофонта (Hymn. Hom. V 239—262). И в том, и в другом случае богиням мешают неразумные смертные родители (Пелей — отец Ахилла, Метанира — мать Демофонта). Стремление нарушить исконное равновесие сил смерти и бессмертного мира принципиально не имеет успеха и карается Зевсом. Так, Асклепий, сын Аполлона и смертной женщины Корониды, пытавшийся воскрешать людей, т. е. даровать им бессмертие, был поражён молнией Зевса (Apollod. III 10, 3 — 4). Геракл похитил яблоки Гесперид, дарующие вечную молодость, но затем Афина возвратила их на место (Apollod. II 5, 11). Безуспешна попытка Орфея вернуть к жизни Эвридику (Apollod. I 3, 2). Невозможность личного бессмертия компенсируется в героическом мире подвигами и славой (бессмертием) среди потомков. Личность Г. большей частью имеет драматический характер, т. к. жизни одного Г. не хватает, чтобы воплотить предначертания богов. Поэтому в мифах укрепляется идея страдания героической личности и бесконечного преодоления испытаний и трудностей. Г. часто гоним враждебным божеством (напр., Геракла преследует Гера, Apollod. II 4, 8) и зависит от слабого, ничтожного человека, через которого действует враждебное божество (напр., Геракл подчинён Эврисфею).

Чтобы создать великого Г., требуется не одно поколение Г. Зевс трижды вступает в брак со смертными женщинами (Ио, Данаей и Алкменой), чтобы через тридцать поколений (Aeschyl. Prom. 774) родился Геракл, среди предков которого были уже Данай, Персей и др. сыновья и потомки Зевса. Таким образом, происходит нарастание героической мощи, достигающей апофеоза в мифах об общегреческих Г., таких, как Геракл.

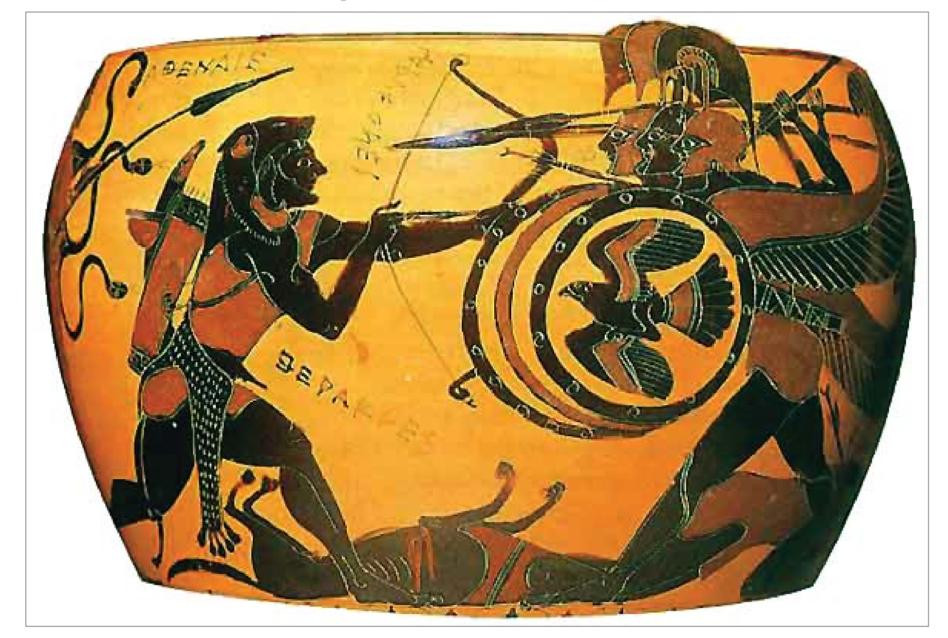
Ранний героизм — подвиги Г., уничтожающих чудовищ: борьба Персея с горгоной, Беллерофонта с химерой, ряд подвигов Геракла, вершиной которых является борьба с Аидом (Apollod. II 7, 3). Поздний героизм связан с интеллектуализацией Г., его культурными функциями (искусный мастер Дедал или строители фиванских стен Зет и Амфион). Среди Г. певцы и музыканты, овладевшие магией слова и ритма, укротители стихий (Орфей), прорицатели (Тиресий, Калхант, Трофоний), отгадыватели загадок (Эдип), хитроумные и любознательные (Одиссей), законодатели (Тесей). Независимо от характера героизма подвиги Г. всегда сопровождаются помощью божественного родителя (Зевс, Аполлон, Посейдон) или бога, функции которого близки характеру того или иного Г. (мудрая Афина помогает умному Одиссею). Нередко соперничество богов и их принципиальное отличие друг от друга сказывается на судьбе Г. (гибель Ипполита как результат спора Афродиты и Артемиды; буйный Посейдон преследует Одиссея наперекор мудрой Афине; Гера, покровительница моногамии, ненавидит Геракла, сына Зевса и Алкмены).

Зачастую Г. испытывает мучительную смерть (самосожжение Геракла), гибнет от руки вероломного злодея (Тесей), по воле враждебного божества (Гиакинф, Орфей, Ипполит). Вместе с тем подвиги и страдания Г. рассматриваются как своего рода испытания, вознаграждение за которые приходит после смерти. Геракл обретает бессмертие на Олимпе, получив в жёны богиню Гебу (Hes. Theog. 950—955). Однако, по другой версии, сам Геракл находится на Олимпе, а тень его скитается в аиде (Hom. Od. XI 601—604), что указывает на двойственность и неустойчивость обожествления Г. Убитый под Троей Ахилл затем оказывается на острове Левка (аналог островов блаженных), где вступает в брак с Еленой (Paus. III 19, 11–13) или с Медеей в Елисейских полях (Apoll. Rhod. IV 811–814), Менелай (зять Зевса), не испытав смерти, переносится в Елисейские поля (Hom. Od. IV 561–568). Гесиод же считает обязательным для большинства Г. переселение на острова блаженных (Opp. 167–173). Сын Аполлона Асклепий, убитый молниями Зевса, мыслится ипостасью Аполлона, обретает божественные функции целителя, и культ его даже вытесняет в Эпидавре культ его отца Аполлона. Единственный Г. — полубог Дионис, сын Зевса и Семелы, становится божеством ещё при жизни; но это его превращение в бога подготавливается рождением, смертью и воскресением Загрея — архаической ипостаси Диониса, сына Зевса Критского и богини Персефоны (Nonn. Dion. VI 155 — 388). В песне элейских женщин к богу Дионису обращаются как к Дионису-Г. (Anthologia lyrica graeca, ed. Diehl, Lips., 1925, II p. 206, frg. 46). Таким образом, Геракл явился образцом для представления о Г.-боге (Pind. Nem. III 22), а Дионис считался Г. среди богов.

Развитие героизма и самостоятельности Г. приводит к их противопоставлению богам, к их дерзости и даже преступлениям, которые накапливаются в поколениях героических династий, приводя к гибели Г. Известны мифы о родовом проклятии, которое испытывают на себе Г. конца классического олимпийского периода, соответствующего времени упадка микенского владычества. Таковы мифы о проклятиях, тяготеющих над родом Атридов (или Танталидов) (Тантал, Пелопс, Атрей, Фиест, Агамемнон, Эгисф, Орест), Кадмидов (дети и внуки Кадма — Ино, Агава, Пенфей, Актеон), Лабдакидов (Эдип и его сыновья), Алкмеонидов. Создаются также мифы о гибели всего рода Г. (мифы о войне семерых против Фив и о Троянской войне). Гесиод рассматривает их как войны, в которых Г. истребили друг друга (Opp. 156 — 165).

В нач. 1-го тыс. до н. э. большое распространение получает культ умерших Г., совсем незнакомый гомеровским поэмам, но зато известный по микенским царским захоронениям. В культе Г. отразилась идея божественного вознаграждения после смерти, вера в продолжение заступни-

Битва Геракла с Герионом. Фрагмент росписи чернофигурной амфоры. Ок. 540 до н. э. Париж, Национальная библиотека.



чества Г. и покровительство его людям. На могилах героев приносились жертвы (ср. жертвы Агамемнону в «Хоэфорах» Эсхила), им отводили священные участки (напр., Эдипу в Колоне), вблизи их погребений устраивали состязания певцов (в честь Амфидаманта в Халкиде с участием Гесиода, Opp. 654–657). Плачи (или френы) по Г., прославлявшие их подвиги, послужили одним из источников эпических песен (ср. «славные деяния мужей», которые поёт Ахилл, Hom. Il. IX 189). Общегреческий Г. Геракл считался установителем Немейских игр (Pind. Nem. I). Ему приносили жертвы в разных храмах: в одних как бессмертному олимпийцу, в других — как Г. (Herodot. II 44). Некоторые Г. воспринимались как ипостаси бога, напр. Зевса (ср. Зевс — Агамемнон, Зевс — Амфиарай, Зевс — Трофоний), Посейдона (ср. Посейдон — Эрехфей). Там, где была прославлена деятельность Г., строились храмы (храм Асклепия в Эпидавре), на месте его исчезновения вопрошали оракула (пещера и оракул Трофония, Paus. IX 39, 5). В 7–6 вв. до н. э. с развитием культа Диониса культ некоторых древних Г. — эпонимов городов — потерял своё значение (напр., в Сикионе при тиране Клисфене почитание Адраста сменилось почитанием Диониса, Herodot. V 67). Религиозно-культовый героизм, освящённый полисным строем, играл важную политическую роль в Греции. Г. мыслился защитником полиса, посредником между богами и людьми, предстателем за людей перед богом. После окончания Греко-персидской войны (как сообщает Плутарх) по велению пифии были перенесены останки Тесея с острова Скирос в Афины. Одновременно приносились жертвы героям, павшим в битвах, напр. при Платеях (Plut. Arist. 21). Отсюда же обожествление после смерти и включение в число Г. известных исторических лиц (Софокл после смерти стал Г. по имени Дексион). Почётное звание Г. получали после гибели выдающиеся полководцы (напр., Брасид после битвы при Амфиполе, Thuc. V 11, 1). В культе этих героев сказалось древнее почитание мифологических Г., которые стали восприниматься как предки — покровители семьи, рода и полиса.

А. А. Тахо-Годи.

Г. как универсальная категория персонажей, которая обнаруживается в любой мифологии, редко может быть выделена терминологически столь же чётко, как в греческой мифологии. В архаических мифологиях Г. очень часто классифицируются вместе с великими предками, а в более развитых оказываются легендарными древними царями или военными вождями, в т. ч. носящими исторические имена. Некоторые исследователи (Ш. Отран, Ф. Рэглан и др.) прямо возводят генезис мифологических Г. к феномену царя-колдуна (жреца), описанному Дж. Фрейзером в «Золотой ветви», и даже видят в Г. ритуальную ипостась божества (Рэглан). Однако такой взгляд неприменим к самым архаическим системам, для которых характерно представление о Г. как перво-предке, участвующем в творении, изобретающем «кухонный» огонь, культурные растения, вводящем социальные и религиозные институты и т. д., т. е. выступающем в качестве культурного героя и демиурга. В отличие от богов (духов), умеющих создать космические и культурные объекты чисто магическим путём, словесным их называнием, «извлекать» их так или иначе из самих себя, Г. большей частью находят и добывают эти объекты готовыми, но в отдалённых местах, иных мирах, преодолевая при этом различные трудности, отнимая или похищая их (как культурные герои) у первоначальных хранителей, или же Г. изготовляют эти объекты подобно гончарам, кузнецам (как демиурги). Обычно схема мифа творения в качестве минимального набора «ролей» включает субъекта, объект и источник (материал, из которого объект извлекается/делается). Если в роли субъекта творения вместо божества выступает Г. — добытчик, то это обычно приводит к появлению у него дополнительной роли антагониста. Пространственная подвижность и многочисленные контакты Г., особенно враждебные, способствуют повествовательному развёртыванию мифа (вплоть до превращения его в сказку или героический эпос). В более развитых мифологиях Г. эксплицитно представляют силы космоса в борьбе против сил хаоса — хтонических чудовищ или иных демонических существ, мешающих мирной жизни богов и людей. Лишь в процессе начинающейся «историзации» мифа в эпических текстах Г. приобретают облик квазиисторических персонажей, а их демонические противники могут предстать иноверными иноземными «захватчиками». Соответственно, в сказочных текстах мифические Г. заменяются условными фигурами рыцарей, принцев и даже крестьянских сыновей (в т. ч. младших сыновей и других героев, «не подающих надежд»), побеждающих сказочных чудовищ силой, или хитростью, или волшебством.

Мифические Г. предстательствуют от имени человеческой (этнической) общины перед богами и духами, часто действуют как посредники (медиаторы) между различными мифическими мирами. Во многих случаях их роль отдалённо сопоставима с ролью шаманов (см. Шаманская мифология). Г. иногда действуют по инициативе богов или с их помощью, но они, как правило, гораздо активнее богов, и эта активность составляет, в известном смысле, их специфику.

Активность Г. в развитых образцах мифа и эпоса способствует формированию особого героического характера — смелого, неистового, склонного к переоценке собственных сил (ср. Гильгамеша, Ахилла, Г. германского эпоса и т. д.). Но и внутри класса богов могут быть иногда выделены активные персонажи, осуществляющие функцию медиации между частями космоса, одолевающие в борьбе демонических противников. Такими богами-Г. являются, напр., Тор в скандинавской мифологии, Мардук — в вавилонской. С другой стороны, Г. даже божественного происхождения и наделённые «божественной» силой могут иногда достаточно чётко и даже резко противостоять богам. Гильгамеш, характеризуемый в аккадской поэме «Энума Элиш» как существо на две трети божественное и многими качествами превосходящее богов, не может всё же сравниться с богами, и его попытка достигнуть бессмертия кончается неудачей. В отдельных случаях неистовый характер Г. или сознание внутреннего превосходства над богами приводят к богоборчеству Г. (ср. греч. Прометея и сходных с ним Г. мифологии кавказско-иберийских народов: Амирани, Абрскила, Артавазда, а также Батрадза). Г. нуждаются для совершения подвигов в сверхъестественной силе, которая лишь отчасти присуща им от рождения, обычно в силу божественного происхождения. Г. нуждаются в помощи богов или духов (в дальнейшем эта потребность Г. уменьшается в героическом эпосе и ещё более увеличивается в сказке, где чудесные помощники часто действуют за Г.), а эта помощь большей частью приобретается посредством определённого искуса и испытаний типа посвятительных испытаний, т. е. инициации (см. Инициация и мифы), практикуемой в архаических обществах. По-видимому, отражением обрядов инициации является обязательный в героическом мифе уход или изгнание Г. из своего социума, временная изоляция и странствия в иных странах, на небе или в нижнем мире, где и происходят контакты с духами, приобретение духов-помощников, борьба с некоторыми демоническими противниками. Специфический символический мотив, связанный с инициацией, — проглатывание юного Г. чудовищем и последующее освобождение из его чрева. Во многих случаях (и это как раз указывает на связь с инициацией) инициатором испытаний является божественный отец (или дядя) Г. или вождь племени, который даёт Г. «трудные задачи» или изгоняет его из племени. Изгнание (трудные задачи) иногда мотивировано проступком Г. (нарушение табу) или опасностью, которую он представляет для отца (вождя). Юный Г. часто нарушает различные запреты и даже нередко совершает инцест, который одновременно сигнализирует о его героической исключительности и достигнутой зрелости (а может быть, и об одряхлении отца-вождя). Испытания могут принять в мифе форму преследования, попыток изведения со стороны бога (отца, царя) или демонических существ (злых духов); Г. может превратиться в мистериальную жертву, проходящую через временную смерть (уход/возвращение — смерть/воскресение). В том или ином виде испытания являются важнейшим элементом героической мифологии.

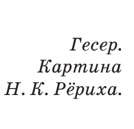
Рассказ о чудесном (во всяком случае, необычном) рождении Г., его удивительных способностях и раннем достижении зрелости, о его обучении и особенно предварительных испытаниях, различные перипетии героического детства составляют важную часть героического мифа и предшествуют описанию важнейших подвигов, имеющих общее значение для социума.

Биографическое «начало» в героическом мифе в принципе аналогично космическому «началу» в мифе космогоническом или этиологическом. Только здесь упорядочивание хаоса отнесено не к миру в целом, а к формированию личности, превращающейся в Г., служащего своему социуму и способного в дальнейшем под-

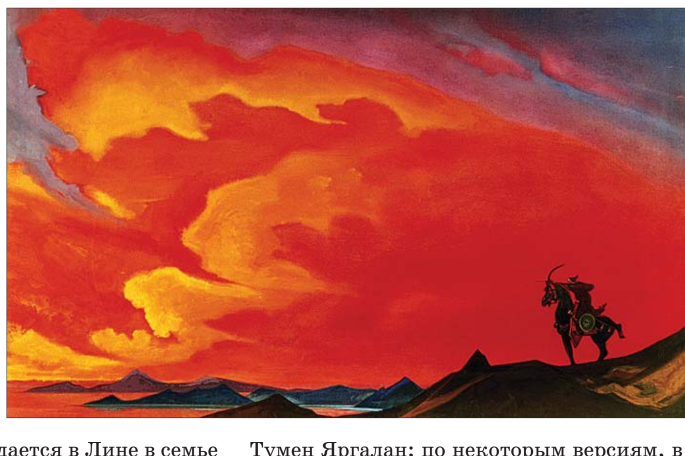
держать космический порядок. Практически, однако, предварительные испытания Г. в процессе его социального воспитания и основные деяния часто так переплетены в сюжете, что их трудно чётко разделить. Героическая биография порой также включает историю женитьбы Г. (с соответствующими соревнованиями и испытаниями со стороны чудесной невесты или её отца; эти мотивы получают особенно богатое развитие в сказке), а иногда и рассказ о его смерти, трактуемый во многих случаях в качестве временного ухода в иной мир с сохранением перспективы возвращения/воскресения.

Героическая биография довольно отчётливо соотносится с циклом «переходных» обрядов, сопровождающих рождение, посвящение, женитьбу и смерть. Но при этом героический миф сам, в силу парадигматической функции мифа, должен служить образцом для исполнения переходных обрядов (особенно инициации) в ходе социального воспитания полноправных членов племени, религиозной или социальной группы, а также в ходе совершения всего жизненного цикла и нормальной смены поколений. Героический миф — важнейший источник формирования как героического эпоса, так и сказки.

Е. М. Мелетинский.



Гесер. Картина Н. К. Рёриха.



ГЕРОФИЛА (Ἡροφίλη), в греческой мифологии одна из сивилл-прорицательниц. Родилась в Троаде от нимфы и смертного отца пастуха Теодороса. Она предсказала, что женщина из Спарты (Елена) явится причиной гибели Трои (Paus. X 12, 1 след.). Как и все сивиллы, Г. много странствовала — на Самос, Делос, в Дельфы и пр. В Кумах (Италия) Г. предсказала судьбу Энею (Verg. Aen. VI 9—10; Ovid. Met. XIV, 104 след.). Возвратившись в Троаду, поселилась в роще Аполлона. Отличалась долголетием, которое она испросила у богов, позабыв попросить себе вечную юность, поэтому большую часть своей долгой жизни она пребывала старухой (в Риме в праздник Анны Перенны римляне желали друг другу сивиллиных лет).

М. Б.

ГЕРСИЛИЯ (Hersilia), в римской мифологии одна из похищенных римлянами сабинянок, ставшая женой Ромула и уговорившая сабинян примириться с римлянами. Отождествлялась с Горой — женой Квирина (Aul. Gell. XIII 23).

Е. Ш.

ГЕСЕР, Гэсэр, персонаж тибетской мифологии (Гесар, Кесар), мифологий монгольских народов, включая бурят (Абай Гесер хубун), а также ряда тюркских (салары, жёлтые уйгуры, тувинцы, алтайцы) и тибето-бирманских народностей. Г. — герой эпических сказаний и поэм, объект развитого религиозно-мифологического культа (фигурирует в шаманских призываниях, молитвах, заговорах и др.). Чаще всего его имя производят от ирано-согдийской формы титула «кесарь» или от имени Госыло (в кит. транскрипции — имя правителя Туфаньского княжества в северо-восточном Тибете, 11 в.). Первоначальное ядро сказания, по-видимому, сложилось в северо-восточном Тибете. Согласно сказаниям о Г., в государство Лин, которое не имело правителя (короля), был послан один из трёх сыновей небесного владыки. Он возрождается в Лине в семье одного из князей безобразным, сопливым ребёнком по имени Джору (в ряде вариантов он зачат матерью от горного духа). Его преследует дядя по отцу Тхотун (монг. и калм. Цотон, Чотон, бурят. Сотон, Хара Зутан). В детстве мальчик проявляет чудесные способности, уничтожает различных демонов, одерживает победу в конном состязании за обладание красавицей Другмо (Рогмо-гоа, Урмай-гохон), троном и сокровищами Лина. Затем он получает с неба чудесного скакуна, обретает свой истинный величественный облик и имя Гесер (в монг. версиях — Гесер-хан, обычно именуемый «владыкой 10 стран света, искоренителем 10 зол в 10 странах света»). Г. побеждает демона севера, людоеда Лубсана (ср. монг. Лобсага, калм. Лувсарга, бурят. Лобсоголдой Хара мангадхай) с помощью супруги демона Мезы Бумджид (монг. Тумен Джаргалан, западнобурят.

Похищение сабинянки. скульптура Джамболоньи, 1583. Флоренция, Лоджия.

Тумен Яргалан; по некоторым версиям, в т. ч. монг., она — бывшая жена Г., похищенная демоном). Меза Бумджид подносит герою «напиток забвения», испив который, он остаётся на севере.

В Лине Тхотун, напрасно домогавшийся Другмо, совершает предательство, в результате на Лин нападают из соседнего государства хоры (монг. шарайголы, калм. ханы Шаргули, бурят. шараблинские ханы), захватывают Другмо, и она становится женой одного из хорских королей — Гуркара (монг. Цаган Герту хан, «белоюртый хан»). Сбросив наваждение благодаря небесному вмешательству, Г. спешит на родину. В облике скверного мальчишки (мон. Ольджибай) он проникает к хорам, колдовским способом убивает Гуркара и, подчинив себе его государство, вместе с Другмо возвращается в Лин. Согласно ряду сюжетов, Г. отправляется в Китай, где с помощью чудесных средств добывает себе принцессу, вызволяет свою земную мать из ада; уничтожает демонических королей соседних стран (на севере, юге, востоке и западе), подчиняя их подданных своей власти. В монгольских сказаниях Г. оживляет богатырей, павших в войне с шарай-голами.

Во всех версиях Г. характеризуется как трикстер: он прибегает к хитрости и колдовству, его поединки, как правило, носят не богатырский, а «шаманский» характер (ловля и уничтожение душ противника). Эта особенность образа Г. способствовала развитию мифологически-пародийных начал в повествованиях о Г., что проявляется прежде всего в его отношениях с Тхотуном, который выступает в большинстве сюжетов «негативным дублёром» Г. (неудачное подражание, соперничество в сватовстве, посягательство на жену Г., предательство в войне). В некоторых монгольских версиях Цотон оказывается двойником Г., одним из его воплощений.

Древнейшее ядро образа Г. — ниспосланный небом культурный герой, очищающий землю от чудовищ (ср. индийского Раму). В устной монгольской традиции (и в бурятской версии эпоса) за Г. утвердилась репутация истребителя демонов и чудовищ (мангусов). Демоноборчество сближает Г. с тибетским масангом и сходным с ним бурятским Буха-нойон бабаем. Как король-избранник и даже первый человек, спустившийся с неба (точнее, вылупившийся из небесного «космического яйца»; см. в ст. Тибетская мифология), Г. восходит к добуддийской, бонской тради-

Геспериды. Фрагмент росписи апулийской вазы. 4 в. до н. э. Неаполь, Национальный музей.

ции. В монгольских версиях отзвуком подобной интерпретации, возможно, является обращение Г. к властелину ада Эрлику — «Старший брат мой» (Эрлик может рассматриваться как умерший первый человек). В ряде вариантов эпоса земной отец Г. – горный дух. Учитывая связь с божеством священной горы, что по концепциям тибетской мифологии согласуется с небесным происхождением героя, а также с мировой горой, Г. воспринимается как правитель «центра» (это соответствует генеалогическим мифам о тибетских правителях), противопоставленный правителям окраин, борьба с которыми по существу адекватна цивилизаторской деятельности культурного героя. Иногда сам Г. – властитель одной из четырёх стран света — севера. Но, по-видимому, наиболее древняя локализация Г. — Кром (возможно, от Рум — иранское наименование Византии). Под влиянием индийской и буддийской мифологий отцом Г. оказывается Брахма или — в ладакской (западнотибетской) версии и во всех монгольских — Индра (монг. Хормуста; у западных бурят его место занимает иногда шаманское божество Эсеге Малан-тенгри). По сходству функций либо внешнему облику воплощения Г. (или его чудесного скакуна) близки ряду персонажей ламаистского пантеона; как божество войны Г. (тиб. Далха, монг. Дайсун-тенгри или Дайчин-тенгри) иногда отождествляется с Джамсараном. Более поздним (с кон. 18 в.) является отождествление Г. с богом войны в китайской мифологии — Гуань-ди.

Существовали мистерии, посвященные некоторым сюжетным циклам Гесериады. В Тибете и у монгольских народов были широко распространены поверья о причастности духа героя (и его самого) к исполнению эпической поэмы, о его особой связи с певцом. В культовой практике Г. как универсальное охранительное божество (подобно большинству шаманских божеств) выступает как покровитель воинов, защитник стад, победитель демонов, податель счастливой судьбы (в т. ч. охотничьей удачи). В шаманских призываниях Г. иногда именуется бурханом или тенгри, его называют сыном неба, обитающим поверх высокой белой горной вершины в доме из облаков и туманов. В отличие от Тибета, где обожествлены также многие соратники и противники Г., у монгольских народов объектом культового поклонения является только Г.

С. Ю. Неклюдов.

ГЕСИОНА (Ἡσιόνη), в греческой мифологии: 1) супруга Прометея, одна из океанид (Aeschyl, Prom. 555); 2) супруга Навплия, мать Паламеда (Apollod. II 1, 5); 3) дочь троянского царя Лаомедонта. Посейдон, разгневанный на Лаомедонта за отказ уплатить ему условленную плату за строительство троянских крепостных стен, наслал на город морское чудовище, пожиравшее жителей. Избавиться от него можно было только отдав ему в жертву Г. Прикованную к скале и обречённую на гибель Г. освободил Геракл, которого Лаомедонт обещал отблагодарить, но затем отказался это сделать (Apollod. II 5, 9). Спустя некоторое время Геракл разорил Трою; пленённую Г. он отдал в жёны своему сподвижнику Теламону (II 6, 4).

В. Я.

ГЕСПЕР (Ἕσπερος), в греческой мифологии божество вечерней звезды — самой прекрасной из звёзд (Hom. Il. XXII 317 след.). Диодор Сицилийский рассказывает о стране Гесперитиде, которой правили братья Г. и Атлант. Г. отдал свою дочь Геспериду в жёны Атланту, и та стала матерью Гесперид (Diod. IV 27). По другой версии, Г. — сын или брат Атланта, наблюдавший звёзды на вершине горы, затем загадочно исчезнувший и превратившийся в яркую звезду (Hyg. Astr. Il 42). В римской мифологии почитался под именем Луцифера.

ГЕСПЕРИДЫ (Ἑσπερίδες), в греческой мифологии нимфы, хранительницы золотых яблок на крайнем западе («сад Г.»). Они дочери Ночи (Hes. Theog. 211, 215 след.; вариант — Геспериды, Diod. IV 27). Г. живут на краю мира у берегов реки Океан и охраняют яблоки вечной молодости, которые Гера получила как свадебный подарок от Геи (Ps.-Eratosth. 3). Их три (или четыре) сестры: Эгла (Айгла, «сияние»), Эрифия (Эритея, «красная»), Геспера («вечерняя» вариант: Гестия) и Аретуса (Apollod. II 5, 11). Аполлоний Родосский в «Аргонавтике» (IV 1396–1430) рассказывает о прибытии аргонавтов во главе с Ясоном в сад Г., который только что покинул Геракл, убивший стража яблок дракона Ладона и насмерть перепугавший нимф. Увидев прибывших, Г. в ужасе рассыпались в прах, но вняв просьбам аргонавтов, превратились в прекрасные деревья и затем предстали в своём обычном виде. В этой версии мифа древнее оборотничество и фетишизм сочетаются с новой функцией Г., связанной с оказанием помощи героям.

А. Т.-Г.

ГЕСТИЯ (Ἑστία), в греческой мифологии богиня домашнего очага, старшая дочь Кроноса и Реи (Hes. Theog. 453 след.), олимпийское божество. Она покровительница неугасимого огня – начала, объединяющего мир богов, человеческое общество и каждую семью. Целомудренная безбрачная Г. (Hymn. Hom. IV 21 след.) пребывает в полном покое на Олимпе, символизируя незыблемый космос. Образ Г. рано приобрёл отвлечённые черты персонифицированного огня и не связан с мифологическими сюжетами. В Риме Г. соответствовала Веста, ей был посвящен специальный храм, в котором жрицы-весталки поддерживали вечный огонь – символ государственной устойчивости и надёжности.

А. Т.-Г.

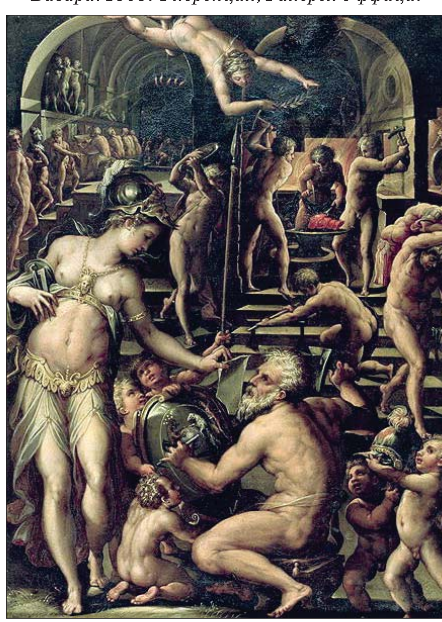
ГЕФЕСТ (Ἥφαιστος), в греческой мифологии бог огня и кузнечного дела. Олимпийское божество малоазийского происхождения, вместившее в себя древнейшие черты огненной стихии. Г. выступает или как фетиш пламени (Hom. Il. II 426; IX 468; Hom. Od. XXIV 71), или как повелитель огня. Его происхождение трактуется двояко. Он — сын Зевса и Геры (Hom. Il. XIV 338), но он же сын только Геры, рождённый ею в отместку Зевсу (Hes. Theog. 927 след.). Родители недолюбливали его и дважды сбрасывали на землю: однажды это сделала мать, за что он ей отомстил,

Гестия Юстиниани. Римская копия. С греческого оригинала. Мрамор. Рим, Музей Торлония.

Гефест и Фетида с доспехами Ахилла. Фрагмент росписи краснофигурного килика. Ок. 490 до н. э. Западный Берлин, Государственные музеи.

приковав к трону, в другой раз Зевс, когда Г. защищал перед ним Геру (Apollod. I 3, 5). Г. хром на обе ноги и безобразен, что сближает его с архаическими стихиями. Но вместе с тем, будучи олимпийцем, он берёт в жёны прекрасную богиню Афродиту, обманывавшую его с Аресом, или хариту (Hom. Il. XVIII 382). На Олимпе Г. развлекает шутками богов, угощает их амбросией и нектаром и вообще выступает в некоей служебной роли, что также указывает на его негреческое происхождение. У Аполлония Родосского в «Аргонавтике» (III 219–229) рассказывается о том, что Г. вырыл для колхидского царя четыре источника, текущие из-под виноградной лозы, — молока, вина, масла и воды. Гораций рисует Вулкана-Гефеста на фоне расцветающей весенней природы (Carm. I 4, 1–8). Всё это свидетельствует о хтонической связи Г. с силами природы. Мифы о Г. отражают также расцвет художественно-ремесленного творчества в эпоху патриархата. В Аттике одна из фил (единиц) носила имя Г., а сам он почитался среди главных божеств жителями Аттики — «сыновьями Г.» (Aeschyl. Eum. 13). Классический образ Г. — кузнец и искусный мастер в своей мастерской, его помощницы — механические служанки. Он

Венера в кузнице Вулкана. Картина Дж. Вазари. 1565. Флоренция, Галерея Уффици.



куёт Ахиллу оружие и великолепный щит (Hom. Il. XVIII 369–616). Медные быки царя Ээта (Apoll. Rhod. III 229–238), опочивальня Геры (Hom. Il. XIV 166–168), венец Пандоры (Hes. Theog. 579–584) тоже сделаны Г. В «Энеиде» Вергилия (VIII 370–453) даётся грандиозное описание подземной кузни Г., где создаются Зевсовы громы и молнии, а также оружие Энея. Гомеровский гимн объединяет Г. и Афину, обучивших людей ремёслам (XX 2–7). Г. приковывает Прометея, но явно против своей воли, по приказанию Зевса (Aeschyl. Prom. 14). Орфический гимн изображает Г. как некую космическую силу во всей её фетишистской нетронутости. Он — мастер и художник, но он же свет, огонь, эфир. Он охраняет дома, города и племена, но он же — луна и все светила, сияющий, всё пожирающий демон (LXVI), т. е. Г. — и Олимп, и преисподняя, и высшее творчество, и стихийный демонизм. Г. преимущественно почитался в Афинах (в Керамике), где он был богом ремесла, но не мог конкурировать с более древним Прометеем (CIA, p. 64) и Дедалом. После низвержения Г. с Олимпа его спасли жители острова Лемнос синтийцы; там находился город Гефестий и гора Мосихл с кузницей бога. С островом Самос Г. связан через мать Геру Самосскую, т. к. именно она была прикована Г., поэтому на Самосе находились города Гефестополь и Гефестион. На Крите отсутствуют малейшие указания на культ Г. На материк культ Г. был занесён с островов Эгейского моря эллинскими поселенцами. Таким образом, хтоническое негреческое божество стало одним из самых почитаемых богов среди ремесленников и мастеров Афин. В римской мифологии Г. соответствует Вулкан.

А. Ф. Лосев.

В произведениях античного искусства Г. изображается обычно в одежде ремесленника, с молотом или клещами. Среди сюжетов: «Гера, пойманная Г. в ловушку», «возвращение Г. с Олимпа», «сотворение Пандоры», «Г. показывает Фетиде щит, изготовленный для Ахилла» (фрески, вазопись), он участвует в сценах: рождения Афины (рельеф восточного фронтона Парфенона, вазопись), «Вулкан и киклопы» (рельефы римских саркофагов), гигантомахии (рельеф северного фриза сокровищницы сифнийцев в Дельфах, вазопись). В 15–18 вв. наиболее распространены в европейской живописи сюжеты: «Венера в кузнице Вулкана» (Джулио Романо, Ф. Пармиджанино, Дж. Вазари, Я. Пальма Младший, П. П. Рубенс, А. ван Дейк, А. Куапель, Ф. Буше и др.)» «кузница Вулкана» (Приматиччо, Пьетро да Нортона, Ф. Бассано, Тициан, Д. Веласкес, Л. Джордано, Дж. Б. Тьеполо и др.), «Марс и Венера, застигнутые Вулканом» (см. в ст. Арес), «Фетида у Вулкана» и др. Рельеф Г. Р. Доннера «Венера в кузнице Вулкана» (18 в.).

ГЕШТИНАННА, Нгештинана, Гештиннин (шумер.; толкование имени спорно, возможно, «виноградная лоза небес»), в шумерской мифологии богиня. Возможно, идентична с Амагештин (букв. «матушка виноградная лоза»), богиней из Лагаша, известной с кон. 24 в. до н. э. В шумерских текстах круга Инанны — Думузи Г. появляется как любимая сестра Думузи (в тексте «Смерть Думузи» её эпитеты: «певунья», «колдунья», «вещунья», «знающая тайны письма», «толковательница снов»). Она толкует пророческие сны Думузи и стремится спасти его от гибели. Г. не выдаёт Думузи злобным демонам, преследующим его, чтобы увести в подземный мир, хотя те подвергают её мучительным пыткам (подкидывают в воздух, заливают лоно смолой и т. д.). Когда Думузи всё же захвачен демонами, Г. приносит себя в жертву, соглашаясь проводить полгода в подземном царстве вместо брата. Связь Г. с подземным миром прослеживается и по другим источникам: в круге богов Лагаша она — супруга хтонического бога Нингишзиды и в этой роли, видимо, идентифицируется с другой его супругой, богиней Азимуа, женщиной-писцом подземного мира, а также с Белетцери.

В. А.

ГЕЯ (Γαία, Αία, Γη), в греческой мифологии мать-земля. Древнейшее доолимпийское божество, игравшее важнейшую роль в теогоническом процессе. Г. родилась вслед за Хаосом (Hes. Theog. 116 след.). Она одна из четырёх первопотенций (Хаос, Земля, Тартар, Эрос), сама из себя породившая Урана-небо и взявшая его в супруги (126 след.). Вместе с Ураном Г. породила шесть титанов и шесть титанид, среди которых Кронос и Рея, родители Зевса. Её порождения также Понт-море, горы, трое киклопов и трое сторуких (гекатонхейров) (126–153). Все они своим ужасным видом возбуждали ненависть отца, и он не выпускал их на свет из чрева матери. Г., страдая от тяжести скрытых в ней детей, решила пресечь стихийную плодовитость своего супруга, и по её наущению Кронос оскопил Урана, из крови которого появились на свет чудовища (гиганты, эринии) и прекрасная Афродита (154–206). Брак Г. и Понта-моря дал начало целому ряду чудовищ (237–240). Внуки Г. во главе с Зевсом в битве с детьми Г. — титанами победили последних, сбросив их в тартар, и поделили между собой мир (674–740). Г. не принимает активного участия в жизни олимпийских богов, но часто даёт им мудрые советы. Она советует Рее, как спасти Зевса от прожорливости Кроноса, и сообщает о том, какая судьба ожидает Зевса (470–486). По её совету Зевс освободил сторуких, которые сослужили ему службу в титаномахии (624–628, 713–717, 734 след.). Она же посоветовала Зевсу начать Троянскую войну (ср. Hom. Il. I 5). Золотые яблоки — её дар Гере (см. Геспериды). Известна мощная сила, которой Г. питала своих детей; её сын Антей был неуязвим благодаря именно этой силе. Иногда Г. демонстрировала свою независимость от олимпийцев (в союзе с Тартаром она породила чудовищного Тифона, которого уничтожил Зевс) (Hes. Theog. 821–868). Её порождением был дракон Ладон. Потомство Г. — ужасно, отличается дикостью и стихийной силой, несоразмерностью, уродством и миксантропизмом, т. е. смешением животных и человеческих черт (напр., Эхидна — дева-змея). С течением времени стихийно порождающие функции Г. отошли на вто-

Аполлон, Гиакинф и Кипарис. Картина А. А. Иванова, 1831–34. Москва, Третьяковская галерея.

рой план. Она оказалась хранительницей древней мудрости, и ей были ведомы веления судьбы и её законы, поэтому она отождествлялась с Фемидой (Aeschyl. Prom. 209—210) и имела своё древнее прорицалище в Дельфах, которое потом стало прорицалищем Аполлона. Образ Г. частично воплотился в Деметре, с её благодетельными для человека функциями, в богине-матери с её неиссякаемым плодородием, в Кибеле с её оргиастическим культом.

А. А. Тахо-Годи.

ГИАДЫ (Ὑάδες), в греческой мифологии нимфы, дочери Атланта и Плейоны, одной из океанид (Hyg. Fab. 192). Число их колеблется от двух до семи. После гибели на охоте их брата Гиаса (его растерзали львы) Г. умерли от горя и Зевс превратил нимф в звёзды созвездия Тельца (Ps.-Eratosth. 14), видимые в Греции в дождливое время (имя Г. указывает на «дождь» — греч. θει, «идёт дождь»). По другой версии, Г. воспитывали Диониса на горе Ниса и Зевс превратил их в звёзды (Apollod. III 4, 3). По другому варианту мифа, Медея превратила старух Г. — кормилиц Диониса в юных дев (Hyg. Fab. 182).

А. Т.-Г.

ГИАКИНФ, Гиацинт (Ὑάκινθος), в греческой мифологии сын спартанского царя Амикла (эпонима города Амиклы) и правнук Зевса (Apollod. III 10, 3). По другой версии мифа, его родители — муза Клио и Пиер (эпоним области Пиерия). Г. был любимцем Аполлона, который нечаянно убил его, попав в него во время метания диском (Apollod. I 3,3). Из крови Г. выросли цветы-гиацинты, как бы обагрённые кровью, на их лепестках вырисовывается восклицание «ай, ай» — предсмертный стон прекрасного юноши. (Ovid. Met. X 162–219).

Г. — древнее растительное божество умирающей и воскресающей природы, догреческого происхождения. Культ Г. в Амиклах был вытеснен культом Аполлона, и праздник гиакинфии (Paus. III 10,1) стал отмечаться как праздник Аполлона. На знаменитом троне Аполлона из Амикл изображалось шествие Г. на Олимп; по преданию, основание статуи Аполлона, восседающего на троне, представляло собой жертвенник, в котором был похоронен Г. Во время праздника гиакинфий в этот жертвенник проникали через медную дверь и там приносили жертвы Г. ещё до жертвоприношений Аполлону (Paus. III 19,3-5).

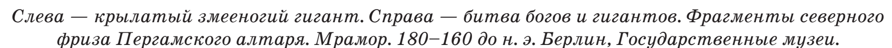
А. Т.-Г.

Миф о Г. в живописи послужил сюжетом немногих произведений, в числе которых фрески «Аполлон и Г.» Аннибале Карраччи и Доменикино, картина «Г.» Дж. Б. Тьеполо и др.; мраморная группа Б. Челлини «Аполлон оплакивает Г.» не дошла до нас. В музыке сюжет привлёк Моцарта (зинг-шпиль «Аполлон и Г.»).

ГИБИЛ (шумер.), Гирра, Гирру (аккад.), в шумерской и аккадской мифологии бог огня. Впервые имя встречается в списках богов из Фары (26 в. до н. э.). В образе Г. ярко выражен амбивалентный характер: губительное и благое начала. Г. — носитель света и очищения и в то же время — причина гибели и разрушения. Отец Г. — бог Энки, и как его сын Г. — помощник в заклинаниях и разрушитель колдовства. В аккадском мифе об Эрре (боге войны и чумы) к Г. отправляется Мардук, чтобы очистить у него свои инсигнии власти. В серии заклинаний «Злые демоны утукку» Г. действует совместно со своим отцом Энки, пытаясь выяснить тайну происхождения демонической злой «семёрки». В «Плаче о разрушении Ура» Г.— помощник Энлиля, губителя города и его людей.

В. А.

ГИГАНТЫ (Γίγαντες), в греческой мифологии сыновья Геи, которые появились на свет из крови оскоплённого Урана, впитавшейся в землю-мать (Hes. Theog. 180—186). По другой версии, Гея породила их от Урана после того, как титаны были низринуты Зевсом в тартар (Apollod. I 6,1–2). Очевидно догреческое происхождение Г. Подробно история рождения Г. и их гибели рассказана Аполлодором. Г. внушали ужас своим видом — густыми волосами и бородами; нижняя часть тела у них была змеиной. Они родились на Флегрейских полях («пожарища») на полуострове Паллена (в Халкидике, северная Греция); там же потом произошла битва олимпийских богов с Г. — гигантомахия. Г., в отличие от титанов, смертны. По велению судьбы их гибель зависела от участия в битве героев (смертных), которые придут на помощь богам. Гея разыскивала волшебную траву, которая бы сохранила Г. жизнь. Но Зевс опередил Гею и, послав на землю мрак, сам срезал эту траву. По совету Афины Зевс призвал для участия в битве героя Геракла. В гигантомахии олимпийцы уничтожили Г. Аполлодор упоминает имена 13 Г., которых вообще насчитывают до 150. Геракл сразил Алкионея, набиравшегося силы от земли; Зевс — Порфириона, Аполлон — Эфиальта, Дионис — Эврита, Геката — Клития, Гефест — Миманта, Афина обрушила на Энкелада остров Сицилия, содрала кожу с ещё живого Палланта и использовала её



Слева — крылатый змееногий гигант. Справа — битва богов и гигантов. Фрагменты северного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180–160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

Гигиея.

как панцирь. Посейдон поверг Полидора, Гермес — Ипполита, Артемида — Гратиона, мойры — Агрия и Тоона. Остальных поразил перунами Зевс. Геракл добивал Г. своими стрелами (Apollod. I 6,1–2). В основе гигантомахии (как и титаномахии) лежит идея упорядочения мира, воплотившаяся в победе олимпийского поколения богов над хтоническими силами, укреплении верховной власти Зевса.

Теме гигантомахии посвящена небольшая поэма римского поэта 4 в. К. Клавдиана. Битва олимпийцев с Г. изображена на фризе алтаря Зевса в городе Пергаме (2 в. до н. э.), Гомер в «Одиссее» (VII 59) упоминает буйное племя Г. — сказочный народ, наравне с феаками и киклопами опекаемый богами (VII 206).

А. Тахо-Годи.

ГИГИЕЯ (Γγίεια), в греческой мифологии персонификация здоровья, дочь Асклепия (Paus. V 20,3).

ГИЛАС (Γλας), в греческой мифологии сын царя дриопов Тейодаманта (вариант: Тейомена) и нимфы Менодики. Геракл, победив и убив царя дриопов, захватил отличавшегося красотой Г., который стал его любимцем, оруженосцем и спутником в походе аргонавтов. Во время стоянки корабля «Арго» в Мисии у острова Кеос Г. отправился за водой, но нимфы источника, пленённые его красотой, похитили юношу (Apollod. I 9, 19) (вариант: Г. утонул); Геракл тщетно искал Г. На Кеосе существовал культ Г. Раз в год у источника, носившего его имя, приносились жертвы и участники празднества бродили по окрестным горам, выкликая имя Г., как бы повторяя вопли и жалобы Геракла, искавшего своего любимца. Вероятно, Г. первоначально был местным богом растительности, которого скорбными воплями вызывали почитавшие его («Hyla», «Hyla», отсюда происхождение его имени) (Verg. Ecl. VI 44).

М. Б.

ГИЛЛ (Ὕλλος), в греческой мифологии сын Геракла и Деяниры (варианты: лидийской царевны Омфалы или нимфы Мелиссы). Умирая, Геракл обручил Г. с дочерью эхалийского царя Иолой. Г. стал предводителем Гераклидов (многочисленных потомков Геракла), когда они вторглись на Пелопоннес, чтобы вернуть царство отца. Спустя три года во время нового похода Гераклидов в Пелопоннес Г. погиб в поединке с аркадским царём (Apollod. II 7,7—8; II 8,1—2).

М. Б.

ГИЛЬГАМЕШ, шумерский и аккадский мифоэпический герой (Г. — аккадское имя; шумерский вариант, по-видимому, восходит к форме Бильгамес, что, возможно, значит «предок-герой»). Ряд текстов, опубликованных в последние десятилетия, позволяет считать Г. реальной исторической личностью — пятым правителем I династии города Урука в Шумере (кон. 27 — нач. 26 вв. до н. э.). Очевидно, вскоре после смерти Г. был обожествлён; его имя с детерминативами (знаками-определителями) божества встречается уже в текстах из Фары (26 в. до н. э.). В «царском списке» III династии Ура Г. выступает уже как мифическая личность: продолжительность его правления 126 лет, его отец — демон (лила). В эпических текстах Г. — сын урукского правителя Лугальбанды и богини Нинсун (возможно, исторический Г. был сыном правителя и жрицы, представлявшей богиню в обряде священного брака). Со 2-го тыс. до н. э. Г. стал считаться судьёй в загробном мире, защитником людей от демонов. В официальном культе он, однако, не играет почти никакой роли (хотя цари III династии Ура, в частности Ур-Намму, основатель династии, возводят к Г. свой род).

Г.— наиболее популярный герой из числа трёх героев урукского круга (Энмеркар, Лугальбанда, Г.). Сохранилось пять шумерских эпических песен о Г.: 1) «Г. и Ага» — сказание о борьбе Г. с Агой, правителем северного объединения шумерских городов во главе с Кишем. Кульминационный момент рассказа — появление Г. на городской стене Урука, смятение вражеского войска при виде его и победа над войсками Аги (единственный гиперболический и волшебно-сказочный момент этого чисто эпического произведения, почти не содержащего мифологического материала); 2) «Г. и гора бессмертных» — рассказ о походе Г. во главе отряда молодых неженатых воинов в горы за кедрами для добычи себе «славного имени», борьба с хранителем кедров чудовищем Хувавой (Хумбабой), убийстве Хувавы с помощью чудесных помощников и гневе бога Энлиля за этот подвиг Г.; 3) «Г. и небесный бык» — плохо сохранившийся текст об умерщвлении Г. небесного быка — чудовища, насланного на Урук богиней Инанной; 4) «Г., Энкиду и подземный мир» — Г. убивает по просьбе богини Инанны исполинскую птицу Анзуда и волшебную змею, поселившихся в чудесном дереве хулуппу, посаженном богиней в её саду. Из корней и ветвей дерева он делает «пукку» и «микку» (барабан и барабанные палочки?), но они проваливаются в подземный мир. Энкиду (в шумерской традиции — слуга Г.) берётся их достать, но, не выполнив магических наказов Г., остаётся там навсегда. Г. удаётся мольбами вызвать дух Энкиду на поверхность, и тот рассказывает Г. о мрачной и безнадёжной жизни умерших в подземном царстве; 5) «Г. в подземном мире» (иначе «Смерть Г.») — Г. приносит в подземный мир дары владычице подземного царства Эрешкигаль и другим богам, составляющим её придворный штат.

Наибольшей разработкой образа Г. отличается аккадский эпос о Г. Сохранилось три версии большой эпической поэмы. Самая ранняя дошла в записи первой четверти 2-го тыс., но, видимо, восходит к

Слева — Гильгамеш. 8 в. до н. э. Париж, Лувр.

Справа — Гильгамеш. Рельеф на воротах дворца Саргона II в Дур-Шаррукине. 8 в. до н. э. Париж, Лувр.

последней трети 3-го тыс. до н. э., наиболее полная — приписываемая урукскому заклинателю Синликеуннинни (дошла в записях 7–6 вв. до н. э.) — поэма «О всё видавшем» — одно из самых выдающихся поэтических произведений древневосточной литературы; изложена в двенадцати песнях — «таблицах», из них последняя – дословный перевод с шумерского второй части песни «Г., Энкиду и подземный мир» и композиционно с поэмой не связана.

По просьбе богов, обеспокоенных жалобами жителей Урука на их своенравного и буйного владыку — могучего Г., который отбивает женщин у граждан в то время, как они выполняют тяжёлые городские повинности, богиня Аруру создаёт дикого человека Энкиду — он должен противостоять Г. и победить его. Энкиду живёт в степи и не подозревает о своём предназначении. Г. посещают видения, из которых он узнаёт, что ему суждено иметь друга. Когда в Урук приходит известие, что в степи появился некий могучий муж, который защищает животных и мешает охотиться, Г. посылает в степь блудницу, полагая, что если ей удастся соблазнить Энкиду, звери его покинут. Так и случается. Далее происходит встреча Г. с Энкиду, который вступает с Г. в поединок на пороге спальни богини Ишхары (Иштар; в поэме чужеземная богиня Ишхара заменяет Иштар, Иштар в поэме — отрицательный персонаж, враждебный Г.). Ни тот, ни другой герой не могут одержать победы, и это делает их друзьями. Г. и Энкиду совершают вдвоём множество подвигов: сражаются со свирепым Хумбабой, хранителем горных кедров, с чудовищным быком, насланным на Урук богиней Иштар за отказ Г. разделить её любовь. По воле богов Энкиду, разгневавший их убийством Хумбабы, умирает (видимо, вместо Г.). Г., потрясённый смертью друга, бежит в пустыню. Он тоскует о любимом друге и впервые ощущает, что и сам он смертен. Он проходит подземным путём бога солнца Шамаша сквозь окружающую обитаемый мир гряду гор, посещает чудесный сад и переправляется через воды смерти на остров, где обитает Ут-напишти — единственный человек, обретший бессмертие. Г. хочет знать, как тот добился этого. Ут-напишти рассказывает Г. историю всемирного потопа, очевидцем которого он был и после которого получил из рук богов вечную жизнь. Но для Г., говорит Ут-напишти, второй раз совет богов не соберётся. Жена Ут-напишти, жалея Г., уговаривает мужа подарить ему что-нибудь на прощанье, и тот открывает герою тайну цветка вечной молодости. Г. с трудом достаёт цветок, но не успевает им воспользоваться: пока он купался, цветок утащила змея и сразу же, сбросив кожу, помолодела. Г. возвращается в Урук и находит утешение, любуясь видом сооружённой вокруг города стены.

Лейтмотив поэмы — недостижимость для человека участи богов, тщетность человеческих усилий в попытках получить бессмертие. Концовка эпоса подчёркивает мысль, что единственно доступное человеку бессмертие — это память о его славных делах. Внутреннее развитие образов Г. и Энкиду подчинено законам развития эпических образов: уже не благодаря волшебным помощникам, как герои мифологических сказов, а в результате высоких развившихся в них физических и моральных качеств возвышаются они над прочими смертными. Аккадский эпос о Г. — создание поэта, который не просто соединил между собой разрозненные шумерские сказания-былины, но тщательно продумал и скомпоновал известный ему материал, придав произведению глубокий философский смысл. Включение в эпопею рассказа о потопе (произведения другого цикла) ещё более подчёркивает основную идею произведения — недостижимость главной цели странствий Г. — «вечной жизни».

Гильгамеш, сражающийся со львом. Оттиск печати. 24 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

Гильгамеш и кедр. Оттиск печати аккадского времени. Лондон, Британский музей.

Гильгамеш, рубящий дерево хулуппу. Оттиск печати аккадского времени. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

Эпос о Г. был популярен не только среди народов Передней Азии. От 2-го тыс. до н. э. из Палестины и Малой Азии дошёл отрывок т. н. периферийной версии аккадской поэмы, а также фрагменты её перевода на хеттский и хурритский языки. У Элиана (писавшего по-гречески римского поэта 3 в. н. э.) мы находим дальнейшее развитие легенды о Г. в виде предания о чудесном рождении героя: царю Урука Зеухоросу (Эухоросу, т. е. шумер. Энмеркару) предсказано, что сын его дочери лишит его царства. Царь запирает дочь в башню. Она родит сына от неизвестного человека. По приказанию царя стражи сбрасывают младенца с башни. Орёл подхватывает мальчика и уносит в сад, где ребёнка берёт на воспитание садовник. Он называет мальчика Г. (греч. Бильгамос). В конце концов тот отбирает у деда царство. Мотив ребёнка-подкидыша, воспитанного садовником, по-видимому, заимствован из аккадской легенды о чудесном рождении Шаррукина (Саргона Древнего, 24 в. до н. э.). В более поздних текстах (напр., у сирийского писателя 9 в. н. э. Теодора бар Коная) Г. уже считается современником Авраама.

По традиции, с Г. связывались изображения героя — борца со львом и диким быком, а также терракотовые фигурки, изображающие духов (гениев) плодородия — мифологический образ более древний, чем исторический Г. Образ эпического Г. нашёл отражение в аккадском искусстве 24—22 вв. до н. э., особенно в глиптике. Скульптуры Г. и Энкиду охраняли вход во дворец ассирийского царя Саргона II (8 в. до н. э.).

В. К. Афанасьева.

ГИЛЬТИНЕ (Giltine, «смерть», «символ смерти»), в литовской мифологии богиня смерти, чумы (в источниках 17 в.), дух смерти (в фольклоре и поверьях). Немецкий историк 17 в. М. Преториус относит Г. к числу богов гнева и несчастья. Г. упоминается в описаниях погребальных обрядов. Основной атрибут Г. — коса. Преториус считает, что Г. была известна и пруссам.

В. И., В. Т.

ГИМЕНЕЙ (Ὑμέναιος), в греческой мифологии божество брака, сын Диониса и Афродиты (вариант: Аполлона и одной из муз) (Schol. Pind. Pyth. IV 313). По одному из мифов, Г. — прекрасный юноша, певец

и музыкант, который на свадьбе Диониса с одной из его возлюбленных внезапно скончался (Pind. frg. 139), по другой версии, внезапно потерял голос. Чтобы увековечить его имя, Г. возглашали на свадьбах, и торжественная песнь в честь новобрачных называлась гименей. Существует орфическое предание о том, что Асклепий воскресил Г. (Apollod. III 10, 3). Миф о Г. относится к типу этиологических, а само его имя — персонификация древней культовой песни-гимна.

На римских рельефах, помпейских фресках Г. изображён стройным нагим юношей со строгим выражением лица, с факелом в одной руке и венком в другой.

А. Т.-Г.

ГИНУНГАГАП (др.-исл. Ginungagap), в скандинавской мифологии первичный хаос, мировая бездна, в которой возникло первосущество Имир.

Е. М.

ГИОРГИ, в грузинской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия христианства) со святым Георгием. По мнению ряда исследователей, имя Г., как и большинство сюжетов и мотивов с ним связанных, имеет дохристианское происхождение. Народный культ Г. объединил в себе разнообразные древние представления, согласно которым он — охотник, истребляющий диких зверей, покровитель земледелия, повелитель небесного огня и грома. Мотив божества-всадника, охотника, который своей ежегодной смертью и воскресением олицетворял ежегодное угасание и возрождение природы, в сочетании с представлениями о страстном герое, трансформировался уже в христианскую эпоху в легенду о мучениях Г. По этой легенде, тело Г. было расчленено богом на 360 частей, и в местах, где были разбросаны эти части, воздвигнуты церкви. Во многих исторических источниках (записки католических миссионеров и русских послов, сочинения грузинских историков) зафиксировано представление о жертвенных животных, якобы добровольно приходящих в святилища, посвященные Г., на заклание; первоначально в святилища приходил олень (лань, тур), но после осквернения его женщинами, отведавшими жертвенного мяса, Г. заменил оленя быком. В этом сюжете отразилась трансформация древнейших мифологических представлений — превращение духа дикой природы в покровителя культурного хозяйства (скотоводства).

После распространения культа христианского святого Георгия с последним отождествлялись многие древние божества — Джарг (у сванов), Джеге (у мегрелов), локальные божества груз, горцев (джвари).

И. К. Сургуладзе.

ГИПЕРБОРЕИ (Ὑπερβόρειοι), в греческой мифологии народ, живущий на крайнем севере, «за Бореем» и особенно любимый Аполлоном. В некую идеальную страну Г. время от времени отправляется Аполлон на колеснице, запряжённой лебедями, чтобы в урочное время летней жары возвратиться в Дельфы (Himer. Orat. XIV 10). Вместе с эфиопами, феаками, лотофагами Г. относятся к числу народов, близких к богам и любимых ими. Так же как Аполлон, Г. художественно одарены. Блаженная жизнь сопровождается у Г. песнями, танцами, музыкой и пирами; вечное веселье и благоговейные молитвы характерны для этого народа — жрецов и слуг Аполлона (Pind. Pyth. X 29—47). Согласно Диодору Сицилийскому, Г. в гимнах непрестанно воспевают Аполлона, когда он является к ним через каждые 19 лет (II 47). Даже смерть приходит к Г. как избавление от пресыщения жизнью, и они, испытав все наслаждения, бросаются в море (Plin. Nat. hist. IV 26). Ряд легенд связан с приношением Г. первого урожая на Делос к Аполлону: после того как девушки, посланные с дарами, не вернулись с Делоса (остались там или подверглись насилию), Г. стали оставлять дары на границе соседней страны, откуда их постепенно переносили другие народы, вплоть до самого Делоса (Plin. Nat. hist. IV 26; Herodot. IV 32—34). Мудрецы и служители Аполлона Абарис и Аристей, обучавшие греков, считались выходцами из страны Г. (Herodot. IV 13—15; Himer. Orat. XXV 5). Эти герои рассматриваются как ипостась Аполлона, т. к. они владеют древними фетишистскими символами бога (стрелой, вороном и лавром Аполлона с их чудодейственной силой), а также обучают и наделяют людей новыми культурными ценностями (музыкой, философией, искусством создания поэм, гимнов, строительства Дельфийского храма).

А. Ф. Лосев.

ГИПЕРИОН (Ὑπερίων), в греческой мифологии титан, сын Геи и Урана, супруг своей сестры Тейи, отец Гелиоса, Селены, Эос (Hes. Theog. 133 след.; 371—374). Г. — «сияющий» бог, букв. «идущий наверху», т. е. по небу, и потому отождествляется с Гелиосом — нередко у Гомера (Hom. Od. I 24; Hom. Il. XIX 398), в эллинистическо-римской мифологии — постоянно; сыновья Гелиоса именуются Гиперионидами.

А. Т.-Г.

ГИПЕРМНЕСТРА (Ὑπερμνήστρα), в греческой мифологии одна из Данаид (дочерей Даная). Она единственная ослушалась отца и не убила в брачную ночь своего мужа Линкея. За это Данай заключил Г. в темницу, но затем признал брак дочери (Apollod. Il 1,5). Сыном Г. и Линкея был Абант — царь Аргоса.

А. Т.-Г.

Голова Гипноса. Бронза. 450–300 до н. э. Лондон, Британский музей.

Сюжет мифа о Г. и Данаидах лёг в основу трагедий 17 — нач. 19 вв. («Данаиды» Ж. О. Гомбо, «Г.» А. М. Лемьера, «Г.» С. И. Висковатова и др.). Среди наиболее значительных опер: «Г.» Ф. Кавалли, А. Вивальди, по либретто П. Метастазио — оперы К. В. Глюка, Дж. Ф. Бертони, Н. Йоммелли, Й. Мысливечека, Дж. Паизиелло и др., по другим либретто — «Г.» Б. Галуппи, «Данаиды» А. Сальери и др.

ГИПНОС (Ὕπνος), в греческой мифологии персонификация сна, божество сна, сын Ночи и брат Смерти, богинь судьбы мойр, Немесиды — богини мести (Hes. Theog. 211–225). По словам Гесиода, на Сон и Смерть никогда не взирает Гелиос; Г. спокоен, тих и благосклонен к людям в противоположность беспощадной Смерти (756–766). У Гомера Г. обитает на острове Лемнос, где Гера замыслила козни против Зевса, уговорив Г. усыпить Зевса, пока она преследовала Геракла. От гнева Зевса Г. был спасён своей матерью, которую Зевс не решился оскорбить. Опасаясь Зевса, Г. превращается в птицу и во второй раз нагоняет сон на бога, соблазнённого Герой, чтобы дать ахейцам возможность победить в сражении. В награду за содействие Гера обещает в жёны Г. младшую из харит — Пасифею (Hom. Il. XIV 230–291, 354—360). Овидий в «Метаморфозах» (XI 592—620) описывает пещеру в Киммерийской земле, где обитает Г., где царят вечные сумерки и откуда вытекает родник забвения; в пещере на прекрасном ложе покоится Г.

А. Т.-Г.

ГИППОДАМИЯ (Ἱπποδάμεια), в греческой мифологии: 1) дочь Эномая, супруга Пелопа. Изгнанная из Микен Пелопом после убийства Хрисиппа, Г. умерла в городе

Сон и его брат-близнец Смерть. Картина Дж. Ватерхауза. 1874.

Гипподамия и кентавр. Статуи западного фронтона храма Зевса в Олимпии. Мрамор. Ок. 460 до н. э. Олимпия, музей.

Мидее (Арголида), но впоследствии её прах был перенесён в Олимпию, где она имела святилище (Paus. VI 20,7); 2) супруга Пирифоя, из-за которой разгорелось сражение между лапифами и кентаврами (Hom. Il. II 742; Apollod. epit. I 21).

В. Я.

ГИППОКРЕНА, Иппокрена (Ιππoκρηνη), в греческой мифологии источник вдохновения, который возник от удара копыта крылатого коня Пегаса на горе муз Геликоне (отсюда букв. «лошадиный источник») (Ovid. Met. V 254–259). Искупавшись в Г. — «фиалково-тёмном» источнике, музы водят хороводы и поют чудесные песни (Hes. Theog. 1—9). Павсаний рассказывает, что такой же источник и того же происхождения был в городе Трезен, куда являлся Беллерофонт — владелец Пегаса за невестой. Орест после убийства матери очищался в Г. (Paus. II 31,9).

А. Т.-Г.

ГИППОМЕДОНТ (Ιππομέδων), в греческой мифологии брат или племянник Адраста, участник похода семерых против Фив. Античные авторы подчёркивают его огромный рост и физическую силу, которые, однако, не спасли Г. от гибели при штурме Фив (Aeschyl. Sept. 486—500].

В. Я.

ГИПСИПИЛА (Υψιπύλεια), в греческой мифологии дочь правителя Лемноса Фоанта, во время царствования которого лемносские женщины отказались почитать Афродиту; в наказание за это богиня наделила их таким дурным запахом, что мужья их оставили. Оскорблённые женщины умертвили всех мужчин Лемноса, только Г. спасла своего отца и помогла ему бежать. Она стала правительницей острова. Когда по пути в Колхиду на Лемнос прибыли аргонавты, Г. стала возлюбленной Ясона и родила ему сыновей Эвнея и Фоанта (или Неброфона) (Hom. Il VII 468; Apoll. Rhod. I 607; Apollod. I 9,17). После отплытия аргонавтов стало известно, что Г. спасла своего отца, и за это она была изгнана (вариант: бежала, спасаясь от казни).

Её захватывают пираты, продают в рабство царю Немей Ликургу (вариант: царю Фив – Лику), и она становится нянькой его сына Офелета (Архемора). Она помогает участникам похода семерых против Фив найти источник питьевой воды; в этот момент оставленного без присмотра Офелета удушила гигантская змея. Разгневанный Ликург хотел казнить Г., но подоспевшие сыновья (вариант: герои Амфиарай и Адраст) спасли мать. В память Офелета были учреждены Немейские игры, а Г. с сыновьями возвратились на Лемнос (Apollod. III 6,4). Миф о Г. является разновидностью мифов об амазонках.

М. Б.

О судьбе Г. рассказывается в сохранившихся отрывках одноимённой трагедии Еврипида, в недошедших трагедиях Эсхила и Софокла. Смерть Офелета изображена на эллинистическом рельефе (Рим, Галерея Спада). Единственное значительное произведение европейской драматургии на сюжет мифа — «Г.» П. Метастазио, послужившая либретто для множества опер 18 в., в т. ч. «Г.» Н. Порпоры, Ф. Фео, Б. Галуппи, К. В. Глюка, Дж. Скарлатти, Дж. Сарти, Э. Мегюля.

ГИХАНГА, Киханга, в мифологии банту-язычных народов Межозерья (Уганда, Руанда и др.) царь Руанды, культурный герой. По некоторым версиям, Г. — потомок Кигвы. С ним связывают появление коров в Руанде. Согласно мифу, у царя Г. было две жены — Ньямусуса и Ниранпирангве. Однажды, когда Г. впервые принёс с охоты газель, между жёнами разгорелся спор из-за её шкуры, во время которого дочь Ньямусусы — Нираручьяба толкнула Ниранпирангве. Упав на колышки, с помощью которых растягивают шкуры на земле, Ниранпирангве распорола себе живот, и, родив недоношенного ребёнка, умерла. Её сына назвали Гафома. Нираручьяба убежала в лес. Став женой Нкары, она родила ему сына Гаху. Однажды Нираручьяба встретила у источника стадо коров. Коровы разбежались, кроме одной, которая кормила телёнка. Попробовав молоко, вытекавшее из переполненного вымени коровы, Нираручьяба набрала полный кувшин, отнесла его домой и стала каждый день приходить за молоком. Однажды вместе с Нкарой они увели корову с телёнком к себе. Узнав о болезни Г., Нираручьяба понесла ему молоко, выпив которое, Г. сразу поправился. Нираручьяба раскрыла ему тайну «лекарства». Так как Нкара не согласился отдать корову, Г. велел его связать. Чтобы освободить мужа, Нираручьяба передала корову отцу. Г. попросил у колдунов совета, как ему раздобыть ещё коров. Те предсказали день, когда из озера должно выйти множество коров, и посоветовали Г. в этот день отослать куда-нибудь сына Гафому, как приносящего несчастье. Для этого Г. отправил Гафому к кузнецам за бубенчиками для собак. Но тот ослушался отца и спрятался на колючем дереве. Из озера стали выходить стада коров и, наконец, появился огромный бык Рутендери — царь коров, к его рогам была подвешена маслобойка. Гафома закричал от страха и напугал Рутендери, который повернул обратно, оттеснив в озеро следовавших за ним коров. Г. вместе со своими людьми бросился наперерез коровам и удержал их; так он завладел стадами. С тех пор все коровы Руанды принадлежат царям. Гафому прозвали Гишуби по названию дерева, на котором он спрятался.

Согласно другому варианту, Г. просил Нираручьябу, вылечившую его молоком, вернуться в отчий дом. Перед тем как вернуться к отцу, она отправилась к скале, откуда вышли первая корова с телёнком, скала раскрылась — и появилось множество коров, которых вёл огромный бык Рутендери с подвешенной на рогах маслобойкой.

Е. С. Котляр.

ГИШЕРАМАЙРЕР («матери ночи»), в армянской мифологии персонификации ночной тьмы, злые ведьмы, со дня создания мира со змеями в руках преследующие солнце. Вечером Г. поднимаются из-под гор вверх на землю, чтобы поймать солнце, но оно уже заходит. Тогда они все начинают дуть, и мир покрывается тьмой. Г. группами ищут солнце в лесу, в горах, деревнях. Не найдя его, через разрушенные мельницы и высохшие родники они спускаются под землю и продолжают поиски там. Едва они спускаются вниз, как на востоке поднимается солнце. Если бы Г. удалось увидеть солнце, погибли бы все люди, а земля покрылась бы змеями (тьмой).

С. Б. А.

ГЛАВК (Γλαύκος), в греческой мифологии: 1) сын троянца Антенора, помогал Парису украсть Елену. Во время взятия ахейцами Трои был спасён Одиссеем и Менелаем (Apollod. epit. V 21,2); 2) сын Гипполоха и внук Беллерофонта, ликиец, один из храбрейших союзников троянцев. Он готов был вступить в поединок с Диомедом под стенами Трои, но соперники, выяснив перед поединком дружеские отношения своих предков, обменялись дарами и разошлись. Убит Аяксом в битве за тело Патрокла (Hom. Il. VI 119—236; Hyg. Fab. 113); 3) сын Сисифа, погиб во время состязаний на колесницах, растерзанный собственными конями (Hyg. Fab. 250, 273); 4) сын критского царя Миноса и Пасифаи. Ребёнком, гоняясь за мышью, упал в бочку с мёдом и был найден мёртвым. Некий Полиид с помощью целебной травы, бывшей в употреблении у змей, возвратил его к жизни (Apollod. III 3,1); 5) морское божество. От рождения был смертный, рыбак, сын Антедона (эпонима города в Беотии) или Посейдона и одной из водяных нимф. Съел случайно траву, давшую ему бессмертие и превратившую его в морское божество с рыбьим хвостом, синими руками и зеленоватой, цвета водорослей бородой. Был наделён пророческим даром, пророцал Менелаю, возвращавшемуся после взятия Трои (Eur. Orest. 356 — 379), а так же явился аргонавтам. Известна его любовь к прекрасной Скилле, превращенной ревнивой Киркой в чудовище (Ovid. Met. XIII 900—XIV 69).

А. Т.-Г.

ГЛАВКА (Γλαυκή), в греческой мифологии: 1) дочь Нерея и Дориды, одна из нереид, чьё имя (γλαυκός, «зеленоватый», «голубой») указывает на цвет воды (Hes. Theog. 244); 2) дочь коринфского царя, невеста аргонавта Ясона, которую погубила ревнивая Медея, подарив ей пеплос (одеяние), пропитанный ядом. Надев его, Г. сгорела вместе с отцом, пытавшимся ей помочь (Apollod. I 9,28).

А. Т.-Г.

ГЛАЗ, мифологический символ, связанный с магической силой, благодаря которой божество или мифологический персонаж обладают способностью видеть, сами оставаясь невидимыми. Эта способность, символизируемая наличием одного огромного глаза или большого числа глаз

(тысячеглазый Аргос в греческой мифологии; «зрячая плоть» — существо, сплошь покрытое глазами, в китайской мифологии; Моу-нямы (Земля-мать), которая носит в себе множество глаз, в мифах нганасан), зависит от божеств, способных наделить ею мифологических героев и лишить её (в хеттско-хурритском мифе охотник Кешши по воле богов, недовольных жертвоприношениями, перестаёт видеть животных; в абхазском мифе охотнику попадается та дичь, которую до него съел и воскресил бог охоты Ажвейпш). Многие боги обладают столь устрашающим взором, что его не выдерживают смертные. В мифе североамериканского индейского племени оджибве одно из шести сверхъестественных существ, вышедших из моря, чтобы смешаться с людьми, было с повязкой на глазах. Когда это существо сняло повязку, то человек, на которого упал его взгляд, тут же умер, словно поражённый молнией. В мифе индейского племени комоксов женщина — дочь Орла ушла от мужа. Когда он стал её преследовать, она обернулась назад и испепелила мужа своим смертоносным взглядом (ср. также взгляд горгон в греческой мифологии). Эти образы, связываемые с хищными птицами, сопоставимы с образом бабы-яги — хозяйки мира мёртвых (её зооморфный образ — птица). Баба-яга слепа, и благодаря этому живые могут избежать смерти при встрече с ней. Мифологические символы смерти вообще связываются с невидимостью (ср. греч. аид), причём живые слепы относительно мёртвых, а мёртвые — относительно живых. По поверьям нганасан человек и животные живут, пока у них живы глаза. После их смерти глаза попадают в распоряжение Моу-нямы, а мёртвый должен обзавестись новыми, иначе он заблудится на пути в землю мёртвых.

Характерной особенностью многих мифологических персонажей является одноглазость (ср. герм.-сканд. Один, кельт. Луг, дочь Рябчика в индейском мифе сэлишских племён, одноглазые мужские фигуры энеолитической культуры Триполья), которая, так же как и слепота (напр., в хеттско-хурритском цикле мифов о Кумарби глаза Уликумми закрыты камнем), может быть свидетельством особой магической силы. Для амбивалентного мифологического мышления представление о том, что избыток зрения равнозначен слепоте, вполне закономерно (отражение этого представления проявляется и в данных языка; ср. лат. oculus, «глаз» и литов. aklas, «слепой»).

Распространённым мифологическим мотивом является также похищение глаз или ослепление бога его соперником и последующее исцеление, которое осознаётся как способ возрождения бога. В хаттско-хеттском мифе у бога грозы демоном-змеем отняты глаза и сердце. Чтобы вернуть их себе, бог грозы рождает сына-человека, который женится на дочери змея и выпрашивает у него сердце и глаза своего отца (ср. также ослепление егип. Гора Сетом и последующее исцеление его богиней Хатор). Ритуальное соответствие этим мифам обнаруживается в обрядах, во время которых в статую бога (Осириса в Египте, Будды в Древней Индии и др.) вставляли глаза. Глаз бога может и сам выступать как один из главных мифологических персонажей (Око Ра в египетской мифологии).

Глаз мифологического существа (напр., глаз Одина) нередко представляется в виде источника, омываемого водой (как слезами), что отражается в существующей во многих языках (хеттском, балтийских, славянских, семитских) связи названий глаза и источника. В мифе калифорнийского индейского племени яна человек, почти превратившийся в скелет, беспрерывно плачет, и овцы приходят пить воду, текущую из его глаз; когда же он перестаёт плакать, на месте его страданий остаётся солёный источник (сходный мотив имеется и в мифе индейского племени модок).

Мифологические представления о магической силе взгляда, дурном глазе и смертоносном взгляде находят развитие в фольклоре (в заговорах от сглаза, дурного глаза) и (через его посредство) в художественной литературе — в произведениях, либо прямо использующих фольклорно-мифологические образы («Вий» Н. В. Гоголя), либо воспроизводящих сходные представления на другом уровне осмысления (стихотворение А. Блока «Есть игра: осторожно войти...», стихи Г. Аполлинера об авиаторе и др.).

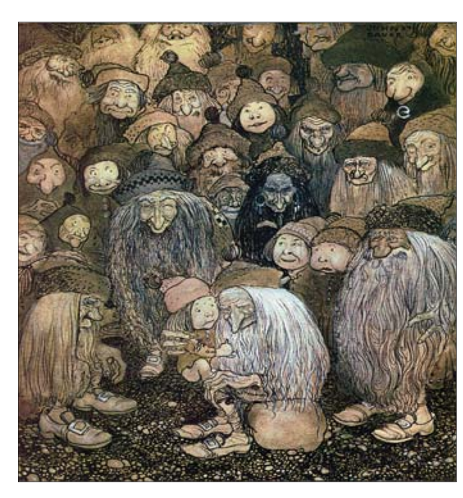
В. В. Иванов.

ГЛАИХ, в мифологии народа банар во Вьетнаме (мон-кхмерская группа) бог грома и молнии. Изображается стариком могучего телосложения, руки его покрыты густыми волосами. Считалось, что в течение всего сухого сезона он спит или предаётся пьянству, а с наступлением дождливого сезона по повелению Ианг Кэйтэя просыпается и берётся за свои молот и гонг, извещающие о грозе и тайфуне. В его ведении находится и другой предвестник дождя — радуга на восточной стороне неба. Г. считается также богом войны.

Н. Н.

ГМЕРТИ, в грузинской мифологии верховный бог неба, отец богов, господин вселенной, великий творец мира и распорядитель мирового порядка — Мориге-гмерти (от груз. риги, «порядок»), природы и жизни людей. Г. выковал небо, создал земную твердь и воды, озарил их светом девы-солнца Мзекали, сотворил остальных богов — хвтисшвили. Г. обитает на седьмом небе, восседая на золотой скамье. Он управляет делами вселенной и людей, сообщая волю через хвтисшвили. Он — повелитель грома, обладатель небесного испепеляющего огня, а также бог правосудия. Г. определяет судьбы людей, дарует им урожай, долголетие, плодовитость и оберегает от всего дурного. Он вездесущ и всепонимающ, един, но многочислен в своих «долях», через которые может явиться в образе любого существа-избранника. При Г. находятся его верные псы (или волки), которых он посылает на помощь или в наказание людям. Г. представляется божеством с золотыми устами и страшными, горящими глазами. Его священное животное и предполагаемый зооморфный прообраз — бык-бугай (Висхв). После утверждения христианства Г. отождествлялся с библейским богом-отцом.

И. С.



Гномы. Картина Дж. Бауэра. 1909.

ГНОМЫ, в низшей мифологии народов Европы маленькие антропоморфные существа, обитающие под землёй, в горах или в лесу. Ростом они с ребёнка или с палец, но наделены сверхъестественной силой; носят длинные бороды, иногда наделяются козлиными ногами или гусиными лапами. Живут гораздо дольше, чем люди. В недрах земли Г. хранят сокровища — драгоценные камни и металлы; они — искусные ремесленники, могут выковать волшебные кольца, мечи и т. п. Выступают как благодетельные советчики людей, иногда — враждебны им (особенно чёрные Г.), похищают красивых девушек. Часто сами обращаются за помощью к людям, приглашают повитух и щедро одаряют их сокровищами. Г. не любят полевых работ, которые вредят их подземному хозяйству. См. также Карлики, Цверги.

М. Ю.

ГОГ И МАГОГ (евр. gog we magog), в эсхатологических мифах иудаизма и христианства, а также ислама (см. Иаджудж и Маджудж), воинственные антагонисты «народа божьего», которые придут «в последние времена» с севера или с других окраин населённого мира. Имена «Гог» и «Магог» (обычно «Гог» – имя предводителя и народа, «Магог» – имя страны и народа) не сразу появляются в своём привычном соединении. Магог упомянут в Библии как сын Иафета (Быт. 10,2; 1 Парал. 1, 5), родоначальник-эпоним какого-то северного по отношению к Палестине народа, поставленного в связь с мидянами и киммерийцами. В «Книге Иезекииля» Гог — князь Роша, Мешеха и Фувала (канонический текст Библии добавляет «в земле Магог», в чём современная текстология склонна видеть интерпретирующую интерполяцию, впрочем, верную по смыслу, ибо онадаёт тот же образ враждебного кочевого севера, что «Рош, Мешех и Фувал»); Гог поведёт рать конников «от пределов севера» в союзе с другими народами, и произойдёт это «в последние дни», когда Израиль вернётся из пленения и будет жить «безопасно»; сам Яхве выступит против Гога, произведёт страшное землетрясение, поразит «на горах израилевых» войска Гога и пошлёт огонь на землю Магог (Иезек. 38—39). Позднеиудейская традиция прямо связывает нашествие Г. и М. с пришествием мессии и страшным судом, объединяя эсхатологические катастрофы в понятии «родовых

мук» мессианского времени (раввинистические авторитеты спорили, займёт ли совокупность этих событий 7 лет, 12 месяцев или другой срок).

В новозаветном пророчестве имя «Гог» понято как обозначение народа, что не противоречит первоначальному смыслу (перенос этнонимических обозначений на царя и обратно — норма архаической семантики), а нашествие Г. и М. приурочено к истечению сроков тысячелетнего царства, когда сатана выйдет из заточения (характерен мотив прорыва запертых до времени сил зла, присутствующий и в мусульманской версии); придя с «четырёх углов земли», Г. и М. в неисчислимом множестве окружат «стан святых и город возлюбленный», но будут пожраны огнём с небес (Апок. 20, 7—9). Среди множества предположений относительно этимологии Г. и М. : название страны Магог возникло из аккад. названия «страны Гугу» – $^{\text{mat}}$Gugu; Гог у Иезекииля ассоциируется с царём Лидии Γύγης (Herodot. I 8, 14). Иудейская учёность эпохи эллинизма и Римской империи отождествляла Магога (соответственно Г. и М.) со скифами (напр., у Иосифа Флавия), иногда с мидянами и парфянами; византийцы сопоставляли Г., «князя Роша», с русскими («Рош» транскрибируется по-гречески как Ros); с 13 в. Г. и М. ассоциировались с татаро-монголами.

С. С. Аверинцев.

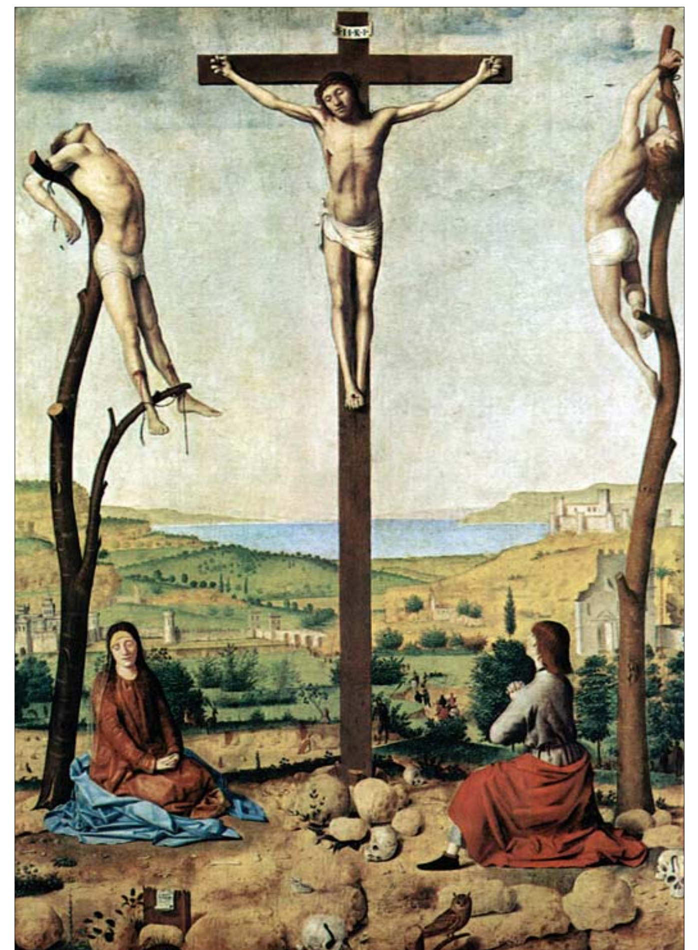
ГОИБНИУ (ирл. Goibniu), Гофаннон (валлийск. Gofannon), в кельтской (ирландской и валлийской) мифологии бог-кузнец, принадлежащий к Племенам богини Дану. Г. изготовил богам оружие, с помощью которого они одержали победу над демонами-фоморами во второй битве при Мойтуре, а также магический напиток, поддерживавший силы сражавшихся богов. Г. наряду с Дагда считался владельцем магического неистощимого котла и хозяином пиршественной залы потустороннего мира. Вместе с богами Лухта (плотник) и Кредне (бронзовых дел мастер) составлял триаду т. н. богов ремесла.

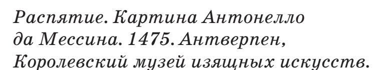
С. Ш.

ГОЛГОФА (греч. Γολγοθα, из арам, gulgalta, евр. gulgolet; «череп»; ср. лат. calvarium, рус. Лобное место), в новозаветном повествовании место распятия Иисуса Христа (Матф. 27,33; Мк. 15, 22; Ио. 19, 17); расположено в районе пригородных садов и могил, к северо-западу от Иерусалима, за городской стеной. Позорная смерть Христа вне пределов города, рано ставшая символом бездомности, бесприютности христиан, соотносится с ветхозаветными очистительными обрядами, при которых тела закланных жертвенных животных удаляли за сакральную границу стана или города (ср. Евр. 13, 11–12). Средневековая иконография часто делала фоном сцены распятия городскую стену Иерусалима. Что касается самого слова «Г.», оно представляет собой просто обозначение холма, круглого, как череп. Христианское богословие связало Г. с черепом Адама, провиденциально оказавшимся прямо под крестом, что бы кровь Христа, стекая на него, телесно омыла Адама и в его лице всё человечество от скверны греха (как это с пластической выразительностью изображено, например, на картине Беато Анджелико «Распятие со святыми Николаем и Франциском»). Г. рассматривалась как «пуп земли», сакральный «центр мира».

С. А.

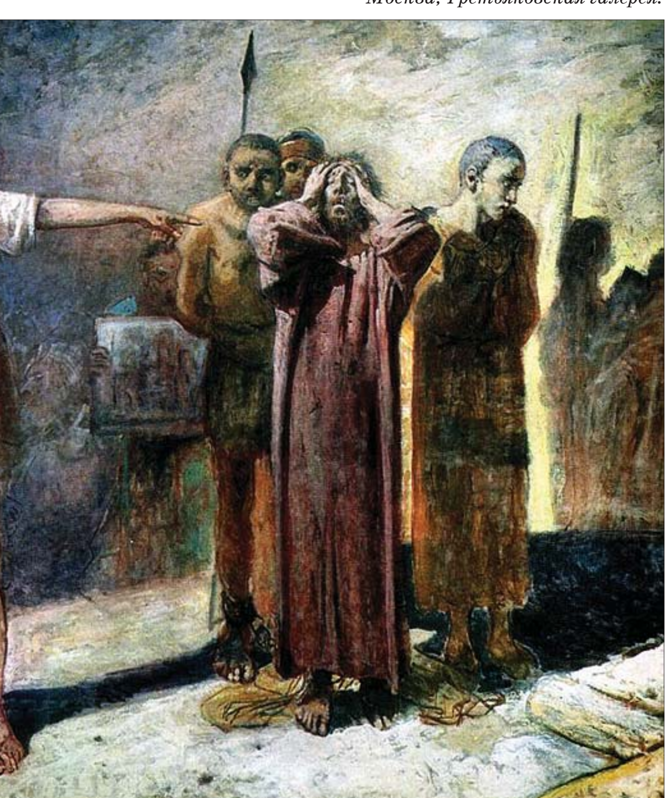
ГОЛЕМ (евр. golem, «комок», «неготовое», «неоформленное»), в еврейских фольклорных преданиях, связанных с влиянием каббалы, оживляемый магическими средствами глиняный великан. Представление о Г. имеет предпосылки, специфические для мифологии иудаизма. Во-первых, это традиционный рассказ о сотворении Адама с подробностями — библейскими (Яхве лепит человеческую фигуру из красной глины, животворя её затем в отдельном акте вдуваемым «дыханием жизни», Быт. 2,7) и апокрифическими (исполинский рост Адама в его первоначальном облике; пребывание некоторое время без «дыхания жизней» и без речи — состояние, в котором Адам получает откровение о судьбах всех поколений своих потомков). Во-вторых, это очень высокая оценка магико-теургических сил, заключённых в именах бога, а также вера в особую сакраментальность написанного слова сравнительно с произнесённым. Эти предпосылки накладываются на общечеловеческую мечту о «роботах» — живых и послушных вещах (ср. образ изваянных из золота «прислужниц» Гефеста, Hom. Il. XVIII 417—420) и в то же время страх перед возможностью для создания выйти из-под контроля своего создателя (ср. сюжет об ученике чародея, зафиксированный в «Любителе лжи» Лукиана и использованный Гёте). Согласно рецептам, наиболее популярным в эпоху «практической каббалы» (начало нового времени), чтобы





Распятие. Картина Антонелло да Мессина. 1475. Антверпен, Королевский музей изящных искусств.

Голгофа. Неоконченная картина Н. Н. Ге. 1892. Москва, Третьяковская галерея.



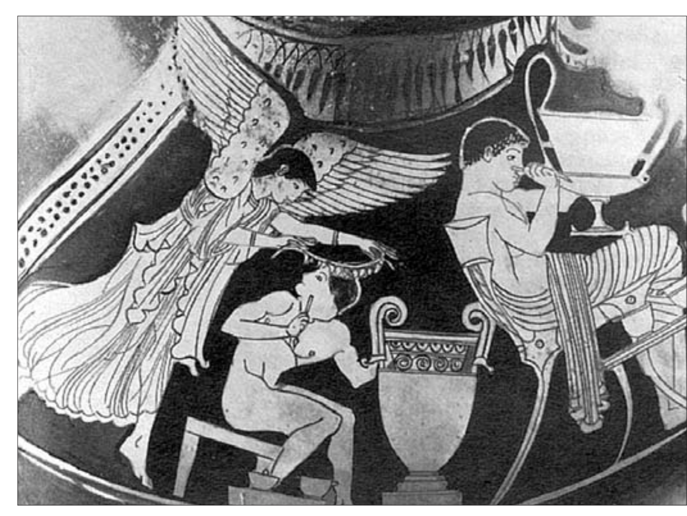
сделать Г., надо вылепить из красной глины человеческую фигуру, имитируя, таким образом, действия бога; фигура эта должна иметь рост 10-летнего ребёнка. Оживляется она либо именем бога, либо словом «жизнь», написанным на её лбу; однако Г. неспособен к речи и не обладает человеческой душой, уподобляясь Адаму до получения им «дыхания жизней» (мотив предела, до которого человек может быть соперником бога). С другой стороны, он необычайно быстро растёт и скоро достигает исполинского роста и нечеловеческой мощи. Он послушно исполняет работу, ему порученную (его можно, например, заставить обслуживать еврейскую семью в субботу, когда заповедь иудаизма запрещает делать даже домашнюю работу), но, вырываясь из-под контроля человека, являет слепое своеволие (может растоптать своего создателя и т. п.). В качестве создателей Г. еврейские предания называют некоторых исторических личностей, наиболее знаменит создатель «пражского Г.» раввин Лёв (16 — нач. 17 вв).

С. С. Аверинцев.

Первое упоминание о Г. в европейской литературе содержится у И. Рейхлина («Об искусстве каббалистики»). В 18 в. опубликована легенда Я. Эмдена о Г., созданном из глины хелмским раввином Элией. К образу Г. обращались многие романтики — А. фон Арним («Изабелла Египетская»), Э. Т. А. Гофман («Тайны») и др.; тема бунта искусственного создания против своего творца нашла воплощение в философском романе М. Шелли «Франкенштейн». Наиболее значительное из произведений европейской литературы 20 в. на этот сюжет — роман Г. Мейринка «Г.». В пьесе К. Чапека «R.U.R.» и опере Э. д'Альбера «Г.» восставшие против людей искусственные существа обретают человечность, познав любовь.

ГОЛИАФ (евр. goljat), в ветхозаветном предании (1 Царств 17) великан-филистимлянин из Гефа, побеждённый в единоборстве Давидом; во второй книге царств (21, 19) победитель Г. носит имя Елханан. Подробнее см. в ст. Давид.

Давид и Голиаф. Рисунок Осмара Шиндлера. 1888.



Гончарная мастерская. Слева — богиня Нике. Фрагмент росписи краснофигурной гидрии. Ок. 460 до н. э. Милан, частное собрание.

ГОЛОКА (др.-инд. goloka, букв. «коровий мир»), в индуистской мифологии рай Кришны, расположенный на южных склонах горы Меру, неподалёку от Вайкунтхи, рая Вишну, и часто идентифицируемый с ним. Через Г. протекает небесная река Ямуна; сама Г. рассматривается индуистами как божественный аналог земной Гокулы — пастбища на реке Ямуна вблизи Матхуры, где, согласно легенде, проходило детство Кришны. Приверженцы Кришны переносятся в Г. после смерти в виде коров, животных и птиц, а наиболее преданные — в виде гопов и гопи (пастухов и пастушек), которые присоединяются к небесному танцу Кришны и живут в прекрасных рощах и беседках Г., свободные от забот, в постоянной радости. Представление о Г. проникло в индуистскую космологию с укреплением кришнаизма и явилось добавлением к более ранней концепции семилока.

П. Г.

ГОМОРРА, см. Содом и Гоморра.

ГОНОР (Honos, Honor), в римской мифологии персонификация почести, служащей наградой за виртус (мужественность и доблесть).

Е. Ш.

ГОНЧАР, горшечник, в мифах многих народов образ бога или культурного героя, который творит людей, либо её мироздание (или отдельные его части) из глины. В индийской мифологии бог Брахма в одном из предшествующих своих рождений был Г. Египетский бог плодородия Хнум создаёт из глины на гончарном круге человека (в более позднем варианте — весь мир). В наиболее раннем варианте шумерского антропогонического мифа бог вод Энки призывает на помощь «добрых и благородных творцов» («формовщиков»), которые должны сгустить глину, взятую богиней-прародительницей Намму над бездной, после чего богиня Нинмах и богини рождения должны помочь в лепке человека и его судьбы. В этом мифе, как и в других типологически сходных с ним преданиях народов Старого и Нового света о сотворении человека из глины (вплоть до соответствующего библейского сюжета), отражены представления о стадиях приготовления и формовки глины в процессе гончарного дела. В мифологии догонов (Западная Африка) верховное божество Амма уподобляется Г., создающему солнце, луну, звёзды и землю из глины. Для западноафриканских мифов характерно представление о гончарном деле как о божественном откровении, чаще всего связываемом с одной из первых прародительниц. В некоторых архаических обществах гончары составляли особую священную группу, обладавшую жреческими функциями и позднее ставшую отдельной кастой (ср. ханибэ в Древней Японии — касту, занимавшуюся изготовлением священных глиняных скульптур ханива, обычно помещавшихся у кургана и изображавших людей, животных, здания, утварь; касту гончаров на средневековом Цейлоне и во многих частях Индии, изготовлявшую ритуальные изображения из глины для свадеб и других обрядов и возводившуюся к Брахме). Ряд мифологических сюжетов связан с глиняными скульптурами и орудиями труда гончаров-жрецов. В древнеяпонской книге «Нихонги» рассказывается о всаднике, который, увидев ночью у кургана дивного коня, выменял его на своего собственного; утром же всадник обнаружил в конюшне глиняного коня (ханива), а своего коня нашёл среди глиняных ханива у кургана (мотив обязательного изготовления глиняного изображения коня представителями социальных групп, которые не совершают настоящего жертвоприношения коня, представлен и в хеттских текстах). Работа гончара окружена ритуальными предписаниями: в Индии гончар начинал день с лепки священного фаллического изображения, которому, как и своему гончарному кругу, должен был тут же поклониться как символам бога Шивы. В Западной Африке, где (как и в некоторых областях Средней Азии) гончарное дело представляет сугубо женское занятие, считается, что горшечница обладает сверхъестественными способностями, потому что она обрабатывает «живую глину» — землю. Горшечница может вступить в брак только с кузнецом, изготовляющим при помощи огня орудия, культовые предметы, магические снадобья. Часто горшечница и кузнец выступают в роли жрицы и жреца во время обрядов, призванных обеспечить плодородие земли.

Представление о священном характере занятий гончара (его отличие от бога состоит только в том, что он не может вдохнуть в своё творение душу), осмысленных в духе библейских ассоциаций, встречает-

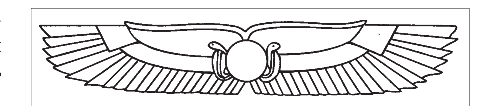
ся и в позднейшей христианской литературе (ср. вирши иеромонаха Климентия Зиновьева кон. 17 – нач. 18 вв.: «Преть можно гончарство святым делом назвать: Поневаж бог Адама зволил з глины создать»).

В. В. Иванов.

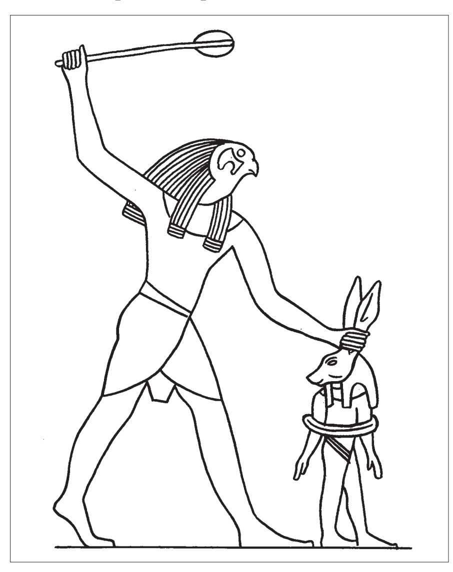
ГОПАТШАХ (среднеперс.), в иранской мифологии царь-бык (бык с торсом человека), обитающий в обетованной земле Эран Веж (авест. Арйана Вэджа), в области Хванирас. Он совершает служение богам на берегу моря («Меноги-храд» LXII 32–34). По разным традиционным источникам, Г. отождествлялся с первочеловеком Гайомартом, с царями Гилшахом («глиняный, земной царь»: ср. миф о создании Гайомарта и первого быка из земли, «Бундахишн» I) и Гаршахом («горный царь»), с сыном Агрерата, праведного брата Афрасиаба. Представление о Г. отражало почитание иранцами быка (см. также Воху Мана).

И. Б.

ГОР, Хор (hr, «высота», «небо»), в египетской мифологии божество, воплощённое в соколе. Г. изображался в виде сокола, человека с головой сокола, крылатого солнца. Его символ — солнечный диск с распростёртыми крыльями. Во многих областях Египта издавна было распространено почитание богов-соколов, носивших различные имена, но, как правило, связанных с небом и солнцем. Первоначально Г. почитался как хищный бог охоты, когтями впивающийся в добычу. В династический период происходит слияние различных соколиных божеств в две тесно связанные между собой ипостаси Г.: Г. — сына Исиды (егип. Гор-са-Исет) и Г. Бехдетского. Г. Бехдетский, муж Хатор и отец Гора-Сематауи, в основном выступает как борющийся с силами мрака бог света, его глаза — луна и солнце. Г. — сын Исиды, действует прежде всего как мститель за своего отца Осириса. И тот, и другой покровительствуют царской власти. Фараоны являются «служителями Г.», преемниками его власти над Египтом. Своими крыльями Г. охраняет царя (на статуе фараона Хефрена на затылке изоб-



Гор в виде крылатого солнца.



Гор убивает Сета.

ражён сокол, прикрывающий крыльями его голову). Имя Г. вошло обязательным компонентом в пятичленную титулатуру фараона.

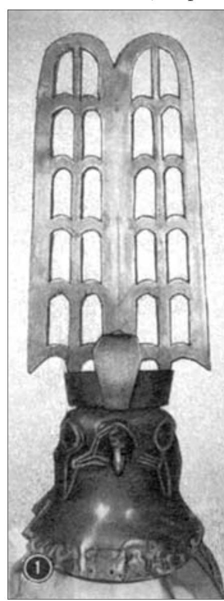
Согласно мифу о Г. Бехдетском [дошёл до нас в тексте посвященной ему мистерии, высеченном на стене храма Г. в городе Эдфу (егип. Бехдет) в Верхнем Египте, куда был перенесён культ Г. Бехдетского, возникший, вероятно, в городе Бехдет в дельте Нила], Г. сопровождает ладью своего отца, бога солнца Ра, плывущую по Нилу, и поражает превратившихся в крокодилов и гиппопотамов врагов Ра во главе с Сетом, олицетворяющим всех чудовищ. На рельефах храма, сопровождающих текст, Г. Бехдетский изображён стоящим на ладье впереди Ра, в руках у него гарпун, которым он поражает крокодила. В этом мифе Г. выступает не только как сын Ра, но и как сам Ра, сливаясь с ним в единое божество Ра-Гарахути (Горахути, Гарахути означает «Г. обоих горизонтов» или «Г. из страны света»). Образ Г. Бехдетского переплетается с образом Г. — сына Исиды, также участвующего в борьбе с Сетом и другими чудовищами. В близком варианте того же мифа, высеченном на другой стене Эдфуского храма, Г. Бехдетский фактически слит с Г. — сыном Исиды, который вместе с ним борется с врагами солнца, воплощёнными в образе Сета. Можно предполагать, что в эпизодах борьбы Г. Бехдетского и Г. — сына Исиды с врагами нашли отражение войны за объединение Египта на рубеже 4 и 3-го тыс. до н. э. Победа Юга мыслилась как победа, одержанная Г., а Г. — как владыка страны. Другая ипостась Г. — Гор-Сематауи, т. е. Г. — объединитель обеих земель (Верхнего и Нижнего Египта).

Согласно мифу о Г. — сыне Исиды, она зачала его от мёртвого Осириса, коварно убитого Сетом, его братом. Удалившись в болота дельты Нила, Исида родила и воспитала сына. Возмужав, Г. на суде богов в споре с Сетом добивается признания себя единственным наследником Осириса. В битве с Сетом Г. сначала терпит поражение, Сет вырывает у него глаз — чудесное око, однако затем в долгой борьбе Г. побеждает Сета и лишает его мужского начала. В знак подчинения Сета он кладёт ему на голову сандалию Осириса. Своё око Г. даёт проглотить Осирису, и тот оживает. Воскресший Осирис передаёт свой трон в Египте Г. (что переплетается с представлениями о Г. Бехдетском), а сам становится царём загробного мира.

Менее значительными ипостасями Г. являются Гор-ахути, связанный с Ра бог утреннего солнца, а также (с эпохи XVIII династии, 16—14 вв. до н. э.) бог горизонтов запада и востока; Гор-эм-ахет («Гор в горизонте»), солнечное божество, подобное Ра-Гарахути; Гор-ур («Гор старший»), упоминаемый Плутархом брат Исиды и Осириса (в связи с тем, что слово «ур» имело также значение «сильный», «великий», мог почитаться и как «Гор великий»); Гор-па-Ра, солнце-ребёнок, рождённый Рат-тауи; Гор-пахерд и ряд др. С Г. отождествлялся также Амон (Амон-Ра-Гарахути), различные соколиные боги (участник битвы с Сетом Немти, Сопду, Хен-тихети и др.). Почитание Г. было распространено также в Нубии. Геродот сравнивал Г. с Аполлоном (И 143, 156).

Р. И. Рубинштейн.

1. Золотая голова Гора из Иераконполя. VI династия. 2. Гор, охраняющий фараона Хефрена. Фрагмент. Диорит. VI династия (1 и 2 — Каир, Египетский музей). 3. Гор в одеянии римского полководца. Бронза. 2 в. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



ГОРА. Мифологические функции Г. многообразны. Г. выступает в качестве наиболее распространённого варианта трансформации древа мирового. Г. часто воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Г. находится в центре мира — там, где проходит его ось (axis mundi). Продолжение мировой оси вверх (через вершину Г.) указывает положение Полярной звезды, а её продолжение вниз указывает место, где находится вход в нижний мир, в преисподнюю. Основание же Г. приходится на «пуп земли». Характерно, что в мифологических традициях, где образ мировой (или космической) Г. особенно развит, образ мирового древа либо несколько оттеснён, либо вовсе отсутствует, хотя и существуют многочисленные при-

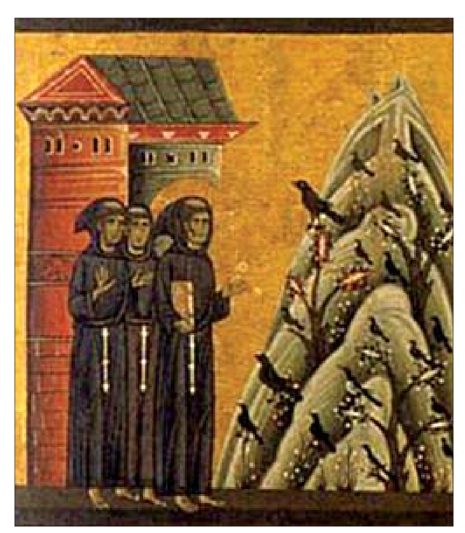
Св. Франциск извлекает воду из скалы. Ок. 1296–1300. Фрагмент фрески Джотто. Верхняя церковь Сан-Франческо, Ассизи.

меры их совмещения: дерево на Г. или у Г., гора, покрытая лесом или садом (ср. висячий сад на Нефритовой горе китайской богини Си-ван-му, в котором находилось персиковое дерево бессмертия); нередко понятия Г. и древа (леса) передаются словами общего корня. Мировая Г. трёхчленна. На её вершине обитают боги, под Г. (или в её нижней части) — злые духи, принадлежащие к царству смерти, на земле (посередине) — человеческий род. Нередко наиболее детализированы описания в мифах верхней и нижней частей мировой Г., в ряде случаев очень близкие по структуре описаниям неба и нижнего мира. Наиболее классический тип мировой Г. — величайшая гора Меру в индуистской мифологии и космографии. Она находится в центре земли под Полярной звездой и окружена мировым океаном. На трёх её вершинах — золотой, серебряной и железной — живут Брахма, Вишну и Шива или (по другим вариантам) 33 бога, составляющих пантеон; внизу — царство асур. На каждой из четырёх Г., окружающих Меру, стоит по огромному дереву (среди них — ашваттха и пиппала, выступающие как мировое древо), указывающему соответствующую сторону света. В буддийских текстах наряду с Меру выступает и Химават (именуемая «Г.-царь»), служившая для татхагаты (см. в ст. Будда) подушкой. С Меру в индуистской мифологии связан целый ряд мифов или мифологических мотивов: богам, жившим на Меру, Вишну даёт совет добыть напиток бессмертия — амриту пахтанием океана, используя в качестве мутовки гору Ман-дару; через её вершину лежит путь в Амаравати, царский град Индры; Нахуша с небес спускается на Меру; Пуластья удаляется на Меру, чтобы предаваться подвижничеству; у трона Куберы находится Меру; Равана проводит ночь на вершине Меру; Васиштха бросается вниз с вершины Меру; сиденье колесницы Шивы — Меру; змей Васуки опоясывает Меру. Имеющая своим истоком образ Меру мировая Г. в центральноазиатских традициях и у ряда алтайских народов (Сумер, Сумур, Сумбур и т. п.) нередко представляется как железный столб (иногда железная Г.), который находится посреди земного диска и соединяет небо и землю, вершиной своей касаясь Полярной звезды; иногда Г. (Сумбур) стоит на пупе перевёрнутой богом морской черепахи, на каждой лапе которой покоится особый материк. В других вариантах сама Полярная звезда — остриё дворца бога, построенного на вершине Г. По представлениям калмыков, звёзды вращаются вокруг Сумеру. Согласно мифам некоторых алтайских народов, на вершине этой Г. живут 33 тенгри. В ламаистской мифологии Г. (Сумеру) в форме пирамиды окружена семью цепями гор, между которыми находятся моря; каждая сторона пирамиды имеет цветовую характеристику: южная — синий цвет, западная — красный, северная — жёлтый, восточная — белый. Однотипные соответствия известны в Индии, Тибете, Китае и даже в традициях некоторых племён индейцев Америки. Так, индейцы навахо верили, что чёрные (или северные) горы покрывали землю тьмой, синие (или южные) приносили рассвет, белые (или восточные) — день, жёлтые (или западные) — сияющий солнечный свет. У алтайских народов нередко описания Г., несмотря на отсутствие названия, повторяют характеристику Сумеру или даже содержат некоторые новые детали (иногда Г. помещается на небо; на землю Г. опускается с неба и т. п.). В центральноазиатском мифе бог трижды опоясывает Сумеру огромным змеем Лосуном.

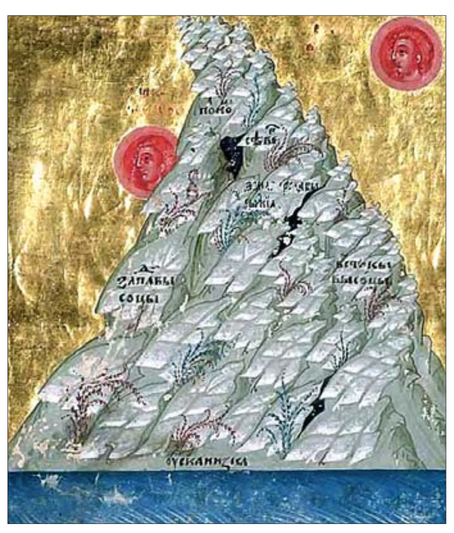
Образ мировой Г. обычно не соотносится с реальной Г., несмотря на то, что, например, у алтайских народов мифологизируются разные реальные горы и особенно сам Алтай, именуемый, в частности, «Князем» («Ханом») и олицетворяющий образ родины алтайцев, её природы. При этом, однако, и реальные географические объекты часто не только почитались, обожествлялись и соотносились с особым божеством или духом-покровителем, но и дублировали мировую Г. в её функции моделирования вселенной. Так, уже в Древнем Китае существовал культ пяти священных Г.: Хэншань в Шаньси (символ севера), Хуашань в Шэньси (символ запада), Хэншань в Хунани (символ юга), Тайшань в Шаньдуне (символ востока), Суншань в Хэнани (символ центра). В дальнейшем каждая Г. обрела своих божеств-управителей и свою сферу влияния. Среди этих пяти гор особым почётом пользовалась Тай-шань, которой поклонялись и на которой приносили жертвы небу; считалось, что у Тайшани находится вход в загробный мир. В течение многих веков Тайшань застраивалась храмами, монастырями, кумирнями, арками. Её божеству-повелителю, духу — судье загробного мира были посвящены храмы по всей стране (дочь этого божества, даосская богиня Тайшань, покровительствовала рождению детей). Китайская традиция почитания гор, попытка объединения их в классификационную систему засвидетельствована в «Книге гор и морей» («Шань хай цзин»). Само появление гор и их расположение связывалось с деятельностью мифического покорителя потопа и устроителя земли великого Юй, который не только рассекал и передвигал горы, чтобы избавиться от последствий потопа, но и дал названия трёмстам горам.

Две связанные друг с другом мифологемы — Г.-небо и Г.-нижний мир — объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов. Г. как местопребывание богов — один из устойчивых мифологических мотивов [ср. Меру—Сумеру, Олимп в греческой традиции, Джомолунгма—Эверест в традиции северного буддизма, китайская Нефритовая гора (Юйшань), шумерская гора с вершиной из блестящего олова, где жил праотец богов Ан, Г., обитаемая громовержцем в индо-

Слева — Храм I в Тикале. Гватемала. Ок. 700. Справа — Китайское изображение мифологизированных гор. Фрагмент свитка «Путники в горах». Конец 7 – нач. 8 вв.


Франциск Ассизский читает проповедь птицам, которые сидят на деревьях, растущих на склоне горы. Фрагмент иконы «Франциск Ассизский и сцены из его жизни» Б. Берлингьери. 1235. Пеша, церковь Сан-Франческо.

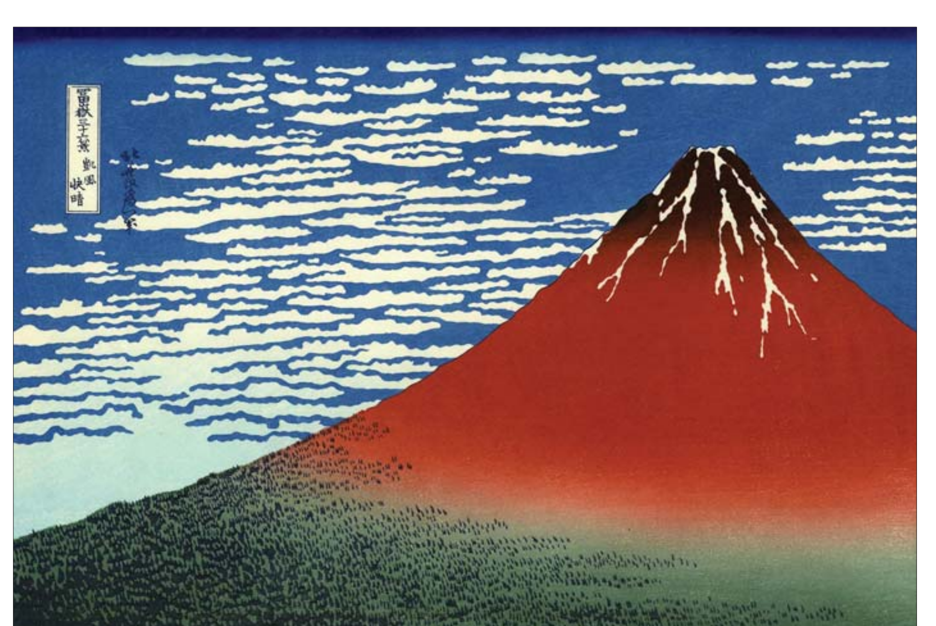
европейском мифе и его вариантах в отдельных традициях (Перун, Перкунас, Зевс и др.)]. С Г. связываются существенные мифологические мотивы и события, в частности потоп [ср. Арарат в Ветхом завете, Парнас (варианты: Отрис, Афон, Этна) в истории Девкалиона и Пирры; Рейнир у североамериканских индейцев; Ницир, к которой пристал корабль Ут-напишти в вавилонской версии потопа, и т. п.]. В греческой мифологии помимо Олимпа и Парнаса (на нём обитали Аполлон и музы, у его подножия — храм Аполлона, там же храм Диониса) особенно выделяются Киферон (на Кифероне Геракл пас стада Амфитриона и убил киферонского льва, чья шкура стала его одеждой; здесь Пенфей был растерзан вакханками, в т. ч. его собственной матерью, на Кифероне был брошен обречённый на смерть младенец Эдип; с этим местом связан миф об убийстве Лика), Осса и Пелион (ср. мифы о гигантомахии и об Алоадах), Ниса (где родился и был воспитан нимфами Дионис), Отрис (где Кронос готовился к битве с Зевсом, см. выше о потопе), Этна (эту гору Зевс нагромоздил на Тифона; в ней помещалась кузница Гефеста; с огнём, добытым в Этне, Деметра разыскивала Персефону), Ида (где Зевс скрывался от Кроноса), Кавказские горы (место, где был прикован Прометей). Ветхозаветная традиция особо отмечает целый ряд гор: Синай (где Яхве открыл Моисею 10 заповедей), Сион (царская резиденция Давида), Оливет (трёхвершинная Г., почитавшаяся как местопребывание Яхве), Мориах (место встречи Давида с ангелом; здесь же был построен храм Соломона в Иерусалиме), Арарат (миф о потопе), Геризим и Эбал (горы, отражающие как эхо благословения и проклятия), Кармел (символ верности и плодородия). Гора Запада в Древнем Египте считалась царством мёртвых, а в Вавилоне Г. почиталась как место суда. Ср. также Фудзияму и Такатихо (где небесные внуки спустились на землю) в японской мифологии (ср. представление о Г. как об источнике пищи и жизни у японцев; некоторые сходные мотивы известны и в Китае, ср. там же: Г., представляемая как голова Пань-гу); Демавенд (связанная с Ажи-Дахака) и Хара Березайти («железная Г.», к которой, согласно «Бундахишну», прикреплены звёзды) в иранской мифологии; Си Гунтанг Махамеру у малайцев, на которую пришли трое юношей царского рода («Седжарах Мелаю»); высокая Г. в центре земли, где поселился Магам (качинская версия творения мира, Бирма); Маунгануя у маори, на которую пришёл Тане просить у своего брата Уру его детей — Светящихся; Нгераод у меланезийцев (с этой горой связана история чудесного свёртка, дающего вечную жизнь); горы Ту-моу'а у полинезийцев, созданные божественным мастером Ту; Эльбрус, к которому каджи приковывают Амирани (у грузин), и Масис (Арарат), где то же самое происходит с Артаваздом (у армян); гора Монтсальват бриттского варианта легенды, связанной с Граалем; Броккен или Химинбьёрг («небесная Г.») в германской традиции; горы Перкунаса у литовцев и т. п. Нередко встречаются


Гора с движущимся вокруг неё солнцем. Фрагмент миниатюры в «Книге Козьмы Индикоплова». Список 1-й половины 16 в.

двойные горы (с двумя вершинами) или же две отдельные горы, часто противопоставленные друг другу (ср. Белая гора и Чёрная гора у лужицких славян и соответственно Белобог и Чернобог или Святые горы и Лысые горы, местопребывание соответственно добрых и злых духов: ср. Святогор, но Змей Горыныч; ср. также такие поздние образцы мифологизации, как скала Тамар и гора Шода, связываемые у грузин с царицей Тамар и Шота Руставели). Иногда речь идёт об одной Г., на которой живут брат и сестра, вступающие в брак и дающие начало человеческому роду (ср. древнекитайский миф о Фу-си и Нюй-ва на горах Куньлунь). Эта тема божественного инцеста (часто между близнецами) связывается с двумя горами или с одной Г. (ср. тему, приуроченную к «спаренным» мировым деревьям).

Если божественные персонажи связаны с вершиной Г. (персонажи более низкого уровня типа горных нимф – ореад или вил часто соотносятся с Г. вообще, без дифференциации её частей), то отрицательные персонажи (злые духи, разного рода подземные гномы, поверженные чу-

Слева — Ноев ковчег на горе Арарат. Часть триптиха «Потоп» Х. Босха. Роттердам, Музей Бойманса-ван Бёнингена.
Справа — Моление о чаше. Картина А. Мантеньи. Ок. 1455. Лондон, Национальная галерея.



Фудзи в ясную погоду. Кацусика Хокусай.
Цветная гравюра на дереве из серии «36 видов Фудзи». 1823—29.

довища, змеи, драконы, титаны, принадлежащие к поколению, которое старше богов) обычно связаны с низом Г. и даже с её внутренностью, уходящей в подземное царство (правда, следует помнить и о другом варианте — злые духи на Г., если наряду с ней существует особая Г. для добрых духов или богов; ср. в ряде иранских и кавказских традиций дэвов или каджей, связанных с горами). Иногда эти существа выступают как духи Г., стражи её сокровищ [вообще мотив Г. как хранилища богатств или неких тайн (ср. сон или заключение в горе красавицы, братьев-героев, короля и т. п.; ср. фольклорный мотив «Принцесса в стеклянной горе», АТ 530) — один из частых в мифологии], в других случаях они открыто враждебны человеку (напр., тролли), заманивают и убивают его, устраивают землетрясения, изрыгают огненную лаву. Ср. соответствующие оронимы типа Чортова гора, горы Семи дьяволов, Адская гора. С этими особенностями Г. соотносим мотив Г. как входа в нижний мир, как и параллельный ему мотив — Г. как входа в верхний мир. В ряде сказок, как и в аналогичных им мифах, оба этих мотива обыгрываются порознь (ср. спуск под землю, в колодец, яму, пещеру или подъём на гору, на дерево, по лестнице, цепи, верёвке) или даже совмещаются. Этим объясняется и культ пещер, распространённый в ряде традиций, и его теснейшая связь с культом гор. Современный корейский обряд «поклонения пещере» включается в праздник «Поклонения Г.», когда у Г. вымаливают дождь (что согласуется с древней индоевропейской мифологемой о Г., желавшей дождя; ср. в одном хеттском тексте, включающем в себя миф о боге грозы, фразу о священной горе Цалияну, которая «дождя желала»). Старые китайские источники упоминают о «пещере Су» (пещере подземного прохода в царство мёртвых), связанной, как и корейский ритуал, с пережитками медвежьего культа. В частности, пещера — это место зачатия первопредка медведя. Вообще в качестве духов гор или пещер нередко выступают животные (ср. в этой функции тигра в ряде традиций Юго-Восточной Азии или медведя-гризли у индейцев Северной Америки). Точно так же культ гор не всегда отделим от культа камней, широко известного в горных районах Центральной и Восточной Азии [ср. кучи камней – обо у монголов, сонхвандан у корейцев и т. п. – часто с устройством алтарей, кумирен, изображений и т. п., воздвижением каменных столбов, стел, менгиров (напр., у нагов), принесением жертв на горе, на камнях, сопровождаемых просьбами о плодородии (в Корее у гор просят детей)]. С Г. иногда связывается и мифологема о каменном небе.

В индоевропейском мифе громовержец, находящийся на Г. или каменной скале, каменным оружием (ср. гром-гора, гром-камень) поражает своего противника (напр., змея), находящегося внизу, нередко под Г. (иногда даже и на самой Г.). Мифологизированные исторические предания о начале данной традиции также обычно сохраняют мотив Г. (ср. противопоставление Крака на Г. и поражённого им дракона в колодце в польской традиции или Г. и Подола в ранней киевской историографии). Нередко в образе Г. воплощается основатель традиции: так, родоначальница корейского государства, мифическая прародительница, стала гением земли, вечно обитающим на священной Г.; у некоторых малайских племён предками вождей считаются два человека с гор, основание городов-княжеств относится к «высоким местам», а цари первого крупного индонезийского государства именовались Шайлендрами — царями гор. Широко известен обычай устраивать жертвенник, алтарь, храм, трон, кладбище, разного рода религиозные символы, возжигать огни именно на Г. Иногда ритуал принимает весьма специализированную форму, как, напр., у индейцев навахо, имитирующих подъём на Г., где люди — орлы, и поединок с их врагами, за победу в котором герой получает как высшую награду и символ физической и духовной целостности т. н. «горную песнь». Сама форма сооружений религиозно-ритуального назначения (даже если они находятся не на Г.) обычно имитирует форму Г., соответственно перенимая и особенности её структуры, и символику её частей. В этом смысле пирамида, зиккурат, пагода, храм, ступа, чум и арка могут рассматриваться как архитектурный образ Г., её аналог. С древним мифологическим образом мировой Г. связана длительная традиция изображения гор (священной Г.) в архаичных формах искусства, ещё не отделённого от ритуала, в ранних формах христианской иконописи («иконные горки», часто с растущими на них деревьями), где прежде содержательный элемент становится формальным приёмом, своего рода рамкой; в раннеитальянской живописи (Джотто и др.), где предпринимаются попытки восстановить содержательность образа; в традиции т. н. «космического» горного пейзажа в североевропейской живописи 16–17 вв. (А. Альтдорфер, И. Момпер, Р. Саверей, К. де Конинк и др.); у Н. Пуссена (с введением мифологического контекста); в дальневосточном искусстве (ср. изображения гор в китайской живописи или в «Легендах горы Сиги», 12 в., в «36 видах Фудзи» в японском искусстве). Помимо основного мифа о борьбе громовержца со змеем и широкого круга примыкающих к нему текстов, образ Г. выступает в ряде космологических мифов и во многих легендах и мифах этиологического характера. Ср. предание филиппинских набалои о том, как бог солнца Кабуниан проспорив людям, должен был создать горы, чтобы люди могли по ним ориентироваться; или сказание североамериканских индейцев о том, как Койот превратил семь дьяволов в горы, спасши тем самым людей (ср. у них же миф о падении Снокволма, «месяца», превратившегося в Г.); литовские и белорусские предания о возникновении гор из камней, которые бросались великанами или из самих великанов, после того как они окаменели; грузинскую сказку о появлении Кош-горы из грязи, которая попала в коши (особый род обуви); полинезийские сказания о создании из песка скалы, из скалы острова, из острова Г., о плавучих горах (Мангарева; ср. в мифологизированной истории Явы рассказ о перевозе Г. на этот остров); маорийский миф о расходящихся в разные стороны горах; мифы о горах-миражах, о горах-усыпальницах и т. п. Использование образа Г. в фольклоре, с одной стороны, продолжает мифологическую (в частности, в загадках) и ритуальную (в заговорах) традицию, с другой же – обнаруживает процесс демифологизации и десакрализации образа, который становится простым локальным указателем.

В. Н. Топоров.

ГОРА ДЕТИ, в египетской мифологии древнейшие божества — сыновья Гора: Амсет, Хапи, Кебексенуф, Дуамутеф. Судя по 17-й главе «Книги мёртвых», они первоначально считались астральными богами, спутниками созвездия «Бедра коровы» (Большой Медведицы) на Северном небе.

В мистериях Осириса их главной функцией была охрана Осириса, защита его от врагов (Сета и его свиты). Ту же роль эти боги выполняли по отношению к умершему человеку, который назывался «Осирисом имярек», поэтому во всей религиозно-

магической литературе, связанной с погребальным ритуалом, имена Г. д. встречаются постоянно (в «Текстах пирамид», «Текстах саркофагов», «Книге мёртвых» и др.). По представлениям египтян, эти боги участвуют в бальзамировании умершего и хранят его внутренности в канопах, крышки которых изображают каждого из сыновей Гора. В канопе с головой павиана — Дуамутефа хранится желудок, с головой шакала — Хапи — лёгкие, с головой сокола — Кебексенуфа — кишки, с головой человека — Амсет — печень. Каждый из богов считался выражением сущности одной из душ человека: Амсет — ка, Дуамутеф — ба, Кебексенуф — сах (т. е. мумия), Хапи — сердце. Они состояли в свите Осириса, и считалось, что Гор поставил их вокруг трона Осириса. В погребальной камере статуэтка Амсета ставилась у южной стены, Хапи — у северной, Дуамутефа — у восточной, Кебексенуфа — у западной.

Р. Р.

ГОРАЦИИ (Horatii), в римской мифологии три брата-близнеца, сразившиеся во время войны с Альба-Лонгой при царе Тулле Гостилии с тремя Куриациями, своими двоюродными братьями из Альба-Лонги, чтобы кончить этим поединком войну. Двое Г. пали в битве, третий — Публий убил Куриациев, доставив победу Риму. Когда он возвращался в город, его сестра, невеста одного из Куриациев, увидя в его руках вытканный ею для жениха плащ, поняла, что жених погиб, и стала его оплакивать. Публий, сочтя печаль сестры по врагу Рима преступлением, убил её. Народ приговорил его к смерти, но по просьбе отца и из уважения к его подвигу помиловал при условии, что он очистится от убийства, пройдя под укреплённым над дорогой брусом (tigillum sororium), и что род Г. будет отправлять культ Юноны Сорории («сестринской») и Януса Куриация; впоследствии этот культ стал государственным (Liv. I 24—26; Dion. Halic. III 17—22). По мнению Ж. Дюмезиля, этот миф восходит к индоевропейской традиции.

Е. Ш.

ГОРГОНЫ (Γοργώ, Γοργών), в греческой мифологии чудовищные порождения морских божеств Форкия и Кето, внучки земли Геи и моря Понта. Г. — три сестры: Сфено, Эвриала и Медуза. Старшие — бессмертные, младшая (Медуза) — смертная.

Горгона Медуза (т. н. Медуза Ронданини). Римская копия головы Медузы, украшавшей щит на статуе Афины Парфенос Фидия (ок. 438 до н. э.). Мрамор. Мюнхен, Глиптотека.

Горгона Медуза. Антефикс Вулки храма Аполлона в Вейях. Ок. 500 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.

Г. обитают на крайнем западе у берегов реки Океан, рядом с граями и Гесперидами. Отличаются ужасным видом: крылатые, покрытые чешуёй, со змеями вместо волос, с клыками, со взором, превращающим всё живое в камень. Персей обезглавил спящую Г. Медузу, глядя в медный щит на её отражение (Apollod. II 4,2); из крови Медузы появился крылатый Пегас — плод её связи с Посейдоном (Hes. Theog. 270—286). В мифе о Г. отразилась тема борьбы олимпийских богов и их героического потомства с хтоническими силами.

А. Т.-Г.

ГОРДИЙ (Γόρδιας, Γόρδιος), в греческой мифологии царь Фригии, отец Мидаса. Сначала Г. был простым земледельцем, однажды во время пахоты орёл сел на ярмо его быков. Это было истолковано как знамение, предвещающее Г. царскую власть. Вскоре фригийцы лишились царя. Оракул, к которому они обратились за советом, приказал избрать того, кого они первым встретят едущим к храму Зевса на повозке. Этим человеком оказался Г. Став царём, Г. основал столицу, носившую его имя. В цитадели города он поставил повозку, которой был обязан своей властью, а ярмо повозки опутал сложнейшим узлом. Считалось, что тот, кто сумеет развязать этот узел («гордиев узел»), станет повелителем всей Азии. Согласно легенде (Plut. Alex. 18), Александр Македонский, не сумев распутать узел, разрубил его мечом.

М.Б.

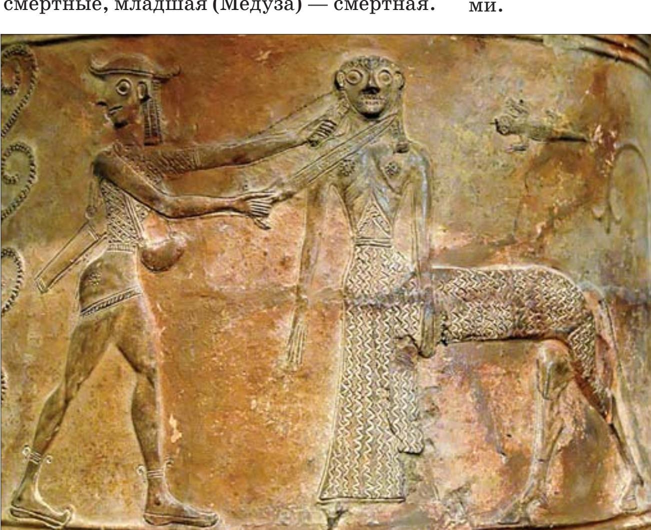
ГОРНАПШТИКНЕР, горнадапнер, хортылакнер, согласно армянским поверьям, духи умерших иноверцев, самоубийц, злодеев. Выступают в антропоморфном и зооморфном облике (кошка, собака, волк, медведь, осёл и др.), стоят у дорог (особенно около кладбищ), пугают прохожих, прыгают на их спины, на их лошадей, на арбы. Г. по ночам бродят вокруг домов, а к рассвету возвращаются в свои могилы.

С. Б. А.

ГОР-ПА-ХЕРД (hr-p Mird, «Гор ребёнок»), в египетской мифологии одна из ипостасей Гора, Гор — сын Исиды и Осириса. Г.-п.-х. — также именование многих, главным образом солнечных, богов в виде ребёнка. Изображался мальчиком с «локоном юности», держащим палец у рта (так египтяне изображали детей). Древние греки, называвшие Г.-п.-х. Гарпократом, истолковывали этот жест как знак молчания. Культ Г.-п.-х. как олицетворения восходящего солнца был особенно широко распространён в эпоху эллинизма.

Р. Р.

ГОРЫ, оры (Ωραι), в греческой мифологии богини времён года, три дочери Зевса и Фемиды: Эвномия («благозаконие»), Дике («справедливость»), Ирена («мир»); сестры мойр и харит (Hes. Theog. 901—911). Г. унаследовали архаические черты божеств — покровителей урожая и живительных сил природы, отсюда их имена в Афинах: божество роста — Ауксо, цвете-



Слева — Персей обезглавливает горгону Медузу. Фрагмент рельефного украшения амфоры из Беотии. Нач. 7 в. до н. э. Париж, Лувр.

Справа — Голова Медузы. Картина Караваджо. Ок. 1600. Флоренция, галерея Уффици.

Голова горгоны Медузы. Фрагмент статуи Б. Челлини «Персей». Бронза. 1554. Флоренция, Лоджия деи Ланци.

ния — Талло, зрелого плода — Карпо. Вместе с тем, будучи дочерьми Зевса и богини справедливого законодательства (Фемиды), они упорядочивают жизнь человека, вносят в неё установленную периодичность, наблюдают за её закономерным течением. В «Илиаде» Г. стерегут облачные ворота Олимпа, заботятся о колеснице Геры и кормят её коней (Hom. Il. V 749—751; VIII 432—435).

А. Т.-Г.

ГОСПОДСТВА (греч. κυριότητες), в христианских представлениях (по классификации византийского богослова 5 или начала 6 в. Псевдо-Дионисия Ареопагита) четвёртый из девяти чинов ангельских, образующий с силами и властями вторую, среднюю триаду.

С. А.

ГОТТЕНТОТОВ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления готтентотов — группы племён, живущих в Намибии и ЮАР. Центральный персонаж Хейтси-Эйбиб, подобно бушменскому Цагну, представляет собой архаический мифологический тип, совмещающий черты предка и культурного героя, а также трикстера, наделённого магическими способностями. Некоторые другие персонажи в Г. м. тоже соответствуют бушменским, а нередко носят и сходные имена (напр., Гаунаб у готтентотов и Ганаб у бушменов), что объясняется рядом исследователей как результат готтентотского влияния. В мифах готтентотов происхождение смерти связывается с луной. Согласно одному варианту, луна послала к людям вошь с сообщением, что люди будут умирать и возрождаться подобно тому, как убывает и вновь вырастает луна. В пути вошь встретила зайца, вызвавшегося передать это сообщение, т. к. он бегает быстрее. Однако заяц, придя к людям, сказал им лишь, что они будут умирать так же, как умирает луна. Луна рассердилась на зайца, исказившего сообщение, и, схватив кусок дерева, ударила его по губе. С тех пор у зайца рассечённая губа, люди же стали умирать.

Е. К.

ГОУ-МАН, Чжун, в древнекитайской мифологии помощник правителя Востока Фу-си. В древнем географическом трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей», 3—2 вв. до н. э.) сказано: «На Востоке Г.-м. с телом птицы и лицом человека восседает на двух драконах». По другим источникам, Г.-м.— дух дерева с квадратным лицом и в белой одежде, в руках у него циркуль и ему подвластна весна. В более позднее время почитался как один из духов пяти стихий (дух дерева). В комментариях 2 в. до н. э. к «Ли цзи» («Книга обрядов», 4—2 вв. до н. э.) говорится: «Гоу-ман чиновник, в ведении которого находились деревья, молодое дерево обычно кривое (гоу) и с острыми побегами (ман), отсюда и пошло его имя».

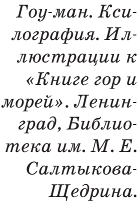
Б. Р.

ГО ЦЗЫ-И, в китайской мифологии один из богов счастья. Исторический Г. Ц.-и (697—781) был прославленным сановником и полководцем, его дом считался образцом конфуцианского семейного благочестия, поскольку все его сыновья и зятья занимали высокие посты в государстве, а сын Го Ай был женат на одной из принцесс. Согласно легенде, к Г. Ц.-и однажды ночью явилась Чжи-нюй («небесная ткачиха») и сообщила ему, что он небесный дух, которому суждена долгая жизнь, всяческое благополучие и высокие чины. Г. Ц.-и изображался на народных лубках в окружении семи сыновей с их семьями, живущими вместе с ним одним большим патриархальным домом, или с малолетним Го Аем, которого отец ведёт ко двору, или справляющим свой день рождения (пожелание долголетия), или даже в роли военного бога богатства — цай-шэня.

Б. Р.

ГРААЛЬ (старофранц. Graal, Gral, лат. Gradalis), святой Грааль (Sangreal, Sankgreal), в западноевропейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Обычно считалось, что это чаша с кровью Иисуса Христа, которую собрал Иосиф Аримафейский, снявший с креста тело распятого Христа (т. е. Г. — мифологизированный прообраз средневековых реликвариев — драгоценных вместилищ для материализованной святыни, само благородство материала которых имело по ходячим представлениям целительную силу). Часто предполагалось, что эта чаша первоначально служила Христу и апостолам во время Тайной вечери, т. е. была потиром (чашей для причащения) первой литургии. Всё это ставит Г. в ряд евхаристических символов, почему легенды о нём часто переплетаются с рассказами о чудесных видениях, удостоверявших «реальность» пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христа. По другим, более редким версиям, Г. — серебряное блюдо, иногда – с окровавленной головой, мотив, дошедший в валлийской передаче и связанный не только с христианским образом Иоанна Крестителя, но и с магической ролью отрубленной головы в кельтской мифологии (см. в ст. Вран). От Г. неотделимы ещё два предмета, образы которых иногда сливаются: чудодейственное копьё, некогда пронзившее тело распятого Христа, — питающее, разящее и целящее, и заветный меч царя Давида (библейской традиции), уготованный рыцарю-девственнику. Не-

Гор-па-херд. Бронза. 7 в. до н. э. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Гоу-ман. Ксилография. Иллюстрации к «Книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

которая неясность, что же такое Г., — конструктивно необходимая черта этого образа: Г. — это табуированная тайна, невидимая для недостойных, но и достойным являющаяся то так, то иначе, с той или иной мерой «прикровенности». Г. обладает способностью чудесно насыщать своих избранников неземными яствами (что впервые обнаружилось во время заточения Иосифа Аримафейского). Эта черта, играющая важную роль в легендах, сближает Г. с мифологическими символами изобилия (рог Амалфеи в греческой мифологии, котёл в мифах и ритуалах кельтов и др.), но также с христианской мистикой причащения как «хлеба ангелов» и манны небесной. Путь Г. из Палестины на запад легенда связывала с путём Иосифа Аримафейского, миссионерская деятельность которого неопределённо соотносилась с различными географическими районами и пунктами Западной Европы – от британского монастыря в Гластонбери, где показывали могилу короля Артура, чьё имя сплетено с легендами о Г. и где, по-видимому, сохранялись какие-то дохристианские воспоминания, до Пиренейского полуострова. Из мест, где хранится и является Г., фигурирует город Саррас, где Иосиф Аримафейский обратил в христианство местного короля, а также таинственный замок Корбеник или Карбоник. Так как Г. и сопутствующее ему священное оружие терпят близ себя только непогрешимых в целомудрии, всякий недостойный, приблизившийся к святыне, бывает наказан раной и недугом, однако он может ожидать избавления всё от той же святыни. Генезис легенд о Г. вызвал в науке 19—20 вв. много споров. Спорна сама этимология слова «Г.»: Sangreal — переосмысление от Sangreal — «истинная кровь» (подразумевается кровь Иисуса Христа), Gradalis — от Cratalem (греч. κράτης — большой сосуд для смешения вина с водой), Gradalis — от Graduale (церковное песнопение), Graal — от ирл. cryol — «корзина изобилия» и т. п. Название замка Корбеник возводится к франц.-валлийск. Cor(s) Benoit, «благословенный рог» (рог изобилия). Ортодоксально-христианский, апокрифический (наиболее подробный источник легенд об Иосифе Аримафейском – апокрифические евангелия, особенно Евангелие от Никодима) или язычески-мифологический исток той или иной детали легенды о Г. остаётся предметом дискуссий; но бесспорно, что образ Г. нельзя сводить без остатка ни к метафорике церковного таинства, ни к кельтскому мифу, лишь «переодетому» в христианский наряд. Роль символики Г., важной для рыцарской культуры средневековья, состояла в том, что она соединяла дух рыцарско-приключенческий, вольную игру фантазии, использующей осколки полузабытой мифологии с христианской сакраментальной мистикой.

С. С. Аверинцев.

В средневековой рыцарской литературе мотив Г. впервые возникает в двух французских стихотворных романах кон. 12 в. «Роман об истории Г.» Робера де Борон (1-я часть — «Иосиф Аримафейский»; от 2-й части — «Мерлин» сохранились лишь фрагменты, здесь спасителями святыни оказываются Мерлин и его воспитанник король Артур). В «Персевале, или Повести о Г.» Кретьена де Труа героем-искателем Г. выступает Персеваль, один из рыцарей Круглого стола короля Артура (а затем и Говен, племянник Артура). В романе поэта Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (нач. 13 в.) Г. — не чаша, а камень, принесённый ангелами на землю и обладающий чудесной силой. Одна из последующих разработок сюжета — роман Альбрехта «Младший Титурель» (2-я половина 13 в.) посвящен истории «королей Г.». Выдвигаются новые герои: во французской литературе — Ланселот и его сын Галахад (прозаический цикл «Повесть о Ланселоте Озёрном» или «Ланселот-Г.»; «Поэма о святом Граале» — 1-я половина 13 в.), а в немецкой – сын Персеваля Лоэнгрин (поэма Конрада Вюрцбургского «Рыцарь с лебедем»; анонимная поэма «Лоэнгрин» — 2-я половина 13 в.). С темой Г. связан роман английского писателя Т. Мэлори «Смерть Артура» (15 в.). В новое время немецкие романтики разрабатывают сюжет Г. в поэзии (Л. Уланд) и драматургии (незаконченная пьеса Ф. Фуке, «Мерлин» К. Л. Иммермана); английский поэт А. Теннисон обращается к нему в «Королевских идиллиях».

В музыкально-драматическом искусстве легенда о Г. нашла монументальное воплощение в операх Р. Вагнера «Лоэнгрин» (либретто композитора по анонимному роману кон. 13 в.) и «Парцифаль» (либретто композитора по произведению Вольфрама фон Эшенбаха). В книжной миниатюре (иллюстрации в рукописях 13–15 вв.) Г. изображался преимущественно в виде потира.

ГРАИ (Γραῖαι, букв. «старухи»), в греческой мифологии порождения морских божеств Форкия и Кето, внучки земли Геи и моря Понта, сестры горгон. Их две или три сестры: Энио, Пемфредо и Дино, обитающих на Крайнем западе у сада Гесперид (Hes. Theog. 270–273). Они седые от рождения, на троих у них был один зуб и один глаз, которыми они обменивались поочерёдно. Персей овладел этими зубом и глазом, за это Г. указали Персею путь к нимфам, владелицам крылатых сандалий, сумки и шапки-невидимки (Apollod. II. 4, 2).

А. Т.-Г.

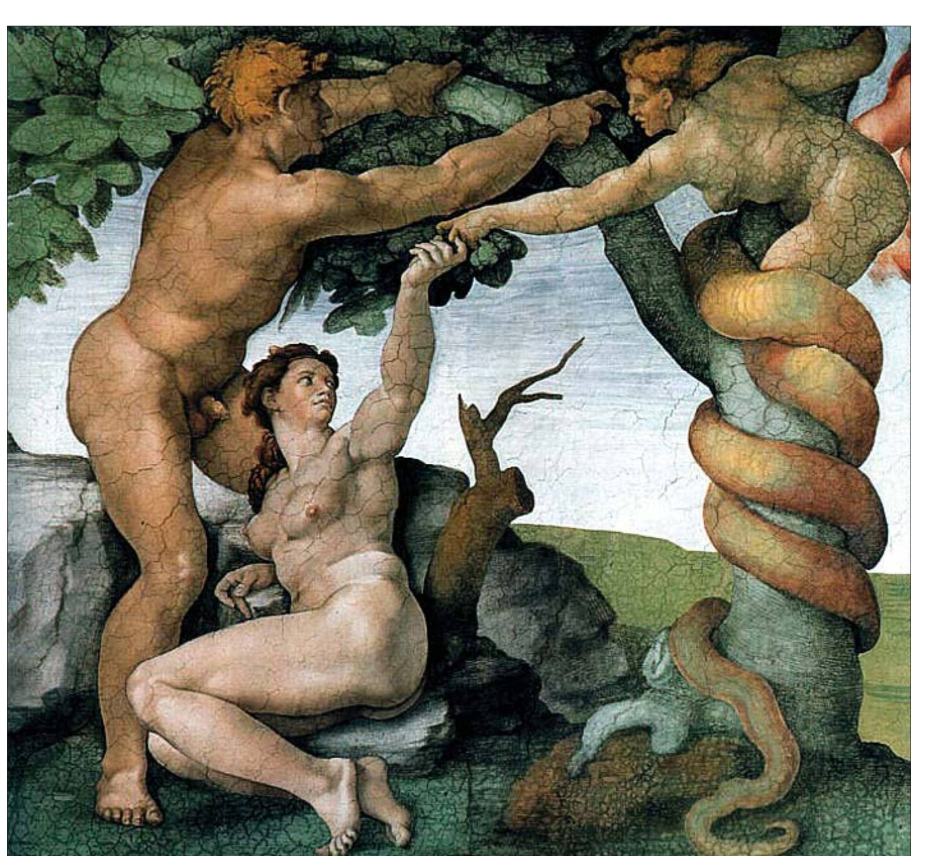
ГРАЦИИ (лат.), см. Хариты (греч.).

«ГРЕХОПАДЕНИЕ» («Адам и Ева в раю»), библейское сказание о первой человеческой паре, повествующее о том, как жена, поддавшись искушению змеи («змея»), ест запретный плод и даёт его отведать мужу, за что люди изгоняются из сада эдемского (в древнерусском языке «сад» передан словом «рай»); в христианстве сюжет истолкован как «Г.», «первородный грех». Это сказание, сохранившееся в каноническом тексте Библии (где оно объединено с рядом других сюжетов), представлено в книге Бытия (глава 2, строфы 4, 6, 8–9, 15–17; глава 3, строфы 1–19, 23–24).

Три грации. Скульптура А. Кановы.

Бог Яхве, насадивший в начале времён сад в Эдеме на востоке и поместивший там созданного им человека, чтобы возделывать и охранять его, позволил человеку есть от всякого дерева в саду, кроме древа познания добра и зла, предупредив, что, если запрет будет нарушен, человек умрёт (называется и другое дерево, на чудесных плодах которого лежит запрет, — древо жизни, однако искони речь шла, по-видимому, об одном дереве). Но змей (по-еврейски слово мужского рода), который был «хитрее всех зверей полевых», созданных Яхве, обольщает жену. Он знает правду о том, что от запретного плода люди не умрут, как угрожал Яхве, а станут лишь как «боги, знающие добро и зло».

Адам и Ева. Фреска Рафаэля. 1508. Рим, Ватикан, Станца делла Сеньятура.



Грехопадение. Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508—12. Рим, Ватикан.

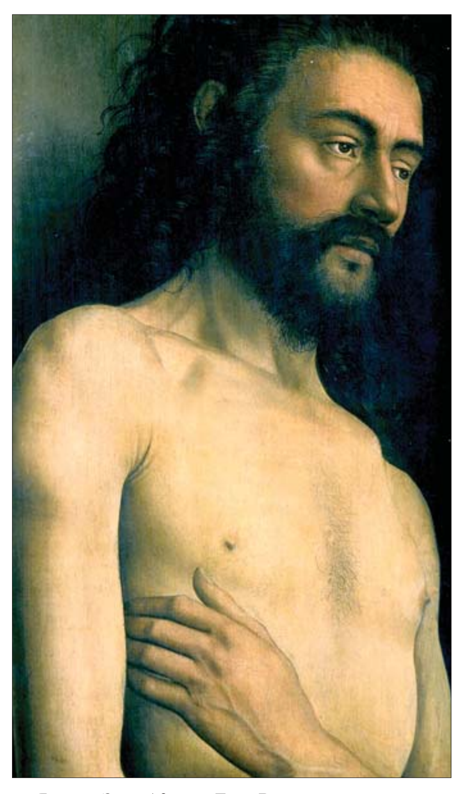
Змей намеренно искажает содержание запрета, спрашивая жену, действительно ли бог не велел есть «ни от какого дерева в саду?». Отвечая ему, жена наивно преувеличивает, утверждая, что запрещено даже коснуться древа познания. Немотивированность поведения змея дала повод впоследствии считать его воплощением «зла» и «искусителем». По агадическим и кораническим легендам змей — это падший ангел, который не хотел подчиниться человеку, завидуя ему; в христианской традиции прочно утвердилось отождествление змея с дьяволом, сатаной, принявшим лишь обличье змея. Агадические рассказы пытаются психологически объяснить поведение персонажей повествования: змей дотронулся до запретного дерева, но остался жить, чем продемонстрировал несостоятельность опасений жены; он толкнул жену так, что она сама коснулась дерева, увидев при этом ангела смерти, но она сказала себе: если я умру, бог создаст другую жену Адаму, поэтому я дам ему тоже отведать от плода – или умрём вместе, или останемся живы (по одному из преданий, змей сожительствовал с женой Адама).

Жена сама ест плод и даёт мужу. После этого у обоих открываются глаза на собственную наготу, и из чувства стыда (впервые появившегося) люди делают себе опоясания из смоковных листьев («фиговый листок»). Бог, который изображается вовсе не всевидящим и всезнающим, а строгим, но справедливым судьёй, прогуливается вечером («во время прохлады дня») по саду. Только из ответов человека он узнаёт, что его заповедь нарушена. Затем следует «наказание по справедливости»: проклятия налагаются на змея, жену, наконец, землю и мужа. Эпилог сказания представлен, по мнению некоторых учёных-библеистов, в двух версиях. Согласно первой версии, люди изгоняются из сада, а у входа ставится привратник-херувим, чтобы не допустить их возвращения (Быт. 3, 23–24). Согласно второй версии («и сказал бог Яхве: вот человек стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно... [и поставил]... пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни», 3, 22–24), люди остаются в саду, но чудесный огненный меч охраняет доступ к «древу жизни», чтобы умудрённые знанием добра и зла люди не вкусили также плод (вечной?) жизни и не уподобились бы богу, который ревниво оберегает своё последнее преимущество. Этот эпилог, предполагающий наличие двух запретных плодов, плохо соответствует предшествующему рассказу.

Поздними (или посторонними) вставками надо считать географическое уточнение месторасположения сада (2, 10–14) — на горе, откуда исходят великие реки Месопотамии, что указывает на место возникновения сюжета (ср. шумерский рассказ о «райской стране» – острове блаженных Тильмун). Немотивированным дополнением считают фразу: «И сделал бог Яхве человеку и жене его одежды кожаные, и одел их» (3, 21), этимологическим, поздним пояснением – текст: «И нарёк Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (3, 20), где автор толкует, по-видимому, новое (и непонятное) имя собственное «жены» как Ева. Ввиду этой вставки героиня всего рассказа воспринимается как «Ева». Впечатление, что рассказ продолжает предание о сотворении мира и людей, в частности «человека» (Адама), из глины, а жены – от его ребра (см. Адам), создаётся лишь вследствие композиции библейской книги.

В целом повествование носит характер этиологического предания. В проклятиях

Грехопадение. Картина Тициана. Ок. 1570. Мадрид, Прадо.



Ян ван Эйк. Адам и Ева. Внутренние створки Гентского алтаря. 1432. Гент, собор св. Бавона.

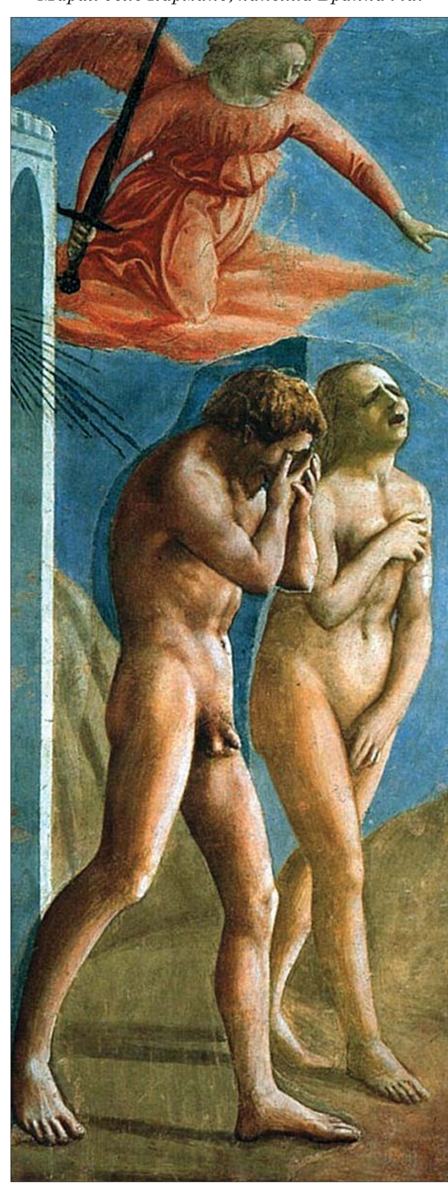
бога, произнесённых стилизованной, ритмической прозой, содержится объяснение способа передвижения змеев и загадочности их питания («...ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей», 3, 14), очевидно, и неприязни людей к этим пресмыкающимся. С момента произнесения проклятий божественным судьёй всё как бы остаётся неизменным: жена будет обольщать мужа, но останется его рабой и будет рожать ему детей в муках, а человек (Адам) будет смертным и будет в поте лица есть хлеб. Здесь отражается представление автора о тяжёлом труде земледельца, внушается мысль, что земля вообще становится уделом людей в наказание. Тем самым в сказании даётся косвенный ответ на вопросы о причине непонятных, но очень существенных явлений жизни. Исключительным среди аналогичных преданий с такой же этиологией является «исторический» характер библейского сказания. Именно в силу этого оно, во многом не согласующееся с иудаистической концепцией другого источника Библии (рассказа об Адаме), было включено в канон в качестве назидательного эпизода в изложении «всемирной истории» человечества.

Ветхозаветное предание о «человеке» (Адаме) и «жене» (Еве) в раю, вкусивших запретный плод (основной мотив библейского сюжета) было истолковано христианским богословием (ср. Рим. 5, 19) как причина «грехопадения» или т. н. первородного греха. И католическая, и православная традиции сходятся в том, что «первородный грех» исказил «исконную природу» человека, созданного вначале невинным и безгрешным, его «богоподобие»; спасение от его последствий видят в акте крещения, устанавливающем причастность крещёного к Иисусу Христу («новому Адаму»), искупившему своей смертью «первородный грех» («первого Адама»). В христианстве библейское предание, изображающее в качестве «прельстившегося» не «мужа», а «жену», используется для подчёркивания особой «греховности» женщины и обоснования её подчинённого положения (ср. 1 Тим. 2, 11 –14).

Богословские концепции, наслоившиеся в течение многих веков на библейском предании, нашли выражение в общественной мысли, в изобразительном искусстве и литературе.

Жизнь Адама и Евы составила содержание апокрифического «Жития» (ошибочно названо также Апокалипсисом Моисея), созданного на основе раннего агадического материала в Иудее во 2-й половине 1 в. до н. э. — 1-й половине 1 в. н. э. и имеющего несколько версий. Христианскими являются эфиопский и арабский переводы, вероятно, непосредственно с еврейского (утраченного) подлинника. Рано появившаяся греческая версия была уже в 4 в. переведена на латинский язык и затем на многие языки Западной Европы. Из средневековых армянских версий, близко примыкающих к эфиопскому и арабскому изводам, большую ценность представляет «Книга об Адаме» епископа Аракела Сюнеци на армянском языке (ок. 1400). Содержание «Жития Адама и Евы» сводится к следующему. Адам и Ева после изгнания из рая каются, дав обет стоять порознь 40 (или 37) дней в реках Тигр и/или Иордан (они и в раю обитали раздельно: Адам – среди животных-самцов, а Ева – среди самок); сатана вновь обольщает Еву и тем самым мешает покаянию; рождение Каина и Авеля, смерть последнего; рождение Сифа (Шет) и других детей; Адаму предсказана смерть, он заболевает; Ева посылает Сифа, их сына, за «маслом жизни», которое течёт из «древа милосердия», растущего в раю, но его достать невозможно, и Адам умирает на 930-м году жизни (70 лет он, по еврейской легенде, «уступил» Давиду). Ангелы молят бога об отпущении греха Адама. Он прощён, ангелы просят дозволения похоронить трупы Адама и Авеля в раю. Через шесть дней после Адама умирает и Ева, успев завещать своим детям высечь на камне житие первых людей. Адаму и Еве дано заверение в том, что грядущий «сын божий» (Иисус Христос) их спасёт. В соответствии с христианским пониманием, изгнание из рая ознаменовало начало, а распятие Иисуса — окончание пути к спасению человечества. В средние века предание, воспринятое из Библии и из апокрифического «Жития Адама и Евы», подверглось многочисленным переделкам в прозе, эпической поэзии, а также в драматургии. Постепенно в образах Адама и Евы (после их изгнания) выявились крестьянские черты, и сильнее зазвучал мотив их трудолюбия, а также идея исконного равенства людей, начавших жизнь на земле как одно сословие земледельцев. На фоне крестьянских войн и Реформации (16 в.) ещё более обострилась проблематика причин фактического неравенства потомков Адама и Евы и возник вопрос о естественнос-

Изгнание Адама и Евы из рая. Фреска Мазаччо. 1427–28. Флоренция, церковь Санта-Мария дель Кармине, капелла Бранкаччи.



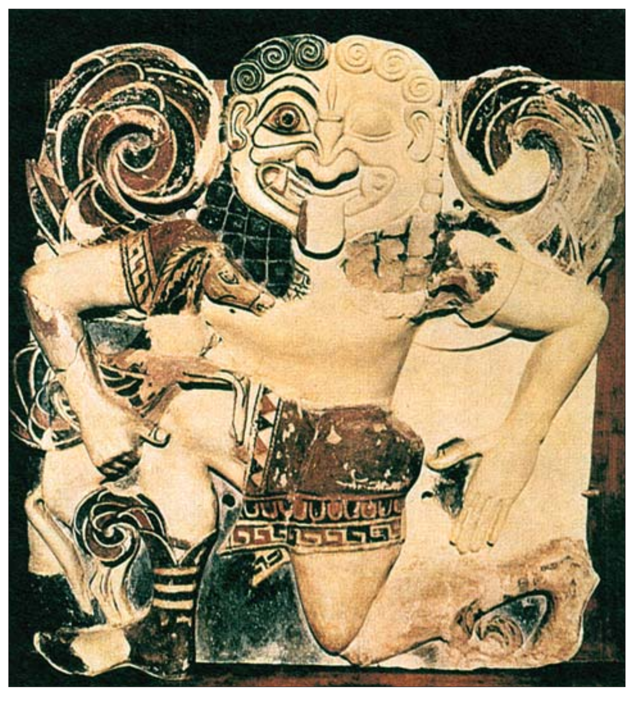
ти, т. е. божественности, такого правопорядка. Для ответа привлекался другой, исконно не связанный с Адамом и Евой, сюжет о Каине и Авеле. В этом братоубийстве находили причину последующей междоусобицы, вообще конфликтов между людьми. В целом же «корень зла» стали видеть в дьяволе (в образе змея), как извечном сопернике бога (между тем по Библии змей может быть воспринят и как друг человека, заведомо обездоленного богом-творцом). Трагический конфликт получал «оптимистическое» решение: дьявол будет наказан. Выдающиеся обработки сюжета в 16 в. принадлежали Г. Саксу («Трагедия о сотворении Адама и изгнании его из рая»), И. Штрикеру («Игрище о жалком падении Адама и Евы»), Б. Крюгеру («Действо о начале и конце мира»), Д. Андреини (трагедия «Адам»), Лопе де Вега («Сотворение мира и первая вина человека»), использовавшего также предание о Каине и Авеле и о гибели первого братоубийцы; Й. ван ден Вонделу («Адам в изгнании»), у которого действо обращено на мотивацию злобы «искусителя» (Люцифера), и, наконец, Дж. Мильтону («Потерянный рай»), усилившему заложенную в библейском предании идею о свободе человеческой личности, а следовательно, добровольности греха и потому необходимости ответственности человека за его поступки. Эпос Мильтона лёг в основу либретто оратории Й. Гайдна («Сотворение мира»), а затем оперы А. Г. Рубинштейна («Потерянный рай»).

Библейское сказание было по-новому осмыслено в 19 в.: изгнание из рая стало изображаться как поворотный, критический момент в истории человечества на пути его эволюции от животного к высшему состоянию. В драме И. Мадача («Трагедия человека») сатана демонстрирует Адаму будущее рода человеческого, после чего Адам хочет кончить жизнь самоубийством, однако Ева, воплощение материнства, удерживает мужа от такого поступка и прогоняет искусителя-сатану. В начале 20 в. «грехопадение» проблематизируется (драма «Адам» А. Наделя, роман «Адам и Ева» Дж. Эрскина) как богоборческий конфликт между интеллектом (духом) и страстью (чувством) с тенденцией приоритета чувственного начала. Учащаются опыты сатирического изложения сюжета (напр., «Дневник Адама» Марка Твена). Богословские и историко-философские толкования предания пародировали А. Франс (роман «Остров пингвинов»), Б. Шоу (пятичастная драма «Назад к Мафусаилу»). Сюжет об Адаме и Еве в раю входит в качестве составной части во многие произведения о сотворении мира (пьеса И. В. Штока «Божественная комедия» и др.). Библейское предание об Адаме и Еве в раю оставило заметный след в мировом фольклоре (изустные записи сюжета в поэтической, прозаической версиях и разных жанрах учтены в справочниках, в частности О. Дэнгардта).

Широко представлен сюжет в изобразительном искусстве. В средние века изображение обнажённого мужского и женского тела было связано с Адамом и Евой. В качестве плода запретного дерева сперва изображали гранат, позднее — яблоко. Художники подчас следовали установившейся типологии, иногда же сознательно стремились к её преодолению. В «портрете» Евы сказывалось влияние античных образов богинь. Ближе к сюжету примыкают те картины с изображением Евы (без Адама), где живописцы стремились выразить настроение и характер библейского персонажа. В этой связи привлекаются змей и дерево. Подразумевается словесный диалог, но изображается только реакция Евы (позой и мимикой). Змей иногда приобретает мужские признаки (иногда имеет лицо мужчины-искусителя). В зависимости от понимания сюжета Ева изображается «небесной» или «земной», т. е. доступной или недоступной искушению, часто (в соответствии с текстом предания) более активной: стоящей с распростёртой рукой, улыбающейся, тогда как лицо пассивно сидящего Адама оставалось безмятежным. В 18 в. Ева обычно наделялась кокетливой позой и изображалась воплощением любви. К концу 19 в. учащаются картины, на которых Адама приближали к Еве: они обнимаются, находясь в состоянии порыва доселе неизведанных ими страстей. На некоторых картинах Ева наделена «змеиными» чертами, она стоит рядом со змеем, обвивающим древо познания, и оба как бы воплощают один образ дьявола. Частый сюжет — «изгнание из рая» : людская пара спускается на неуютную землю.

ГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Сущность Г. м. становится понятной только при учёте особенностей первобытнообщинного строя греков, воспринимавших мир как жизнь одной огромной родовой общины и в мифе обобщавших всё многообразие человеческих отношений и природных явлений. Г. м. следует рассматривать не как привычную и неподвижную картину (хотя и прекрасную), но в постоянно изменяющемся социальном и историческом контексте античного мира. Образы Аполлона, красивого юноши с лирой в руках, Афродиты, исполненной женственности и привлекательности, Афины Паллады – воительницы, относятся к определённому периоду развития Г. м. Такими периодами являются: древнейший хтонический (от греч. χθων, земля), или дофессалийский, доолимпийский; фессалийский, олимпийский, классический или героический. В героический период происходит централизация мифологических образов вокруг мифологии, связанной с горой Олимп, и начинается переход к художественно развитому и строгому героизму. По мере разложения общинно-родовой формации складываются утончённые формы героической гомеровской мифологии. В дальнейшем наивная мифология — своего рода единственная форма первобытного мышления — гибнет как самостоятельное творчество и приобретает служебный характер, став одной из форм художественного выражения разного рода религиозных, социально-политических, моральных и философских идей рабовладельческой полисной идеологии, превращается в философскую аллегорию, широко используется в литературе и искусстве.

Источники. Сведения о Г. м. дошли до нас в огромном количестве памятников письменной литературы : художественной и научной. Основными источниками изучения Г. м. являются «Илиада» и «Одиссея» Гомера. Миф у Гомера излагается как объективное явление, сомнений в реальности которого у автора не возникает. Иное отношение к мифологии у Гесиода, жившего в период становления греческой полисной системы и идеологии. Он собирает и сводит воедино мифы и генеалогии богов, излагает космогоническую систему в связи с историей происхождения богов («Теогония»), обнаруживая большую склонность к хтонической мифологии. В классической лирике (7—5 вв. до н. э.), где мифология служит средством для передачи самоощущений и излияний личности, миф сам по себе в значительной мере блёкнет, но в нём выдвигаются неведомые Гомеру и Гесиоду моменты. Греческая драма (5 в. до н. э. — Эсхил, Софокл, Еврипид) явилась синтезом внеличного, созерцательного эпоса и личного субъективного самоощущения в лирике. В трагедии судьба, рок — вся эта трудно усваиваемая бездна античного пессимизма получила свою логику, историю, свои образы. Из комедиографов к образам Г. м. обращался Аристофан (5 в. до н. э.). Эллинистическая поэзия — Феокрит, Бион, Мосх (4—3 вв. до н. э.) и другие авторы — даёт ряд мелких и изящных мифологических образов. Немаловажный мифологический материал, изобилующий экзотическими именами, содержат гимны Каллимаха (3 в. до н. э.). Из поэтов-александрийцев осо-



Горгона Медуза. Раскрашенный терракотовый рельеф из храма Афины в Сиракузах. 2-я половина 7 в. до н. э. Сиракузы, Национальный музей.

бенно интересен Аполлоний Родосский (3 в. до н. э.), нарисовавший ряд выразительнейших картин из мифологии аргонавтов, из поздних авторов – Квинт Смирнский (4 в. н. э.), изложивший в поэме «После Гомера» события после смерти Гектора до взятия Трои, и Нонн Панополитанский (5 в.), который в поэме «Дионисовы песни» сообщает много фактов в связи с рождением и жизнью Диониса. Источниками для изучения Г. м. являются также труды Филострата Старшего и Филострата Младшего (3 в. н. э.), Каллистрата (4 в.) и эпиграмматистов (Мелеагр, 1 в. до н. э., и др.).

Из собраний гимнов важны т. н. Гомеровские гимны, пять из которых (к Аполлону — два, к Гермесу, Афродите и Деметре) возникли в классический период (но позже «Илиады» и «Одиссеи»), остальные — в эллинистическую эпоху. В т. н. Орфических гимнах, восходящих к 6 в. до н. э., но составленных в целом в 3—2 вв. до н. э., содержатся эпитеты богов, помогающие анализировать мифологические образы. Третье собрание гимнов — гимны Прокла (5 в. н. э.) резюмируют работу античной мифологической мысли над рядом центральных образов.

Сведения по Г. м. содержатся в произведениях римских авторов 1 в. до н. э. — 2 в. н. э. (Овидий, Вергилий, Гораций, Лукреций Кар, Тибулл, Проперций, Апулей, Стаций, Лукиан, Силий Италик), «Метаморфозы» Овидия представляют собой по существу мифологическую энциклопедию.

При изучении Г. м. используются сочинения историков: Геродота (5 в. до н. э.), Полибия (3—2 вв. до н. э.), Диодора Сицилийского, Дионисия Галикарнасского, Тита Ливия (1 в. до н. э.), географа Страбона (1 в. н. э.), а также сохранившиеся во фрагментах сочинения логографов и генеалогов Гекатея, Акусилая, Асклепиада и других. Среди этих авторов выделяются Ферекид и Гелланик, у которых находим целую космогонию.

Из антикваристов-археологов выделяется Павсаний (2 в. н. э.), который путешествовал по Греции и свои описания памятников старины уснащал разнообразными мифологическими сюжетами. Сведения по Г. м. содержатся также у Варрона (2—1 вв. до н. э.).

Греческая философия тесно связана с Г. м., философы разных эпох стремились осмыслить Г. м. в целом и отдельные мифы. Одним из стоиков, Луцием Аннеем Корну том (1 в. н. э.) составлено руководство по Г. м. Из сочинений эклектиков и философов позднего эллинистического периода особенный интерес представляют сочинения Плутарха (1—2 вв. н. э.) и Атенея (3 в. н. э.), а также Цицерона (1 в. до н. э.), дающего классификацию богов. У неоплатоника Плотина (3 в. н. э.) содержатся сведения о ряде важных мифологических образов и трактат об Эроте, у Порфирия (3 в. н. э.) — ценные фрагменты из ранних авторов и рассуждение «О пещере нимф». Обширные комментарии Порфирия к «Илиаде» и «Одиссее» послужили источником для позднейших комментаторов Гомера — Цеца и Евстафия, а его сочинение «О статуях» — источником для Евсевия и Макробия. Философия Г. м. была систематизирована Проклом (5 в. н. э.), большое количество известий о древнейших теогониях и космогониях собрано Дамаскием (5—6 вв.).

Мифографы — собиратели и излагатели мифов — появились в Греции не позднее 5 в. до н. э. К ним относятся софист Гиппий, а также ряд ранних историков и философов: Геродор Гераклейский, Анаксимен Лампсакский, Асклепиад Трагильский, Гераклид Понтийский, Дикеарх Мессенский. Дионисий Самосский составил генеалогические таблицы и изучал трагические мифы. Ученику Аристотеля Палефату принадлежит сборник мифологических рассказов под названием «О невероятном».

Особенно много для собирания и толкования древних мифов сделали александрийцы (4–2 вв. до н. э.): Каллимах, Истр, Филостефан, Лисимах Александрийский, Аполлодор Афинский (ему приписывают обширную мифологическую «Библиотеку», дающую подробное изложение теогонии и главнейших мифических родословных Девкалиона, Инаха, Агенора, Пеласга, Атланта, Асопа, Кекропа и Пелопа). Аполлодор излагает мифы по Гомеру, Гесиоду и особенно трагикам. Собранный материал послужил источником для многих позднейших схолий. Из собирателей более позднего времени следует упомянуть Филодема (труд «О благочестии»), Дидима (послужившего, по-видимому, источником для схолий к Софоклу, Еврипиду и Пиндару) и Феона (послужившего источником для схолий к Каллимаху, Никандру, Ликофрону, Феокриту и Аполлонию Родосскому).

Из грамматиков выделяется Парфений Никейский (1 в. до н. э.), автор сочинения «О любовных страстях». Из мифологов — Гигин (1 в. до н. э. – 1 в. н. э.). Позднее мифографы делятся на две группы: собиратели мифов «превращений» и «звёздных» мифов. К первой группе относятся Никандр Колофонский, Антигон Каристийский и Бой (их сочинения – прямые источники «Метаморфоз» Овидия), а также Антонин Либерал – автор 41 рассказа о «превращениях» (вероятно, 1 в. до н. э.). Ко второй группе мифографов относятся Эратосфен (3 в. до н. э.), которому приписываются «Катастеризмы» (букв. «Превращения в звёзды»); Арат Солский (4—3 вв. до н. э.) с его «Феноменами», где в стихотворной форме излагаются мифы о звёздах; анонимные комментарии к Арату; «Астрономия», приписываемая Гигину. Из христианских апологетов для Г. м. важен «Протрептик» Климента Александрийского (3 в. н. э.).

На рубеже 5 и 6 вв. появилась книга мифов Фульгенция, подражавшего историку Птолемею Хенну (1 в. н. э., известному по «Библиотеке» Фотия и некоторым цитатам из Евстафия и Цеца); она отличалась часто некритическим отношением к мифографическим источникам. Иоанну Педиасиму принадлежит сочинение о 12 подвигах Геракла, созданное на основе «Библиотеки» Аполлодора. Известны очень поздняя анонимная обработка в прозе «Метаморфоз» Овидия и сочинение некоего Гераклита, содержащее 39 мифов.

Большую ценность представляют сочинения трёх мифографов 7 в., известных под названием Ватиканских мифографов. Эти авторы, заимствуя друг у друга, а также из Сервия и поздней комментаторской литературы, дают в систематическом виде обзор всей античной мифологии. Изложение изобилует множеством разного рода вариантов и отдельных редкостных мелочей.

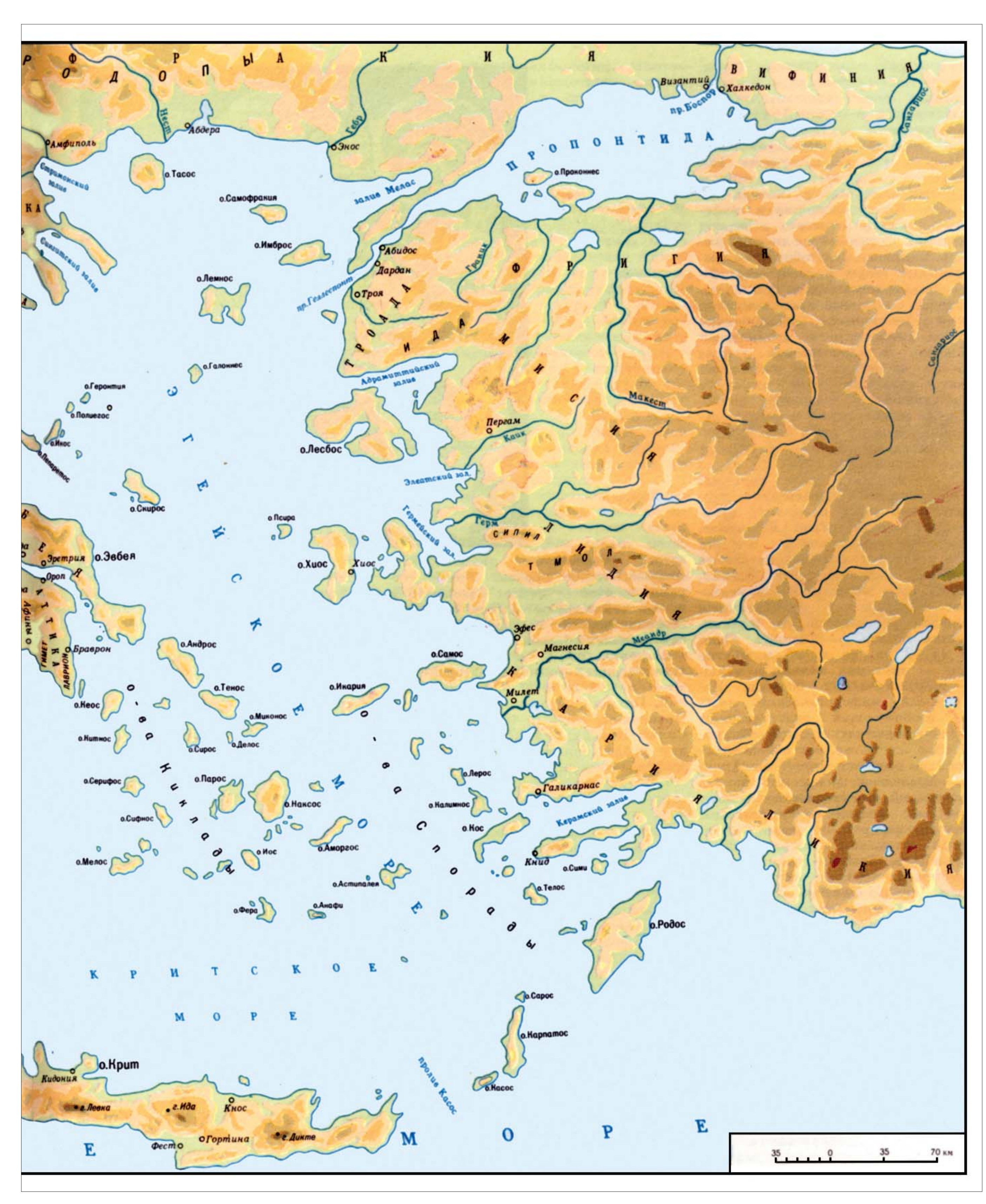
Потниа Терон («Владычица зверей»). Роспись родосского блюда. Нач. 6 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

Общая характеристика Г. м. При рассмотрении Г. м. в развитии в пределах каждого отдельного мифа устанавливаются и прослеживаются разновременные рудименты (т. е. остатки прежних эпох), которые сосуществуют с ферментами нового, возникающего в сюжете мифа. Например, в мифе о рождении Афины Паллады в полном вооружении из головы Зевса, проглотившего свою забеременевшую супругу Метиду (Hes. Theog. 886–900), можно различить остатки фетишистских представлений и каннибализма, предшествовавшие развитому патриархату, примат мужского индивидуума над женским и символику мудрости верховного божества — свидетельства патриархата, наконец, гротеск, свойственный времени распада общинно-родовой формации и начальному периоду греческой классики.

Богиня со змеями. Статуэтка из святилища дворца в Кносе. 1600—1580 до н. э. Гераклион, музей.

Один и тот же мифологический мотив может и составлять основное содержание мифа, и играть второстепенную роль. Для эпохи последовательного зооморфизма отождествление солнца с быком является центральным содержанием мифа о солнце, так же как совиный вид Афины Паллады — основное в содержании мифа. Но в гомеровской мифологии в связи с тем, что центральное содержание мифа о солнце для этого времени было уже антропоморфическим, солнце, воплощённое в быке, стало рудиментом. Аналогичен по своему происхождению рудиментарный характер совоокости Афины Паллады у Гомера с изменением основного содержания мифа.

Г. м. в её наиболее развитом, т. н. классическом, состоянии представляет собой мифологию героическую, а не стихийно-фетишистскую и не стихийно-демоническую (эти два типа мифологии относятся к хтонической мифологии). Героическая мифология связана с периодом патриархата, однако в ней прослеживаются главнейшие типы хтонических рудиментов. Это прежде всего **генетические** рудименты, указывающие на происхождение: Ахилл — сын морской богини, Ио — дочь аргосской реки Инах и др. **Субстанциальные** рудименты основаны на отождествлении разного рода предметов или существ: луна – корова, солнце – бык, Инах – река



и царь Аргоса и др. Многочисленны ипостасные элементы: Агамемнон — ипостась Зевса; Ифигения — ипостась Артемиды и т. д. Огромное количество рудиментов имеет метаморфозный, или оборотнический, характер: Зевс вступает в брак с Данаей в виде золотого дождя, с Семелой — в виде грома и молнии, с Европой — в виде быка и др. Из **иконографических** рудиментов (т. е. относящихся к внешнему виду определённого мифологического персонажа) в мифах фигурируют змеиный хвост у Кадма, рога и копыта у Пана, совиные глаза у Афины, коровьи у Геры и др. Некогда самостоятельные божества, демоны или герои выступают теперь в виде закостеневших внешних придатков (**атрибутивные** рудименты) к другим персонажам: орёл и Ника около Зевса; сова или змея около Афины и др. Тому или иному мифологическому образу постоянно сопутствуют также **функциональные** рудименты: перун Зевса, лук и стрелы Аполлона, трезубец Посейдона, жезл и крылатые сандалии Гермеса и др. Если рудимент мифа отражает его прошедшее, то фермент указывает на будущее развитие мифа. У Гесиода (Theog. 295–305) эхидна — полузмея-полудева, она прекрасна, но зловредна, ненавистна людям. Этот мотив отвержения эхидны – элемент в мифе, объясняющий стремление человека обуздать стихийные силы природы.

Тесей пытается похитить Персефону. Слева — Пирифой и Елена. Деталь росписи краснофигурной амфоры Евфимида. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

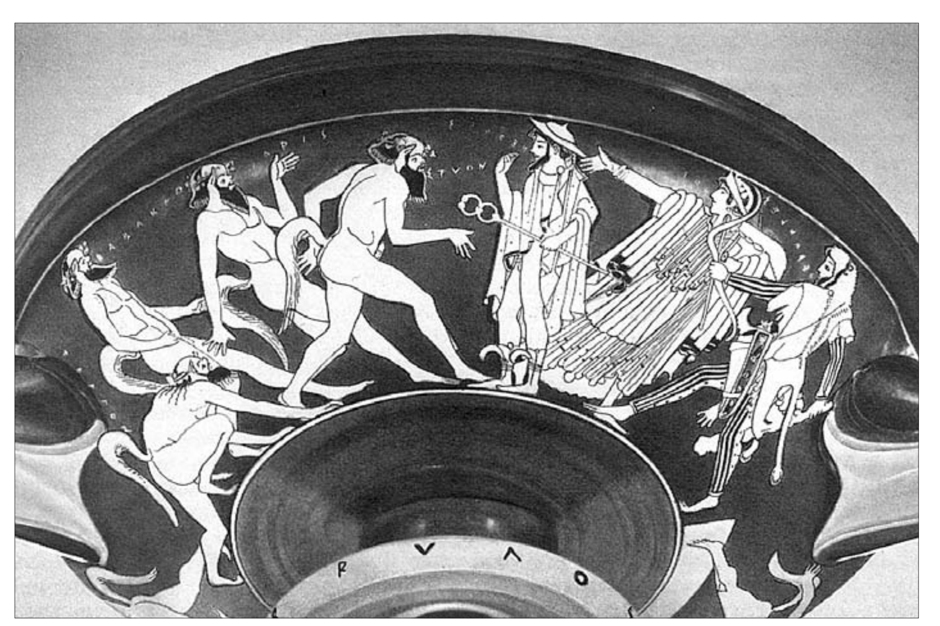
Зевс, Гермес, Эпиметей и Пандора. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. 450—440 до н. э. Оксфорд. Музей Ашмола.

Тантал наказан за человеческое жертвоприношение; это — несомненно фермент, свидетельствующий о позитивных сдвигах в морали. Прометей у Гесиода (Theog. 507–567) представлен заурядным обманщиком, вздумавшим перехитрить самого Зевса. Но именно этот момент противодействия Зевсу в дальнейшем лёг в основу эсхиловской концепции Прометея-богоборца.

Между составляющими миф элементами устанавливаются не только хронологические, но и самые разнообразные смысловые связи, образующие **мифологические комплексы.** Один из таких комплексов — комплекс-интерполяция — состоит из отдельных смысловых элементов, связанных более или менее механически. Примером такого комплекса является гомеровское представление о тенях в загробном мире, которое даётся в XI песне «Одиссеи». Если комплекс-интерполяция понимается как объединение в одно целое чуждых друг другу элементов без всякой мотивировки, то комплекс-компиляция есть объединение элементов, также несходных или противоположных, но это объединение уже определённым образом мотивировано. Аполлон, Артемида и Лето первоначально были демонами совершенно разного происхождения, никак между собой не связанными. Их объединение — Аполлон и Артемида как дети Лето от Зевса — есть мифологический комплекс-компиляция. Олимпийская семья богов, образовавшаяся в результате объединения европейских и малоазиатских божеств, — тоже компиляция, поскольку присоединённые азиатские божества стали трактоваться как дети Зевса и Геры.

Оба типа мифологических комплексов (интерполяция и компиляция), а также бесконечно разнообразные приближения то к одному, то к другому такому типу встречаются в античной мифологии постоянно. Например, Диомед то вступает в бой с богами и ранит их (Hom. Il. V 330–339, 846–864), то заявляет о невозможности вступать в борьбу с богами (596—606). Прометея наказывают в одном случае раз навсегда, без всякой надежды на освобождение, в другом — его освобождает Геракл. В Г. м. может быть выделен также монолитно-художественный мифологический комплекс, в котором все элементы мифа составляют одно целое. Примером такого комплекса является образ сирен у Гомера (Od. XII 40–54, 166–200). Это — полуптицы-полуженщины; они поют такими завлекающими, чарующими голосами, что всякий путник высаживается на берег, но сирены тут же его уничтожают, поэтому у них на берегу целые горы человеческих костей и гниющих остатков. В этом образе совмещаются художественный восторг и гибель, т. е. красота и

Собрание богов (слева направо: Гера, Гермес, Афина, Зевс, Ганимед, Гестия, Афродита, Арес). Роспись краснофигурного килика Ольтоса. Ок. 510 до н. э. Тарквиния, Археологический музей.



Сатиры, Гермес, Гера и Геракл. Фрагмент росписи килика «мастера Брига». 490—480 до н. э. Лондон, Британский музей.

смерть. С другой стороны, у Гомера в этом мифе совмещаются различные эпохи культурного и социального развития: наряду с фетишизмом и людоедством характерная для Гомера высокоразвитая эстетическая культура. Причём это совмещение не эклектично, а монолитно-художественно.

В т. н. полярном комплексе противоположные по смыслу элементы в силу именно общей художественной идеи даны сразу: и во всей своей противоположности, и во всём своём тождестве. Например, самый «светлый» бог Зевс вступает в брак с самой «тёмной» богиней Персефоной, и от этого брака рождается Загрей. Загрея ещё младенцем растерзывают и поедают титаны. Но из золы испепелённых Зевсом титанов происходят люди, которые поэтому являются носителями и титанического, и дионисийского начала. Афина-горгона убивает горгону Медузу и оттого сама перестаёт быть горгоной. Либитина — любовь и смерть одновременно.

При исследовании Г. м. необходимо также учитывать её географическое распространение (т. н. географическая мифология) и исторические особенности тех или иных местностей, к которым приурочиваются события, излагаемые в разных античных мифах. Например, Эдипа нельзя оторвать от Фив, мифы о Тесее относят к Афинам, о Менелае и Елене — к Спарте и др.

Доолимпийский период. Процесс жизни воспринимается первобытным сознанием в беспорядочно нагромождённом виде, окружающее материализуется, одушевляется, населяется какими-то непонятными слепыми силами. Все вещи и явления в сознании первобытного человека исполнены беспорядочности, несоразмерности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса. Земля с составляющими её предметами представляется первобытному сознанию живой, одушевлённой, всё из себя производящей и всё собой питающей, включая небо, которое она тоже рождает из себя. Как женщина является главой рода, матерью, кормилицей и воспитательницей в период матриархата, так и земля понимается как источник и лоно всего мира, богов, демонов, людей. Поэтому древнейшая мифология может быть названа хтони-ческой. В её развитии прослеживаются отдельные этапы. На раннем этапе, т. е. на стадии собирательно-охотничьего хозяйства, сознание ограничено непосредственно чувственным восприятием, непосредственно видимыми и осязаемыми вещами и явлениями, которые одушевляются, на них переносятся социальные функции общинно-родовой формации. Такая вещь, с одной стороны, насквозь материальная, с другой — одушевлённая первобытным сознанием, есть фетиш, а мифология — фетишизм. Древний человек понимал фетиш как средоточие магической, демонической, живой силы. А так как весь предметный мир представлялся одушевлённым, то магической силой наделялся весь мир, и демоническое существо никак не отделялось от предмета, в котором оно обитало. Например, Зевс — верховное божество в позднейшей Г. м. — почитался первоначально в городе Сикионе (Пелопоннес) в виде каменной пирамиды (Paus. II 9, 6), на Ликейской горе в Аркадии — в виде колонны (VIII 38, 7). Геру в городе Феспиях (Беотия) представляли как обрубок древесного ствола, а на острове Самос — в виде доски (Clem. Alex. Protr. IV 46). Аполлона представляли пирамидой (Paus. I 44, 2), его мать Лето на Делосе — необработанным поленом и др.

Несмотря на всё позднейшее идейно-художественное развитие таких образов, как Зевс, Гера, Аполлон, Афина Паллада, Афродита, Эрот, хариты, Геракл и др., их продолжали почитать в виде камней и кусков дерева (обработанных и необработанных) даже в период наибольшего расцвета греческой цивилизации. Примером архаического фетиша является дельфийский омфал, или «пуп земли». Когда-то Рея, желая спасти от своего мужа Кроноса новорождённого Зевса, дала ему вместо младенца Зевса завёрнутый в пелёнки камень, который и был проглочен Кроносом. Извергнутый Кроносом, он был помещён в Дельфах как центр земли («пуп земли») и стал почитаться как святыня: его облачали в разные одежды и умащали благовониями. Виноградная лоза и плющ, хотя первоначально и не связывались с Дионисом (который вначале был богом производительных сил природы вообще), в дальнейшем прочно вошли в его мифологию. Об этом свидетельствует множество эпитетов Диониса, связанных либо с самим этим растением, либо с вином как продуктом виноградной лозы. «Виноградный», «многогроздный», «виноносец», «виноразливатель» и др. — главные эпитеты Диониса, а название одного из дионисовских праздников Леней связано со словом, имеющим значение «давильня», «точило», «чан». Плющ тоже был связан с культом и мифом Диониса, кипарис — с погребальным трауром, платан — с культом Аполлона, Диониса, Геракла и многих героев, тополь понимался как символ мрака, горя и слёз, лавровое дерево, — наоборот, как символ света, исцеления и было связано с культом Аполлона, дуб — прежде всего с культом Зевса (очевидно, как царь среди деревьев).

Змей и змея — наиболее типичные хтонические животные. Появление в поздних мифах героев, убивающих драконов, является наилучшим свидетельством борьбы новой культуры с хтонизмом вообще. Даже такие светлые и прекрасные богини, как Афина Паллада, имели своё змеиное прошлое. У Софокла (frg. 585) она называется «живущей со змеёй», а в Орфическом гимне (XXXII, 11) она просто змея. На афинском акрополе в храме Афины Паллады содержалась священная змея (Aristoph. Lys. 759); в Аргосе змеи считались неприкосновенными.

Немалую роль в культе и мифе играла собака, вплоть до представления человеческих душ в виде хтонических собак. Волк имел ближайшее отношение к Аполлону; однако Зевс Ликейский в Аркадии тоже некогда почитался в образе волка. Особой популярностью пользовалась также мифология быка и коровы. Распространено было представление о верховном божестве как о быке на Крите. В виде коня представлялся Посейдон, архаический миф указывает на его брак с Деметрой в образе лошади.

Несомненно, сам человек мыслился вполне фетишистски; его духовная жизнь целиком отождествлялась либо с его функциями» либо со всем человеческим организмом. Фетишистски представлялся человеческий и вообще животный организм и его части. Например, голова растерзанного вакханками Орфея плывёт к Лесбосу, пророчествует и творит чудеса. Глаза Афины Паллады поражают своим диким и магнетическим выражением. Глаза Медузы, одной из горгон, превращают в камень всё, на что она устремляет свой взор. Из зубов дракона появляются спарты — родоначальники фиванских царей. Согласно теогонии орфиков, Афина Паллада появляется не из головы Зевса, а из сердца, причём такое происхождение не противоречит указанию на мудрость богини, поскольку само сердце толкуется у философов-орфиков (Orph. frg. 210) как начало мыслительное. Кровь тоже является носителем души. У раненого душа выходит через рану, очевидно, в виде кро-

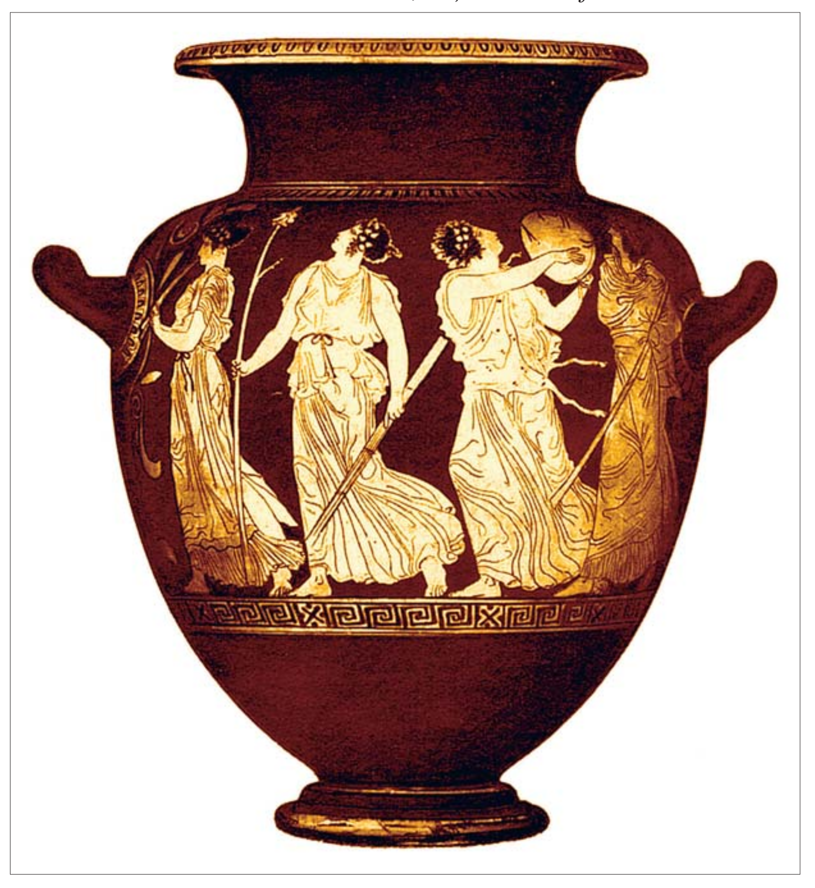
Битва лапифов с кентаврами (вверху) и сражение греков с амазонками. Роспись краснофигурного кратера «художника Ниобид». Ок. 460 до н. э. Агридженто, Археологический музей.

ви: «чрез отверстье зияющей раны вышла поспешно душа» (Hom. Il. XIV 518 след.). Патрокл вырвал из тела одновременно «душу и жало копья» (XVI 605). Фетишистские представления переносились не только на отдельного человека, но на всю родовую общину. Люди думали, что весь данный род представлен каким-нибудь животным, каким-нибудь растением или даже неодушевлённой вещью (напр., происхождение народа мирмидонян от муравьев). Фетишистское понимание охватывало всю природу, весь мир, который представлялся как единое живое тело, на первых порах обязательно женское. Небо и земля, земля и море, море и преисподняя очень слабо различались между собой в первобытном сознании. Такое представление сохранялось в Греции ещё в классическую эпоху, когда говорили о Зевсе Олимпийском и Зевсе Подземном, о Посейдоне как «земледержце» и «землепотрясателе» и в то же время о Посейдоне как о морском божестве.

По мере развития производящего хозяйства человек начинает интересоваться вопросами производства вещей, их составом, их смыслом и принципами их строения. Тогда-то человек научился отделять «идею» вещи от самой вещи, а так как вещами являлись фетиши — отделять идею фетиша от самого фетиша, т. е. отделять магическую силу демона вещи от самой вещи — так совершился переход к анимизму. Как и фетишизм, анимизм (animus, «дух», anima, «душа») имел свою историю. Вначале существовало представление, что демон вещи настолько неотделим от самой вещи, что с её уничтожением он тоже прекращает своё существование (подобно нимфам дерева гамадриадам, умирающим вместе с порубкой самого дерева). В дальнейшем росло представление о самостоятельности этих демонов, которые не только отличаются от вещей, но и способны отделяться от них и сохраняться в течение более или менее длительного срока после уничтожения этих вещей (подобно нимфам дерева дриадам уже остающимся в живых после уничтожения самого дерева). Первоначальный анимизм связан с представлением о демонизме как о некоей силе, злой или (реже) благодетельной, определяющей судьбу человека. У Гомера имеется много примеров именно такого безымённого, безликого, внезапно действующего совершенно неожиданного и страшного демона. Олимпийские боги тоже бывают страшными, но они имеют человеческий вид, имена, к ним можно обращаться с просьбами, с ними возможно общение. Но то, что Гомер называет демоном, часто совершенно противоположно этому. Это есть именно мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная и роковая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую не может назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение, т. к. этот демон ещё не имеет никакой фигуры и никакого лица, никакого вообще очертания. Внезапно нахлынув неизвестно откуда, он мгновенно производит катастрофу и тут же бесследно исчезает. Элементы этого, т. н. внезапного, преанимизма (по терминологии нем. учёного Г. Узенера, преанимистический демон есть не что иное, как «бог данного мгновения») многократно встречаются у Гомера; с преанимизма начинается общее анимистическое мировоззрение. Древний преанимистический элемент заметен даже в крупных мифологических фигурах. Демон — это первоначально та внезапно действующая сила, о которой человеку ничего не известно, его законченного образа ещё не существует, но он уже не является фетишем. В дальнейшем в результате освоения мифологическим мышлением этих демонов появляются демоны отдельных вещей, событий, обладающие разной силой воздействия на человеческую жизнь и природу. С момента, когда прежде безличный демон получает ту или иную индивидуализацию, происходит переход от преанимизма к анимизму. Боги и демоны Г. м. мыслятся обычно как существа материальные, чувственные. Они обладают самым обыкновенным телом, хотя оно возникает из разных видов материи. Если древние греки представляли себе, что самая грубая и тяжёлая материя — это земля, вода же есть нечто более разреженное, а воздух ещё тоньше, чем вода, и тоньше воздуха огонь, то и демоны состояли из всех этих стихий. Боги же состояли из материи ещё более тонкой, чем огонь, а именно — из эфира. Древнейшее анимистическое представление греков выражено в мифе о Мелеагре.

Древние анимистические демоны представляются, как правило, в беспорядочном и дисгармоничном виде. Т. н. тератологические мифы (от греч. τέρας, «чудо» и «чудовище») повествуют о чудовищах и страшилищах, символизирующих силы земли. Гесиод подробно рассказывает о порождённых небом Ураном и землёй Геей титанах, киклопах и сторуких (гекатонхейрах). В последних чудовищность подчёркнута особенно: у каждого из них по 100 рук и 50 голов. Порождением земли и тартара является стоглавый Тифон (по другой версии, его породила Гера, ударив ладонью по земле и получив от неё магическую силу). Среди порождений земли эринии — страшные, седые окровавленные старухи с собачьими головами и со змеями в распущенных волосах. Они блюдут уставы земли и преследуют всякого

Менады. Роспись красно-фигурного стамноса «художника Диноса», 420–410 до н. э. Неаполь, Национальный музей.



преступника против земли и прав материнского родства. От эхидны и Тифона рождаются собака Орф, медноголосый и пятидесятиголовый кровожадный страж аида Кербер, лернейская гидра, Химера с тремя головами: львицы, козы и змеи с пламенем изо рта, Сфинкс, убивающая всех, кто не разгадал её загадок; а от эхидны и Орфа — немейский лев. Миксантропическими (т. е. соединившими в себе черты человека и животного) демонами являются сирены (полуптицы-полуженщины), кентавры (полукони-полулюди). Всё это примеры невыделенности в первобытном человеческом сознании человека из природы, рассматривавшего себя как неотъемлемую её часть.

Стихийно-чудовищная тератологическая мифология эпохи матриархата (Медуза, горгоны, Сфинкс, эхидна, Химера — чудовища женского пола) получает обобщение и завершение в образе Великой матери или богини-матери. В классическую эпоху Греции эти образы были оттеснены на задний план, но в глубинах догомеровской истории в эпоху матриархата, а затем в эллинистическо-римский период, когда происходит возрождение архаики, тератологическая мифология (и прежде всего культ богини-матери) имела огромное значение.

В развитом анимизме трансформация демона или бога приводит к антропоморфическому, т. е. очеловеченному, их пониманию. Именно у греков этот антропоморфизм достиг своего наивысшего оформление и выразился в целой системе художественных или пластических образов. Но каким бы совершенным ни был антропоморфический образ бога, демона или героя в Г. м., он всегда содержал в себе черты более раннего, чисто фетишистского развития (ср. совиные глаза Афины, змея — постоянный её атрибут, глаза коровы у Геры). К поздним, т. н. героизированным, формам матриархальной мифологии относятся прежде всего амазонки, их образ — явный рудимент среди нематриархальной и уже чисто героической мифологии. Мифы о вступлении в брак богинь со смертными героями в период патриархата и героической мифологии также звучат как странная экзотика и рудимент давно ушедшей эпохи (браки Фетиды и Пелея, Афродиты и Анхиса, Гармонии и Кадма, дочери Гелиоса Кирки и Одиссея и др.).

Олимпийский период. Ранняя классика. В мифологии этого периода, связанного с переходом к патриархату, появляются герои, которые расправляются с чудовищами и страшилищами, некогда пугавшими воображение человека, задавленного непонятной ему и всемогущей природой. Аполлон убивает пифийского дракона и основывает на этом месте своё святилище (Hymn. Hom. II). Тот же Аполлон убивает двух чудовищных великанов — сыновей Посейдона Ота и Эфиальта, которые выросли настолько быстро, что, едва возмужав, уже мечтали взобраться на Олимп, овладеть Герой и Артемидой и, вероятно, царством самого Зевса (Hom. Od. XI 305–320). Также убивает дракона Кадм и на месте битвы основывает город Фивы (Ovid. Met. III 1–130), Персей убивает Медузу (IV 765–803), Беллерофонт — Химеру (Hom. Il. VI 179–185), Мелеагр — калидонского вепря (IX 538–543). Совершает свои 12 подвигов Геракл.

Вместо мелких богов и демонов появляется один главный, верховный бог Зевс, которому подчиняются все остальные боги и демоны. Патриархальная община водворяется теперь на небе или, что то же самое, на горе Олимп (отсюда понятия «олимпийские боги», «олимпийская мифология»). Зевс сам ведёт борьбу с разного рода чудовищами, побеждает титанов, киклопов, Тифона и гигантов и заточает их под землю, в тартар. Появляются боги нового типа. Женские божества, оформившиеся из многогранного древнего образа богини-матери, получили новые функции в эпоху героизма. Гера стала покровительницей браков и моногамной семьи, Деметра – культурного земледелия, Афина Паллада — честной, открытой и организованной войны (в противоположность буйному, анархическому и аморальному Аресу), Афродита — богиней любви и красоты (вместо прежней дикой всепорождающей и всеуничтожающей богини), Гестия — богиней домашнего очага. Даже Артемида, которая сохранила древние охотничьи функции, приобрела красивый и стройный вид и превратилась в образец дружелюбного и сердечного отношения к людям. Ремесло также обрело своего покровителя, а именно — Гефеста. В XX гомеровском гимне ему приписывается покровительство всей цивилизации. Богами патриархального уклада жизни стали Афина Паллада и Аполлон, которые славятся мудростью, красотой и художественно-конструктивной деятельностью. Гермес из прежнего примитивного божества превратился в покровителя всякого человеческого предприятия, включая скотоводство, искусство, торговлю, он водит по дорогам земли и даже сопровождает души в загробный мир. Не только боги и герои, но и вся жизнь получила в мифах совершенно новое оформление. Прежде всего преображается вся природа, которая раньше была наполнена страшными и непонятными для человека силами. Власть человека над природой значительно возросла, он уже умел более уверенно ориентироваться в ней (вместо того чтобы прятаться от неё), находить в ней красоту, использовать природу для своих надобностей. Если раньше нимфы рек и озёр — океаниды или нимфы морей — нереиды, а также нимфы гор, лесов, полей и др. — это воплощения дикости и хаоса, то теперь природа предстаёт умиротворённой и поэтизированной. Власть над морской стихией принадлежит не только грозному Посейдону, но и довольно мирному и мудрому богу морей Нерею. Рассеянные в природе нимфы становятся предметом поэтического любования. Всем правил Зевс, и все стихийные силы оказались в его руках. Прежде он сам был и ужасным громом, и ослепительной молнией, не было никакого божества, к кому можно было бы обратиться за помощью против него. Теперь же гром и молния, равно как и вся атмосфера, стали не больше как атрибутами Зевса. Греки стали представлять, что от разумной воли Зевса зависит, когда и для каких целей пользуется он своим перуном. Характерно окружение Зевса на Олимпе. Около него Ника («победа») — уже не страшный и непобедимый демон, но прекрасная крылатая богиня, которая является только символом мощи самого же Зевса. Фемида раньше тоже ничем не отличалась от земли и была страшным законом её стихийных и беспорядочных действий. Теперь она воспринимается как богиня права и справедливости, богиня правопорядка, находящаяся возле Зевса как символ его благоустроенного царства. Детьми Зевса и Фемиды являются горы — весёлые, прелестные, благодетельные, вечно танцующие богини времён года и государственного распорядка, справедливейшим образом ниспосылающие с неба атмосферные осадки путём открывания и закрывания небесных ворот. Рядом с Зевсом также и Геба — символ вечной юности, и мальчик-виночерпий Ганимед, некогда похищенный с земли Зевсом-орлом. Даже мойры — страшные и неведомые богини рока и судьбы, управлявшие всем мирозданием, трактуются теперь как дочери Зевса и ведут блаженную жизнь на Олимпе. Мудрое, весёлое и изящное окружение характерно и для Аполлона с его музами, и для Афродиты с её Эротом и другими игривыми демонами любви, с её харитами, с её вечны-

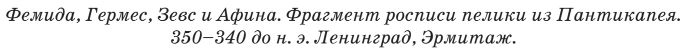
Артемида убивает Актеона. Фрагмент росписи кратера «художника Пана». Ок. 460 до н. э. Бостон. Музей изящных искусств.

ми танцами, улыбкой и смехом, беззаботностью и непрерывными радостями. Человеческий труд также получил своё дальнейшее отражение в мифологии: по повелению богини земледелия Деметры Триптолем разъезжает по всей земле и учит всех законам земледелия. Звери приручаются человеком — отголосок этого сохранился в мифе о Геракле, усмирившем диких коней Диомеда. Гермес и Пан следят за стадами и не дают их никому в обиду. Появляются мифические образы знаменитых художников (среди них Дедал), которые поражают мир своими открытиями и изобретениями, своим художественно-техническим творчеством. Дедал построил на Крите знаменитый лабиринт, великолепные здания для спасшего его царя Кокала, площадку для танцев Ариадны, соорудил крылья для своего полёта с сыном Икаром (рассказ об этом и о трагической гибели Икара дан Овидием в «Метаморфозах», VIII 183–235). Посейдон и Аполлон строят стены города Трои (Hom. Il. XXI 440–457). Характерен миф об Амфионе, своей игрой на лире заставляющем камни складываться в стены города Фивы. Сохранились мифологические предания о таких необыкновенных певцах, как Мусей, Эвмолп, Фамирид, Лин и особенно Орфей, которым приписываются черты, характеризующие их как деятелей восходящей цивилизации.

Подвиги Геракла — вершина героической деятельности. Этот сын Зевса и смертной женщины Алкмены — не только истребитель разного рода чудовищ (немейского льва, лернейской гидры, керинейской лани, эриманфского вепря и стимфалийских птиц), не только победитель природы в мифе об авгиевых конюшнях и борец против матриархата в мифе о поясе, добытом у амазонки Ипполиты. Если своими победами над марафонским быком, конями Диомеда и стадами Гериона он ещё сравним с другими героями, то двумя подвигами, ставшими апофеозом человеческой мощи и героического дерзания, он превзошёл всех героев древности: на крайнем западе, дойдя до сада Гесперид, он овладел их яблоками, дарующими вечную молодость; в глубине земли он добрался до самого Кербера и вывел его на поверхность.

Тема победы смертного человека над природой звучит и в других греческих мифах олимпийского периода. Когда Эдип разгадал загадку Сфинкс, она бросилась со скалы. Когда Одиссей (или Орфей) не поддался завораживающему пению сирен и невредимо проплыл мимо них, сирены в тот же момент погибли. Когда аргонавты благополучно проплыли среди скал Симплегад, которые до тех пор непрестанно сходились и расходились, то Симплегады остановились навсегда. Когда же аргонавты прибыли в сад Гесперид, те рассыпались в пыль и только потом приняли свой прежний вид.

Поздний героизм. Процесс разложения родовых отношений, формирования раннеклассовых государств в Греции нашёл отражение в Г. м., в частности в гомеровском эпосе. В нём отразилась переходная ступень между старым, суровым героизмом и новым, утончённым. Примеров воинской доблести у Гомера сколько угодно, но у него же много примеров религиозного равнодушия, доходящего даже до критики авторитетнейших из богов. Герои в этой мифологии заметно смелеют, их свободное обращение с богами растёт, они осмеливаются даже вступать в состязание с богами. Лидийский царь Тантал, который был сыном Зевса и пользовался всяческим благоволением богов, возгордился своей властью, огромными богатствами и дружбой с богами, похитил с неба амбросию и нектар и стал раздавать эту божественную пищу обыкновенным людям (Pind. Ol. I 55–64). Сисиф подсмотрел любовные встречи Зевса и Эгины и разгласил эту тайну среди людей (Paus. II 5, 1). Царь Иксион влюбился в Геру — супругу верховного бога Зевса и, обнимая тучу, думал, что обнимает Геру (Pind. Pyth. II 21–48). Диомед вступает в рукопашный бой с Аресом и Афродитой (Hom. Il V 330–339, 846–864). Салмоней и вовсе объявил себя Зевсом и стал требовать божеских почестей (Verg. Aen. VI 585–594). Конечно, все эти неблагочестивые или безбожные герои несут то или иное наказание. Но это уже первые признаки того периода греческой истории, когда мифология станет предметом литературной обработки. Для этой эпохи разложения героической мифологии характерны мифы о родовом проклятии, которое приводит к гибели несколько поколений подряд. Фиванский царь Лай украл ребёнка и был за это проклят отцом этого ребёнка. Проклятие лежало на всём роде Лая: сам он погиб от руки собственного сына Эдипа. Покончила с собой Иокаста — жена сначала Лая, а потом Эдипа, узнав, что Эдип — её сын. Вступив в единоборство, погибли оба сына Эдипа — Этеокл и Полиник, потом погибли и их сыновья. Проклятие легло и на род Пелопа — сына Тантала. Преступления самого Тантала были умножены его потомством. Пелоп обманул возницу Миртила, пообещав полцарства за помощь в победе над царём Эномаем, и попал под проклятие Миртила, в результате чего сыновья Пелопа Атрей и Фиест находятся во взаимной вражде. Атрей по недоразумению убивает собственного сына, подосланного Фиестом; за это он угощает Фиеста зажаренным мясом детей Фиеста. Свою жену Аэропу, способствовавшую козням Фиеста, он тоже бросает в море и подсылает сына Фиеста к самому Фиесту, чтобы его убить, но, понявший козни Атрея, сын Фиеста убивает Атрея. Один из сыновей Атрея Агамемнон погибает от руки собственной жены Клитеместры и своего двоюродного брата Эгисфа. Того же убивает сын Агамемнона Орест, за что его преследуют богини-мстительницы эринии. Характерно, что очищение от своего преступления Орест получает не только в святилище Аполлона в Дельфах, но и в Афинах — решением ареопага (светского суда) под председательством Афины Паллады. Так выход из тупика общинно-родовых отношений возникает уже за пределами первобытного строя, на путях афинской государственности и гражданственности.



Фемида, Гермес, Зевс и Афина. Фрагмент росписи пелики из Пантикапея. 350–340 до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

* * *

Известны два мифа, по которым можно проследить, как Г. м. приходила к самоотрицанию. Прежде всего это был миф, связанный с Дионисом — сыном Зевса и смертной женщины Семелы, который прославился как учредитель оргий и бог неистовавших вакханок. Эта оргиастическая религия Диониса распространилась по всей Греции в 7 в. до н. э., объединила в своём служении богу все сословия и потому была глубоко демократической, направленной к тому же против аристократического Олимпа. Экстаз и экзальтация поклонников Диониса создавали иллюзию внутреннего единения с божеством и тем самым как бы уничтожали непроходимую пропасть между богами и людьми. Поэтому культ Диониса, усиливая человеческую самостоятельность, лишал его ми-

фологической направленности. Возникшая из культа Диониса греческая трагедия использовала мифологию только в качестве служебного материала, а развившаяся также из культа Диониса комедия прямо приводила к резкой критике древних богов и к полному их попранию. У греческих драматургов Еврипида и Аристофана боги сами свидетельствуют о своей пустоте и ничтожестве; явно, что мифология и в жизни, и в греческой драме приходит к самоотрицанию. Другой тип мифологического самоотрицания возник в связи с образом Прометея. Сам Прометей — божество, он либо сын титана Иапета, либо сам титан, т. е. он или двоюродный брат Зевса, или даже его дядя. Когда Зевс побеждает титанов и наступает героический век, Прометей за свою помощь людям терпит от Зевса наказание — он прикован к скале в Скифии или на Кавказе. Наказание Прометея понятно, поскольку он противник олимпийского героизма, т. е. мифологии, связанной с Зевсом. Поэтому в течение всего героического века Прометей прикован к скале, и у Гомера о Прометее нет ни слова. Но вот героический век подходит к концу, незадолго до Троянской войны — последнего большого деяния героического века — Геракл освобождает Прометея. Между Зевсом и Прометеем происходит великое примирение, которое означает торжество Прометея, даровавшего людям огонь и зачатки цивилизации, сделавшего человечество независимым от бога. Таким образом, Прометей, будучи сам богом, разрушал веру в божество вообще и в мифологическое восприятие мира. Недаром мифы о Дионисе и Прометее распространились на заре классового общества, в период формирования греческой полисной системы.

Художественная разработка древних оборотнических мифов тоже свидетельствует о самоотрицании мифологии. В эллинистическо-римский период античной литературы выработался даже специальный жанр превращений, или метаморфоз, который нашёл воплощение в сочинении Овидия «Метаморфозы». Обычно имеется в виду миф, который в результате тех или других перипетий заканчивается превращением фигурирующих в нём героев в какие-нибудь предметы неодушевлённого мира, в растения или в животных. Например, Нарцисс, иссохший от любви к своему собственному изображению в воде, превращается в цветок, получающий такое же название (Ovid. Met. III 339—510). Гиакинф умирает, проливая свою кровь на землю, и из этой крови вырастает цветок гиацинт (X 161 — 219). Кипарис, убивший оленя, очень сожалел об этом и от тоски превратился в дерево кипарис (X 106—142). Все явления природы одушевлялись, считались живыми существами в далёком прошлом — мифическом времени, но теперь в этот поздний героический век утратили свою мифичность, и только людская память поздней античности сохранила воспоминание о мифическом прошлом, находя в этом уже одну художественную красоту. Популярность этого жанра превращений в литературе эллинистическо-римского периода иной раз свидетельствует о печали людей по поводу безвозвратного мифического времени и

Голова Океана. Мозаика из Сабраты. 2 в. н. э. Сабрата, Музей.

невозможности иметь старинную наивную и нетронутую веру в буквальный реализм мифа. Эти мифы свидетельствовали о гибели наивной мифологии в эллинистическо-римский период, о замене её обыкновенной, трезвой и реалистической поэтизацией природы и человека.

* * *

Будучи одной из древнейших форм освоения мира, Г. м. имеет огромное самостоятельное , эстетическое значение. Наиболее отчётливо и завершённо эта эстетическая направленность Г. м. выявлена в гомеровском эпосе и в «Теогонии» Гесиода, где мифологическая картина всего космоса, богов и героев приняла законченно-систематический вид. У Гомера красота есть божественная субстанция и главные художники — боги, создающие мир по законам искусства. Недаром красота мира создаётся богами в страшной борьбе, когда олимпийцы уничтожают архаических и дисгармоничных чудовищ. Правда, эта дикая доолимпийская архаика тоже полна своеобразной красоты. Тератоморфизм совмещает в себе чудовищность и чудесность, ужас и красоту. Однако красота архаической мифологии гибельна: сирены привлекают моряков прекрасными голосами и умерщвляют их. Красота мифологической архаики достигает подлинного совершенства в удивительном безобразии причудливых форм таких чудовищ, как Тифон или сторукие (гекатонхейры). Гесиод с упоением изображает стоголового Тифона, у которого пламенем горят змеиные глаза. Головы Тифона рычат львом, ревут яростным быком, заливаются собачьим лаем. Жуткий сторукий Котт именуется у Гесиода «безупречным». Ужас и красота царят в «Теогонии» Гесиода, где сама Афродита рождается из крови оскоплённого Урана, а богиня Земля-великанша неустанно порождает чудовищных детей, «отдавшись страстным объятиям Тартара». Зевс, сражаясь с титанами, тоже прекрасен своим грозным видом. Он пускает в ход перуны, гром и молнии так, что дрожит сам Аид, а Земля-великанша горестно стонет. Когда олимпийцы и титаны швыряют друг в друга скалы и горы, жар от Зевсовых молний опаляет мир, поднимается вихрь пламени, кипит земля, океан и море. Жар охватывает тартар и хаос, солнце закрыто тучей от камней и скал, которые мечут враги, ревёт море, земля дрожит от топота великанов, а их дикие крики доносятся до звёздного неба. Перед нами — космическая катастрофа, картина мучительной гибели мира доолимпийских владык. В муках рождается новое царство Зевса и великих героев, оружием и мудрой мыслью создающих новую красоту, ту, которая основывается не на ужасе и дисгармонии, а на строе, порядке, гармонии, которая освящена музами, харитами, горцами, Аполлоном в его светлом обличье, мудрой Афиной, искусником Гефестом и которая как бы разливается по всему миру, преображая его и украшая. Гомеровская мифология — это красота героических подвигов, поэтому она и выражена в свете и сиянии солнечных лучей, блеске золота и великолепии оружия. В мире этой красоты мрачные хтонические силы заключены в тартар или побеждены героями. Чудовища оказываются смертными. Гибнут горгона Медуза, Пифон, эхидна, Химера, лернейская гидра. Прекрасные олимпийские боги жестоко расправляются со всеми, кто покушается на гармонию установленной ими власти, той разумной упорядоченности, которая выражена в самом слове «космос» (греч. κοσμέω, «украшаю»). Однако побеждённые древние боги вмешиваются в эту новую жизнь. Они дают, как Земля, коварные советы Зевсу, они готовы вновь возбудить силы разрушения. Да и сам героический мир становится настолько дерзким, что нуждается в обуздании. И боги посылают в этот мир красоту, воплощая её в облике женщины, несущей с собой соблазны, смерть и самоуничтожение великих героев. Так появляется созданная богами прекрасная Пандора с лживой душой. Так рождается от Зевса и богини мести Немесиды — Елена, из-за красоты которой убивают друг друга ахейские и троянские герои. Прекрасные женщины (Даная, Семела или Алкмена) соблазняют богов и изменяют им и даже презирают их (как Коронида или Кассандра). Ушедший в прошлое мир матриархальной архаики мстит новому героизму, используя женскую красоту, столь воспеваемую в эпоху классического олимпийства. Женщины вносят зависть, раздор и смерть в целые поколения славных героев, заставляя богов наложить проклятие на своих же потомков.

Прекрасное в мифе оказывается активным, беспокойным началом. Оно, воплощаясь в олимпийских богах, является принципом космической жизни. Сами боги могут управлять этой красотой и даже изливать её на людей, преображая их. Например, мудрая Афина у Гомера одним прикосновением своей волшебной палочки сделала Одиссея выше, прекраснее и завила ему кудри, наподобие гиацинта (Od. VI 229—231). Афина преобразила Пенелопу накануне встречи её с супругом: сделала её выше, белее и вылила на неё амбросийную мазь, которой пользуется сама Афродита (XVIII 190—196). Здесь красота представляет собой некую тончайшую материальную субстанцию, обладающую небывалой силой. Древняя фетишистская магия, на которой основана вся практика оборотничества, преобразована в благодетельное воздействие мудрого божества на любимого им героя. Но ещё важнее та внутренняя красота, которой наделяют олимпийские боги певцов и музыкантов. Эта красота поэтического мудрого вдохновения. Мифический поэт и пе-

вец вдохновляется музами или Аполлоном. Но музы и Аполлон — дети Зевса, так что в конечном счёте красота поэтического таланта освящается отцом людей и богов. Поэт, певец и музыкант обладает пророческим даром, ведая не только прошлое, но и будущее. Вся Г. м. пронизана преклонением и восхищением перед этой внутренней вдохновенной красотой, обладавшей великой колдовской силой. Орфей заставлял своей игрой на лире двигаться скалы и деревья и очаровал Аида с Персефоной. Играя на лире, Амфион двигал огромные камни, складывая из них стены Фив. Представление о красоте прошло в Г. м. долгий путь развития от губительных функций к благодетельным, от совмещения с безобразным к воплощению её в чистейшем виде, от фетишистской магии до малых и мудрых олимпийских муз. Г. м. в историческом развитии — неисчерпаемый источник для освоения в плане эстетическом и раскрытия её художественного воздействия в литературе и искусстве.

* * *

Соответственно политическим взглядам и стилю того или иного автора Г. м. получает то или иное оформление и использование. Например, у Эсхила Афина Паллада выступает защитницей афинской гражданственности и государственности («Орестея»), образ Прометея был наделён им же передовыми и даже революционными идеями («Прикованный Прометей»), борьба Антигоны и Креонта представлена у Софокла как борьба семейно-родовых традиций с государством («Антигона»). Роль Г. м. в таких случаях чисто служебная, например у Еврипида от мифических героев иной раз остаются только божественные имена. Они являются у него то самыми обыкновенными, даже слабыми людьми, то наделены сильными страстями, раздираемы противоречиями. Аристофан в своих комедиях изображает богов в комическом и издевательском духе, следуя традиционной вседозволенности, связанной с ритуальным происхождением театра.

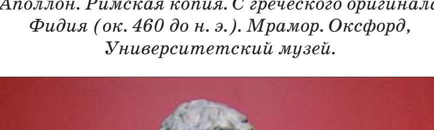
Философы древности, понимая под богами те или иные философские категории, строили на них целую систему философии. Платон и Аристотель рассматривали Г. м. в качестве художественной формы или одной из форм наивного народного мышления. Для стоиков Г. м. имела также аллегорический смысл. Для эпикурейцев боги — особого рода существа, возникшие из атомов, не имеющие ни силы, ни желания воздействовать на мир и являющиеся идеалами спокойной, безоблачной жизни. Скептики, отрицая познаваемость всего существующего, доказывали непознаваемость и немыслимость мифологических существ. В 3 в. до н. э. получила распространение теория писателя и философа Евгемера, трактовавшая всех богов и героев как действительно живших некогда людей, прославившихся своими деяниями и возведённых современниками в ранг сверхъестественных существ. За Евгемером следовали многие историки (Диодор Сицилийский и др.). Саркастической критике подвергает традиционную мифологию Лукиан (2 в.).

Наряду с просветительской критикой мифологии в эпоху эллинизма наблюдается тенденция к её реставрации. С падением классического полиса формируются огромные военно-монархические государства (куда Греция вошла как составная часть), требовавшие для себя такой же грандиозной и импозантной мифологической системы. Римская империя создала не только внушительные формы религии мифологического синкретизма, но и глубоко продуманную систему религиозно-мифологических образов (см. в ст. Римская мифология), которая была превращена в универсальную систему логических категорий неоплатонизма. В середине 4 в. римский император Юлиан, борясь с христианством, которое уже было официальной религией, пытался восстановить язычество с его философско-мифологическими темами. Его деятельность завершилась крахом, а в 529 император Юстиниан, закрыв платоновскую академию, изгнал последних неоплатониковфилософов за пределы Греции и Рима.

В средние века Г. м. рассматривалась либо как область малозначащих сказок, либо как цитадель земных соблазнов, когда каждый греческий бог расценивался как некий бес. Тем не менее, образуя низовое течение средневековой культуры, Г. м. сохранилась вплоть до эпохи Возрож-

Аполлон. Римская копия. С греческого оригинала Фидия (ок. 460 до н. э.). Мрамор. Оксфорд, Университетский музей.

Слева — Венера скульптора Менофантоса. Мрамор. Рим, Национальный музей. Справа — Афродита Книдская (Браши). Римская копия. С греческого оригинала Праксителя (350—330 до н. э.). Мрамор, Мюнхен, Глиптотека.



дения и стала одним из источников расцветшего в эпоху Возрождения гуманизма. Греческие боги и герои рассматривались как чисто художественные образы, содержательные, глубокие, красивые и благородные. Эти образы обретают новое содержание, в котором выражалось желание личности сбросить с себя гнёт средневековья и защитить свои земные и интимно-личные права. «Триумф Вакха и Ариадны» Лоренцо Медичи (1559) или «Венера и Адонис» У. Шекспира (1593) позволяют понять, какими земными страстями наделялись боги Г. м. Во французском классицизме 17 в. Г. м. приобретает ясные и чёткие формы, выражая собой идеи и вкусы абсолютной монархии (напр., в трагедиях П. Корнеля, Ж. Расина, в эстетике Н. Буало). В 18 в. наблюдается салонный подход к Г. м. (Грекур, Грессе, Парни); Г. м. была превращена в собрание шутливых анекдотов, среди которых главную роль играли изящные, но не всегда пристойные образы Амура, Купидона, Вакха и разного рода весёлые и забавные приключения греческих богов и героев. В 18—19 вв. огромное значение имела теория немецкого учёного И. И. Винкельмана, понимавшего античность с её искусством и мифологией чисто пластически, в стиле благородной простоты и спокойного величия. Однако уже романтики начали трактовать античные мифологические образы с точки зрения глубоких и стихийных человеческих страстей (немецкий писатель Г. Клейст) или как символы революционной борьбы (английский поэт П. Б. Шелли). С последней трети 19 в. (немецкий философ Ф. Ницше и др.) при рассмотрении Г. м. на первый план начали выдвигаться не пластика и наивная безоблачная красота греческих богов и героев, а тёмные стихийные экстазы. Ницше представлял греческую трагедию как синтез двух начал — дионисийского (оргиастического, исступлённого, экзальтированного) и аполлоновского (спокойного, величавого, уравновешенного и пластического). Подобное отношение к Г. м. нашло поэтическое отражение у поэтов-символистов (В. Брюсов, Ин. Анненский, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб). Гегель и особенно Шеллинг дали систематическую философскую концепцию мифологии. С этого времени, сначала в основном на материале Г. м. — как более изученной, а затем и на материале других мифологий строятся многочисленные мифологические направления и школы, о которых см. в ст. Мифология.

Библиографические сведения об источниках см. в книге: Лосев А. Ф., «Античная мифология в её историческом развитии», М., 1957.

А. Ф. Лосев.

ГРИБЫ. Свидетельством весьма значительной роли Г. в мифологии и — шире— в культуре следует считать возникновение особой науки этномикологии. Работы американского учёного Р. Г. Уоссона и его последователей позволяют выявить значение Г. во многих культурно-исторических традициях. В частности, нередко Г. выступают как классификатор, с помощью которого чётко формируются такие оппозиции, как «профанический — сакральный», «женский — мужской», «вода — огонь» и т. д. Сохраняющиеся в низовой традиции колебания относительно принадлежности Г. к растительному или животному миру объясняют ряд мифологических мотивов, связанных с метаморфозами Г. (происхождение Г. из камня, превращение людей в Г., дублирование, при котором один и тот же мотив соотносится то с Г., то с камнями, то с хтоническими животными, и т. п.).

Ситуация характерного географического чередования микофобских и микофильских традиций обусловила крайне низкий уровень знаний о Г. в первом случае и тенденции к выработке специализированной тайной системы знаний о Г. во втором. Недавнее открытие эзотерического культа Г. у мексиканских индейцев позволило заново оценить ситуацию и обратить внимание также и на другие традиции, в которых есть подобный культ (старокитайскую, палеоазиатскую и др.). Уже «Хроника» Бернардино де Саагуна (16 в.) сообщает об употреблении индейцами во время религиозных праздников волшебного гриба teonanacatl, вызывающего галлюцинации; ещё раньше, на рубеже новой эры, в Месоамерике появляется скульптура с изображением мифического духа на ножке (ср. образцы из Каминальгую, Гватемала); несколько веков спустя возникают Г. — идолы, изваянные мастерами из племени майя—киче. В палеоазиатской мифологии широко распространены сюжеты о «мухоморных людях» («мухоморные девушки»–соблазнительницы у ительменов и др.).

Резкое различие в отношении к Г. в разных культурах (ср. греч. название Г. как «пищи богов» или ацтекское как «божьей плоти» и трактовку Г. как «хлеба дьявола», «пищи мертвецов» или «испражнений» среди микофобов) не только противопоставляет Г. как пищу «антипище», но и определяет два типа мифологических мотивировок ценности или вредности Г. Помимо этого в ряде традиций существует и довольно устойчивое противопоставление (на уровне мотивов и языка) мужских и женских грибов, иногда связываемых в зависимости от внешнего вида (выпуклое — вогнутое) с соответствующими гениталиями.

Кетский миф объясняет Г. как захиревшие в лесу фаллосы. Многочисленные формы народного сознания связывают с Г. соответствующие свойства. Ср. сказочный мотив № 365.3.2. [Мальчик объявляет, что его женой станет та, которая съест гриб; собственная сестра мальчика съедает гриб, и он в страхе убегает от неё (угроза инцеста), ср. также мотив войны мужских и женских Г. друг с другом (№ 297 В)].

Священный гриб индейцев майя. Каминальгую. Гватемала. 1 тыс. до н. э.

Другой круг мотивов, отражённый не только в мифах, но и в поверьях, приметах, языке, связывает Г. с молнией, громом, грозой, причём нередко в их божественном воплощении. Известная греческая (и римская) поговорка о том, что Г. растут не от дождя, а от грома, согласуется с мифологическими представлениями, распространёнными в Индии, Кашмире, Иране, у аравийских бедуинов, на Дальнем Востоке, в Океании, у мексиканских индейцев (в Северной Америке, к западу от Скалистых гор отмечено поверье, согласно которому Г. рождаются от грома; в верховьях Миссури Г. связывают даже со звёздами, а у племени тоба — с радугой). Особого внимания заслуживают две категории случаев — когда связь с громом, молнией отражена в самом названии Г. (ср. рус. «громовик», словен. molnjena goba, «молнийный гриб», маорийск. whatitiri, «гриб», «гром», — от имени мифической прародительницы Whatitiri, внук которой Tawhaki испускает молнии; кит. лэйцзинсюнь, «гриб, испуганный громом», лэй-шэнцзюнь, «гриб громового раската» и др., монг. тенгриин ку при тенгри — «небо») или же когда сохраняются особые грибные ритуалы, предполагающие, естественно, наличие соответствующих мифологических мотивов. В Мексике сапотекский шаман через четыре дня после сбора Г. обращается с просьбой о Г. к земле, к богу-отцу, к троице, к великому удару молнии, выращивающему Г. и снабжающему их кровью. Сообщения о связи Г. с этими небесными явлениями и с небожителями или духами отмечены в самых разных ареалах (мотивы происхождения Г. из божьего плевка, божьих испражнений, связи Г. с небесной мочой; ср. поверье племени семанг на Малаккском полуострове, согласно которому небесный бог Кари наделяет все живые существа душами, порождающими при падении Г.). В Ягнобской долине (Таджикистан) известно представление, согласно которому гром возникает при рождении на небе божества. Великая мать вытряхивает из своих одежд вшей, которые при падении на землю превращаются в Г. Африканские пангве считают, что земля возникла из нижней, а небо — из верхней половины древесного Г. Мифологический мотив превращения вшей, вызванных громом, в Г. имеет широкий круг параллелей, в частности и таких, где Г. связаны с мухами, комарами, жабами, червями, мышами, змеями. Эти связи либо отражены в названиях Г., либо реализуются в сопряжённости этих элементов в тексте — мифологическом или мифологизированном живописном (ср. триптих И. Босха «Воз сена»); наконец, есть примеры непосредственных трансформаций этих элементов в Г. Возможна связь Г. с той частью т. н. основного мифа, которая заключается в наказании громовержцем своих детей, свержении их с неба и обращении в насекомых или хтонических животных. Гроза, собственно, и является моментом ссоры и наказания. Г. могли также выступать как результат трансформации наказанных детей (древнегреческое

название одного из видов земляных грибов κεραύνιον означает букв. «удар молнии», от κεραυνόω «поражать молнией», ср. Ζευς Κεραύνιος, «Зевс-громовержец»; следовательно, отец и дети объединены одним именем). Другое название Г., распространённое у многих народов, — чёртовы пальцы, совпадает с названием белемнитов (с ними нередко ассоциируются чёртовы стрелы, которыми громовержец поражал своих противников). Одна из возможных причин конфликта в семье громовержца связана с нарушением некоего запрета, в частности запрета кровнородственных браков (ср. мотив сестры, съевшей гриб и ставшей женой своего брата). Многие мотивы, связанные с темой максимального плодородия (в том числе мотив возникновения нового культурного растения, из которого приготовляется опьяняющий или галлюциногенный напиток), как раз и выдвигают инцест в качестве его причины. В этой схеме Г. находят своё место: их плодовитость сочетается с тем, что из мухомора (Amanita muscaria) приготовляется галлюциногенный напиток, широко используемый, в частности, в культурах шаманского типа. Уоссон предпринял попытку доказать, что некогда опьяняющий напиток ведийских ариев — сома также приготовлялся из мухомора в смешении с мочой (ср. мифологический мотив сома и моча). Хотя этот конкретный вопрос пока ещё не может считаться решённым, несомненно, что Г. также включаются в триаду: «жизнь — смерть — плодородие», которая дублируется пространственными перемещениями основного объекта мифа: небо (божьи дети до грехопадения) — земля (грибы, насекомые и т. п. как «превращенные» дети после наказания за грехопадение) — небо (вкусившие напиток бессмертия, в частности приготовленный из мухомора). Существенно, что «шаманские путешествия» на небо обычно предваряются вкушением напитка из мухомора, обеспечивающего соответствующий эффект космизации пространства и установления связей между космическими зонами. В этом контексте Г. в известной степени напоминают мировое древо (фреска Плэнкуро из Национального музея естественной истории в Париже изображает в функции библейского древа познания добра и зла именно гриб). Большая часть мифологической информации о Г. остаётся пока не вскрытой.

В. Н. Топоров.

ГРИД (др.-исл. Grid), в скандинавской мифологии великанша, мать бога Видара (сына Одина). В истории борьбы Тора с великаном Гейррёдом (изложение мифа см. в ст. Тор) она выступает в роли чудесной помощницы Тора, даёт ему волшебный посох, пояс силы и железные перчатки, благодаря которым Тор одолевает великана.

Е. М.

ГРИФОНЫ, грифы (Γρύπες), в греческой мифологии чудовищные птицы с орлиным клювом и телом льва; Г. — «собаки Зевса» — стерегут золото в стране гипербореев, охраняя его от одноглазых аримаспов (Aeschyl. Prom. 803 след.). Среди сказочных обитателей севера — исседонов, аримаспов, гипербореев, Геродот упоминает и Г. (Herodot. IV 13). *А. Т.-Г.*

Грифон. Фрагмент чернофигурного кратера Клития («ваза Франсуа»). 2-я четверть 6 в. до н. э. Флоренция, Археологический музей.

ГРОХ («записывающий», «пишущий»), в армянской мифологии дух смерти, персонификация ангела смерти Хогеара. Г. на лбу человека записывает его судьбу, а в своей книге — его грехи и благие поступки, которые станут известными на божьем суде. Г. иногда отождествляется с цаверами (духи болезни).

С. Б. А.

ГРУЗИНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Кавказско-иберийских народов мифология.

ГУ, в дагомейской мифологии божество железа, кузнечного дела, войны, орудий, оружия; пятый сын Маву-Лиза. Согласно варианту мифа, у Г. нет головы, шея его заканчивается мечом, а туловище — каменное. Г. — это сила Маву, поэтому ему не дали головы. Благодаря Г. земля не осталась дикой, заросшей лесами, от него люди получили орудия и оружие. В мифах кузнецов Г. выдвигается в число главных божеств, он участвует в сотворении мира вместе с Маву.

Е. К.

ГУАНЬ-ДИ, Гуань Юй, Гуань Юнь-чан, в китайской народной мифологии и в позднем официальном культе бог войны, а также бог богатства. В основе образа Г.-д. реальный Гуань Юй (160—219), прославившийся бесстрашием и верностью своему правителю Лю Бэю. Слава Гуань Юя впоследствии переросла в настоящий культ религиозного типа. Возникли легенды о его чудесном рождении из крови казнённого Нефритовым государем Юйди дракона, которую набрал в свою чашу буддийский монах. По другой версии, перед рождением Г.-д. над домом его родителей кружил дракон. Он обладал настолько буйной, неистовой силой, что родители заперли его в пустом домике в саду, но он сбежал и совершил свой первый подвиг, убив начальника уезда, творившего произвол. Чтобы стража не узнала его и не могла схватить как убийцу, Г.-д. вымыл лицо водой из источника, и оно сразу же стало тёмно-красным (по другой версии, лицо его было красным от рождения, т. к. чашу с кровью дракона, где шло превращение, открыли на день раньше срока). Г.-д. жил продажей соевого сыра (доуфу), почему торговцы доуфу почитали его своим богом-покровителем.

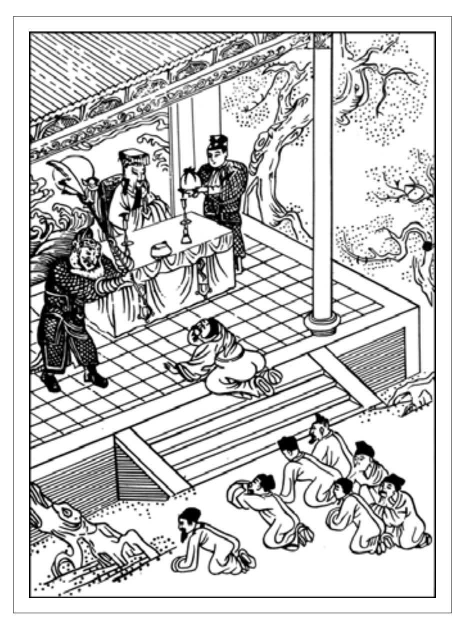
Почитание Гуань Юя началось, видимо, вскоре после его смерти, но храмы в его честь известны лишь по сочинениям 7— 9 вв. В 7 в. буддисты стали изображать его в качестве грозного стража в своих монастырях, а даосы вслед за этим в нач. 9 в. объявили о перенесении духа Г.-д. на его родину, в Цзечжоу ему приписывали способность отвращать демонов.

В 1102 император Хуэй-цзун пожаловал Г.-д. титул верного и мудрого князя, а в 1110 — истинного владыки, приносящего мир. В 1128 император Гао-цзун пожаловал ему ещё один почётный титул, и в это время были установлены официальные жертвоприношения в его честь. При династии Мин в 1594 ему официально был присвоен титул ди — «государя». Г.-д. стал почитаться в качестве могучего бога войны. Его именовали также У-ди — воинственным государем. В 1856, после того как Г.-д. будто бы появился в небе и помог правительственным войскам одолеть тайпинов, цинский император пожаловал ему титул шэн (совершенномудрого), который до этого носил Конфуций.

По повелению императора изображения Г.-д. должны были висеть в каждом воинском шатре и использовались солдатами как талисманы. В 1916 президент Юань Ши-кай вновь официальным декретом подтвердил необходимость принесения всеми чиновниками жертв Г.-д., но в храмах Г.-д. были сделаны некоторые изменения. Если ранее он изображался обычно сидящим в центре с любимой книгой — летописью «Чуньцю» («Вёсны и

Гу. Железо. Абомей. Дагомея. Париж, Музей человека.

Гуань-ди с сыном Гуань Пином и своим сподвижником Чжоу Цаном.



Гуань-ди в одеянии государя разбирает жалобу. Старинный народный лубок.

Осени») Конфуция в руках, а сбоку стояли с оружием его помощник военачальник Чжоу Цан и приёмный сын Гуань Пин, то теперь рядом с Г.-д. помещали изображение полководца 12 в. Юэ Фэя, а по обеим сторонам изображения или таблички с именами 24 знаменитых военачальников.

Культ Г.-д. в старом Китае был сложен и чрезвычайно популярен. Было известно 1600 государственных храмов Г.-д. и более 1000 мелких (19 в.). Его чтили и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и простые крестьяне, исповедовавшие своеобразную синкретическую религию, соединявшую все эти три учения с архаическими местными верованиями. У буддистов была распространена версия об обращении Г.-д. в буддизм одним монахом 6 в., у даосов в 10 в. появилась легенда о том, как Г.-д., почитавшийся в то время покровителем одной из сект, возглавил небесное воинство, занял пять священных пиков (Уюэ) и убил в бою мифического мятежника Чи-ю. Так произошло сюжетное соединение героев древнекитайской мифологии (Чи-ю и др.) и Г.-д. как божества средневекового культа. Конфуцианцы чтили Г.-д. как покровителя учёных-литераторов, что, видимо, связано с рассказами о его особой любви к книге «Чуньцю». Горожане, особенно торговцы, почитали его в качестве военного бога богатства (ср. Би-гань), его изображения висели в лавках, ему клялись, создавая дело на паях. В деревне его почитали и как бога — заступника, исцелителя от болезней, даже бога — подателя дождя. По крестьянским поверьям, он появляется у постели больного, даёт ему золотые пилюли, кладёт руку на тело и тот выздоравливает. В деревенских храмах, где он почитался как божество дождя, его изображали завёрнутым в тигристо-золотистое одеяние, которое будто бы было дано ему некогда, чтобы остановить наводнение.

В народе вообще его называли «лаое» — «господином», вкладывая в это понятие максимум почтения, а иногда даже Г.-д. пуса, т. е. бодхисатва Г.-д. на буддийский манер. Жертвоприношения Г.-д. совершались в 15-й день 2-й луны и 13-й день 5-й луны, а курения в его честь зажигались в 15-й день каждой луны. Культ Г.-д. имел и локальные особенности: на западе Китая он нередко приближается к местному божеству, на юге он больше бог богатства (один из цай-шэней). По некоторым данным, культ его менее распространён в нижнем течении Янцзы (где находилось царство У, с которым воевал Г.-д.).

Г.-д. почитался также в сопредельных странах, например в Корее, где в 16 в. существовало более 10 храмов Г.-д. (кор. Квану), часть из них была построена по правительственному распоряжению. Культ Г.-д. был популярен у маньчжуров. По преданию, объединитель маньчжурских племён Нурхаци просил китайского императора Шэнь-цзуна прислать ему изображение бога-покровителя. Тот послал фигурку Г.-д. Нурхаци показалось, что лицо Г.-д. напоминает лицо его отца, и он объявил Г.-д. покровителем своей династии (Цин). После завоевания маньчжурами Монголии, Восточного Туркестана и Тибета там появились храмы Г.-д. Ламы (монголы, тибетцы) отождествили его с защитником буддизма Джамсараном, а простые монголы отождествляли храмовые изображения Г.-д. с героем эпоса Гесером. В 18 в. появился и ряд апокрифических ламаистских сочинений на тибетском языке, доказывавших тождество Г.-д. и Джамсарана (который, как и Г.-д., изображался с ярко-красным лицом). Г.-д. будто бы прибыл в Тибет в 7 в. вместе с китайской принцессой, выданной замуж за тибетского царя, в качестве её духа-покровителя. По-тибетски Г.-д. именовался Рин-ринг гьелпо (Sprin-rin-rgyal-po) — «царь длинное облако», от его прозвища Юнь-чан («длинное облако»).

Существовал также культ его сподвижников (Чжоу Цана и др.). В храмах, например даосских, ставилось и изображение коня Г.-д. по кличке Читу («красный заяц»). Особую магическую роль прорицателя предписывали Г.-д. гадатели. Гадание в храмах Г.-д. по жребию считалось весьма действенным.

Б. Л. Рифтин.

ГУАНЬ-ИНЬ, Гуань-ши-инь, реже Гуань-цзы-цзай (кит. перевод санскр. имени Авалокитешвара, кор. Кваным, Квансеым; япон. Каннон), в буддийской мифологии в Китае, Корее и Японии божество, выступающее преимущественно в женском облике, спасающее людей от всевозможных бедствий; подательница детей, родовспомогательница, покровительница женской половины дома. Восходит к Авалокитешваре. Основой для представлений

Скульптура Гуань-инь. Бронза, золочение, литьё. 11 в. Москва, Музеи искусства народов Востока. 11-главая Гуань-инь (Кваным). Барельеф. Гранит. Пещерный храм Соккурам (пров. Кёнсан-Пукто, Южная Корея). Сер. 8 в.

о Г. является «Саддхамапундарика-сутра». Из указанных в сутре 32 обликов, которые принимает Г. в зависимости от личности того, к кому Г. обращается с проповедью, в Китае первоначально наиболее распространены облики брахмана и воителя — цзиньгана (изображения из Дуньхуана, 8–10 вв.). Женские обличья также встречаются, но они становятся основными не раньше 14 в. Г. выступает, часто под именем Гуань-цзы-цзай, как в милостивом, так и в грозном обличье. Наиболее частые варианты изображения Г.: четырёхрукий, восьмирукий и одиннадцатиликий, тысячерукий. Обычные атрибуты: кувшин с веткой ивы, верёвка (символ спасения от бед), книга («Праджняпарамита»), чётки, посох, трезубец, юбка из тигровой шкуры (символ бесстрашия). У тысячерукого изображения на ладони каждой руки глаз; глазами Г. видит одновременно всех находящихся в беде в бесчисленных мирах вселенной, руками спасает их. Свободные от атрибутов руки слагаются в мудра (жесты пальцев и рук) бесстрашия и исполнения желаний. Каноном предусмотрены и другие, более сложные изображения Г., вплоть до 84000-рукого и 84000-ликого, но практически они не встречаются. В китайских легендах, зафиксированных в повествовательной литературе, Г. выступает как в женском облике «великой печальницы», подательницы детей, покровительницы профессий, связанных с опасностями, спасительницы, так и в грозном обличье — как активный борец со злом. В последнем облике Г. нередко появляется в паре с Эрланшэнем. В Китае, а также в Корее и Японии Г. — едва ли не самый популярный в народе буддийский святой.

Л. Н. Меньшиков.

ГУАХАЙОКЕ, в мифологии чибча-муисков божество могил, злой демон. Г. приносились человеческие жертвы для предотвращения эпидемий и бедствий.

С. Я. С.

ГУДИЛ, в мифологии табасаранцев, татов, рутульцев (Гуди), цахуров (Годей), лезгин (Пешапай), лакцев (Зювил) божество дождя. Следы культа Г. сохранялись в обрядах вызывания дождя, в которых Г. изображал мужчина или юноша, покрытый зелёными ветками.

Х. Х.

ГУДРУН (др.-исл. Gudrun; этимология: gunnr, gudr, «битва», run, «тайна», магический знак, руна), Кримхильда (нем. Kriemhild, средневерхненем. Kriemhilt), германо-скандинавский мифо-эпический образ, жена Сигурда (Зигфрида). Трактовка образа в скандинавском и немецком вариантах эпоса сильно различается.

Скандинавский вариант. Г. — представительница рода Гьюкунгов, правивших бургундами, сестра Гуннара и Хёгни. Когда ко двору бургундских королей прибыл герой Сигурд, мать Г. дала ему испить напиток забвения и он, забыв о своём обручении с Брюнхильд, женился на Г., Брюнхильд же обманом была выдана за Гуннара, причём Сигурд помог ему в сватовстве, выполнив за него брачные испытания. После того как во время спора между Г. и Брюнхильд о том, чей муж доблестнее, обман раскрылся, Брюнхильд, любящая Сигурда и оскорблённая его невольным клятвопреступлением, стала подстрекать Гуннара убить Сигурда и добилась своего. Убийство мужа повергло Г. в сильное горе, и в песнях о Г. (в «Старшей Эдде») рассказывается о ритуальных плачах окружающих её женщин и о её собственных вдовьих сетованиях. Однако в скандинавском эпосе Г. далека от мысли мстить братьям за смерть мужа, и сам Сигурд, умирая, утешает её напоминанием о том, что ещё живы её братья («Краткая песнь о Сигурде» 25): братья — кровные родичи ближе ей, чем муж. Впоследствии Г. выходит замуж за гуннского владыку Атли (в прозаическом вступлении ко «Второй песни о Гудрун» сказано, что прежде чем она согласилась на новый брак, ей дали выпить напиток забвения). Г. тщетно пыталась предостеречь братьев от поездки к Атли, а после того как он с ними жестоко расправился, отомстила ему: умертвила своих сыновей от брака с Атли и дала ему съесть приготовленное из их сердец блюдо, после чего убила и самого Атли, предав огню его палаты вместе со всеми их обитателями («Старшая Эдда», «Песнь об Атли»). В более поздних «Речах Атли» («Старшая Эдда») Г. принимает участие в схватке своих братьев с гуннами и подаёт Атли испить пиво, смешанное с кровью убитых ею детей. В роли мстительницы выступает Г. и в эддических песнях «Подстрекательство Гудрун» и «Речи Хамдира»; здесь она фигурирует как жена конунга Йонакра, дочь которого Сванхильд подверглась жестокой казни за супружескую измену, и Г. подстрекает своих сыновей отомстить виновнику — конунгу Ермунрекку. Коллизия завершается гибелью всех её детей.

В эддических песнях, в которых фигурирует Г., обычно не усматривают существенного мифологического содержания, видимо, потому, что в ряде песней Г. изображается в элегических тонах (оплакивание ею Сигурда и собственной судьбы). Но эти черты, судя по всему, вторичные, в генезисе песней их появлению предшествовал, как показал А. Вольф, непсихологизированный образ суровой мстительницы, которая совершает акт родовой мести и исполняет жертвенные ритуалы, подчиняясь лишь велениям коллективного этоса, понимаемого как судьба. Умерщвление ею собственных сыновей имело, возможно, в качестве исходного мотива характер жертвоприношения; в «Речах Атли» (78) в этой связи устами самих сыновей прямо сказано: «принеси детей в жертву, коль желаешь». Готовясь к убийству Атли, Г. раздаёт золото и другие сокровища, причём это место в «Песни об Атли» (39) содержит выражение: «она выращивает судьбу» (очевидно, речь идёт о ритуальных актах, и следующее за ними убийство гуннского короля опять-таки выглядит как принесение жертвы). Высказывалось предположение (в частности, Г. Шнайдером), что в первоначальной версии эпоса Г. и сама погибла в огне, на который она обрекла дом Атли; толкование этого и подобных поступков (Брюнхильд в песнях о Сигурде, Сигню в «Саге о Вёльсунгах») А. Хойслером как «кары», которой героиня добровольно подвергает себя за содеянное зло, принять трудно, более убедительным представляется их понимание как жертвенных самозакланий. Иными словами, в песнях о Г. и Атли, по-видимому, содержалась ритуальная основа, затемнённая в период их последующего бытования и пересочинения.

Немецкий вариант. В первой части «Песни о нибелунгах» Кримхильда изображена нежной бургундской принцессой, затем женой Зигфрида, гордой своим славным мужем. Она преисполнена феодальной сословной гордости, которая проявляется в «ссоре королев», когда Кримхильда трактует Брюнхильду как служанку и наложницу своего супруга. Убийство Зигфрида сопровождается перерождением Кримхильды: отныне она живёт лишь мыслью об отмщении, ради него соглашается на брак с Этцелем (Атли) и долго вынашивает план расправы с Хагеном (Хёгни) и братьями. В этой версии эпоса привязанность к покойному супругу сильнее родственных чувств. Кримхильда выступает инициатором приглашения бургундов в гости к гуннам, где она намерена с ними расправиться. С их приездом она делает всё возможное, чтобы спровоцировать ссору между ними и Этцелем, и добивается своего. Взаимное истребление бургундов и гуннов, во время которого Кримхильда жертвует и собственным сыном, завершается пленением её брата Гунтера и его старшего вассала Хагена, после чего Кримхильда их собственноручно убивает. Поведение Кримхильды, архаический прообраз которой — Г. был наделён чертами героического демонизма, автор немецкой эпопеи — христианин склонен толковать как дьявольское: ею завладела нечистая сила, толкающая её на чудовищные злодеяния, и дружинник Дитриха Бернского Хильдебранд, рассекающий Кримхильду мечом, лишь осуществляет правосудие. Прежняя связь эпоса с мифом в этом варианте уже утрачена, но не полностью: сохранён в видоизменённой форме мотив золотого клада (см. в ст. Нибелунги). В сознании Кримхильды сокровища Зигфрида, которым завладели бургундские правители, неразрывно объединяются с самим героем, и теперь уже она сама (а не Атли, как в эддических песнях) требует у Хагена отдать ей золотой клад, выступающий как символ её былого процветания, власти и супружеского счастья. Таким образом, и здесь ещё можно обнаружить следы архаического представления о золоте — воплощении «удачи» и благополучия его обладателя, — но уже в стёртом виде, видимо, уже не вполне ясные автору эпопеи.

А. Я. Гуревич.

ГУЙ, в древнекитайской мифологии душа (дух) умершего. С распространением буддизма Г. стало общим названием демонов и обитателей ада. Различные Г. входили в даосский пантеон. Согласно поздним народным представлениям, Г. похож на человека, но он не имеет подбородка, не отбрасывает тени, внезапно становится невидимым, принимает облик пса, лисицы и других зверей, мужчины или женщины, чтобы завлекать людей и убивать их. Различались Г. утопленника (шуйциньгуй), повесившегося (дяоцзингуй), съеденного тигром, который ходит вместе с тигром, пока тот не съест другого (лаохугуй); с бамбуковым шестом, на реке заманиваю-

щий людей в лодку (чжуганьгуй); огненный (хогуй); волосатый (мао-гуй), поджидающий свою жертву (чаще всего детей) на перекрёстке; голодный, насылающий болезни, чтобы есть еду за больных (эгуй); умершего в тюрьме от голода (бань-фангуй) и т. п. В большинстве случаев, однако, Г. — это неупокоенная душа умершего насильственной смертью или самоубийцы, не захороненных на родовом кладбище. Считалось, что Г. боится крика, чтения классических конфуцианских книг или буддийской «Сутры Авалокитешвары», календарей, меча, которым зарубили много людей (такой меч клали в постель к больному или вешали вместе с календарём в свадебном паланкине), мочи, плевка, тростника (его привязывали к постели больного или к телу невесты, едущей в дом мужа), персикового дерева (веткой персика шаманы отгоняли болезнь), различных амулетов. Г. часто изображались в храмах, а также на народных картинах, обычно с остроконечной головой и рыжими волосами. Встреча человека с Г.— популярная тема средневековых новеллистов.

Б. Л. Рифтин.

ГУЙГУ-ЦЗЫ («учитель из долины бесов»), в древнекитайской мифологии бессмертный. Согласно мифу, Г.-ц. носил фамилию Ван и имя Сюй (по другой версии — Ли) и жил при государе Хуан-ди, помогая ему в завершении трудов Шэнь-нуна по сельскому хозяйству и определению лекарственных свойств растений. Потом он появлялся при династиях Шан и Чжоу. Сопровождал Лао-цзы в его путешествии на запад до Люша («сыпучие пески»), в конце Чжоу вернулся в Китай, поселился в Гуйгу («долине бесов»), отсюда его прозвище — Г.-ц., и имел более ста учеников. Ему приписывается сочинение «Гуйгу-цзы» о взаимодействии сил инь и ян; видимо, поэтому Г.-ц. и стал почитаться покровителем прорицателей. Так как большинство из них были слепыми или носили очки, Г.-ц. почитался и как покровитель торговцев очками. Ему же приписывали их изобретение.

Б. Р.

ГУЙМУ («мать бесов»), в древнекитайской мифологии женское божество. В «Шуицзи» («Описание удивительного») говорится, что Г. живёт в Наньхае в горах Сяоюйшань. Утром она рождает тысячу бесов, а вечером поедает их. У неё голова тигра, ноги дракона-луна, брови четырёхпалого дракона — мана, глаза водяного дракона — цзяо (вариант: глаза удава, брови водяного дракона). Образ Г., по-видимому, — один из наиболее архаических и аналогичен женским божествам народов Сибири и Центральной Азии, являющимся покровительницами жизни и смерти, вместилищами человеческих душ, которые из них выходят, а после смерти возвращаются в них. К Г. близка Гуйцзыму («мать бесенят»), которую Шакьямуни обратил в свою веру, и она стала монахиней. Изображения Гуйцзыму были в каждом буддийском женском монастыре, её просили о ниспослании сыновей и избавлении от напастей.

Б. Р.

ГУЙСЮЙ, в древнекитайской мифологии бездна, расположенная к востоку от Бохая, в которую стекали все воды с восьми сторон света, девяти пустынь и Небесной реки (Млечного пути), но пучина не увеличивалась и не уменьшалась (трактат «Ле-цзы», глава 5).

Б. Р.

ГУЛ (ghul), в мусульманской мифологии джинны женского рода, особо враждебные к людям. Г. заманивают путников, меняя свой внешний вид, убивают их и съедают. Представления о Г. восходят к домусульманским мифологическим представлениям древних арабов; они упоминаются, в частности, в поэме Тааббаты Шаррана (6 в. н. э.). Образ Г. получил широкое распространение в фольклоре. Мужской аналог Г. носит название «кутруб».

М. П.

ГУЛЛЬВЕЙГ (др.-исл. Gullveig, по-видимому, «сила золота»), в скандинавской мифологии злая колдунья — Хейд (др.-исл. Heidr, «ведьма»), знающая сейдр (колдовство ванов) и посланная ванами во вред асам; асы забили её копьями, трижды сжигали, но она живёт и поныне («Старшая Эдда», «Прорицание вёльвы»). Здесь можно видеть ритуальные жертвоприношения, а возможно и символику обработки руды. Приход Г. к асам послужил поводом к началу войны асов и ванов — первой войны в мире.

Е. М.

ГУМИРЫ, в осетинской мифологии великаны; представлялись грубыми, сильными. В нартском эпосе выступают как уаиги, которые постоянно враждуют с нартами.

Б. К.

ГУНА (др.-инд. guna, «качество», «свойство»), в мифологических представлениях и религиозно-философских воззрениях древних индийцев обозначение трёх состояний, свойств, сил, присущих природной субстанции (пракрити) как источнику всех проявленных и непроявленных объектов. Это: сатва – уравновешенное, гармоничное, благое начало, раджас – подвижное, страстное, деятельное, и тамас – косное, инертное, тёмное. Г. связаны с осознанием сущности вещи, добром, счастьем (сатва), с возбуждением, удовольствием, беспокойством (раджас) и с инерцией, апатией, ведущей к невежеству (тамас); их соответствующие результаты: удовлетворение, страдание, леность. Г. фигурируют уже в ведийской литературе, где выступают как в связи с мифологизированными натурфилософскими построениями (они соотносятся сообразно с водой, огнём и землёй, с белым, красным и чёрным цветами), так и в контексте определённых этико-религиозных предписаний (Майтри-уп. III 5 и др.). Последнее получает развитие в Бхагавад-гите (XIV), где воздействие Г. определяет добродетели, пороки и посмертные судьбы людей. Наиболее последовательную разработку учение о Г. получило в философской системе санкхья.

В. Т.

ГУН-ГУН, в древнекитайской мифологии божество воды. Его представляли в виде злого духа с телом змеи, лицом человека и красными волосами на голове. Борьба Г.-г. с духом огня Чжу-жуном, который, согласно трактату «Шань хай цзин» («Книга гор и морей»), будто бы был его отцом, завершилась победой Чжу-жуна. С досады Г.-г. стал биться головой о гору Бучжоушань, служившую опорой неба; гора надломилась, одна из сторон земли разрушилась, а часть небосвода обвалилась. По другой, видимо поздней, версии Г.-г. воевал с правителем Чжуань-сюем или пытался помешать великому Юю усмирить потоп. В ещё более поздних исторических сочинениях Г.-г. представлен уже в явно исто-ризованном виде как порочный и злой сановник, выступавший против мудрого правителя Шуня («Хань Фэй-цзы», глава 24). Само имя Г.-г. истолковывается как название должности («общественные работы»), что, по-видимому, есть поздняя интерпретация иероглифической записи его имени. У Г.-г. было несколько помощников: жестокий и жадный Сян-лю — с телом змеи и девятью человечьими головами и злой Фу-ю, превратившийся после смерти в медведя, а также двое сыновей, один из которых (имя его не известно) после смерти превратился в злого демона, а второй — Сю был добрым.

Б. Р.

ГУНУНГ АГУНГ (балийск., «великая гора»), мировая гора, ось мироздания, центр земли; один из главных образов балийско-индуистской мифологии. Воплощает реальную вершину Г. Б., расположенную на востоке острова Бали (Индонезия). Божеством — духом и покровителем Г. А. считается Батара Махадева (индуистский Шива), который в образе Г. А. олицетворяет мужское начало по отношению к священному озеру Батур. На Г. А. восходят духи предков, там они воссоединяются с духом горы. Г. А. считается обителью балийско-индуистских богов, возвращающихся после посещения земного мира (главным образом храмов в период религиозных празднеств). Мифологическая концепция мировой горы в образе Г. А. формировалась на почве древнебалийской религии с участием индуистских образов, а именно — образа широко известной по всей Юго-Восточной Азии вселенской горы индусов Меру (Сумеру, яван. Семеру). Под названием Махамеру Г. А. у балийцев выступает как небесная гора, божественная обитель.

Появление Г. А. балийская легенда связывает с представлениями о происхождении острова Бали, который до прихода туда богов был бесплодной унылой равниной, а боги создали на острове горы и сделали их местом своего пребывания, центральной же вершиной стала Г. А. (по другой версии, горы были перенесены с острова Ява).

Г. Б.

ГУНЬ («огромная рыба»), в древнекитайской мифологии герой, боровшийся с потопом, сын правителя Чжуань-сюя. Возможно, что образ этот возник у племён, живших в Восточном Китае, в бассейне Янцзы и почитавших в качестве тотемов различные водные существа. Деяния Г. локализованы главным образом в районе современных провинций Сычуань и Чжэцзян. (По другой генеалогической версии, однако, Г. родился в облике белого коня.) Мифы о Г. крайне противоречивы. Г., посланный верховным владыкой на борьбу с потопом, девять лет возводил дамбы, не не добился успеха. Тогда Г. по-

хитил у верховного владыки волшебную саморастущую (вздувающуюся) землю (сижан), чтобы усмирить воды. Но не справился и был по повелению правителя Яо (вариант Шуня) казнён на горе Юйшань (на крайнем севере). По преданию, после смерти Г. его труп в течение трёх лет не разлагался, потом из распоротого чрева Г. вышел сын Юй, который продолжил борьбу с потопом. По другой версии, Г. женился на девице Нюй-си, которая потом таинственным способом зачала и родила Юя. Ещё одна версия мифа гласит, что после казни Г. превратился в трёхлапую черепаху (вариант: в медведя, жёлтого дракона) и погрузился в пучину.

Б. Л. Рифтин.

ГУРИИ, хурии (араб. hur, «черноокие»), в мусульманской мифологии девы, вместе с праведниками населяющие джанну (рай). В Коране Г. называются «супругами чистыми» (2:23, 3:13, 4:60), т. е. лишёнными как телесных, так и духовных недостатков. Их не коснулся ни человек, ни джинн (55:56, 74). Сравнимые красотой с яхонтами и жемчугами (55:58), они сокрыты в шатрах (55:72); «и сделал их (аллах) девственницами, мужелюбящими, сверстницами» (56:35–36).

Комментаторы указывают, что Г. предоставляются в качестве супруг обитающим в раю праведникам на сроки, зависящие от числа благочестивых поступков последних, причём Г. всегда остаются девственницами. Земные супруги, если они вели праведную жизнь, также живут в раю со своими мужьями. При этом супруги небесные имеют тот же возраст, что и праведники. Согласно комментарию ал-Байдави, им всем по 33 года. Многие комментаторы толкуют коранические термины «супруги», «пир» и другие как метафоры, знаки райских блаженств. Позднее предание описывает Г. как существа, созданные из шафрана, мускуса, амбры и камфары. Они почти прозрачны и благоуханны, живут во дворцах, украшены драгоценностями. На груди у каждой написано имя аллаха и имя её супруга.

М. П.

ГУРУРИСЭЛЛЭНГ, в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) бог нижнего, подводного мира. Вместе с Топалланрове создал землю. Г.— отец Ве Нъилитимо.

Ю. С.

ГУХЬЯКИ (др.-инд. guhyaka, «скрытый»), в индуистской мифологии класс полубогов, которые вместе с якшами и киннарами составляют свиту бога богатств Куберы, живут в горах и охраняют «скрытые» там сокровища. Главой Г. считается Реванта, сын бога Сурьи.

П. Г.

ГУЦАР (множ. ч. от гуц, «божество»), в мифологии лезгин божество урожая, покровитель земледелия и скотоводства.

Х. Х.

ГУШТАСП (фарси), в иранской мифологии царь, провозгласивший зороастризм государственной религией Ирана. Образ восходит к авест. Виштаспе; среднеиран. Виштасп. Согласно «Шахрихаин Эран», религиозному произведению на среднеиранском языке, Виштасп повелел Зардушту — Заратуштре записать «Авесту» (1200 глав) специальным религиозным шрифтом на золотых досках и поместить

Гуштасп побеждает волка в Руме. Миниатюра. 1643. Кембридж, музей Фитцвиллиам.

её в «сокровищницу (храм) огня». В «Денкарте» упомянута десятая, не дошедшая до нас книга «Авесты» «Виштасп-Наск», посвящённая борьбе Виштаспа с царём хионитов Арджаспом, противником зороастризма (о победе Виштаспа над ним повествует поэма на среднеиранском языке «Йадгар Зареран», см. в ст. Арджасп). Согласно «Шахнаме», Г. — сын иранского царя Лухраспа. Отец не желает уступить ему трон, и Г. отправляется в Рум (Византию), где в него влюбляется дочь кесаря Китаюн (сначала увидевшая Г. во сне). Кесарь отрекается от дочери, и влюблённые скрываются от его гнева у одного из румийских вельмож. Однако Г. своими подвигами (убийством чудовищного волка и др.) добивается расположения кесаря и тот отдаёт ему в жёны трёх своих дочерей, в т. ч. и Китаюн. После победы Г. над противником Рума хазарским царём Ильясом кесарь замышляет с помощью Г. завладеть Ираном, но Лухрасп добровольно уступает престол Г. Став царём, Г. начинает опасаться притязаний на трон со стороны своего сына Исфандияра и коварно губит его.

И. С. Брагинский.

Божества красильщиков Мэй-сяньвэн и Гэ-сяньвэн. Китайская лубочная картина. Кон. 19–нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция ак. В. М. Алексеева.

ГХАТОКОХ, в мифологии народа качари на северо-востоке Индии (тибето-бирманская группа) прародитель народа. Сам Г. происходит от божества по имени Бхим, сошедшего на землю и здесь вступившего в брак с дочерью демона. К Г. восходит династия из ста четырёх правителей.

Я. Ч.

ГЭ-ГУ («тётушка Гэ»), в китайской мифологии богиня — покровительница повивальных бабок и деторождения. Реальная Г.-г. родилась в деревне Гэуцунь в провинции Аньхой. За искусство принимать роды её почитали как богиню и после смерти в честь Г.-г. был воздвигнут храм. Её дочь впоследствии тоже была признана богиней, изображение которой было помещено в том же храме рядом с матерью. Культ Г.-г. постепенно распространился и в других местностях Китая, особенно в кон. 19 — нач. 20 вв. В некоторых храмах изображения Г.-г. помещали рядом с Гуаньинь, а дощечки с её именем обычно приносили в комнату, где проходили тяжёлые роды.

Б. Р.

ГЭ-СЯНЬВЭН («бессмертный старец Гэ»), в китайской мифологии бог— покровитель красильщиков. Обычно почитался вместе с даосом Мэй-сяньвэном. В 9-й день 9-й луны их имена писали на особых дощечках и ставили перед ними жертвенные предметы.

Б. Р.

ГЮЛЬ-ЯБАНИ («пустынный демон», от араб. гул, «чудовище-демон» и перс. ябан, «пустыня»), в мифологиях турок, азербайджанцев (также гуляйбаны, биабангули), киргизов (гульбиябан), таджиков (гул, гул ёвони) низший дух. Образ восходит к мусульманскому гул. У турок и азербайджанцев Г.-я. — злой дух, живущий в степи или на кладбище и пугающий ночных путников. По поверьям азербайджанцев, имеет черты оборотня, по ночам любит ездить на лошади, запутывает ей гриву, если его поймать и воткнуть в ворот его одежды иголку, он, подобно албасты, станет работать на человека, но будет делать всё наоборот.

В западных районах Азербайджана Г. нередко отождествляли с вредоносным духом воды ардов. У киргизов Восточного Памира и таджиков считалось, что он обитает в пустынных местах (у таджиков — в горных лесах), человекоподобен, отличается крупными размерами и неприятным запахом, покрыт серой (чёрной) шерстью, имеет вывернутые назад ступни (вариант: когти на ногах и руках). Являясь людям, он разговаривает с ними человеческим голосом, нередко предлагает бороться, но одолеть его могут только физически сильные люди.

В. Н. Басилов.

ДАБОГ, в южнославянской мифологии мифологизированный образ земного царя («цар на земли» в сербской сказке), противопоставляемый богу на небе. Имя Д. близко имени демона Даба в сербском фольклоре (ср. также сербо-хорв. личные имена Daba, Dabic, Dabovic, известные уже в средневековых источниках) и названию почитавшейся у сербов горы Dajbog: на звание у славян гор именами богов отражало, по-видимому, древний культ гор — ср. Белобог, Чернобог, Имя Д., как и вост.-слав. Дажьбог, возводится к сочетанию глагола «давать» с именем «бог» или обозначением доли — богатства.

В. И., В. Т.

ДАВИД (евр. David, возможно, «любимец»), царь Израильско-Иудейского государства (10 в. до н. э.), ветхозаветное повествование о котором (1 Царств 16–3 Царств 2, 11; 1 Парал. 10–29) придало ему черты эпического героя, царя-воителя, а последующая иудаистическая и христианская традиция связала с ним (и его родом) мессианские чаяния (см. Мессия).

Согласно ветхозаветному повествованию, Д. — выходец из иудейского города Вифлеема, младший сын Иессея (из колена Иуды), пастух; предание характеризует его как юношу, «умеющего играть, человека храброго и воинственного, и разумного в речах, и видного собою», пользующегося покровительством Яхве (1 Царств 16, 18). Он появляется при дворе израильско-иудейского царя Саула. Об этом сообщается в двух версиях: Д. был призван как певец-гусляр, чтобы успокаивать царя игрой, когда того тревожил злой дух (16, 14—23); Д. снискал расположение Саула, одержав победу в поединке с Голиафом.

Рассказ о поединке Д. и Голиафа (1 Царств 17), отразивший борьбу израильских племён против филистимлян, содержит более всего фольклорно-сказочных мотивов. Когда филистимляне собрали войска и стали против стана израильского, вперёд выступил Голиаф, великан-филистимлянин (ростом «шести локтей и пяди») из города Гат (Геф). Подробно описывается его вооружение: медный шлем, чешуйчатая броня (весом «пять тысяч сиклей меди»), медные наколенники и щит, копьё «в шестьсот сиклей железа». Сорок дней выставлял себя филистимлянин, но не находилось никого в израильском стане, кто бы вышел на единоборство с ним. И только юноша-пастух Д., оставивший свои стада и пришедший в стан царя Саула, услышав, что Голиаф поносит израильтян, выражает готовность сразиться со страшным противником. Он отказывается от полного вооружения (т. к. к нему не привык), которое даёт ему Саул, и выступает против Голиафа только с пращой. Со словами: «Ты идёшь против меня с мечом и копьём и щитом, а я иду против тебя во имя... бога воинств израильских», — Д. поражает великана из пращи так, что камень вонзается в его лоб и он падает на землю; затем, наступив ногой на Голиафа, Д. отсекает ему голову. Это обеспечивает победу израильтянам: филистимляне, увидев, что силач их умер, обращаются в бегство. Согласно более краткому изложению героического мотива поединка с Голиафом (2 Царств 21, 19), победу над великаном одержал воин по имени Элханан. Многие исследователи полагают, что это и есть подлинное имя героя, тогда как Д.— его позднее прозвище.

Пожалованный в царские оруженосцы, прославившийся в боях с филистимлянами, отваживавшийся на схватки со львом и медведем, искусный музыкант и поэт, Д. стал вскоре любимцем народа. Он снискал преданную любовь Ионафана, старшего сына Саула, добился руки царевны Мелхолы (Михали), дочери Саула. Но тем несноснее становится Д. для Саула (когда бы ни возвращались с очередного сражения, повсюду народ говорил: «Саул поразил тысячи, а Давид — десятки тысяч»). Царь замышляет убить Д. Далее идёт полное драматизма описание преследования Д. Саулом. Д. бежит от Саула, скрываясь в пустыне, в пещере, в лесу. Сплотив вокруг себя вольницу, Д. держит в страхе население. Он переходит на службу к царю города Гат. В борьбе с Саулом Д. удаётся расположить к себе жрецов из Новы, Саул же навлекает гнев поклонников Яхве, истребляя жрецов этой святыни (1 Царств 22, 11–19). После гибели потерпевшего поражение от филистимлян Саула и его сыновей военачальник Саула Авенир провозглашает царём Иевосфея (Ишбаала), оставшегося в живых сына Саула, Д. же провозглашён царём в Хевроне (т. е. над Иудеей); «тридцать лет было Давиду, когда он воцарился; царствовал сорок лет» (2 Царств 5, 4). Ишбаал вскоре был убит своими стражниками (Д. их публично казнит за цареубийство, демонстрируя свою непричастность к гибели Саулидской династии), Д. же провозглашается царём и израильтянами, и иудеями.

Давид. Фрагмент статуи Донателло. 1440—43. Флоренция, Национальный музей.

Давид.
Бронзовая статуя Донателло. 1440—43.
Флоренция, Национальный музей.

Давид. Скульптура Микеланджело.
Мрамор 1501—1504.
Флоренция, Академия изящных искусств

лась легенда, согласно которой пророк Самуил по велению Яхве ещё при жизни Саула сам помазал на царство юношу Д., младшего отпрыска незнатной пастушеской семьи (1 Царств 16, 1–13). Отсюда исходит представление о Д. как мессии («помазаннике») и о богоизбранности не только Д., но вообще царской власти у евреев, а затем и христианский обряд оформления монархии через помазание елеем. В силу легенды о помазании Д. Самуилом потомком Д. считали помазанниками божьими.

В книге израильского пророка Амоса (6, 5) Д. упоминается как искусный музыкант. По более поздней традиции Д. приписывается составление псалмов (объединённых в библейской книге Псалтирь). В книгах Исайи (11, 1) и Иеремии (30, 9) — пророков, живших в период нависшей над иудейским царством угрозы утраты независимости, выражены надежды на предстоящее восстановление «царства Давидова» (его единство к тому времени было уже утрачено). Образ Д., потомки которого продолжали править в Иудейском царстве около 400 лет, до завоевания его в 587/586 до н. э. вавилонским царём Навуходоносором II, приобретает со времени вавилонского пленения эсхатологические черты бессмертного царя-спасителя. Вечным представляется и «град Давидов» — Иерусалим (хотя он и был разрушен) как место будущего избавления народа и торжества Яхве. Эсхатологическая вера в мессию как «сына Давидова» была воспринята христианством: по Евангелию от Матфея (1, 20—21), Иисус является прямым потомком Д. — только в силу такого происхождения Иисус (как и Д., родом из Вифлеема), будучи «помазанником» (букв. значение слова «Христос»), имел право на «престол Давидов» и царский титул (Лук. 1, 27—33).

В духе богословского т. н. типологического толкования ветхозаветных персонажей сам Д. оказывается всего лишь «прообразом», «типом», т. е. предшествующим воплощением Иисуса Христа, а эпизоды жизни Д. истолковываются как спасительные деяния Иисуса (напр., поединок с Голиафом — как поединок Христа с антихристом). Представление об извечности мессии, связывающееся с образом Д., выражено в средневековой каббалистической книге «Зогар»: царь Д. был на этом свете и будет царём в грядущем времени. Ожидание пришествия «помазанника» (самого Д. или его потомков) — один из ведущих мотивов еврейского мессианства и вероучения некоторых христианских сект. Временами пассивное выжидание перерастало в активные народные движения или поддерживалось индивидуально — проповедниками, алчущими приблизить срок прихода мессии и узнать его приметы.

Внешности Д. уделено внимание уже в ветхозаветных текстах: он белокур, с красивыми глазами и приятным лицом (1 Царств 16, 21). В послебиблейской литературе (талмудическая книга «Берешит рабба» 73) рассказано, что когда Самуил впервые увидел Д., которого должен был помазать на царство, пророк выразил опасение, что этот «рыжий» будет проливать кровь, как Исав, о котором рассказывали,

Далее следует рассказ о многочисленных военных победах Д., о завоевании у иевусеев города Иерусалима («град Давидов») и перенесении сюда ковчега завета, о попытке воздвигнуть в Иерусалиме храм Яхве и о других его деяниях. Повествование об исторических событиях облекается в легендарно-эпическую форму. Военные предприятия Д. сопровождаются «вопрошанием» Яхве, благословляющего его на победы или предупреждающего об опасностях. Рассказ о проведённой по повелению Д. переписи населения (рассматривающейся как нарушение суеверного запрета считать людей) дополняется сообщением о том, что этот поступок Д. навлёк «гнев Яхве», который насылает на израильтян в наказание моровую язву; ангел, посланный Яхве, прекращает поражать народ лишь после того, как Д. ставит жертвенник Яхве и приносит ему жертвы. Намерение Д. построить в Иерусалиме постоянный храм Яхве не осуществляется (в повествовании это облекается в предуведомление от Яхве, который через пророка Нафана сообщает Д., что храм будет дано воздвигнуть не Д., но его потомку). Д. изображается как патриарх, как отец множества детей, рождённых его многочисленными жёнами и наложницами. Известностью пользуются рассказы о любви Д. к умной и красивой Авигее и особенно к Батшебе (Вирсавии), которую он увидел купающейся и затем взял в жёны, а мужа её, верного воина Урию Хеттянина, отослал на войну с аммонитянами заведомо на смерть. Яхве наказывает Д. смертью младенца, рождённого Вирсавией; однако второй сын Вирсавии — Соломон оказывается угодным богу (пророк Нафан нарекает ему имя Иедидиа, «возлюбленный богом»). Распря с сыном Авессаломом (начавшаяся с убийства тем Амнона, сына Д., как месть за изнасилование Амноном, сводным братом Авессалома, Фамари, родной сестры Авессалома); перерастающая в открытый мятеж, в ходе которого Д. вынужден бежать из Иерусалима, оканчивается подавлением мятежа и гибелью царевича (он убит военачальником Иоавом); Д. оплакивает сына (к недоумению тех, кто победой спас царя). Другой сын Д. — царевич Адония стремится воцариться при жизни престарелого отца, но пророк Нафан умело склоняет Д. назначить наследником Соломона.

Ветхозаветный образ Д. противоречив. Это, с одной стороны, свидетельствует о наличии достоверных сведений об исторической личности, а с другой — способствует развитию легенды путём усиления одних черт и сглаживания других. Летописцы — современники Д. воплотили в его жизнеописании концепцию нелицеприятного божьего покарания порочного царя через пророков, уделив поэтому в книгах Царств значительное внимание описанию проступков Д. В дальнейшем, когда положение династии Давидидов упрочилось, в кругах последователей пророков сложи-

что и он был красным; однако бог успокоил пророка, сказав, что Д. будет проливать кровь только по приговору синедриона. В каббалистической книге «Зогар» говорится, что глаза Д. были цвета радуги и блестели, но после «греха» (с Вирсавией?) стали тускнеть.

Образ Д. широко представлен в европейском искусстве. Наиболее популярно изображение Д. как победителя Голиафа (пластика раннехристианских саркофагов, росписи в римских катакомбах, скульптура собора в Реймсе, 13 в., позднее — статуи Донателло, А. Верроккьо, Микеланджело, у которого образ Д. отличается мощью и героичностью; в живописи 15—18 вв.— картины А. Поллайоло, Я. Тинторетто, Караваджо, Г. Рени, Гверчино, П. Ластмана, Н. Пуссена и др.). Часто Д. предстаёт как музыкант с инструментом (обычно арфой) в руках (книжная миниатюра Псалтири — т. н. Хлудовской псалтири 9 в., хранящейся в Историческом музее в Москве, Парижской псалтири 10 в. — в Национальной библиотеке в Париже и др.; каменная резьба фасадов церкви Покрова на Нерли и Дмитриевского собора во Владимире, 12 в., витражи Шартрского собора, 13 в.; картины «Д. играет на арфе перед Саулом» Пинтуриккьо, Луки Лейденского, Рембрандта, М. Прети и других художников).

Широко разрабатывается в живописи и круг сцен, связанных с любовью Д. к Вирсавии (картины Х. Мемлинга, Л. Кранаха Старшего, П. П. Рубенса, Ластмана, Я. Йорданса, Пуссена, Рембрандта, Дж. Б. Тьеполо и др.). Среди других сюжетов, отражённых в живописи, — «Самуил помазывает Д. на царство» (П. Веронезе, К. Лоррен, Тьеполо), «Авигея перед Д.» (Мартен де Вое, Ф. Бассано, Рени, Рубенс, Гверчино и др.), «Д. и Ионафан» (Рембрандт) и др. Создаются циклы, посвященные разным эпизодам жизни Д. (фрески Рафаэля и его учеников в ватиканских лоджиях, фрески Джулио Романо в Палаццо дель Те в Мантуе и др.).

В художественной литературе сюжету поединка Д. с Голиафом посвящен ряд драматических произведений уже в 16 в.; в числе произведений 20 в. на этот сюжет — драма А. Пауля «Д. и Голиаф». Ещё большей популярностью пользовалась в драматургии начиная с 16 в. (Г. Сакс) история любви Д. к Вирсавии (в 19 в. — произведения А. Мейснера, Э. фон Гартмана и др., в 20 в. — Л. Фейхтвангера, А. Гейгера, М. Бетхера и др.). Драматические столкновения Д. и Саула послужили сюжетом трагедий Вольтера и Альфьери, драмы Ф. Рюккерта и др. произведений. Всю историю Д. пытались освоить в 17 в. Л. Мазюр (в его трилогии Д. наделён чертами молодого протестанта-гугенота), Й. ван дер Вондел («Царь Д.»), А. Коули, в 18 в. — Г. Лемс (его трёхчастный роман — первый опыт обращения к истории Д. в прозе), позднее — Ш. Коген, И. Нейман, Р. Беер-Гофман, Г. Шмитт. Переложение псалмов Д. сделано многими поэтами, в т. ч. русскими (Симеон Полоцкий, 17 в., «Псалтырь рифмованная» которого была положена на музыку В. Титовым; М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин, Ф. Н. Глинка, Н. М. Языков, А. С. Хомяков); в виде вставок даны псалмы и в экспрессионистской драме 20 в. Р. Зорге «Царь Д.». Трагедию музыканта-гения, обречённого стать царём, показал в своей драме Х. Х. Янн.

Среди композиторов, обращавшихся к истории Д. в 15–17 вв., — Жоскен де Пре, Г. Шюц; в числе произведений 18—19 вв. — оперы М. А. Шарпантье «Д. и Ионафан», А. Кальдара («Кающийся Д.»), Н. Порпоры («Д. и Вирсавия»), И. Рейтера, П. А. Гульельми («Триумф Д.»), оратории К. А. Вадиа, Моцарта, Н. Цингарелли, кантата Ж. Бизе «Д.». Наиболее значительные из произведений 20 в. — симфоническая поэма И. Вагенара «Саул и Д.», оратория А. Онеггера «Д.», симфония М. Авидома «Д.», оперы Л. Кортезе «Д., царь-пастух» и Д. Мийо «Д.». В 19–20 вв. музыку на тексты псалмов создавали Ф. Мендельсон-Бартольди, Ф. Шуберт, И. Брамс, Ф. Лист, А. Брукнер, М. Регер, И. Ф. Стравинский («Симфония псалмов»), А. Шёнберг и другие композиторы.

ДАГДА (ирл. Dagda, «хороший, добрый бог»), в кельтской (ирландской) мифологии один из богов Племён богини Дану. Известен также под именем «Эохаид отец всех» (ирл. Eochaid Allathair). Образ Д. вобрал наиболее типичные представления кельтов о всемогущем божестве потустороннего мира, хозяине котла изобилия. Изображался великаном с могучей палицей, которую иногда везли за ним на повозке. Нередко наделялся властью над природными явлениями и урожаем; с этим, очевидно, связана его роль во время празднования Самайна (см. в ст. Кельтская мифология), где он выступал совместно с богинями войны и разрушения (Морригу, Бодб). Местопребыванием Д. считался сид (холм) Бруиг на Бойне, а супругой — обожествлённая река Бойн. Персонажем со сходными функциями мог быть галльский Суцелл.

С. Ш.

ДАГОМЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений дагомейцев (южные и центральные районы современного Бенина), ядро которых составили племена фон. Д. м. типологически близка йоруба мифологии, что, возможно, отчасти обусловливается взаимовлиянием и непосредственными заимствованиями; так, например, согласно преданию фон о царе Дагомеи Тегбезу (18 в.),

Давид с головой Голиафа.
Картина Караваджо. 1605—10. Рим, галерея Боргезе.

Прощание Давида с Ионафаном.
Картина Рембрандта. 1642. Ленинград, Эрмитаж.

культ Фа и связанная с ним система гадания пришли к фон из священного города йоруба Ифе. Главой развитого политеистического пантеона в мифах фон выступает Маву-Лиза — «небесное» божество с недостаточно отчётливо выраженными качествами (deus otiosus); более чётко вырисовывается его функциональная роль: он — вождь пантеона и прародитель (согласно другим вариантам мифа о сотворении мира, прародителем являются Айдо-Хведо, Нана-Булуку). Главенство Маву-Лиза в значительной мере номинально: он передал управление природой, людьми происшедшим от него богам, за каждым из которых закреплена определённая, всегда конкретная область деятельности (ср. Олорун, Имана, Катонда, Вамара). Эти, стоящие на второй ступени иерархии, боги возглавляют соответствующие пантеоны богов земли (Да Зоджи), грома (Хевиозо), моря (Агбе) и др.; им подчинены их дети — младшие божества, имеющие чётко очерченные обязанности и положение, фактически осуществляющие власть (напр., пантеон, возглавляемый Хевиозо, составляют его сыновья: Аден, Аколомбе, Аджаката, Гбезу и др., см. Хевиозо). Каждый пантеон имел у фон своё жречество и своих посвященных.

Е. С. Котляр.

ДАГОН (финик.), Даган (угаритск., аккадск.) (dgn; dagon, «колос» или уменьшительное от даг, dag, «рыба»), западносемитский (ханаанейско-аморейский, позже также филистимлянский) бог. Судя по значению имени, покровитель земледелия или рыбной ловли; видимо, первоначально бог — податель пищи. В Угарите Д. связан с богом бури и плодородия Балу (Алиййану-Балу; ср. Д. в аккадской мифологии), отцом которого считался наряду с верховным богом Илу [согласно Евсевию Кесарийскому, одна из наложниц Урана (в данном случае соответствующего, очевидно, Илу), мать Балу, попала к Д. Уже будучи беременной от Урана]. По финикийской теогонии Санхонйатона — Филона, Д. — сын Урана — неба (соответствующего, по-видимому, Баал шамему) и Геи — земли, брат Эла (Илу). У филистимлян в конце 2 — начале 1-го тыс. до н. э. Д. — верховное божество, бог войны; вероятно, это представление заимствовано от дофилистимского (ханаанейского) населения палестинского побережья. В городе Бет-Шеан (Северная Палестина) Д. связан с Астартой.

И. Ш.

Д. почитался также в аккадской мифологии как бог невавилонского происхождения, покровитель населения долины среднего Евфрата. Супруга Д. — богиня Шала (возможно, хурритская), она же — супруга бога бури Адада. В одном старовавилонском тексте из Северной Месопотамии Д. назван отцом Адада. Иногда отождествлялся с Энлилем.

В. А.

ДАДЖЖАЛ (al-Dadjdjal), в мусульманской мифологии искуситель людей, который должен появиться перед концом света. Типологически и функционально соответствует антихристу в христианской мифологии. В Коране Д. не упоминается, но часто описывается в средневековых сказаниях о грядущих бедствиях («малахим»). Связанный с Иблисом Д. пребывает на острове в Индийском океане. Он прикован к скале и охраняется джиннами. Проплывающие мимо мореходы слышат доносящиеся с острова звуки музыки и могут покупать пряности у жителей острова, никогда не показывающихся людям, но оставляющих товары на берегу.

Перед концом света, когда Наджудж и Маджудж прорвут сдерживающую их стену, Д. также освободится от оков, появится во главе войска, восседая на огромном осле, и повсюду на земле, кроме Мекки и Медины, установит своё царствование, которое продлится 40 дней (или 40 лет). Иса и Махди сведут на нет царство Д., а затем Махди (в некоторых вариантах Иса) убьёт его в Сирии и Палестине.

Иногда с Д. отождествляли некоторых персонажей мусульманского предания — современника Мухаммада мединца Ибн Сайида, легендарного древнеаравийского прорицателя Шикку.

М. Р.

ДАДХИКРА (др.-инд. Dadhikra, вероятно, «разбрызгивающий кислое молоко»), в ведийской мифологии конь царя Трасадасью, самый знаменитый среди мифических коней (обычно лишённых собственного имени). В «Найгхантуке» (I, 14) имя Д. — синоним коня вообще. В «Ригведе» ему посвящено 4 гимна (IV 38–40; VII 44); он спорадически упоминается и в других местах. Наконец, иногда выступает расширенная форма имени — Дадхикраван (Dadhikravan). Д. — победоносный боевой конь, он исключительно быстр (и люди, и Пуру восхваляют его за это качество), подобен ветру и птице (в частности, стремительно бросающемуся орлу). В «Ригведе» (IV 38, 5) он прямо называется орлом. В другом месте «Ригведы» (IV 40, 5) о Д. говорится как о ханса (видимо, род лебедя), обитающем среди света, как Васу — в воздухе, жрец — у алтаря, гость — в доме (все эти сравнения обычно относятся к разным формам Агни). Д. — герой, побеждающий дасью; он сражается с тысячами, враги в страхе перед ним, как перед раскатами грома. Он завоёвывает в схватках добычу, и племена во время споров и ссор призывают его. Вместе с тем он приготовляет путь певцам, снабжая их сладкой речью. Д. принадлежит всем племенам, он сплачивает их (пять племён) силой, как Сурья преодолевает воды своим светом. Он наблюдает за племенными сходками. Митра и Варуна подарили Д. Пуру (родоначальник Пауравов) и дали его людям как знак благословения смертных (им он приносит еду и солнце). Дадхикраван восхваляется и призывается, когда на заре возжигается Агни. Его призывают и вместе с Ушас, реже с Ашвинами и Сурьей, в ряде случаев и с другими божествами, но к Д. обращаются к первому. Есть основания относить Д. к числу солярных зооморфных божеств (ср. Ашвинов, также конской природы). Именно этим обстоятельством объясняются многие его сходства с Ушас. В частности, мотив «разбрызгивания кислого молока», скрытый в самом имени Д., может, как думают некоторые исследователи, намекать на появление росы или инея на рассвете перед восходом солнца [ср. РВ IV 38, 6–7: превращение Д. в гирлянду (венок) и разбрасывание, сметание пыли с бровей]. Несомненна связь Д. с Дадхьянчем (ср. лошадиную голову последнего и мотив кислого молока в самом имени).

В. Н. Топоров.

ДАДХЬЯНЧ (др.-инд. Dadhyanc, от dadhi-, «кислое молоко»), в ведийской мифологии мудрец-отшельник, сын Атхарвана. В «Ригведе» упоминается девять раз с Атхарваном, Ангирасом, Ману и другими жрецами; сам он возжигает Агни (VI 16, 14). Индра обучает Д. знаниям, но запрещает ему передавать их другим. Тем не менее Д. указывает Ашвинам место, где находится мёд Тваштара. Ашвины в благодарность Д. заменяют его голову лошадиной; когда Индра поражает её, Ашвины восстанавливают Д. его прежнюю голову («Ригведа», «Шатапатхабрахмана»). Индра поражает 99 Вритр костями Д. (в «Махабхарате» ваджра Индры сделана из скелета Д.). Индра отдаёт загоны для коров Д., который, видимо, открывает загоны посредством Сомы (IX 108, 4). Д. знает тайное место Сомы. Поскольку Д. выступает как оружие Индры, высказывалось мнение, что первоначально Д. олицетворял молнию (ср. значение имени Д. и влияние, по народным представлениям, грозы на свёртывание молока). В «Махабхарате» и пуранах вместо Д. выступает Дадхича (Dadhica). Д. едва ли может быть отделён от коня Дадхикра. Ср. культ коня у древних пруссов и обычай пить кумыс (ср. прус, dadan, «молоко»: др.-инд. dadhi-).

В. Т.

ДАЖЬБОГ, Даждьбог, в восточнославянской мифологии бог, связываемый с солнцем; в древнерусских источниках обычно упоминается вместе со Стрибогом, возможно, продолжающим индоевропейский образ бога ясного неба. Идол Д. стоял на холме в Киеве. Предполагается, что имя Д. образовано сочетанием глагола «дать» и слова «бог»: в таком случае Д. воплощает первый член мифологического противопоставления доля–недоля (см. в ст. Славянская мифология). В «Слове о полку Игореве» Дажьбожьи внуки — русские, покровителем и родоначальником которых считался Д. Восточнославянскому Д. соответствовал, видимо, Дабог у южных славян и Dacbog у западных славян,

В. И., В. Т.

ДА ЗОДЖИ, Дада Зоджи, в дагомейской мифологии глава пантеона богов земли. Согласно мифам, Д. З. и его жена Ньохве Анану, — первые близнецы, рождённые Маву-Лиза. Маву отдаёт им все богатства и, повелев им населить землю, поручает управление ею.

Е. К.

ДАИН ДЕРХЕ (Dayan degereki), Хам Богдо Дайн Дерхе, в мифах монгольских народов одно из основных шаманских божеств, патрон шаманских инициации; горный дух или могучий шаман, после смерти ставший каменной бабой (которая стоит около озера Хубсугул на севере Монголии), впоследствии адаптированный ламаизмом («обращенный в буддизм»). До распространения ламаизма возле каменной бабы проходили шаманские посвящения; по преданию, существовала и шаманка (удган) — толковательница воли Д. Д. Согласно поверьям, его дети обитают в соседней пещере (вошедший туда теряет

рассудок). Д. Д. посвящен ряд шаманских гимнов, где он иногда называется «чёрным тенгри» (т. е. божеством именно шаманского пантеона), а также «милостивцем», «милым» (хайрхан — табуированное обозначение священных гор). Изображается как наездник с колчаном, полным стрел; по другим представлениям, выглядит седым стариком с огромной белой бородой (внешность, характерная для духов-хозяев — эдзенов, ср. с Цаган Эбуген, а также с белобородыми старцами — убугут у аларских бурят), верхом на серо-белом жеребце. Согласно одним сюжетам, раньше Д. Д. был злым эдзеном — земным духом (гадзрын сабдак), изгнанным неким святым и окаменевшим у хребта Танну-Ула, а по другому (халхаскому) преданию, Д. Д. — первый шаман (бо), превзошедший самого далай-ламу в искусстве отнимать у смерти её жертвы и посланный им в Монголию. По дороге он изготовил первый бубен, разделив надвое барабан и повесив половинку на воздух, чтобы укрыться от солнца. По одной версии, похитил жену Чингисхана, по другой — дочь Чингисхана во время её свадьбы с Хентей-ханом (мотив, характерный также для мифов о Цолмоне — божестве планеты Венера). Настигнутый погоней, Д. Д. превратился в каменный столб (спасшись таким образом от сабельного удара); окаменела и царевна, спрятавшаяся в расселину горы; она также стала почитаемым местным духом. Когда Чингисхан уже отчаялся в попытках обезглавить или повесить каменного шамана, тот обещал впредь быть его помощником. Д. Д. отождествляется с Арахи (инд. Раху), который окаменел, спасаясь от брошенного вдогонку очира (оружие Очирвани). В других вариантах Д. Д. — соперник Арахи; они состязались, отрубая друг у друга нижнюю часть тела (шаманский поединок), Д. Д. добился успеха, а когда должен был в свою очередь Арахи нанести удар, Д. Д. окаменел.

Ю. Неклюдов.

ДАЙНИТИ-НЁРАЙ (букв. «татхагата великого солнца»; санскр. Махавайрочана-татхагата, см. Вайрочана), один из популярнейших будд в японской буддийской мифологии. Культ Д.-н. проникает в Японию в 8 в. Вначале Д.-н. был осмыслен как покровитель государства. В храме Тодай-дзи (строительство закончено в 749), где в 752 была освящена 16-метровая бронзовая статуя Д.-н., проводились различные государственные церемонии. Синтоистским божеством-покровителем Д.-н. был Хатиман. В период развитого средневековья временным воплощением (аватарой) Д.-н. стала считаться синтоистская богиня солнца Аматэрасу.

Дайнити-нёрай. Статуя в храме Тодайдзи.

А. Н. М.

ДАЙТЬИ (др.-инд. daityah), в древнеиндийской мифологии класс демонов — асуров, дети Дити и Кашьяпы. Д. — гиганты. Они с переменным успехом борются с богами, сыновьями Адитьи. Тесно связаны с данавами, иногда от них не отличимыми. Д. – враги жертвоприношения. Среди них наиболее известны Ваджранга, Майя, Хираньякша, Хираньякашипу.

В. Т.

ДАКИНИ (санскр. dakini; значение слова неясно, предполагают, что оно происходит от корня di, «летать»), в индуистской мифологии жестокие и свирепые демонические существа женского пола, составляющие свиту богини Кали.

В буддийской мифологии ваджраяны праджня, изображаемая в угрожающем виде. Одни из них (Ваджраварахи, Найратмя и др.) считаются партнёршами идамов, другие сами выступают в роли идамов. Д. оказывают помощь сторонникам буддизма, они могут даже посвящать человека в глубочайшие тайны дхармы (см., напр., Падмасамбхава), но в то же время они яростно выступают против всего, что связано с продлением существования сансары.

В мифологии монгольских народов с распространением ламаизма Д. [дагини, рагини (тибетск. kha-groma)] — небесные девы, были включены в пантеон как один из классов мифологических персонажей. В широком смысле Д. называют всякое женское божество или дух. В шаманской мифологии примыкают к разряду бурханов (иногда входят в него) и относятся к классу докшитов.

П. Г., Л. М., С. Н.

ДАКТИЛИ (Δάκτυλοι), в греческой мифологии демонические существа; считались спутниками Реи-Кибелы. Жили на горе Ида во Фригии (Малая Азия) (вариант: на горе Ида на острове Крит после того, как туда был перенесён культ Реи-Кибелы). Д. приписывалось открытие обработки железа. Фригийские Д.: Кельмис (от слова «плавить»), Дамнаменей (от слова «укрощать») и Акмон (от слова «наковальня»; Strab. X 3, 473); критских Д. было пять (варианты: 10, 52 и 100). Д. отождествлялись с куретами, корибантами и тельхинами. Им приписывали также учреждение Олимпийских игр в Элиде (Paus. V 7, 6 след.).

М. Б.

ДАКША (др.-инд. Daksa, собств. «ловкий», «способный»), в ведийской и индуистской мифологии божество класса адитьев. Как имя бога встречается в «Ригведе» менее десятка раз; это слово используется и как эпитет Агни и Сомы. Самой примечательной чертой Д. является то, что он рождён от Адити и он же родил Адити (РВ X 72, 4–5; ср. сходный парадокс в РВ X 5, 7; не-сущее и сущее — в лоне Адити при рождении Д., особенно в РВ III 27, 9; Агни и Д.). В «Шатапатха-брахмане» (II 4, 4, 2) Д. отождествляется с творцом Праджапати, а в «Ригведе» (VI 50, 2; VIII 63, 10) его называют отцом богов. С Д. связан ряд мифологических мотивов и сюжетов, в которых подчёркивается его участие в творении и его роль отца. Сам он считается седьмым сыном Брахмы (или Праджапати), родившимся из большого пальца правой ноги творца; женой Д. стала родившаяся из пальца левой ноги творца Вирини; отождествляемая с ночью и иногда называемая Дакши. У Д. и его жены было 50 (в некоторых источниках — 60) дочерей, из них 13 Д. отдал в жёны Кашьяпе, 27 — Соме, а 10 — богу справедливости Дхарме (иногда — Ману). Старшая дочь Д. Дити стала матерью дайтьев, вторая дочь Дану — матерью данавов, а третья Адити — матерью адитьев и, следовательно, самого Д. (ср. Шат.-бр. XI, Мбх. XII). Один из наиболее известных мифов излагает историю жертвоприношения Д. (ср. Мбх., Айт.-бр. III и др.): во искупление греха владыка созданий Д. на вершине горы Химават устраивает первое жертвоприношение, созвав всех богов, кроме Рудры (Шивы); разгневанный, Рудра пронзает жертву стрелой, и она превращается в созвездие Мригаширша — «голова антилопы»; Рудра нападает на сыновей Адити, наносит им увечья, в частности, он сносит голову Д.; найти её нигде не могут и приставляют Д. козлиную голову (ср. сходный мотив в связи с Праджапати, который, приняв облик козла, вступает в преступную связь со своей дочерью Рохини). В «Махабхарате» (XII) и в некоторых других источниках повествуется о том, как бог луны Сома взял себе в жёны 27 дочерей Д., но делил любовные утехи только с Рохини. Несмотря на неоднократные призывы Д. прекратить греховный образ жизни, Сома не внимал им. Тогда Д. проклял Сому и тот стал чахнуть; одновременно стали чахнуть растения и животные. Встревоженные, боги упросили Д. смилостивиться над Сомой. В «Хариванше» отмечен мотив превращения Вишну в Д. и сотворения им разных существ. При всей бесспорности связи ведийского Д. с послеведийским последний противостоит первому по той лёгкости, с которой он входит в разные сюжеты и в разные направления индуизма (шиваизм, вишнуизм). В связи с мотивом жертвоприношения Д. ср. Дакшина, как мзда за совершение жертвоприношения и как её персонификация в виде богини.

В. Н. Топоров.

ДАКШИНА (др.-инд. daksina, собств. «правый», «южный», также «способный», «умный», «искренний» и т. п.), в древнеиндийской мифологии сакрализованный дар, подносимый жрецу-брахману, иногда — супруга персонифицированного жертвоприношения. Д. как дар также нередко персонифицируется и соотносится с Брахманаспати, Индрой, Сомой, но вместе с тем известны и такие воплощения Д., как коровы, быки, лошади, овцы, сокровища, золото и т. п. (ср. в «Ригведе» — неоднократно). Д. представляется также и как богиня, несущая дары и богатства. Имя Д. восходит к древнему индоевроп. обозначению правого (ср. авест. dasina-, литов. dasinas, слав, desnъ и далее вплоть до греч. δεξιτερός, лат. dexter, др.-ирл. dess и др.). Можно думать, что первоначально слово «Д.» обозначало сакрализованную благоприятную сторону (направление), часть пространства — правую

— в отличие от неблагоприятной — левой (часто табуируемой). Вместе с тем Д. достаточно рано могло означать и овеществлённый символ благоприятной стороны в виде конкретного дара и даже ритуал, связываемый с ним. Ср. уже в более поздней традиции связь Дурги с правой стороной как предпочтительной.

В. Т.

ДАЛИ, в грузинской мифологии богиня охоты, покровительница диких животных. Согласно преданиям, которые распространены в горных районах Грузии (преимущественно в Сванетии), внешность Д. подобна внешности Мзетунахави. Д. живёт на неприступных скалах, откуда свисают её золотые волосы. Д. — оборотень, она может являться человеку в виде животного или птицы. Избранному Д. охотнику, разделившему с ней любовь, она помогает в охоте до тех пор, пока он хранит тайну их любви. Нарушивший это условие охотник неминуемо гибнет. Сыном Д. и безымянного охотника считается Амирани.

М. Ч.

ДАЛИЛА, Делила [греч. Δαλ(ε)-ιλα, евр. delilah, возможно, «ниспадающие волосы», «кудри»; другие попытки объяснения — от арабского dalla, «соблазнять», «кокетничать»; Д. – укороченное теофорное имя, сходное с аккадским Dalol Ishtar, «слава (краса, великолепие) Иштар»], в ветхозаветном предании возлюбленная Самсона из долины Сорек; выведав по наущению филистимлян, что неодолимая сила Самсона скрыта в его волосах, усыпила его, велела остричь «семь кос головы его», а затем предала в руки филистимлян (Суд. 16, 4 — 22). См. также Самсон.

ДАМГАЛЬНУНА (шумер., «великая супруга князя»), Дамки на (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии супруга бога мудрости и мирового океана Энки (аккад. Эйя), в вавилонских текстах также мать бога Мардука, идентифицируемая с богиней-матерью Нинхурсаг. В сокращённой форме «Дамгаль» имя встречается уже в теофорных именах текстов из Фары (26 в. до н. э.). В греческих источниках – Дауке.

В. А.

ДАМ РЭЛУНГ, в мифологии народа банар во Вьетнаме (мон-кхмерская группа) дух бамбука. Он огромен, будто гора, руки — словно ветви векового дерева, ноги — будто столбы, подпирающие небеса, рот, что пещера, в которой обитают тигры. От его шагов гудит земля, словно по ней бежит стадо слонов. Он сочетался браком с родственницей богини правосудия Иа Тьру Тьреи, от которого родилось семь сыновей. Шесть из них Д. Р. уничтожил, а седьмого защитили заросли бамбука. Д. Р. вознёсся на небеса и стал рабом у верховного бога Ианг Кэйтэя.

Н. Н.

ДАМУ (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии бог здоровья; сын богини–целительницы Нининсины, которому она передала божественную силу (ме) искусства врачевания. Постоянный эпитет Д. (как и Нининсины) — «великий жрец-заклинатель», в старовавилонский период распространено также имя «Д.-врач». Предположительно имеет черты двуполого существа. Главное место культа — город Исин. Возможно, Д. иногда смешивался с Думузи.

В. А.

ДАМ ШАН, в мифологии и фольклоре горных индонезийцев у народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме эпический богатырь и племянник с материнской стороны верховного божества Аедие. В сказании о Д. Ш. женщины, следуя древнему обычаю, согласно которому супруг или супруга не должны оставаться вдовыми, проявляют инициативу в сватовстве. Но Д. Ш. противится матриархальным обычаям, в защиту которых выступают божества и духи. Сам Аедие является для того, чтобы уладить его брак с сестрами Хэни и Хэбхи: он вразумляет строптивца, ударяя Д. Ш. по голове своей сучковатой бамбуковой трубкой. Когда же Д. Ш. в соответствии с обычаями вступает в борьбу за похищенную жену, то Аедие покровительствует ему. В одном из эпизодов Д. Ш. выступает как культурный герой, первоучитель соплеменников. Он водит тысячи людей ловить креветок, валить деревья в лесу и готовить под посев поле; поднимается на небо, выпрашивает зёрнышки риса и выращивает урожай, равный семи горам. В другом эпизоде Д. Ш. становится богоборцем, требуя от Аедие оживить жён. Он отправляется в Небесное селение, чтобы полонить Хкунг («солнце-женщина») и взять её себе в жёны, но Д. Ш. находит гибель в топком «черносмольном лесу». Душа его переселяется в племянника, сына старшей сестры, которого тоже нарекают Д. Ш. и, согласно обычаю, отдают в мужья вдовам погибшего героя.

Н. Н.

ДАН (евр. dan, «судья»), в ветхозаветном предании один из двенадцати сыновей Иакова, рождённый им от Валлы, служанки Рахили (единоутробный брат Неффалима); родоначальник-эпоним одного из колен Израилевых. При его рождении Рахиль воскликнула: «судил мне бог, и услышал голос мой, и дал мне сына» — и нарекла ему имя Д. [Быт. 30, 6; ср. этимологическое объяснение имени Д. в предсмертном пророческом слове Иакова: «Дан будет судить народ свой, как одно из колен Израиля»; 49, 16; о наличии древних ханаанейских истоков культа, связанного с этим именем, свидетельствует сакральное обозначение 'il dn, «бог суда», в хурритском тексте из Угарита; высказано предположение, что имя Д. — сокращение имени dnny'l — по типу аккад. shamash idinnani, «бог солнца (Шамаш) судил мне»]. Там же колено Даново характеризуется как коварное и хитрое («Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути уязвляющим ногу коня»; 49, 17). В библейском рассказе о похищении «сынами дановыми» «истукана» и «литого кумира» (Суд. 18) отразилось создание коленом Д. особого культа и культового центра, а в легенде о богатыре Самсоне (отнесённом к колену Д.) — борьба с филистимлянами израильских племён, в частности колена Д., получившего при закреплении земель за отдельными израильскими племенами небольшой удел (Иис. Нав. 19, 40—48) и оказавшегося на границе с филистимлянскими землями. Из колена Д. происходили и чудесные художники (среди них Хирам, живший во времена Соломона; позднее упоминание о колене Д. отсутствует). Согласно позднейшей традиции, из племени Д. должен объявиться антихрист.

В. И.

ДАНАВЫ (др.-инд. danavas), в ведийской и индуистской мифологии класс демонов-асур, дети Дану и Кашьяпы. Д. – гиганты, которые борются с богами. Тесно связаны с дайтьями. Уже «Ригведа» (X 120, 6) упоминает семерых Д. К Д. относят Вритру, иногда — Намучи. Д. связаны с водой. В битве с Индрой Д. были побеждены и рассеяны. В эпосе Д. выступают значительно чаще (ср. их участие в сюжетах с Раваной или с разрушением богами крепости асур Трипуры; Д. находятся при Варуне в его подводном дворце); упоминается их владыка Випрачитти. Д. имеют многочисленные типологические параллели (мотив семи потоков — детей вредоносной матери). Ср. также отражение этого мотива в названиях мифологизированных рек и во второй части имени Посейдона.

Ср. осет. Донбеттыр.

В. Т.

Самсон и Далила. Картина П. П. Рубенса. 1610. Лондон, Национальная галерея.

ДАНАИДЫ (Δαναΐδες), в греческой мифологии 50 дочерей царя Даная, бежавшие вместе с отцом от преследования своих двоюродных братьев Эгиптиад, домогавшихся любви Д., в Аргос. Здесь Эгиптиады их настигли, и Данай, покоряясь силе, вынужден был дать согласие на брак, распределив невест по жребию между женихами. Он дал дочерям кинжалы и потребовал, чтобы Д. в брачную ночь закололи спящих мужей. Повиновались все Д., кроме Гипермнестры. После этого Данай устроил гимнастические состязания и в награду победителям отдал своих дочерей (Apollod. II 1, 4–5). Позднее Д. и их отец были убиты мужем Гипермнестры Линкеем, мстившим за братьев. В аиде Д. несут вечное наказание, наполняя водой дырявый сосуд (Hyg. Fab. 168).

А. Т.-Г.

ДАНАЙ (Δαναός), в греческой мифологии сын царя Египта Бела, брат-близнец Эгипта, отец 50 дочерей (Данаид). В Аргосе получил царскую власть от Геланора. Впоследствии был убит своим зятем Линкеем, который стал царём Аргоса (Paus. II 16, 1).

А. Т.-Г.

ДАНАЙ ФУЖЭНЬ («госпожа великая бабушка»), в китайской мифологии богиня, помогающая родам. По традиции считается, что её фамилия Чэнь и она родилась в 766 близ Фучжоу (провинция Фуцзянь). Своим рождением она была обязана Гуань-инь, превратившей один из своих пальцев в луч, который вошёл в утробу матери Д.-Ф. и оплодотворил её. Поэтому девочку назвали Цзинь-гу («девочка, принесённая богиней»). За помощь императрице, родившей наследника, государь присвоил Цзинь-гу титулы «госпожа великая бабушка», «покровительница царства» и «чудесная благодетельница человечества». Она была канонизирована под именем Цуй-шэн няннян («матушка, ускоряющая роды»); её изображения с ребёнком (цзы) на левой руке и веткой коричного дерева (гуй, «корица») в правой часто рисовались на лубках, причём ребёнок держал в правой руке губной органчик (шэн), а в левой — цветок лотоса (лянь), что давало в целом выражение, звучавшее одновременно и как омонимичное благопожелание «непрерывно рождать знатных сыновей». В буддийских храмах статую Цуйшэн няннян помещали обычно рядом с Гуань-инь и Яньгуан, а также изображения её помощниц — Пэйтай няннян («матушка, содействующая зачатию») и Инмэн няннян («матушка, приносящая детей»).

Б. Р.

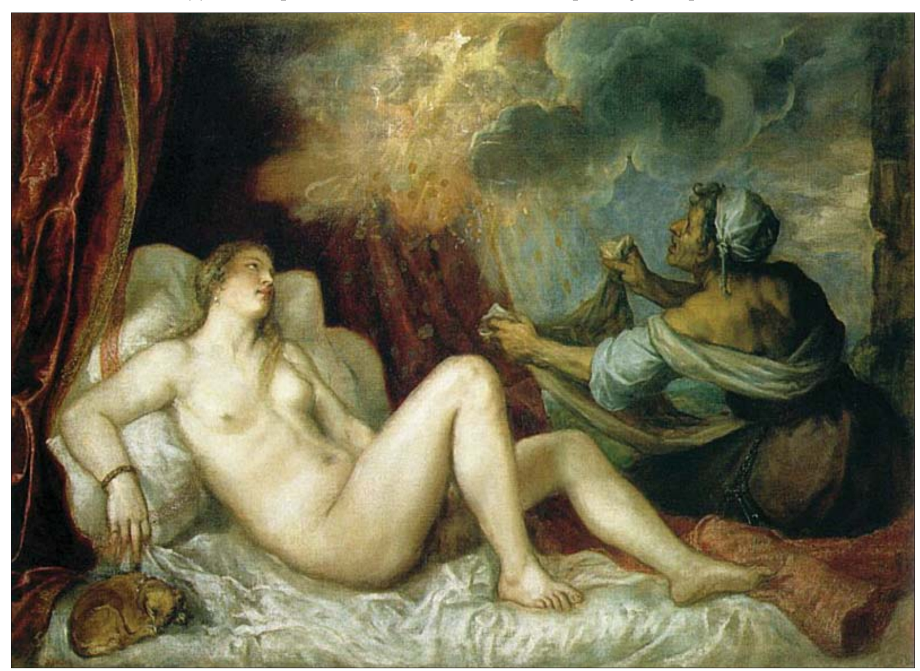
ДАНАЯ (Δανάη), в греческой мифологии дочь аргосского царя Акрисия и Аганиппы (Hyg. Fab. 63). Узнав от оракула, что ему суждена смерть от руки внука, Акрисий заключил дочь в подземный медный терем и стерёг её. Однако Зевс проник в терем золотым дождём, и Д. родила сына Персея. По приказу отца Д. с сыном в заколоченном ящике были брошены в море. Ящик прибило к острову Сериф, где Диктис вытащил его и спас Д. и Персея. Царь острова Полидект, брат Диктиса, влюбившись в Д., решил услать возмужавшего Персея за головой горгоны, чтобы от него не было помех. По возвращении на остров с головой горгоны Персей нашёл мать вместе с Диктисом у алтаря богов, где она искала убежища от преследований Полидекта. Показав Полидекту голову горгоны, Персей обратил его в камень. Диктис стал правителем острова, а Д. с сыном отправились повидать Акрисия, но тот, опасаясь исполнения предсказания, бежал из Аргоса (впоследствии Персей случайно убил Акрисия во время гимнастических состязаний) (Apollod. II 4, 1–4). По другой версии, Полидект женился на Д. и воспитывал Персея. Д. вместе с сыном вернулась в Аргос после того, как во время игр в честь погибшего Полидекта Персей диском случайно убил Акрисия (Hyg. Fab. 63).

А. Т.-Г.

Образ Д. нашёл воплощение в античном изобразительном искусстве (произведения вазописи, помпейские фрески и др.). В европейском искусстве ранее всего использовался в книжной миниатюре, а с нач. 16 в. широко распространился в живописи, особенно в эпоху барокко (Л. Лотто, Корреджо, Ф. Приматиччо, Тициан, Я. Тинторетто, П. Веронезе, А. Блумарт, Я. Йордане, Н. Пуссен, Рембрандт, А. Куапель, Дж. Б. Тьеполо и др.).

ДАНИИЛ (евр. Daniyye'l, Dani'el, «судья бог», «бог мой судья»), легендарный еврейский праведник и пророк-мудрец, приключения и видения которого описа-

Даная. Картина Тициана. 1553–54 г. Мадрид, музей Прадо.



Даная. Картина Рембрандта. 1636. Ленинград, Эрмитаж.

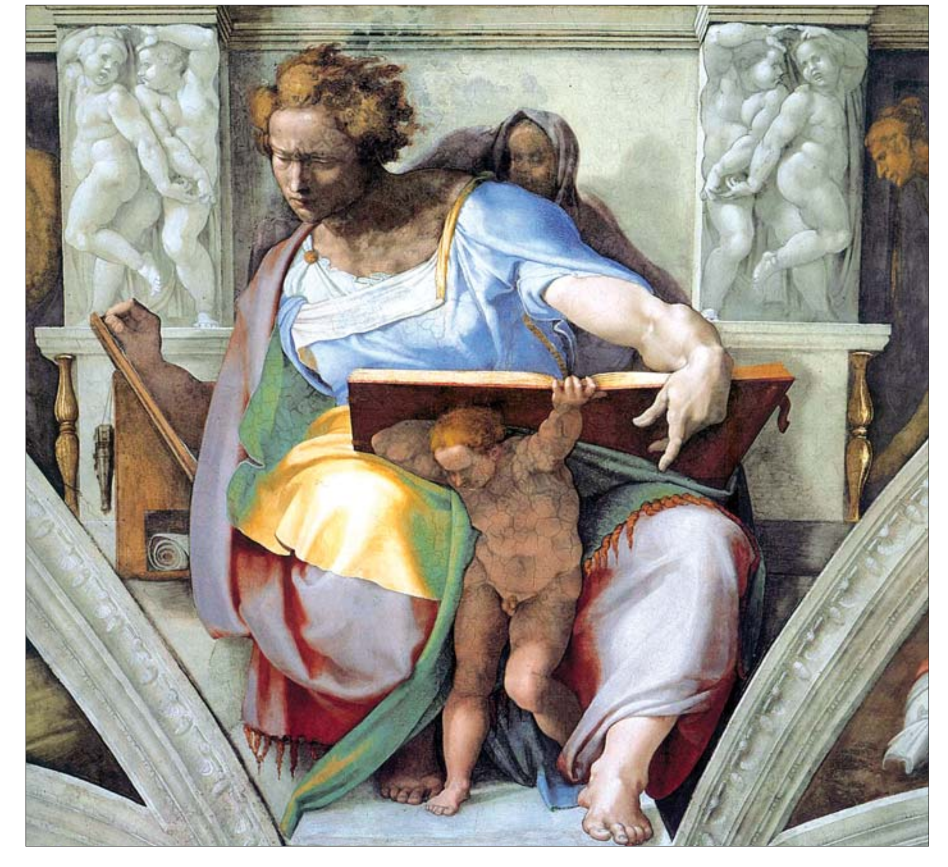
ны в библейской книге, канонически носящей его имя («Книга пророка Даниила»). Он называется в числе иудейских отроков знатного происхождения, здоровых, «красивых видом и понятливых для всякой науки», доставленных в Вавилон по повелению царя Навуходоносора после занятия им Иерусалима и оставленных при дворе; сообразно с вавилонским обычаем, ему дано новое имя – Валтасар (Дан. 1, 1–7). Чтобы не нарушать иудейские предписания питания, Д. вместе с другими евр. отроками (Ананией, Мисаилом и Азарией) воздерживается от царских яств, ест только овощи и пьёт только воду, тем не менее чудесным образом лица их оказываются красивее, а тела полнее. Яхве дарует четырём отрокам знание и «разумение всякой книги и мудрости», а Д. ещё и разумение «всяких видений и снов» (1, 8–19). Т. о., мудрость Д. трактуется как божья награда за набожность. Оба эти качества служат предпосылкой дальнейшим эпизодам легендарной биографии.

Навуходоносор созывает своих мудрецов, чтобы те сказали, что ему снилось, и растолковали значение сна. Мудрецы не могут ответить и обречены на смертную казнь. Но Д. (который тоже причислен к мудрецам) Яхве помогает открыть сновидение: царь видел огромного страшного истукана с головой из золота, грудью и руками из серебра, чревом и бёдрами из меди, голенями из железа, ногами из железа и глины; оторвавшийся от горы камень ударил истукана, разбил его ноги, после чего раздробилось и было унесено ветром и всё остальное (отсюда выражение «колосс на глиняных ногах»). Д. толкует сон как пророчество о пяти грядущих мировых державах, последняя из которых не разрушится вовеки (ср. мотив нисходящей последовательности «металлических царств» у Гесиода, 8–7 вв. до н. э.). Потрясённый царь преклоняется перед Д., признаёт его бога «богом богов» и ставит Д. «над всею областью вавилонскою и главным начальником над всеми мудрецами вавилонскими» (2, 48).

Эта житийная легенда варьируется в рассказе о другом царском сновидении: среди земли дерево до неба, которое будет срублено по воле всевышнего, но так, что его главный корень останется в земле. Д. толкует царю и этот сон: дерево — сам царь, который будет отлучён от людей, станет жить с зверями, питаться травой, как вол, доколе не познает, что «всевышний владычествует над царством человеческим и даёт его, кому хочет»; пророчество сбывается (4, 1–25; 5, 21). Здесь налицо мотивы вещего, неотвратимого сна и превращения царя в дикого зверя в наказание (за гордыню), широко распространённые в народной словесности. Исследователи склонны видеть в этом рассказе также отражение исторического факта отлучения царя Набонида (сына Навуходоносора) по болезни; это подкрепляется и кумранским текстом.

В эпизоде трёх отроков в печи (Дан. 3) сам Д. не участвует, но рассказ варьируется в главе 6, где он снова герой приключения. Д. возвышен царём Дарием. Завистливые сатрапы испрашивают царский указ, повелевающий всякого, кто будет просить о чём-нибудь какого-либо бога или человека, кроме царя, бросить в ров со львами, и Д., продолжавший, несмотря на указ, молиться своему богу, брошен в этот ров. Опечаленный Дарий, подойдя на следующее утро ко рву, взывает жалобным голосом: «бог твой, которому ты неизменно служишь, мог ли спасти тебя от

Пророк Даниил. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.



Даниил в львином рву. Рельеф в Вормсском соборе. Конец 12 в.

львов?» и неожиданно получает ответ: «бог мой послал ангела своего и заградил пасть львам». Обрадованный Дарий велит освободить невредимого Д. Этот текст — одно из ранних свидетельств излюбленного впоследствии житийного мотива о предании праведника на съедение свирепому льву и ласковом отношении зверя к невинному человеку.

В эпизоде валтасарова пира (см. Валтасар) Д. единственный из всех мудрецов прочитывает и толкует таинственную надпись, появившуюся на стене (Дан. 5).

К каноническим текстам о приключениях Д. (носящим фольклорно-сказочный характер) примыкает ряд апокрифических добавлений к «Книге Д.», содержащихся в греческих переводах Библии. Д. разоблачает обман вавилонских идолопоклонников – жрецов бога Бела, похищавших жертвы, которые приносились идолу – медному дракону: рассыпает пепел вокруг идола, а утром видны следы ног жрецов, уносивших жертвенных животных через тайный ход. Царь велит казнить жрецов и разрешает Д. разрушить храм Бела. Рассказ варьируется: вавилоняне поклоняются живому дракону как бессмертному богу. Д. даёт идолу лепёшку из жира, смолы и волос, после чего дракон подыхает. Царь выдаёт Д. возмущённой толпе, его бросают в ров с семью львами, которые, однако (как и в Дан. 6), щадят праведника. Чтобы Д. не умер с голода, пророк Хаваккук (Аввакум) с помощью ангела доставляет из Иудеи пищу к львиному рву.

Повествование о Сусанне даёт образ Д. как «праведного судьи». Сусанна, красивая и набожная жена Йойакина, ложно обвинена старейшинами, домогавшимися её любви, в измене мужу. Появляется мудрый юноша Д., который уличает старейшин в лжесвидетельстве, за клевету их казнят.

Другую часть «Книги Д.», отличную от «приключений», составляют его апокалиптические «видения» (Дан. 7–12), также насыщенные фантастическими образами:

— видение вышедших из моря четырёх больших зверей (крылатый лев с вырванными крыльями и сердцем человеческим, зверь, похожий на медведя, подобие барса с четырьмя птичьими крыльями и четырьмя головами, зверь с железными зубами и десятью рогами — этот зверь убит, у других тоже отнята власть; ангел объясняет Д., что четыре зверя — это четыре царя, которые «восстанут из земли» (раннее апокалиптическое видение и толкование, приуроченное всемирно-историческим царствам — вавилонскому, персидскому, мидийскому и греческому, символизированным гербовыми зверями);

— рассказ о козле с рогом между глазами, поразившем овна (значение видения Д. поясняет Гавриил: овен с двумя рогами — цари мидийский и персидский, козёл — царь Греции);

— прозрение Д. значения пророчества Иеремии (Иерем. 25, 11; 29, 10) о падении Иерусалима (первого иерусалимского храма, исторически — в нач. 6 в. до н. э.) и предстоящем затем 70-летнем изгнании евреев, причём разумению слов Иеремии Д. снова учит прилетевший «муж Гавриил»: «семьдесят седьмин определены для народа твоего...» (Дан. 9, 24);

— откровение, полученное Д. от «блестящего мужа», который явился ему, чтобы возвестить, что будет с его народом в «последние времена»: столкновение Персии с Грецией, борьба между «царём южным» и «царём северным»; будет осквернено святилище и прекратится ежедневная жертва и там будет поставлена «мерзость запустения» (т. е. идол), наступит «время тяжкое», но Михаил, заступник иудеев, спасёт тех из народа, «которые найдены будут записанными в книге, и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12, 1–2).

В «пророческих» главах «Книги Д.» предсказывается приход мессии («сына человеческого»), впервые в Библии относительно ясно выражена идея страшного суда, вера в воскресение мёртвых (праведных), даётся эсхатологическое исчисление срока предстоящего спасения избранных. Здесь также отразились представления об ангелах — заступниках определённых народов. Мессианские идеи «Книги Д.» оказали глубокое влияние на первоначальное христианство; обозначение «сын человеческий» стало в евангельских текстах постоянным самоназванием Иисуса Христа.

Относительно времени возникновения и авторства «Книги Д.» христианское ортодоксальное толкование в основном совпадает с библейским каноническим — считается, что её автор — сам Д., приключения которого имели место при дворе Навуходоносора II (606–562 до н. э.) и Дария I (522–486 до н. э.). Большинство современных исследователей полагает, что «Книга Д.» состоит из двух, значительно отличающихся частей: глав о «приключениях» Д. и глав с «пророчествами». В первых наблюдаются анахронизм и бытовые несообразности относительно обстановки 6–5 вв. до н. э.; главы с апокалиптическими видениями отражают лучшую осведомлённость автора о более позднем историческом периоде — поражения персидской державы Дария III («овна») от Александра Македонского («козла с рогом») и вскоре наступившего распада его державы, а также знание подлинной ситуации при дворе Антиоха IV Эпифана («возвысившийся рог», «царь коварный»), однако факт смерти царя (163 до н. э.) автору, очевидно, ещё неизвестен. Получается, что книга составлена не в 6 в., а во 2 в. до н. э. (точнее, в 167–163 до н. э.). Автор стремится яркими примерами мученичества внушить терпение перед лицом религиозных гонений Антиоха IV, а видениями крушения тщеславных царей и торжества набожных укрепить веру в будущее. Установление столь поздней даты составления второй части книги не исключает использования для её первой части повествовательных сюжетов (устных или письменных) более раннего происхождения, самостоятельных рассказов разного времени. Лишь впоследствии они были подчинены общему замыслу и приурочены древнему мудрецу по имени Д.: имя Д. как древнего праведника и мудреца встречается в библейской «Книге Иезекииля» (14, 14 и 20; 28, 3, — Д. упомянут наряду с Ноем и Иовом); после проведённых в 1929 раскопок в Рас-Шамре этот Д. был отождествлён учёными с героем найденного там фрагмента угаритской поэмы сер. 2-го тыс. до н. э. по имени Данэл (Даннилу). Много общего с «Книгой Д.», плохо укладывающейся в каноническую Библию, имеют кумранские памятники. «Книга Д.» — самое раннее из известных нам иудаистических произведений в жанре апокалиптики, занявшей большое место в развитии иудаистической и особенно христианской эсхатологии (см. Эсхатологические мифы). Относительно числа авторов-составителей «Книги Д.» мнения учёных расходятся (допускается до пяти редакторов).

Почти все эпизоды «Книги Д.» изображались в иконописи, в других видах церковного и светского искусства. Из изображения Д. в львином рву, встречающегося уже в фресках катакомб и рельефах раннехристианских саркофагов, видно, что Д. среди львов стал эмблемой воскресения мёртвых. Этот сюжет распространён и в искусстве средневековья, когда он воспринимался как префигурация воскресения Христа (книжная миниатюра, пластика соборов в Арле, Вормсе, Женеве, Фрейберге и др.), в живописи 16–17 вв. (Лука Лейденский, Я. Тинторетто, Я. Пальма Младший, Пьетро да Кортона, Сальваторе Роза). Из других сюжетов, связанных с Д., наиболее часто встречаются в искусстве (а также в литературе, особенно в драматургии 16–17 вв.) изображение истории Сусанны (обнажённая красавица у водоёма в сюжете «Сусанна и старцы» многих художников 16–17 вв.) и валтасарова пира (см. в ст. Валтасар). Бесчисленны лубочные картинки на сюжеты не только приключений, но и видений Д., стимулировавших в 20 в. появление «апокалиптических» картин. Во многих соборах Западной Европы сохранились статуи Д. среди пророков; Микеланджело изобразил его на одной из фресок в Сикстинской капелле Ватикана.

ДАННИИЛУ (угаритск. dn'il), Даниэл (иврит, danniel), в литературе также Данэл, в западносемитской мифологии герой угаритского мифоэпического предания об Акхате, его отец. Д. – мудрый правитель Харнама (вероятно, общество предков угаритян, наряду с Датану; ср. Карату); он именуется «муж рапаитский» (см. Рапаиты). В Библии упоминается древний мудрец Даниэл (Иезек. 14, 14 и 20; 28, 3), что, видимо, свидетельствует о почитании Д. и в доиудаистическом иудейском обществе (личность, несомненно, мифическая); представления о нём легли в основу образа библейского пророка Даниила.

И. Ш.

ДАНУ (ирл. Danu), в кельтской (ирландской) мифологии мать–прародительница богов. См. Племена богини Дану.

ДАНУ (др.-инд. Danu, «поток»), в древнеиндийской мифологии: 1) демон, сокрушённый Индрой (РВ II 11, 18; 12, 11; IV 30, 7); вероятно, эпитет Вритры, одного из данавов; 2) мать демонов и прежде всего Вритры (иногда — Намучи); «Ригведа» (X 120, 6) упоминает семерых данавов, происходящих от Д. и рассеянных Индрой. Д. связана с водами. Когда Вритра был повержен, жизненные силы Д. пошли на убыль. Д. — вторая дочь Дакши; вместе со своей старшей сестрой Дити она — родоначальница асур; 3) эпитет Кабандхи, чудовищного ракшаса, убитого Рамой.

В. Т.

ДАНЬ-ЧЖУ («киноварно-красный»), в древнекитайской мифологии сын правителя Яо, известный своей заносчивостью и непочтительностью к старшим. Из-за дурного нрава Д.-ч. отец отказался передать ему престол и долго искал другого преемника. Имя Д.-ч. связывают с названием местности (реки) Даньюань («киноварный источник»), где отец дал ему надел. Известно, что в честь Д.-ч. к северо-западу от мифической горы Куньлунь был сооружён четырёхугольный жертвенник с двумя алтарями, считается, что могила Д.-ч. у горы Цанью. Современные исследователи (Митараи Масару) трактуют Д.-ч. как одно из солнечных божеств.

ДАРДАН (Δάρδανος), в греческой мифологии сын Зевса и плеяды Электры. По наиболее распространённой версии мифа, Д. родился на острове Самофракия и оттуда переселился во Фригию, где был принят местным царём Тевкром, выдавшим за него свою дочь Батию. Здесь Д. основал одноимённый город, который Гомер локализует в предгорьях горы Ида, более же поздние источники отождествляют с исторически существовавшим на восточном берегу Геллеспонта городом Дардан. После смерти Тевкра Д. стал царём всей области, получившей название Дардании, а жители стали называться дарданянами. По генеалогии, изложенной в «Илиаде» (XX 215–241) и принятой с дополнениями в поздних источниках (Apollod. III 12, 1–5), Д. является дедом Троса и прямым предком Лаомедонта, Приама, Анхиса и их сыновей, в т. ч. Энея. Поскольку через Энея Д. оказался предком римлян, существовал италийский вариант сказания, по которому Д. происходил из этрусского го-

рода Кортоны и оттуда переселился во Фригию.

В. Я.

ДАРЕС, Дарет (Δάρης), в греческой мифологии: 1) жрец при храме Гефеста в Трое, якобы составивший догомеровскую историю Троянской войны, записанную им на пальмовых листьях (Hom. Il. V 9; Ael. Var. hist. XI 2); к ней, по преданию, восходит история Троянской войны на латинском языке, написанная около 5 в. и послужившая источником для многих средневековых романов о гибели Трои; 2) фригиец, убитый Одиссеем во время Троянской войны. По совету покровительствовавшего троянцам Аполлона Д. должен был предупредить Гектора избегать сражения с Патроклом, т. к., убив Патрокла, он потом сам погибнет от руки Ахилла.

М. Б.

ДАРУМА (санскр. Бодхидхарма), одно из популярнейших божеств японского народного буддизма. Д. считается первым патриархом буддийской школы дзэн (тянь), первым монахом, активно следовавшим многолетней практике «созерцания», в результате чего у него отнялись ноги (отсюда безногие скульптурные изображения Д.). Д. приносит счастье и исполняет желания. В Японии в дни религиозных праздников торгуют безглазыми изображениями Д., на которых рисуют один глаз, загадав желание, и дорисовывают второй, когда желание исполнится.

Г. С.

ДАСА (др.-инд. Dasa), в древнеиндийской мифологии: 1) прародитель даса или дасью (РВ VI 21, 11); 2) демоны, враждебные богам, и племена, не почитавшие богов, т. е. неарии; противопоставление неарийских Д. ариям («нашей расе», РВ I 104, 2) не раз особо подчёркивается в «Ригведе». Д. враждебны ариям и богам, они захватывают воды, с ними борется Индра, который их перехитрил; в «Ригведе» упоминаются жёны Д. и наиболее известные представители Д. – демоны Шушна, Шамбара, Намучи, Пипру, Дхуни и Чумури, Дрибхика, Рудхикра, Анаршани, Срибинда, Илибиша и др. В «Ригведе» (I 32, 11) говорится о водах как о жёнах Д., под которыми, вероятно, следует понимать Вритру.

В. Т.

ДАСЬЮ (др.-инд. Dasyu), в древнеиндийской мифологии: 1) демон, враг ариев (РВ I 103, 3), которого поразил Индра, сбросив на него с неба огонь (I 33, 7); иногда его убийцей называют Сому (IX 88, 4); 2) класс демонов, ведших борьбу с Индрой, который сокрушил Д. (X 47, 4; 99, 8); поэтому Индру иногда называют Дасьюханом («убийцей Д.»), а его схватку с Д.— дасьюхатьей («убийством Д·»); впрочем, против Д. выступает и Сома (IX 47, 2). Д. теснейшим образом связан с даса.

В. Т.

ДАТТАТРЕЯ (др.-инд. Dattatreya, «дарованный Атри»), в индуистской мифологии мудрец, сын риши Атри, в котором частично воплотились Вишну, Шива и Брахма. Соответственно Д. имел три головы, правая принадлежала Шиве, левая — Брахме, а средняя — Вишну. Д. был покровителем царя Картавирьи; он даровал этому царю тысячу рук (но Картавирья в наказание за свою заносчивость был убит Парашу рамой). Начиная с 10 в. Д. в некоторых вишнуитских сектах чтится как аватара Кришны и великий йогин, а его непременные спутники — корова и четыре пса — рассматриваются как воплощения земли и четырёх вед.

П. Г.

ДАУАГИ, в осетинской мифологии духи — покровители людей, зверей, лесов, вод, ветров. После принятия аланами христианства (6 —11 вв.) стали называться зэды и дауаги. В нартском эпосе Д. выступают как земные жители, против которых нарты ведут беспощадную борьбу.

В. К.

ДАУД (Daʹud), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Давиду. Коран называет его царём, наместником аллаха. Согласно Корану, Д. убил Джалута (2:250), «и даровал ему аллах власть и мудрость» (2:252). Д. был так же мудр, как Сулайман, выносил решения в трудных спорах (27:15). В Коране содержится намёк на несправедливый поступок, совершённый Д., и на последующее раскаяние (38:20–25). С псалмами Д. («забур Д.») связаны упоминания о пении и славословиях Д. (21:79; 34:10; 38:17). Д. выступает в ряде сюжетов как культурный герой. Коран называет Д. изобретателем кольчуги (21:80), металл в его руках обретал мягкость (34:10). У народов, исповедующих ислам, Д. почитается как покровитель металлургии и металлических инструментов. Д. считается главным пророком секты даудитов в Ираке. Мусульмане поклоняются его могиле, якобы находящейся в Вифлееме.

М. П.

ДАУШДЖЕРДЖИЙ, Джардж, Аушаджар, Аушагер, согласно мифологическим представлениям адыгов после принятия ими христианства, святой Георгий, который вытеснил языческое божество Мезитху, частично переняв, однако, его функции божества лесов и охоты. В ряде сюжетов Д. выступает в роли охотника или его покровителя, сохраняя божественные свойства; например, в героической песне 16 в. («Андемиркан») отмечается его магический дар: от его прикосновения становится острее оружие героя.

М. М.

ДАФНА (Δάφνη, «лавр»), в греческой мифологии нимфа, дочь земли Геи и бога рек Пенея (или Ладона). История любви Аполлона к Д. рассказана Овидием. Аполлон преследует Д., давшую слово сохранить целомудрие и остаться безбрачной, подобно Артемиде. Д. взмолилась отцу о помощи, и боги превратили её в лавровое дерево, которое тщетно обнимал Аполлон, сделавший отныне лавр своим излюбленным

Аполлон и Дафна. Скульптурная группа Л. Бернини. Мрамор. 1622–24. Рим, галерея Боргезе.

Аполлон и Дафна. Картина Джованни Баттиста Тьеполо. 1743-44. Лувр. Париж.

Дафнис и Хлоя. Скульптура Ж.-П. Корто. 1824-1827. Париж, Лувр.

и священным растением (Ovid. Met. I 452–567). Д. – древнее растительное божество, вошло в круг Аполлона, утеряв свою самостоятельность и став атрибутом бога. В Дельфах победителям на состязаниях давались лавровые венки (Paus. VIII 48, 2). О священном лавре на Делосе упоминает Каллимах (Hymn. II 1). О прорицаниях из самого дерева лавра сообщает Гомеровский гимн (II 215). На празднике Дафнефорий в Фивах несли лавровые ветви.

А. Т.-Г.

Европейская драматургия обращается к мифу в 16 в. («Царевна Д.» Г. Сакса; «Д.» А. Беккари и др.). С кон. 16 в. после пьесы «Д.» О. Ринуччини, положенной на музыку Я. Пери, воплощение мифа в драматургии неразрывно связано с музыкой (пьесы «Д.» М. Опица, «Д.» Ж. де Лафонтена и др. представляют собой оперные либретто). Среди опер 17–18 вв.: «Д.» Г. Шюца; «Д.» А. Скарлатти; «Флориндо и Д.» Г. Ф. Генделя; «Превращение Д.» И. И. Фукса и др.; в новое время — «Д.» Р. Штрауса.

В античном искусстве Д. обычно изображалась настигаемой Аполлоном (фреска дома Диоскуров в Помпеях) или превращающейся в лавровое дерево (произведения пластики). В европейском искусстве сюжет был воспринят в 14–15 вв., сначала в книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию), в эпоху Возрождения и особенно барокко приобрёл самое широкое распространение (Джорджоне, Л. Джордано, Я. Брейгель, Н. Пуссен, Дж. Б. Тьеполо и др.). Наиболее значительны из произведений пластики — мраморная группа П. Бернини «Аполлон и Д.».

ДАФНИС (Δάφνις), в греческой мифологии легендарный изобретатель буколической поэзии, сицилийский пастух (вариант: фригийский певец), которому приписывалось божественное происхождение. Д. считали сыном Гермеса и одной из нимф, бросившей ребёнка в долине Герейских гор (остров Сицилия) в лавровой роще (Diod. IV 84). Д. воспитали нимфы, а его единокровный брат Пан научил его играть на свирели и петь пастушеские песни (Ael. Var. hist. X 18). Один миф повествует, как Д. не сдержал клятву верности, и в отместку любившая его нимфа ослепила Д. (вариант: превратила в камень, Ovid. Met. IV 277). Другой миф рассказывает, что Д. был наказан Афродитой за то, что отверг любовь женщины, посланной ему богиней. Раздираемый любовью, блуждал он по острову, пытаясь утешить себя музыкой и пением, но потом бросился со скалы в море (Diod. IV 84). Этот миф разработан Феокритом (1-я идиллия), Вергилием (V эклога).

М. Б.

Миф о Д. в европейской литературе использовался главным образом в пасторальной поэзии и драматургии 17–18 вв. Он послужил основой для либретто ряда опер (в кон. 17 — 18 вв. — «Д.» Д. Альдобрандини, «Д.» А. Скарлатти, «Д.» Э. д'Асторги, «Д. и Хлоя» Ж. Б. Буамортье, «Д. и Эгле» Ж. Ф. Рамо, «Осаждённая Цитера» К. В. Глюка), а также балетных спектаклей (в 18–20 вв. — «Д. и Хлоя» М. Равеля и др.).

В европейском изобразительном искусстве 16–17 вв. воплощены сюжеты «Пан обучает Д. игре на флейте» (Джулио Романо, Аннибале Карраччи и др.) и «Д. и Хлоя» (П. Бордоне и др.).

ДАШАРАТХА (др.-инд. Dacaratha), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», потомок Солнечной династии и царь Айодхьи, земной отец Рамы и трёх его братьев. Имел трёх жён: Каусалью, Кайкейи и Сумитру, но был бездетен. По совету брахманов он ради получения потомства совершил жертвоприношение, и Каусалья родила Раму (аватару Вишну), Кайкейи — Бхарату, Сумитра — близнецов Лакшману и Шатругхну. Когда Д. хотел объявить Раму своим наследником, Кайкейи потребовала от него исполнения некогда обещанного ей дара и принудила на 14 лет изгнать Раму из Айодхьи. Не выдержав разлуки с любимым сыном, Д. умер.

П. Г.

ДАЭНА (авест.), в иранской мифологии олицетворение внутреннего духовного мира человека или общины в целом (по учению Заратуштры в «Гатах» — «Ясна» 44,9; 45,2 и др.). Д. была присуща благому и греховному сознанию в равной мере (Ясна 30,6; 31,20). Каждый человек после смерти встречал свою Д. в женском облике у входа на тот свет; Д. праведника выглядела прекрасной юной девой, а Д. грешника уродливой старухой (46,11). В близких к «Гатам» контекстах «Младшая Авеста» часто упоминает вместо Д. фравашей — духов предков, которых избегал упоминать Заратуштра.

Л. Л.

ДВАРАКА (др.-инд. dvaraka), в индуистской мифологии столица ядавов (рода Кришны), созданная за одну ночь по приказу Кришны, когда он решил оставить Матхуру, прежнюю столицу; Д. была поглощена океаном через семь дней после гибели Кришны. В Индии, на побережье полуострова Катхиявар существует город Д., один из семи главных центров паломничества индусов, считающих, что он основан Кришной.

С. С.

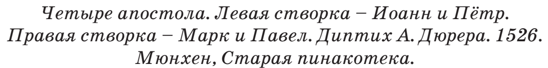
ДВЕНАДЦАТЬ АПОСТОЛОВ (апостол — греч. ἀπόστολος, «посланник»), в христианских преданиях избранная Иисусом Христом «коллегия» его ближайших учеников, составившая ядро первохристианской общины. Список Д. а. (часто они называются просто «двенадцать» или «ученики») даётся в синоптических евангелиях (Матф. 10, 2–4; Мк. 3, 16–19; Лук. 6, 14–16) и в «Деяниях апостолов» (1, 13), причём порядок несколько варьируется: это братья Пётр (Симон) и Андрей, братья Иаков Старший и Иоанн Богослов (сыновья некоего Зеведея, прозванные Христом Воанергес, т. е. «сыны грома»), Филипп, Варфоломей, Матфей мытарь, Фома, Иаков Алфеев, Фаддей (Иуда Леввей, отождествляемый с автором новозаветного «Соборного послания апостола Иуды»), Симон Зилот (другое прозвище — Кананит), Иуда Искариот; после предательства и самоубийства последнего на его место был по жребию избран Матфий (Деян. 1,15–26), чем подчёркнута сакраментальная значимость самого числа двенадцать (см. ниже).

Ученики и спутники Иисуса, призванные им, «чтобы посылать их на проповедь и чтобы они имели власть исцелять от бо-

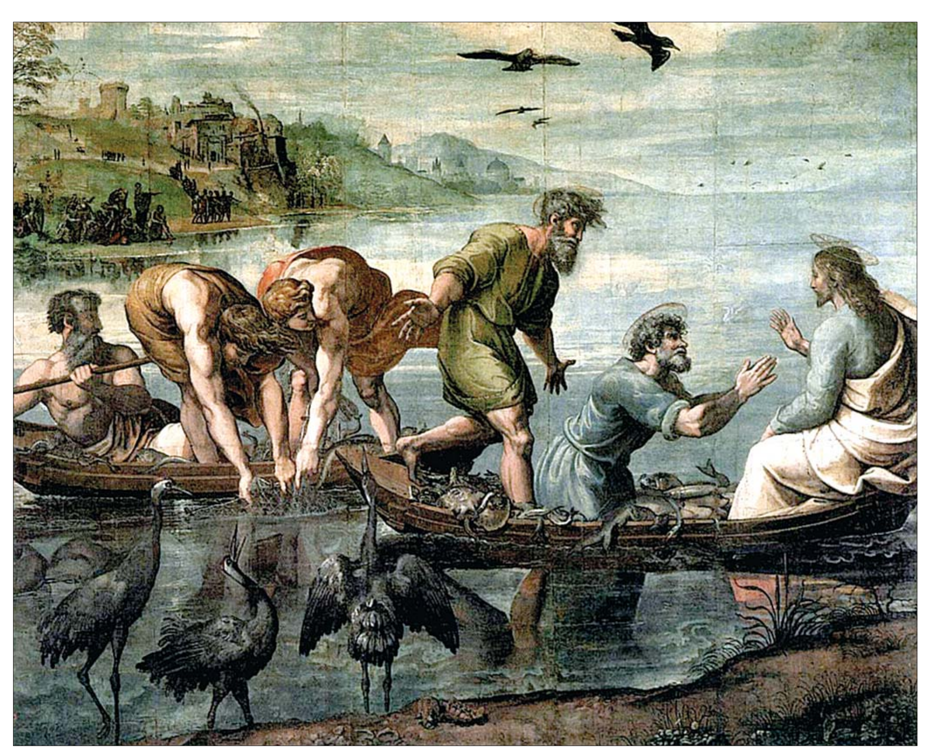
Преподание апостолам хлеба. Мозаика Софийского собора в Киеве. Ок. 1108.

лезней и изгонять бесов» (Мк. 3, 14–15), апостолы фигурируют рядом с ним во многих новозаветных сценах, начиная с призвания первых из них. Первыми были призваны Иисусом, проходившим близ «моря Галилейского», рыбаки — братья Симон (Пётр) и Андрей, закидывавшие сети в море, а затем два других брата-рыбака — Иаков Зеведеев и Иоанн (Матф. 4, 18–22; Мк. 1, 16–20); Евангелие от Луки содержит также рассказ о «чудесном улове»: рыбаки, рыбачившие всю ночь и ничего не поймавшие, по слову Иисуса вновь закидывают сети и на этот раз вылавливают «великое множество рыбы»; поражённые, они оставляют все свои дела и следуют за Иисусом. Особенно значительно участие апостолов в таких сценах, как Христос в Гефсиманском саду, тайная вечеря. Они присутствуют при вознесении Христа, и именно им ангелы возвещают его грядущее второе пришествие (Деян. 1). Когда по случаю дня пятидесятницы Д. а. собираются в одном из домов Иерусалима, они внезапно слышат страшный шум, над их головами появляются огненные языки, а сами они, исполнившись «духа святого», вдруг начинают говорить на незнакомых языках («сошествие духа святого на апостолов», Деян. 2). С дальнейшей деятельностью Д. а. (и Павла) христианское предание (изложенное в «Деяниях апостолов» и в апокрифических житиях апостолов) связывает распространение христианства. Высказываемые некоторыми исследователями сомнения в историчности апостолов (бродячих проповедников христианства, существование которых засвидетельствовано многими источниками) гиперкритичны, не исключена историчность тех или иных персонажей, называемых в числе евангельских «двенадцати». Но рассказы об их «деяниях» подверглись мифологизации. Оформление новозаветного рассказа о двенадцати непосредственных учениках Иисуса, об избрании им особой коллегии, в которую вошло только двенадцать учеников, исторически связано, по-видимому, с возникновением и оформлением клира и епископальной церкви в христианстве и было одним из средств борьбы церкви за единое учение (борьба с «лжеапостолами»). Символический характер носит само число 12. Число это ближайшим образом связано с числом двенадцати сыновей Иакова и соответственно колен Израилевых: Д. а. как бы суммируют для акта «нового избрания» всю двенадцатичастную полноту «избранного народа»; в час эсхатологического суда (см. Страшный суд) им предстоит «на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых» (Матф. 19, 28). По евангельскому преданию (Лук. 10, 1), после избрания Д. а. Христос избрал «и других 70 учеников» (т. н. 70 апостолов), что намечает символическую оппозицию чисел 12 и 70: 12 — число Израиля, соответственно «нового Израиля», т. е. церкви, «богочеловеческое» число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 — символ божественной сущности, см. Троица, и «горнего мира», а 4, число материальных стихий, стран света и т. п., — символ человеческой природы и «дольнего мира»), число особого избранничества (например, Апок. 7,4–8 и 14,1–4, говорит о «ста сорока четырёх», то есть 122 тысячах «запечатлённых» избранников, «первенцев» среди святых); 70 — число «эйкумены», всечеловеческой полноты, выводимое из библейского перечня народов (Быт. 10) и неоднократно упоминаемое в талмудически-мидрашистской литературе как общее число народов мира. Эсхатологический образ церкви как «небесного Иерусалима» пронизан символикой числа 12, прямо соотнесённого с числом Д. а. Чудесный город «имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов израи левых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот; стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов агнца» (Апок. 21, 12–14). Специально перечисленные в «Апокалипсисе» 12 драгоценных камней, которыми будут украшены 12 оснований стены города (21, 19–20), распределялись средневековой символикой между Д. а.: Петру соответствует яспис, Андрею — сапфир, Иакову Старшему — халцедон, Иоанну — смарагд (изумруд), Филиппу — сардоникс, Варфоломею — сердолик, Матфею — хризолит, Фоме — берилл, Иакову Алфееву — топаз, Фаддею — хризопраз, Матфию — аметист; на место Симона в этом распределении (как и в других проявлениях средневековой фантазии) вставал иногда не входивший в круг Д. а., но более популярный Павел, которому отдавали гиацинт, Симон же получал отсутствующий в новозаветном перечне камень лигурит. Были попытки (впрочем, не получившие широкого распространения) прикрепить к каждому апостолу отдельные знаки Зодиака, месяцы и т. д. Широкий контекст, в котором жили представления о значении числа Д. а. (излагаемые, напр., в ано-

Двенадцать апостолов. Икона византийского мастера 1-й половины 14 в. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Четыре апостола. Левая створка – Иоанн и Пётр. Правая створка – Марк и Павел. Диптих А. Дюрера. 1526. Мюнхен, Старая пинакотека.



Чудесный улов. Картина Рафаэля. 1517–19. Рим, Ватиканская пинакотека.

нимной «Проповеди на рождество святого Матфея», возникшей в Трире в 12 в.), — это символика зодиакальной дюжины в её астрологических, пифагорейско-математических, языческих (классических, т. е. античных, и фольклорно-«варварских») и библейских преломлениях (древняя двенадцатеричная система счисления, оставившая реликты в различных областях мысли и быта; 12 верховных богов в Греции и Риме; 12 сыновей Иакова, 12 т. н. «малых» ветхозаветных пророков; в рыцарском эпосе средневековья — 12 рыцарей Круглого стола в легендах о Граале и т. п.).

Иконография Д. а. выявила в своём развитии разошедшиеся линии. Православная традиция знает, помимо изображения Д. а. в сценах тайной вечери, сошествия святого духа и т. п., два иконографических типа: «собор Д. а.» (пример — византийская икона в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве: фигуры Д. а. в два ряда, у Петра и Фаддея-Иуды как авторов посланий и Иоанна и Матфея как евангелистов в руках соответственно свитки и кодексы) и «причащение апостолов» (примеры — мозаика в киевском Софийском соборе и иконы 20-х гг. 15 в. в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: в центре композиции алтарь под сенью, с одной стороны Христос предлагает освящённый хлеб группе из шести апостолов во главе с Петром, с другой — он же подаёт освящённое вино другим шести апостолам во главе с Павлом — мотив, использованный и в стихотворении русского поэта-символиста Вячеслава Иванова из цикла «Свет вечерний»). Отдельные апостолы распознаются по традиционным физиогномическим признакам (наличие или отсутствие бороды, её форма, высокий лоб Павла и Иоанна и т. п.) или по надписям, но не имеют атрибутов, кроме упомянутых свитков и кодексов. Напротив, в католическом искусстве, начиная со зрелого средневековья, апостолы получают в качестве атрибутов орудия своих мученических «страстей» (Пётр, Филипп, Симон, Фаддей — кресты; Андрей — крест особой формы, в виде буквы «Х»; Павел, Иаков Младший, Матфей — мечи; Варфоломей – нож мясника; Иаков Старший – палицу; Фома – копьё; Иоанн Богослов — чашу, из которой выползает змейка, символизирующая яд, обезвреженный молитвой апостола). Частое появление Д. а. в виде фигурок на городских часах Западной Европы порождено ассоциированием их числа с двенадцатеричным делением времени (12 или 12х2 часов, 12 месяцев). Наиболее яркий пример «портретирования» традиционных фигур Д. а. в литературе нового времени — цикл стихотворений П. Клоделя, вошедший в сборник «Corona benignitatis anni Dei» (1915).

С. С. Аверинцев.

ДВЕНАДЦАТЬ СЫНОВЕЙ ИАКОВА, согласно ветхозаветным преданиям, сыновья библейского патриарха Иакова (Израиля): Рувим, Симеон, Левий, Иуда, Иссахар, Завулон, Дан, Неффалим, Гад, Асир, Иосиф, Вениамин; шесть из них рождены Иаковом от его двоюродной сестры Лии, два — от другой двоюродной сестры — Рахили, остальные — от служанок Лии и Рахили.

Иаков, полюбивший Рахиль и 7 лет отслуживший за неё отцу её Лавану Арамеянину, получает от него в жёны сперва её старшую сестру Лию, а только потом — Рахиль (за которую должен отслужить ещё 7 лет). Видя, что Иаков больше любит Рахиль, чем Лию, Яхве «отверзает утробу» Лии, которая родит Рувима, Симеона, Левия и Иуду. Рахиль, бывшая неплодной, просит Иакова дать ей детей; по желанию Рахили её служанка Валла родит от Иакова сыновей — Дана и Неффалима. После того Лия, переставшая рожать, даёт в жёны Иакову свою служанку Зелфу, которая родит сыновей — Гада и Асира. Наконец, Лия снова получает возможность провести ночь с Иаковом (за мандрагоровые плоды, взятые у неё Рахилью), после чего родит сыновей Иссахара и Завулона, а также дочь Дину. Тогда Яхве вспоминает о Рахили и отверзает её утробу – родится Иосиф (Быт. 29—30). Все эти сыновья рождаются в Месопотамии (35, 22–26); последний, младший из Д. с. И. — Вениамин рождается (у Рахили) в Палестине (35, 16–18).

В легенде об Иосифе (37–50) рассказано, как Иаков с сыновьями переселяются в голодные годы в Египет, к Иосифу, некогда проданному братьями в рабство, но дослужившемуся в Египте до положения высокого чиновника (см. в ст. Иосиф). Перед смертью Иаков призывает к себе сыновей и благословляет каждого из них, пророчествуя о судьбе каждого из двенадцати колен Израилевых (49). Исход «сынов Израиля» из Египта библейское предание связывает с именем Моисея; в новых местах их рассеяния за каждым коленом (учитывая, что колено Иосифа раскололось на две племенные группы, которым начало положили его сыновья Ефрем и Манассия, а левитам не полагалось своей особой территории) была закреплена особая территория (Чис. 32 и особенно Иис. Нав. 1, 13–17). Согласно традиции (по мнению некоторых исследователей, более поздней), все Д. с. И. погребены (как и отец их) в Палестине, что отражается и в соответствующих погребальных текстах последующего времени.

Повествование о Д. с. И. — характерный пример объединения мифологического (или более позднего литературно-эпического) и исторического элементов. Оно содержит в легендарно-мифологической форме отголоски процесса формирования племенных групп израильского народа; племенные названия в истории древней Передней Азии переведены на персонифицированный язык мифа: «сыновья Иакова (Израиля)» понимаются как эпонимы-родоначальники двенадцати колен Израилевых — т. е. племён, вошедших затем в племенной союз «Израиль». Реальные исторические черты исследователи усматривают иногда в арамейском происхождении двух жён Иакова (как возможное отражение примеси арамейского этнического элемента в соответствующих группах, входивших в число израильских племён). Само число 12 носит (как и во многих других архаических традициях, особенно ближневосточных) бесспорно сакрально-мифологический характер (см. Числа; о роли символики числа 12 в последующей традиции см. в ст. Двенадцать апостолов). В рассказе о Д. с. И. (Израиля), от которых происходят двенадцать колен Израилевых, соединились черты характерного с типологической точки зрения мифологического мотива о происхождении каждой части племени (в том числе у многих народов мира — двенадцати) от своего родоначальника (при допущении братских отношений между всеми родоначальниками). Само сочетание слов «сыны Израиля» построено по образцу древнеближневосточных, типа шумерского «сыновья Лагаша» = «люди Лагаша» и аналогичных древнесемитских. Согласно выводам современных исследователей, из текстологи-

ческого анализа различных мест Ветхого завета выявляется противопоставление двух связанных между собой групп «сыновей Иакова» (и соответствующих им племён): с одной стороны Рувим, Симеон, Левий, Иуда (четверо из сыновей Лии), с другой — Иосиф и Вениамин к «дому Иосифа». На основе тех мест Ветхого завета, которые можно отнести к наиболее древнему периоду, предполагается, что эти шесть сыновей Иакова от двух его жён и составляют древнейшую историческую основу повествования. К числу позднейших (или, во всяком случае, мифопоэтических, не связанных с историческими фактами) добавлений относят мотивы «состязания» обеих жён, введение двух их служанок, рождение Гада и Асира от одной матери (оба эти имени имеют одно и то же первоначальное значение, приблизительно передаваемое как «на счастье!»). Объединение Дана и Неффалима содержит мифопоэтический мотив их рождения от одной матери (Баллы), но могло быть и отражением позднейшего совместного обитания колен Данова и Неффалимова. В известной мере историческую основу может иметь и объединение Иссахара и Завулона. Имена сыновей Иакова, как, по-видимому, и имена и число тех племенных групп, которые с ними связывались, очевидно, первоначально существенно варьирова лись. В пользу предположения о первоначально меньшем числе подразделений Израиля говорит песнь Деворы (Суд. 5), которую относят к 12 в. до н. э. (если не ранее), в ней отражены названия лишь 10 (а не 12) племён, причём имена Симеона, Левия, Иуды и, возможно, Гада (хотя этот вопрос не вполне ясен) в ней не названы, а имя Манассии упоминается в иной (возможно, более древней) форме. В то же время Симеон и Левий являются героями мифопоэтического рассказа о дочери Иакова Дине, приурочиваемого (в исторической своей части) к событиям 14 в. до н. э. и относящегося к другому географическому региону — Сихему, где, по мнению ряда современных исследователей, находился древний культовый центр израильских племён. Окончательное формирование тесного союза 12 племён и оформление повествования о Д. с. И. могло относиться к более позднему времени.

В. В. Иванов.

ДВИПА (др.-инд. dvipa, «остров», «континент», «суша»), в индуистской мифологии «континенты», омываемые каждый своим океаном; обычно располагаются вокруг горы Меру. Число Д. варьируется от 4 до 18. Во всех списках упоминается непосредственно примыкающий к Меру Джамбу-Д. (название связано с деревом «джамбу», родом яблони, якобы растущим на южном склоне Меру). Джамбу-Д. иногда отождествляется с Индией. Джамбу-Д. делится на девять частей, самая южная из них — Бхаратаварша (или Бхарата), также отождествляется с Индией. Согласно «Вишну-пуране« (II 3, 6), Бхаратаварша, в свою очередь, состоит из девяти частей, имеющих родовое название Д.

С. С.

ДВОЙНИКИ, см. в ст. Близнечные мифы.

ДВУПОЛЫЕ СУЩЕСТВА, гермафродиты, андрогины, в мифологии боги, мифические предки, перволюди, соединяющие в себе мужские и женские половые признаки.

Древние греки чтили в числе других богов Гермафродита – сына Гермеса и Афродиты, в нём совмещались женские и мужские черты. Согласно, по-видимому, древнему, может быть, орфическому мифу, воспроизведённому в диалоге Платона «Пир», предки людей, имевшие по два лица, четыре руки, четыре ноги, были трёх родов: мужчины, женщины и андрогины, обладавшие признаками обоих полов. Зевс наказал этих перволюдей за их гордость, разрубив каждого вдоль, повернув лица и половые органы в сторону разреза. И вот теперь люди ищут утраченную половинку, и, когда эти половинки находят каждая свою, возникает эрос — любовь. Но потомство рождается только от разнополых половинок (потомков андрогинов). В пантеоне богов ведийской и брахманистской Индии выделяется Адити — божественная корова-бык, мать и отец богов. Там же видное место занимает Праджапати («господин потомства», покровитель жизни), создавший всё из самого себя. Египетский бог Ра, совокупившийся сам с собой («упало семя в мой собственный рот»), породил других богов, людей и весь мир. В древнегерманских представлениях бог Туисто (букв. «двойственный», «двуполый») создал первого человека Манна. Существует предположение о двуполой природе великана Имира. В мифах африканского народа догонов демиург Амма изготовляет из глины первую чету людей, в свою очередь порождающую восемь бессмертных двуполых предков.

Черты двуполости — изображение божеств определённого пола с особенностями противоположного пола — можно встретить в иконографии многих народов. Такова, например, бородатая Афродита и Афродита с мужскими половыми органами и др. Своеобразным вариантом Д. с. являются персонажи, предстающие то в мужском, то в женском облике. Так, небесное существо Пулуга (в анда-манской мифологии) в южной части архипелага мужской природы, в северной — женской.

В примитивных мифологиях (напр., у австралийцев) налицо образы не столько двуполых, сколько бесполых существ — предков. В мифологии племени диери говорится о предках людей — чёрных ящерицах, которых демиург Мура-мура «доделал», отделив каменным ножом от туловища руки и ноги, вылепив пальцами лица, глаза, уши, рот, отрезав хвост и после всего придав им половые органы. По мифу племени реки Тулли, первые мужчины и женщины ничем между собой не различались, позже у них появились различительные признаки пола. По мифу племени вотьобалук, тотемический предок — летучая мышь, почувствовав влечение к женщине, превратил самого себя в мужчину, а другое существо — в женщину. В мифе племени унамбал говорится о змее-предке Унгуд, которая была по желанию то мужчиной, то женщиной.

У некоторых народов встречается своеобразное расщепление двуполого мифологического образа на мужской и женский, при сохранении одного и того же имени. Это особенно характерно для римской мифологии, где существовали пары божеств: Либер — Либера, Помо — Помона, Диан — Диана, Фаун — Фауна, Фату — Фатуа, Луперк (см. Фавн) — Луперка, Янус — Яна, Диус — Диа, Волумн — Волумна, Лиментин — Лиментина, Как — Кака и др. (божество Палес представлялось то женским, то мужским). Некоторое распространение такие пары имеют и в мифологии греков: Адмет — Адмета, Алкандр — Алкандра, Главк — Главка, Клитий — Клития, и др. — главным образом имена местных героев; а также и в ведийской мифологии: Агни — Агнайи, Яма — Ями, Индра — Индрони и др.

Есть мнение, что в библейском рассказе о сотворении богом Евы из ребра Адама отразился в искажённом виде миф о первоначальной бесполости первых людей (так думал, например, средневековый еврейский богослов Моисей Маймонид).

Каково происхождение мифологических образов Д. с.? Первый учёный, обратил внимание на это явление, фон Ромер считал «андрогинную» идею характерной для всех религиозно-мифологических систем мира. Голландский миссионер И. Винтхейс, изучавший верования племён Австралии и Океании, полагал, что мышление всех отсталых народов насквозь пронизано сексуализмом, поэтому и мифология их начинается с образов неких существ, сотворивших мир путём самооплодотворения. Этнограф-африканист Г. Бауман, напротив, находит, что Д. с. характерны для мифологии народов со старой высокой культурой и для народов, находившихся как бы на окраине цивилизованного мира и испытывавших его влияние. Он считает, что в основе этих образов лежит обрядовая практика «перемены пола» (травестизм), которая имеет целью повысить магическую потенцию человека. Он полагает также, что андрогины могли возникнуть из прямого наблюдения за редкими, но реальными фактами гермафродитизма. С другой стороны, Бауман склонен приписывать идею бисексуальности одному определённому «культурному кругу» — культуре строителей мегалитов и, не всегда вполне обоснованно, сближает с представлениями о Д. с. также широко распространённые мифологические мотивы: мирового яйца (см. Яйцо мировое), прародительской пары, мирового великана (см. Великаны).

Сама по себе мифологическая идея двуполости (и бесполости) имеет довольно ясное происхождение. Здесь налицо типичное для всякого мифа "объяснение от противного": люди делятся на женщин и мужчин потому, что прежде-де они не были разделены, или половых различий не было. Несомненно существует связь с обрядовой и культовой практикой травестизма — ритуальной переменой пола, а также с обычаем религиозной кастрации и самокастрации. Некоторые исследователи предполагают также и связь с австралийским обычаем субинцизии – обрядовым уподоблением мужчины андрогину.

С. А. Токарев.

ДЕВА (др.-инд. deva, «бог», собств. «небесный», от div-, «сиять»), в древнеин-

дийской мифологии класс богов; обычно говорят о 33 богах (хотя в текстах есть упоминания о 333, 3306, 3339 богах), распределяемых по трём космическим сферам: небесные — Дьяус, Варуна, Митра и др. адитьи, Сурья, Савитар, Пушан, Вишну, Вивасват, Ушас, Ашвины; атмосферные (воздушное пространство) — Индра, маруты, Ваю, Вата, Трита Аптья, Апам Напат, Матаришван, Ахи Будхнья, Аджа Экапад, Рудра, Парджанья, Апас; земные – Притхиви, Агни, Сома, Брихаспати, Сарасвати и др. Иногда класс богов членят на группы: васу (8), рудры (11), адитьи (12), противопоставленные по тому же принципу, и к ним добавляют ещё два божества (Ашвинов, Дьяуса, Притхиви, Индру, Праджапати — в разных сочетаниях). В умозрительных системах упанишад эти три группы получают новые интерпретации, цель которых — установление соответствий между составом пантеона и элементами архаичных космологических схем (включая сюда и структуру микромира). Так, в «Брихадараньякаупанишаде» (III 9, 1–5) васу — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; рудры — 10 органов жизнедеятельности и мировой дух Атман; адитьи — 12 месяцев года. Особый вид объединения богов уже в «Ригведе» — Вишведева, т. е. «все-боги» — весь пантеон с некоторыми расширениями, — представляемые как единое целое. Иногда конкретные характеристики богов, составляющих «все-боги», оказываются в более или менее случайном распределении. В класс богов входят также персонифицированные абстрактные понятия (см. в ст. Ведийская мифология), которые, видимо, могли относительно свободно включаться в древнеиндийский пантеон. Своё особое значение Д. (боги) получают в рамках противопоставления асурам, небесным персонажам, обладающим колдовской силой (maya). В ведийский период (особенно в «Ригведе») к асурам относили и ряд Д. — адитьев, Индру, Агни и др. Но уже в «Атхарваведе» боги-девы более не назывались асурами; последнее название было закреплено за демонами; боги же, или девы, напротив, иногда именовались сурами (sura-) (ср. упанишады), что даёт основание понимать слово «асуры» как «небоги». Многочисленные мифы актуализируют противопоставление богов (Д.) асурам, рисуя постоянные битвы, в которых боги как нечто целое сражаются со всем классом асур. Понятие Д. и его языковая форма являются общими для индоевропейских народов [ср. авест. daeva-, лат. deus (и divus), др.-ирл. dia, др.-герм, teiwa, др.-исл. tivar, прус, deiws, литов. dievas, рус. Див и др.].

В. Н. Топоров.

ДЕВА, верховное божество у нгада (остров Флорес, Восточная Индонезия). Каждый год Д. оплодотворяет дождём богиню земли Ниту, по некоторым мифам, также сотворенную им. Первые люди были созданы Д. из земли, он считается их отцом, а Ниту — матерью. Они подняли Д., вначале лежавшего на Ниту. Несмотря на индуистское происхождение имени Д., он имеет глубоко местные корни и представляет собой результат трансформации образа небесного или солнечного божества, партнёра земли по сакральному браку, в высшее божество (ср. Ит матроми, Алахатала).

М. Ч.

ДЕВА МАРИЯ, см. Мария.

ДЕВАДАТТА (санскр. и пали Devadatta), в буддийской мифологии кузен и ученик будды Шакьямуни. Согласно легенде, изложенной в «Виная-питаке», в «Махавасту», в «Дивьявадане» и в некоторых произведениях школы сарвастивады за восемь лет до смерти Шакьямуни Д. требует от последнего, чтобы тот (в связи с его преклонным возрастом) удалился и оставил руководство сангхой (буддийской общиной) Д. Шакьямуни отказывается выполнить эти требования, и Д. хочет убить его при помощи царя Магадхи Аджаташатру. Всё же Шакьямуни благодаря магическим силам (риддхи), свойственным буддам, избегает опасности, а Д. лишается поддержки царя. После этого Д. пытается совершить раскол в сангхе, но ученики Шакьямуни Шарипутра и Маудгальяяна убеждают отколовшуюся часть сангхи вернуться к учителю. Оставшийся в полной изоляции Д. раскаивается и решает тоже вернуться к Шакьямуни. Однако земля разверзается под Д. и он попадает в ад Авичи (см. Нарака), где ему суждено пробыть 100 000 кальп, после чего Д. переродится как пратьекабудда.

Л. М.

ДЕВАЛОКА (санскр. и пали devaloka, «мир богов»), в буддийской мифологии один из разделов сансары. Находится на вершине горы Меру и над нею. В Д. живут боги. Как и другие живые существа, они подчинены законам кармы (т. е. рождаются и умирают). В Д. чрезвычайно велика продолжительность жизни, преобладают наслаждение или глубокое духовное созерцание. Но, поскольку Д. не освобождает существа от оков сансары (после жизни в качестве бога возможно переродиться в более низких разделах сансары), то она (в отличие от нирваны) не считается высшим идеалом стремлений буддиста. Д. состоит из 26 отдельных небесных Д., расположенных в иерархическом порядке: самые низкие — чатурмахараджика, траястринса, яма, тушита, нирманарати, паранирмитавасавартин, составляющие вместе с регионами людей, животных, асур, прет и наракой т. н. «сферу желаний» (камавачара или камадхату) сансары, Д. более высокого уровня — брахмалока.

Л. М.

ДЕВАПУТРА (санскр. devaputra, пали devaputta), в буддийской мифологии группа второстепенных божеств, подчиняющихся некоторым главным богам общебуддийского пантеона (напр., Шакре, Яме). Многие сутры, особенно махаянские, содержат описание того, как бог (обычно Шакра) присутствует при проповеди дхармы Шакьямуни вместе с Д. После того как кушанский правитель Канишка (78–123, есть и другие датировки) присвоил себе титул «девапутра» (перевод титула китайского императора «сын неба»), слово «Д.» стало обозначать также правителей и великих учителей.

Л. М.

ДЕВАТА (др.-инд. devata, «божество»), в древнеиндийской мифологии божество, существо божественной природы. Это обозначение относится как к богам вообще (во множественном числе, нередко в собирательном значении), так и особенно к разным классам низших богов. Последние сохраняются и в индуистском культе Шивы или Вишну, так или иначе (часто довольно внешне) приспосабливаясь к ним. Во многих сельских местностях и сейчас чтут т. н. «грамадеват» (gramadevata — деревенское божество), охраняющих местное население от болезней, неурожая, падежа скота, порчи, стихийных бедствий; они же могут даровать богатство, силу, потомство. Им посвящаются особые культовые сооружения, святилища («девагриха», др.-инд. devagrha-, букв. «божий дом»), в них помещаются изображения «грамадеват» — от антропоморфных статуй до груды камней или дерева, символизирующих эти деревенские божества; за ними ухаживали: омывали их, кормили, приносили им жертвы и т. д. Культ Д., лучше всего известный по поздним источникам, восходит тем не менее к глубокой древности, где он связан с коллективными божествами плодородия. Не случайно, что «грамадеваты» нередко называются «матерями» (ср. связь «матерей» с древнейшим культом «Великой матери», хорошо известным в Индии).

В. Т.

ДЕВАТАУ СОТАПАН (букв. «духи, победившие водный поток»), в мифологии монов (мон-кхмерская группа) в Нижней Бирме группа духов. Рассматриваются как мужские по природе в противоположность хтоническим водным божествам нагам, женским. Культ Д. с. вытеснил культ последних. Д. с. были канонизированы в числе 36 в 15 в. правителем монского государства в Пегу. Это число связано с делением средневекового государства Рамадесы на 32 округа, объединённых четырьмя провинциями. В каждом округе, а также в четырёх провинциях были свои духи — покровители Д. с. Их культу были посвящены ступы. Представление о Д. с. было включено в систему монского буддизма. Д. с. рассматриваются как пример земельных божеств.

Я. Ч.

ДЕВИ (др.-инд. Devi, «богиня»), в индуистской мифологии жена бога Шивы. Культ Д. восходит к древнему культу богини-матери, засвидетельствованному в Индии в 3-м тыс. до н. э. В ведийскую эпоху отражения этого культа сохраняются в концепциях Адити, Ниррити, Ушас и некоторых иных ведийских богинь. Ассимиляция соответственных представлений индуизмом связана с введением в его пантеон жён главных божеств, прежде всего Д., которые рассматриваются как манифестации энергии (шакти) своих супругов. В согласии с двумя основными аспектами Шивы, благим и губительным, Д. выступает то в кротком и милостивом, то в жестоком и грозном обликах и имеет несколько ипостасей. В своей благой ипостаси она известна как Парвати, Ума («светлая»), Гаури («белая»), Джаганмата («мать мира»), Аннапурна («богатая пропитанием») и т. п.; в грозной — как Дурга, Кали, Чанди («гневная»), Бхайрави («ужасная»), Махешвари («великая госпожа») и т. п. Грозные формы Д. начи-

ная со средних веков стали в Индии объектом ряда мистических культов, в частности тантристских и шактистских.

П. Г.

ДЕВИ СРИ (от санскр. «деви шри»), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии богиня плодородия и красоты, супруга Санг Хьянг Висну (соответствующего индуистскому Вишну), один из наиболее почитаемых женских образов пантеона. Известна прежде всего как божество земледелия, родоначальница и покровительница рисоводства. Популярный аспект Д. с. — «мать риса», порождающая и охраняющая рисовые всходы (Нини Пантун, Ибу Пади). По представлениям балийско-индуистской религии, индуистский бог Шива, воплощённый в стихии огня (как Брама), образует через пар воду (олицетворение Висну), которая оплодотворяет землю (олицетворение Ибу Пертиви). Оплодотворённая земля (Д. с.) порождает рис. Д. с. представляется также в виде божества — духа полей, семян и урожая (яванск. Деви Айю Маник Галих) и в виде божества семян, садов и рынков (балийск. Деви Мелантинг, дочь Д. с).

ДЕВКАЛИОН (Δευκαλίων), в греческой мифологии: 1) прародитель людей, сын Прометея, муж дочери Эпиметея и Пандоры Пирры. Когда разгневанный на людей «медного века» (вариант: на род человеческий из-за оскорбившего его Ликаона, Ovid. Met. I 196 след.) Зевс решил уничтожить всех людей и наслать на землю потоп, правивший городом Фтия в Фессалии Д. и его жена Пирра были единственными праведниками, которым царь богов разрешил спастись. По совету Прометея Д. построил большой ящик («ковчег»), на котором он и Пирра спаслись во время девятидневного потопа, уничтожившего всё человечество. На десятый день Д. увидел гору Парнас и высадился на ней (вариант: Д. высадился на горе Этна, Hyg. Fab. 153). Принеся жертвы Зевсу-Фиксию («Дающему убежище»), Д. получил от него совет, как возродить человеческий род (другой вариант: этот совет был дан ему оракулом Фемиды у подножия Парнаса, Ovid. Met. I 369 след.). Закутав головы и распустив пояса, Д. и Пирра должны были бросать через голову «кости праматери». Догадавшись, что «костями праматери» божество называет камни — кости всеобщей матери людей Земли, Д. выполнил приказ. Из камней, брошенных Д., возникали мужчины, Пиррой — женщины (Ovid. Met. I 260 — 411). У Д. и Пирры также родились дети: Амфиктион, Протогенея и Эллин, ставший родоначальником греческих племён (Apollod. I 7, 2). Впоследствии Д. спустился с гор, основал святилища Зевса в Локриде и в Афинах, где и был похоронен (Paus. I 18, 8). Несмотря на различия в локальных вариантах, миф о Д. в основных чертах един и весьма близок к распространённым по всему Средиземноморью мифам о страшных потопах (ср. библ. миф о Ное, шумер. — об Утнапишти и др.).

М. Н. Ботвинник.

Миф о Д. послужил сюжетом некоторых произведений европейской (главным образом немецкой) драматургии («Д.» Г. Л. Вагнера; «Д.» Х. Й. Рейфиша и др.). В музыкально-драматургическом искусстве 18 в. оперы «Д. и Пирра» Л. Бернаскони; «Д. и Пирра» П. М. Бертона и Ф. Ж. Жиро; «Д. и Пирра» Дж. Сарти; кантата Ф. Дж. Бертони. В европейском изобразительном искусстве 15—18 вв. — рельеф П. Филарете на дверях собора святого Петра в Риме, фреска Б. Перуцци, картина А. Скьявоне и др.

2) Д., сын Миноса и Пасифаи, критский царевич, участник калидонской охоты и похода аргонавтов (Hom. Il. XIII 451, Apollod. III 1, 2; Hyg. Fab. 173), отец Идоменея, предводителя критян в Троянской войне.

ДЕВОРА, Дебора (евр. deborah, «пчела»), в ветхозаветном историческом предании (Суд. 4) пророчица, предводительница израильских племён, одна из «судей израилевых». Её авторитет основан на пророческом даре; будучи замужней женщиной («жена Лапидофова»), она принимает на своём ритуальном месте под пальмовым деревом на горе Ефремовой между Рамою и Вефилем тех, кто приходит за её советом или приговором. От неё исходит призыв к войне против теснившего Израиль хананейского царя Иавина, сильного своими боевыми колесницами; именем Яхве она приказывает воину Вараку (Бараку) возглавить ополчение Неффалимова и Завулонова колен (см. Двенадцать сыновей Иакова), обещая победу на Сисарой (Сисерой), военачальником Иавина. Варак ставит условием личное присутствие Д. (во главе воинов из колен Ефрема, Манассии, Иссахара и Вениамина?); Д. соглашается, но предсказывает, что в наказание за это слава умерщвления Сисары достанется женщине. Ополчение занимает гору Фавор, чтобы в указанный Д. день спуститься и напасть на враждебные колесницы у потока Киссона; битва кончается победой израильских племён и истреблением неприятельских сил. Сисара, спрятавшийся от погони в шатре Иаили, женщины из палестинского племени кенитов, погибает от её руки — так сбывается пророчество Д. «Песнь Д.» (Суд. 5), древнейший памятник еврейской литературы (ок. 1200 до н. э.), в мифологических метафорах рисует битву («с неба сражались, звёзды с путей своих сражались с Сисарою»), прославляет подвиги участников событий, осуждает уклонившихся от войны за то, что «не пришли на помощь Яхве». Позднейшая иудаистическая традиция причисляла Д. к сонму семи пророчиц Израиля (наравне с Саррой, Мариам, Анной, Авигеей, Олдамой и Эсфирью).

С. С. Аверинцев.

ДЕВСТВЕННОЕ (НЕПОРОЧНОЕ) ЗАЧАТИЕ. В основе мифологических представлений о зачатии и рождении ребёнка женщиной (девушкой) без участия мужчины, прямо или косвенно связанных с религиозными верованиями, лежало непонимание физиологического механизма зачатия и рождения (проистекавшее из преобладания в прошлом группового брака), вера в то, что причина беременности — вхождение в тело женщины тотемического «зародыша» (т. н. «тотемическая инкарнация»). Существенную роль в возникновении мифологических представлений о Д. (н.) з. играл, по-видимому, и биологический в своей основе, родовой материнский инстинкт, а также суеверная боязнь бесплодия женщин (на это указывал французский учёный П. Сентив в своём исследовании о «девах-матерях и чудесных рождениях»). На почве магических обрядов, при помощи которых женщины старались избавиться от бесплодия — использование магически-плодотворящей силы камней, растений, воды и т. п. — сложились, по взгляду Сентива, мифологические рассказы о женщинах, забеременевших от воды, дерева, камня или скалы, от ветра, дождя или других атмосферных или космических явлений.

В эпоху разложения родового строя распространились поверья о возможности полового общения человека (женщины или мужчины) с духом противоположного пола. Русский этнограф Л. Я. Штернберг считал такие поверья («половое избранничество») особо характерными для сибирского шаманства. С поверьями этого типа связаны мифы о близнецах (см. Близнечные мифы), один из которых рождён от земного отца, а другой — от сверхъестественного существа, от духа или бога (пары близнецов в античной мифологии: Зет и Амфион, Кастор и Полидевк, Геракл и Ификл).

В классовых обществах вера в то, что женщина может забеременеть сверхъестественным путём или через половую связь с божеством, получила особый и важный социальный смысл: она служила средством резче выделить носителя власти, военачальника, царя либо пророка-вероучителя из рядовой массы людей, подчеркнуть их особую, непохожую на всех природу. Так, в китайской мифологии один из легендарных императоров — Фу-си был рождён матерью, которая зачала его, ступив на след великана, другой император Шэнь-нун был зачат от горного духа, император Хуан-ди — от блеска молнии, император Яо — от красного дракона; родоначальник племени инь Ци — от яйца ласточки; считалось, что философ Лао-цзы был рождён матерью от падающей звезды, философ Конфуций — от драгоценного камня, принесённого чудовищем.

В Древнем Египте бытовали легенды о чудесном рождении фараонов Аменхотепа III, Рамсеса II, Рамсеса III и др. Вавилонский Гильгамеш был рождён девой, запертой её отцом в башне. Саргон Аккадский родился от девы-жрицы. Легендарный Зороастр (Заратуштра) родился, зачатый матерью от стебля растения. Монгольская средневековая легенда повествует о том, как мать Чингисхана зачала его от «взора божества». Древние греки и в классический период развития их культуры верили в чудесное рождение не только уже ставшего легендарным Пифагора, но и современника своего, вполне реального философа Платона, и даже великого завоевателя Александра. Отцом Аполлония Тианского (1 в.) считался бог Протей. В Древнем Риме получили распространение легенды о происхождении Ромула и Рема от Марса, оплодотворившего их мать, весталку Рею Сильвию; реальный исторический Октавиан Август считался сыном Аполлона, который в образе дракона сочетался с его матерью. Многочисленные мифологические истории о любовных по-

хождениях Зевса (с Данаей, Ледой, Европой, Алкменой и другими смертными женщинами) служили для обоснования генеалогий аристократических фамилий Греции и Рима; аналогичные сюжеты связывались и с другими богами.

Мотив чудесного рождения часто сопровождается параллельной темой гонений на новорождённого, злоключений матери и ребёнка и конечного торжества героя (Даная и Персей и т. п.).

Мотив Д. (н.) з. проник и в мировые религии. Буддийская легенда гласит, что основатель вероучения Шакьямуни родился от девы Майи, в тело которой он сам, сойдя с неба, проник, по одной версии, в виде белого слона, по другой — в виде пятицветного луча.

К длинной исторической цепи «дев-матерей» примыкает дева Мария, родившая Иисуса Христа от духа святого. Католическая церковь, кроме того, приняла догмат о «непорочном зачатии» и самой девы Марии её матерью Анной. Мусульманские легенды тоже повествуют о чудесном рождении пророка Мухаммада.

Мотив Д. (н.) з. перешёл из мифа в сказочный фольклор: в сказках многих народов говорится о том, как царевна или другая девушка забеременела от съеденной рыбы, от зёрнышка, от купания в воде, от ветра, от лучей солнца и пр.

С. А. Токарев.

ДЕВЯТЬ ЧИНОВ АНГЕЛЬСКИХ (слав. «чин» соответствует греч. τάξις и лат. ordo, «порядок», «ряд», «отряд»), в христианских религиозно-мифологических представлениях ступени иерархии ангельских существ. По учению Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 или нач. 6 вв.), Д. ч. а. образуют три триады, перечисляемые (сверху вниз) в таком порядке: первая триада (характеризуемая непосредственной близостью к богу) — серафимы, херувимы, престолы; вторая триада (особенно полно отражающая принцип божественного мировладычества) — господства, силы, власти; третья триада (характеризуемая непосредственной близостью к миру и человеку) — начала, архангелы, ангелы (в узком смысле слова). Разрабатывая свою доктрину, Псевдо-Дионисий подводил итоги развития многовековой традиции выделения различных разрядов ангелов (в широком смысле слова); традиция эта имеет библейские истоки: в Ветхом завете упоминаются серафимы, херувимы, силы, ангелы, в Новом завете — престолы, господства, власти, начала, архангелы. Христианские авторы 4 в. предлагали различные варианты классификации ангелов (напр., у Григория Богослова — ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, силы, сияния, восхождения, силы умные, или разумения; в т. н. «Апостольских установлениях» — херувимы, серафимы, зоны, воинства, силы, власти, начала, престолы, архангелы, ангелы); у Кирилла Иерусалимского более чем за столетие до Псевдо-Дионисия речь идёт о Д. ч. а., перечисляемых в том же составе, но в несколько ином порядке. С другой стороны, на осмысление самого числа Д. ч. а. у Псевдо-Дионисия и его продолжателей повлияла неопифагорейская и неоплатоническая мистика чисел, отчасти связанная с мифологическими истоками (см. Числа). «Девятерица» воспринималась, с одной стороны, как «триада триад», как усугубление числа «три», сакраментальнейшего из чисел (9=32), и как бы её эксплицирование, развёртывание вовне внутренних энергий троицы, а постольку и как эквивалент числа «три» (ср. в греч. мифологии число муз – или три, или девять). Мотивы числовой мистики в доктрине о Д. ч. а. имеют многочисленные параллели фольклорного или полуфольклорного свойства. Например, представление западной средневековой рыцарской культуры о девяти славнейших витязях, сгруппированных по триадам: три христианина — Артур, Карл Великий, Готфрид Бульонский, три язычника — Гектор, Александр Македонский, Юлий Цезарь, три иудея — Иисус Навин, Давид, Иуда Маккавей; формула русского деревенского колдовства: «три — не тройка, девять — не девятка», дважды отрицающая троичность; европейская поговорка о девяти жизнях кошки, предполагающая в числе «девять» замыкание циклической полноты, и т. п.

С. С. Аверинцев.

ДЕГАНАВИДА («два речных потока сливаются воедино»), в мифологии ирокезов (Северная Америка) пророк и законодатель. Согласно мифам, Д. приписывается замысел и создание Лиги ирокезских племён и свода её законов. Чудесное рождение Д. от божества и смертной женщины сопровождалось зловещими предсказаниями для родного ему племени гуронов, поэтому мать Д. трижды пыталась уничтожить младенца. Д. вынужден покинуть свой народ. В состоянии чудесного прозрения Д. увидел огромное древо мира, охватывающее своей кроной народы, жизнь которых протекает без междоусобных войн, кровной мести и каннибализма. Во время странствий он посетил ряд племён и приобрёл единомышленника и союзника в лице Гайаваты. Вместе с ним с помощью животворной магической силы (оренда) и волшебного талисмана (вампум) Д. преодолел сопротивление злобного божества Атотархо и осуществил свой замысел, создав Великую лигу ирокезов. После этого Д., прощаясь с ирокезским народом, предсказал его дальнейшую судьбу и уплыл в белом каменном каноэ по озеру Онондага. По некоторым источникам, Д. — реальное историческое лицо, жившее в 14—16 вв.

А. В.

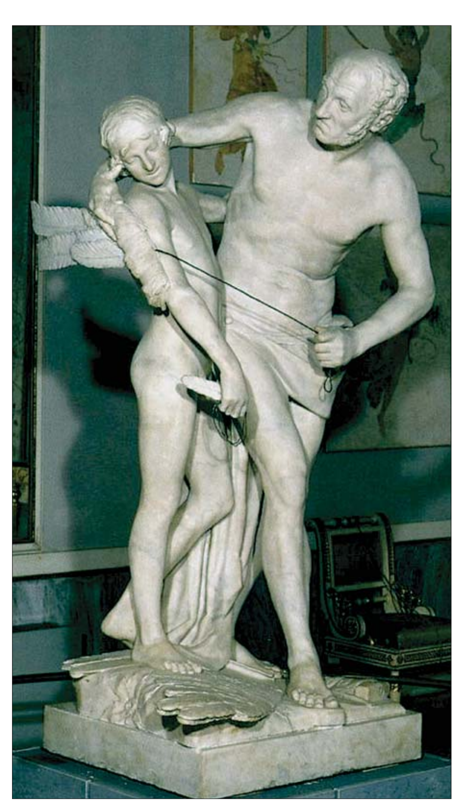
ДЕДАБЕРИ, в грузинской мифологии и фольклоре старухи, одни из которых человеколюбивы, доброжелательны и покровительствуют героям, а другие, напротив, враждебны человеческому роду. Под контролем последних находятся природные стихии, которые они используют, чтобы помешать героям в достижении их целей.

М. Ч.

ДЕДАЛ (Δαίδαλος), в греческой мифологии внук афинского царя Эрехфея и сын Метиона (Plat. Jon. 533 a), по другой версии, сын Эвпалма и внук Метиона (Apollod. III 15, 8). Изобретатель столярных инструментов и мастерства, искуснейший архитектор и скульптор (Д. — букв. «искусный»). Он жил в Афинах, откуда ему пришлось бежать после того, как он сбросил с акрополя своего ученика и племянника Талоса (у Гигина — имя племянника Пердикс; Hyg. Fab. 39), чьё мастерство вызывало зависть Д. Признанный виновным в ареопаге, Д. после осуждения бежал на Крит к царю Миносу (Apollod. III 15, 9). На Крите Д. построил по поручению Миноса лабиринт для чудовищного Минотавра, рождённого женой Миноса Пасифаей от быка. Ариадне он устроил площадку для плясок (Hom. Il. XVIII 590 след.). Д. помог Ариадне освободить из лабиринта Тесея: найти выход с помощью клубка ниток (Verg. Aen. VI 27–30). Узнав о его пособничестве бегству Тесея и его спутников, Минос заключил Д. вместе с сыном Икаром в лабиринт, откуда их освободила Пасифая (Hyg. Fab. 40). Сделав крылья (склеив перья воском), Д. вместе с сыном улетели с острова. Икар, поднявшись слишком высоко, упал в море, т. к. солнечный жар растопил воск. Оплакав сына, Д. добрался в сицилийский город Камик к царю Кокалу (Ovid. Met. VIII 152 — 262). Минос, преследуя Д., прибыл ко двору Кокала и решил хитростью выманить Д. Он показал царю раковину, в ко-

Дедал, Пасифая и сделанный Дедалом бык. Фреска в доме Веттиев в Помпеях. 1 в.

Дедал и Икар. Картина Ш. Лебрена. 2-я половина 17 в. Ленинград, Эрмитаж.



Дедал и Икар. Скульптурная группа А. Кановы. 1777–79. Венеция, музей Коррер.

торую надо было продеть нитку. Кокал попросил Д. это сделать, тот привязал нить к муравью, который, забравшись внутрь, протянул за собой нитку в спираль раковины. Минос догадался, что Д. находится у Кокала, и потребовал выдать мастера. Кокал пообещал это сделать, но предложил Миносу искупаться в ванне; там его погубили дочери Кокала, облив кипящей водой (Apollod. epit. I 13). Д. же провёл остаток жизни на Сицилии. Миф о Д. характерен для периода поздней классической мифологии, когда выдвигаются герои, утверждающие себя не силой и оружием, а находчивостью и мастерством.

А. Тахо-Годи.

Дошли немногие произведения античного искусства: сцены «Д. и Икар», изображающие приготовления к полёту (рельефы эллинистического времени из Виллы Альбани, фреска в Помпеях и др.). В 14–15 вв. миф нашёл воплощение в книжной миниатюре (иллюстрации к Овидию) и в пластике (рельеф «Д. привязывает крылья Икару» работы учеников Донателло), позднее и в живописи получили распространение сюжеты: «падение Икара» (в картинах Себастьяно дель Пьомбо, Х. Хольбейна Младшего, Я. Тинторетто, П. Брейгеля Старшего, Х. Боля, П. П. Рубенса и др.) и «Д. и Икар» (Джулио Романо, Д. Фети, А. ван Дейка, Ш. Лебрена и других), в пластике («Д. и Икар» А. Кановы; «Падение Икара» О. Родена). Миф нашёл отражение в поэзии (И. В. Гёте — «Фауст», ч. 2, акт 3; В. Я. Брюсов — «Д. и Икар» и др.), в драматургии (драма Х. Эйленберга «Икар и Д.»). Среди музыкально-драматических произведений 20 в. балеты «Полёт Икара» И. Маркевича и «Икар» Ж. Шифера, кантата П. Санкана «Легенда об Икаре».

ДЕДУН (ddwn), в мифологии Куша (Древней Нубии) божество. Почитался главным образом на севере страны как бог-творец. В «Текстах пирамид» упоминается как бог благовоний, а также в варианте мифа об Осирисе (Д. является одним из сыновей Осириса, поддерживающих лестницу, по которой тот поднялся в небо). В напатско-мероитскую эпоху почитался как бог Куша. В более позднее время иногда отождествлялся с Осирисом как синкретическое божество Осирис-Д.

Э. К.

ДЕДЫ, дзяды (белорус, и польск.), в славянской мифологии духи предков. У восточных и западных славян особый обряд почитания Д. совершался весной на седьмой день после пасхи (семуха, весенняя радуница или пасха усопших) или осенью (деды или большие осенины в Белоруссии, костромская дедова неделя, во время которой, по поверью, умершие родители отдыхали); в жертву покойникам приносилась пища. Души умерших приглашали на угощение в дом: «Деду, иди до обеду!». Д. посвящалась первая ложка или первый стакан: его могли выливать под стол или ставить за окно, через которое влетали «меньшие» Д., тогда как «большие» входили через дверь. Во время белорусского обряда хозяин трижды обносил зажжённую лучину вокруг стола, совершая магическое окуривание: эта часть ритуала совпадает с карпатским обычаем «жечь деда», т. е. греть покойника. Пищу, как и в других связанных с именем Белеса и Велса славянских и балтских обрядах поминовения и кормления мёртвых, первоначально относили также на кладбище. Д. могли изображать в виде антропоморфных «болванов» с лучиной. В Белоруссии Д. называют Ставрусскими, связывая их с преданием о Ставре и Гавре, собаках древнего языческого князя Боя. Бой приказал воздавать почести этим собакам, как своим приближённым, а после их смерти ввёл особые дни почитания, когда к месту, где были зарыты собаки, приносили пищу и питьё; пиршества продолжались до ночи, причём собак называли по именам. По поверью, отсюда берут начало Ставрусские Д. Миф о двух собаках и некоторые детали обряда имеют широкие индоевропейские и типологические параллели и могут восходить к глубокой древности (ср. иран. фравашей и др.). Во время майских обрядов в Польше Д. предвещали девушке близкое замужество. Упоминание в болгарских ритуальных играх персонажа со сходным названием позволяет считать наименование Д. общеславянским.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДЕИДАМИЯ (Δηιδάμεια), в греческой мифологии дочь царя острова Скирос Ликомеда, у которого Фетида скрывала своего сына Ахилла (нарядив в женское платье) перед началом Троянской войны, т. к. ему была предсказана гибель под стенами Трои. Д. стала возлюбленной Ахилла и родила ему сына Неоптолема.

М. Б.

ДЕИФОБ (Δηίφόβος), в греческой мифологии сын Приама и Гекубы, любимый брат Гектора [поэтому Афина принимала образ Д., чтобы побудить Гектора к единоборству с Ахиллом (Hom. Il. XXII 222 — 246, 294–300)]. Д. отличается в Троянской войне во время битвы за корабли, где вступает в сражение с Идоменеем и получает рану от его соратника Мериона (Hom. Il. XIII 402–539). После смерти Париса Д. становится мужем Елены. Во время взятия Трои погибает от руки ворвавшегося в его дом Менелая (Apollod. epit. V 9, 22).

В. Я.

ДЕЙВЕ (литов. deive, «богиня»), в литовской мифологии первоначальное обозначение богини высших уровней пантеона и всего класса таких персонажей (см. Балтийская мифология), позднее – духи, прекрасные девы с длинными волосами и большими грудями; мастерски выполняют любую женскую работу, особенно прядение и тканьё (преследуют тех, кто занимается этим в четверг). Д. любят детей, нередко влюбляются в юношей и даже выходят замуж; жить с ними — счастье, но при нарушении табу они уходят. Иногда Д. или лауме — духи леса и воды (ср. русалок) или ведьмы. Литовский автор 16 в. Мажвидас, сообщающий, что у литовцев есть сто Д., если не больше, перечисляет их наряду с нечистыми духами. В поздних источниках Д. иногда приписываются некоторые конкретные функции: так, святая Д. обозначает божество дождей или богиню чумы, смерти (ср. Гильтине). Эти характеристики Д. позволяют связать её с Диевасом, в частности, когда это имя обозначает Перкунаса. Тем самым реконструируется мотив супружеской пары, в которой муж (громовержец) — на небе, жена — внизу, на земле или даже в подземном царстве (ср. характерную замену «путей Д.» на «пути Веле» — Велса в фольклоре, где Д. объединяется с противником Перкунаса, демоном подземного мира); таким образом, Д.— женский персонаж основного мифа восточно-балтийской мифологии. Д., как правило, помещается в пантеоне на более низком уровне, чем Диевас, и обнаруживает тенденцию к превращению в злого духа.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДЕКЛА (латыш. Dekla), в латышской мифологии богиня судьбы, наряду с Картой и Лаймой. Особое отношение Д. имеет к новорождённым младенцам: она пеленает их, охраняет их сон в колыбели, даёт им имена, способствует успешному росту. Д. покровительствует и девушкам, выбирает им женихов. В народных песнях имя Д. часто соседствует или чередуется с именем Лаймы. В сказках имя Д. иногда выступает как обозначение целого класса мифологических персонажей. Имя Д. обычно производят от латыш. det, «класть» и т. п., ср. pupu det, «кормить грудью» (ср. др.-инд. dhayati, «сосать»).

В. И., В. Т.

ДЕЛЬФИНИЙ (Δελφυνη), в греческой мифологии чудовище: 1) дракон, охранявший в Дельфах священный источник у прорицалища. Ему был отдан на воспитание Тифон — порождение земли (Hymn. Hom. II 122–128). Д. был убит Аполлоном, после чего получил имя Пифон (букв. «гниющий»), т. к. лучи солнца превратили его тело в прах. В этом мифе соединение двух хтонических образов — более древнего Д. и Пифона, которые уступили место и оракул новому олимпийскому богу Аполлону; 2) дракон — полужен-

Деметра вручает Триптолему колос пшеницы. Справа — Персефона. Рельеф из Элевсина. Мрамор. 2-я половина 5 в. до н. э. Афины, Национальный музей.

щина-полузмей, которому Тифон отдал на хранение сухожилия, вырезанные у Зевса во время поединка. Обессиленный Зевс был заключён Тифоном в Корикийской пещере (Киликия); там Д. стерёг Зевса и эти сухожилия. Выкрав сухожилия, Гермес и Пан исцелили Зевса (Apollod. I 6, 3). Этот миф относится к эпохе становления классической олимпийской мифологии в её борьбе с хтонизмом.

А. Т.-Г.

ДЕМЕТР И ГИСАНЭ, в армянской мифологии божества. Согласно мифу, князья Д. и Г., братья, родом из Индии, навлёкшие гнев своего правителя, бежали в Армению. Царь Вагаршак жалует им страну Тарон (территория на востоке современной Турции), в которой они строят город Вишап. Через 15 лет царь убивает обоих братьев, а власть в Тароне передаёт их трём сыновьям, которые воздвигают на горе Каркэ статуи богов Д. и Г., а служение им поручают своему роду. Так как Гисанэ был длинноволосым, то и служители его культа отпускали длинные волосы; приняв христианство, в память своей древней веры они стали оставлять на голове детей косу. Имя Деметр, по-видимому, восходит к имени богини Деметры (называвшейся иногда армянами Сандарамет); вероятно, в районе, где стояли идолы Д. и Г., у древних армян почиталось божество Сандарамет-Деметр, а т. к. слово «сандарамет» означает по-армянски также «земля, недра земли, ад» (джохк), эта местность считалась воротами ада. Имя Гисанэ («длинноволосый») сначала было, скорее всего, эпитетом Деметра, позднее было переосмыслено как самостоятельный персонаж — брат Деметра.

С. Б. А.

ДЕМЕТРА (Δημητηρ), в греческой мифологии богиня плодородия и земледелия, дочь Кроноса и Реи (Hes. Theog. 453), сестра и супруга Зевса, от которого она родила Персефону (912–914). Одно из самых почитаемых олимпийских божеств. Древнее хтоническое происхождение Д. засвидетельствовано её именем (букв. «землямать»; греч. δα, δη-γη, «земля»). Культовые обращения к Д.: Хлоя («зелень», «посев»), Карпофора («дарительница плодов»), Фесмофора («законодательница», «устроительница»), Сито («хлеб», «мука») указывают на функции Д. как богини плодородия. Она благостная к людям богиня, прекрасного облика с волосами цвета спелой пшеницы, помощница в крестьянских трудах (Hom. Il. V 499–501). Она наполняет амбары земледельца запасами (Hes. Opp. 300 след.). К Д. взывают, чтобы зёрна вышли полновесными и чтобы удалась пахота (465–468). Д. научила людей пахоте и посеву, сочетавшись в священном браке на трижды вспаханном поле острова Крит с критским богом земледелия Иасионом, и плодом этого брака был Плутос — бог богатства и изобилия (Hes. Theog. 969–974). Д. научила Триптолема, сына элевсинского царя, засевать поля пшеницей и обрабатывать их. Она подарила Триптолему колесницу с крылатыми драконами и дала зёрна пшеницы, которыми он засеял всю землю (Apollod. I 5, 2).

В мифе о Д. отражена также извечная борьба жизни и смерти. Она рисуется скорбящей матерью, утерявшей дочь Персефону, похищенную Аидом. В Гомеровском гимне «К Деметре» (Hymn. Hom. V) рассказывается о странствиях и горе богини в поисках дочери; приняв образ доброй старушки, Д. приходит в соседний с Афинами Элевсин в дом царя Келея и Метаниры. Её приветливо встречают в царской семье, и впервые после потери дочери Д. развеселилась от забавных шуток служанки Ямбы. Она воспитывает царского сына Демофонта и, желая сделать его бессмертным, натирает мальчика амбросией и закаляет в огне. Но после того как Метанира случайно увидела эти магические манипуляции Д., богиня удаляется, открыв своё имя и приказав построить в свою честь храм. Именно в нём восседает печальная богиня, горюя по дочери. На земле наступает голод, гибнут люди, и Зевс приказывает вернуть Персефону матери. Однако Аид даёт своей супруге Персефоне вкусить гранатовое зёрнышко, чтобы она не забыла царство смерти. Две трети года дочь проводит с Д., и вся природа расцветает, плодоносит и ликует; одну треть года Персефона посвящает Аиду.

Деметра. Мраморный бюст по греческому оригиналу 4 в. до н. э. Рим, Национальный музей.

Плодородие земли не мыслится вне представления о неизбежной смерти растительного мира, без которой немыслимо его возрождение во всей полноте жизненных сил. (Гранатовое зёрнышко — символ плодовитости, но владельцем его является бог смерти.)

Деметра. Рим, Ватиканские музеи.

Д. — прежде всего богиня, почитавшаяся земледельцами, но отнюдь не изнеженной ионийской знатью. Её повсеместно прославляют на празднестве Фесмофорий как устроительницу разумных земледельческих порядков. Д. относится к числу древних женских великих богинь (Гея, Кибела, Великая мать богов, Владычица зверей), дарующих плодоносную силу земле, животным и людям. Д. почитается на этом празднестве вместе с дочерью Персефоной, их именуют «двумя богинями» и клянутся именем «обеих богинь» (ср. «Женщины на празднике Фесмофорий» Аристофана). Главное священное место Д. – Элевсин в Аттике, где в течение 9 дней месяца боэдромиона (сентября) проходили Элевсинские мистерии, символически представлявшие горе Д., её странствия в поисках дочери, тайную связь между живым и мёртвым миром, физическое и духовное очищение; мать и дочь — «обе богини» почитались совместно. Старинные афинские семьи имели наследственное право участия в элевсинских священнодействиях и повиновались обету молчания. Эсхил по традиции пользовался этим правом и даже был изгнан из Афин якобы за разглашение ритуальных фактов, известных только посвященным. Элевсинские таинства, воспринимавшиеся как «страсти» Д., считаются одним из источников древнегреческой трагедии и тем самым сближаются с вакханалиями Диониса. Павсаний описывает храм Д. Элевсинской в Тельпусе (Аркадия), где рядом соседствуют мраморные статуи Д., Персефоны и Диониса (VIII 25, 3). Рудименты хтонического плодородия сказываются в культе Д. Эринии; с ней, превратившейся в кобылицу, сочетался Посейдон в образе жеребца. «Гневающаяся и мстящая» Д. (Эриния) омывается в реке и, очистившись, снова становится благостной богиней (VIII 25, 5–7). В Гермионе (Коринф) Д. почиталась как Хтония («земляная») (II 35, 5) и Термасия («жаркая»), покровительница горячих источников (II 34, 6). В Фигалее (Аркадия) почиталось древнее деревянное изображение Д. Мелайны («Чёрной») (VIII 5, 8). У Гесиода (Opp. 465 след.) Д. «чистая» соседствует с Зевсом «подземным», и им обоим возносит земледелец свои мольбы.

В римской мифологии Д. соответствует Церера.

А. А. Тахо-Годи.

Среди памятников античного изобразительного искусства: «Д. Книдская» (статуя круга Бриаксиса). Сохранились посвятительные рельефы, связанные с элевсинскими таинствами, многочисленные терракотовые статуэтки Д., а также её изображения на помпейских фресках и в росписях, обнаруженных в Северном Причерноморье (т. н. склепы Д. в Большой Близнице и в Керчи).

В средневековых книжных иллюстрациях Д. выступает в качестве покровительницы сельских работ и как олицетворение лета. В живописи эпохи Возрождения Д. часто изображается обнажённой; её атрибуты – колосья, плоды, серп, иногда рог изобилия. Воплощение образа Д. в европейском искусстве 16—17 вв. было связано с прославлением даров природы (рисунки Дж. Вазари и Х. Голциуса, картины Я. Иорданса «Жертвоприношение Церере», П. П. Рубенса «Статуя Цереры» и др.) или с воспеванием радостей жизни (картины «Вакх, Венера и Церера» Б. Шпрангера, Голциуса, Рубенса, Иорданса, Н. Пуссена и др.). Особенно широкое распространение получают статуи Д. в садовой пластике барокко.

Наиболее значительные произведения европейской литературы, связанные с мифом о Д., созданы в поэзии (Ф. Шиллер, «Элевсинский праздник», А. Теннисон, «Д. и Персефона»). Среди опер — «Умиротворённая Д.» Н. Йоммелли. См. также Персефона.

ДЕМИУРГ (греч. δημιουργός, «ремесленник»; «мастер», «созидатель», букв. «творящий для народа»), мифологический персонаж, созидающий элементы мироздания, космические и культурные объекты, людей, как правило, путём изготовления; его деятельность подобна деятельности настоящего ремесленника. В мифологии Д. часто являются такие персонажи, как гончар, кузнец, ткач. Однако функции Д. шире непосредственно ремесленных. Так, бог-кузнец Гефест делает щит, представляющий собой модель мировой жизни, Ильмаринен выковывает солнце и луну, чудесное сампо (ср. дагомейского Ту и других африканских кузнецов), египетский бог Хнум создаёт мир и людей на гончарном круге, индийский Вишвакарман, ваятель, плотник, кузнец, является божественным творцом мира. Во многих мифологиях Д. сливается с более абстрактным образом небесного бога-творца, отличающегося космическими масштабами деятельности, творящего не только отдельные объекты, элементы мироздания, как Д., но космос в целом и не только путём изготовления, но и более «идеальными» способами, посредством магических превращений, простым словесным называнием предметов и т. п., как египетский Птах, создающий мир «языком и сердцем», или Яхве (ср. афр. богов-громовников (Мулунгу, Моримо, Мукуру, вызывающих людей, и др.). Так, Хнум, создающий весь мир, уже очень близок богу-творцу, но остаётся Д. по способу творения (ср. Вишвакарман). Д. часто выступает как помощник верховного божества.

Д., изготавливающий ранее не существовавшие объекты, сопоставим с культурным героем, большей частью добывающим предметы, ранее уже существовавшие, но удалённые, скрытые и т. д. (представления о Д. возникают параллельно или стадиально позднее). Практически в архаических мифологиях функции Д. и культурного героя (иногда с преобладанием какого-либо из этих аспектов) выполняются одним персонажем — племенным (тотемным) зооморфным, и позднее антропоморфным первопредком-прародителем (ср. создание людей Д.), который зачастую действует как трикстер или в паре (особенно в близнечных мифах) со своим антагонистом-трикстером. Постепенно, с усилением «космичности» этого персонажа (сопровождающимся иногда переселением его в один из других миров, большей частью на небо; см. Верх и низ), эти функции дифференцируются, но подобный синкретизм (или его рудименты) может сохраняться и на более поздних стадиях.

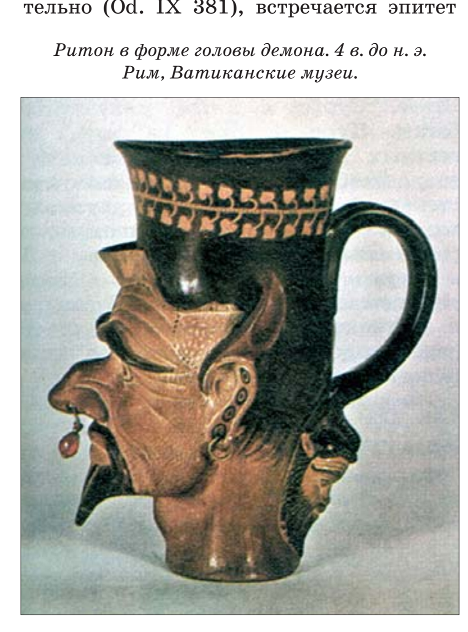
В литературе термин «Д.» применяется также для обозначения мифологического персонажа, наделённого функциями созидания лишь космических объектов, природы, в отличие от культурного героя, созидающего преимущественно культуру.

В античности термин «Д.» приобрёл мифолого-философское значение: у пифагорейца Филолая Д. — принцип, сохраняющий сущность вещей, несмотря на их текучесть (B 21); у софиста Крития — мировой ум (B 19); у Платона в диалоге «Тимей» Д. — творец космоса, благой отец, создающий небо, землю и её обитателей (28 C–29 A, 41 AB и др.); Д. — устроитель космоса встречается и у Аристотеля (frg. 13 Rose); неоплатоническая разработка учения о Д. принадлежит Проклу (в комментарии на диалог Платона «Тимей»); у гностиков Д. — творческое начало, производящее материю, отягощенную злом.

Е. М. Мелетинский.

ДЕМОН (Δαίμων), в греческой мифологии обобщённое представление о некоей неопределённой и неоформленной божественной силе, злой или (реже) благодетельной, часто определяющей жизненную судьбу человека. Это мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная роковая сила, которую нельзя назвать по имени, с которой нельзя вступить ни в какое общение. Внезапно нахлынув, он молниеносно производит какое-либо действие и тут же бесследно исчезает. В этом образе очевидны рудименты т. н. внезапного преанимизма (по терминологии Г. Узенера, Д. — не что иное, как «бог данного мгновения»). Иногда олимпийские боги тоже называются Д., но только в обобщённо-неопределённом смысле или в случае, когда бог не проявил себя индивидуально и скрывает своё имя. Д. непосредственно воздействует на человека, готовит беду (Hom. Od. XII 295), прельщает (XVI 194), насылает беды (XIX 512), зловещие сны (XX 87). Д. направляет человека на путь, ведущий к каким-либо событиям, часто катастрофическим (Hom. Od. VI 172; VII 248; Il. XXI 92). Д. вызывает неожиданно ту или иную мысль (Hom. Il. IX 600; Od. III 27). Иной раз Д. действует благодетельно (Od. IX 381), встречается эпитет

Ритон в форме головы демона. 4 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.



ὀλβιοδαίμων, «счастливо демонический». Д. приравнивается к судьбе, все события человеческой жизни находятся под его влиянием (Aeschyl. Pers. 825; Soph. frg. 592; Eur. Andr. 971). Есть Д. рождения (Pind. Ol. XIII 105), Д. добра и зла (Pind. Pyth. III 34), характер человека — его Д. (Heraclit. frg. 119), каждому человеку в жизни достаётся свой Д. (Plat. Phaed. 107 d). Демоны мыслятся также низшими божествами, посредниками между богами и людьми. У Гесиода поколение «золотого века» после своего исчезновения превратилось в «благостных Д.», которые охраняют людей и взирают на правые и неправые дела (Hes. Opp. 121–126). В римской мифологии Д. соответствует гений. Раннехристианские представления о Д. связаны с образом злой демонической, бесовской силы (см. Бесы).

А. Ф. Лосев.

В описаниях мифологий различных народов Д. — условное обозначение тех сверхъестественных персонажей, которые не являются богами и занимают по сравнению с богами низшее место в иерархии (или находятся на низших уровнях в данной мифологической системе). В более узком и точном смысле Д. — злые духи. Согласно классификации, предложенной Г. Узенером и поддержанной Э. Кассирером, следует различать Д. (духа) как обозначение случайного мифологического образа, создаваемого из любого предмета, попадающего в поле действия мифологической мысли, и гения как обозначение мифологического символа судьбы и личности человека.

В. И.

ДЕМОФОНТ (Δημοφῶν), в греческой мифологии: 1) сын элевсинского царя Келея и его жены Метаниры. Его воспитывала под видом кормилицы Деметра, нашедшая приют в этой семье во время поисков своей дочери. Желая сделать Д. бессмертным, Деметра тайно закаляла его в пламени огня, но этому однажды помешала испуганная мать (Hymn. Hom. V 233—254); 2) афинский царь, сын Тесея и Федры, брат Акаманта (Apollod. epit. I 18). Братья участвовали в Троянской войне и при взятии Трои освободили похищенную Диоскурами мать Тесея, свою бабку Эфру (V 22). Возвращаясь из-под Трои, Д. пристал к Фракии, где женился на царской дочери Филлиде. Она подарила ему ларец со святынями Матери Реи, который ему разрешалось открыть только тогда, когда он потеряет надежду вернуться к жене. Д. поселился на Кипре и не вернулся к Филлиде. Она прокляла его и покончила с собой. Когда Д. открыл ларец, то в ужасе вскочил на коня, во время бешеной скачки упал, наткнулся на свой меч и погиб (VI 16–17). (Существует вариант мифа, приписывающий женитьбу на Филлиде Акаманту и связывающий с ним изложенные события.).

А. Т.-Г.

ДЕНГДИТ («великий дождь»), в мифологии динка (самоназвание — дженг; южная часть территории современного Судана) божество в облике небесного быка, посылающее на землю дождь (ср. Джуок — у шиллуков, Ниал — у нуэр). Согласно мифу одного из наиболее древних и больших родов динка (адеро у ниэльдинка), тотем которого — дождь (денг), мать Д., будучи беременной, сошла с неба на землю. Люди натёрли её тело жиром убитого буйвола, а затем поместили роженицу в хижине без дверей. Там она родила чудесного ребёнка — с зубами, как у взрослого, и плакавшего кровавыми слезами. Во время родов хлынул ливень, поэтому мать назвала сына Д. Оставляя его людям, она сказала, что отныне Д. будет «делателем дождя». Д. был первым правителем динка, а когда состарился, исчез во время грозы (ср. Ньиканг). С Д. связывается появление людей: он дал своей жене Альет (другое имя — Ман Доонг) ком жира. Размягчив его на огне, Альет стала лепить из жира мужчин и женщин, которые по верёвке, соединяющей небо и землю (небесная дорога), спускались на землю. Тесть Д., также принявший участие в создании людей, выпил большую часть жира, и поэтому вылепленные им люди оказались уродами — с деформированными конечностями, глазами, ртами и т. п. Испугавшись гнева Д., тесть убежал на землю по верёвке, которую затем по его просьбе перекусил сокол. У Альет, согласно некоторым мифам, рождается сын Акол («солнце»), от которого произошли предки динка (Денг) и нуэр (Нуэр). Д. иногда отождествляют с Ньяличу иногда называют сыном Ньялич. Как «податель дождя» и глава предков Д. типологически близок мифологическим персонажам Мулунгу, Леза, Мукуру. В святилищах Д. помимо жертвоприношений проходили церемонии вызывания дождя, празднование урожая дурры (хлебное сорго) и др. Под священным деревом Альет — арадайб, из которого, согласно мифам, она вышла, при наступлении сезона дождей совершались жертвоприношения.

Е. С. Котляр.

ДЕННИЦА, в славянской мифологии образ полуденной зари (или звезды), мать, дочь или сестра солнца, возлюбленная месяца, к которому её ревнует солнце (мотив «небесной свадьбы», характерный и для балтийской мифологии). См. также Вечорка.

В. И., В. Т.

ДЕЯНИРА (Δηιάνειρα), в греческой мифологии дочь Ойнея, царя Калидона (вариант: бога Диониса — Apollod. I 8, 1) и Алфеи, сестра Мелеагра, супруга Геракла. В юности Д. научилась владеть оружием и умела править колесницей. Когда после гибели Мелеагра его сестры с горя превратились в птиц-цесарок, только Д. и ещё одна сестра Горга сохранили человеческий облик благодаря вмешательству Диониса (Hyg. Fab. 174). Геракл, спустившись в царство мёртвых за Кербером, встретил там Мелеагра, который просил его взять в жёны Д. (Pind. frg. 249 a). Соперником Геракла был речной бог Ахелой. Отломив Ахелою, принявшему облик быка, один рог, Геракл одержал над ним победу и женился на Д. Когда на Геракла напали дриопы, Д. сражалась рядом с ним и была ранена в грудь (Schol. Apoll. Rhod. I 1212). Д. от Геракла родила сыновей Гилла, Ктесиппа, Глена, Онита (Apollod. II 7, 8) и дочь Макарию (Paus. I 32, 6). При переправе Геракла и Д. через реку Эвен кентавр Несс посягнул на ехавшую на нём верхом Д. Геракл поразил Несса стрелой

Геракл и Несс, пытающийся похитить Деяниру. Фрагмент росписи краснофигурного килика Аристофана. 420—410 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

из лука, и тот, умирая, посоветовал Д. собрать его кровь, т. к. она якобы поможет ей сохранить любовь Геракла (Apollod. II 7, 6). Узнав, что Геракл собрался жениться на захваченной им в Эхалии Иоле, Д. пропитала кровью Несса хитон и послала его Гераклу. Однако кровь Несса, погибшего от смазанной желчью лернейской гидры стрелы Геракла, превратилась в яд, от которого погиб Геракл. Узнав о случившемся, Д. закололась мечом (Soph. Trach. 930 след.).

А. И. Зайцев.

ДЖАБРАН («мать отца коз»), в абхазской мифологии божество мелкого рогатого скота, одна из семи долей Айтара. Согласно ранним мифологическим представлениям, Д. — прародительница коз. Молением Д. (в первый четверг марта) начинался цикл весенних обрядов в честь Айтара.

Л. А.

ДЖАГАННАТХА (др.-инд. jagannatha, «владыка мира»), в индуистской мифологии особая форма Вишну-Кришны (см. Вишну и Кришна), наиболее чтимая в Бенгалии и Ориссе. Сравнительно поздняя пураническая легенда рассказывает,

Несс и Деянира. Картина Г. Рени. 1621. Париж, Лувр.

Несс и Деянира. Картина П. П. Рубенса. 1610-е гг. Ленинград, Эрмитаж.

что, когда Кришна после гибели Ядавов был случайно убит охотником, тело его долго оставалось непогребённым. Наконец, некий благочестивый человек предал его кремации и поместил прах в освящённый ларец. По указанию Вишну царь страны Аванти Индрадьюмна попросил божественного строителя Вишвакармана воссоздать из этого праха образ Кришны — Д. Вишвакарман согласился на это с условием, чтобы никто ему не мешал, пока он не завершит своей работы. Нетерпеливый Индрадьюмна пришёл, однако, взглянуть на изображение прежде времени, и разгневанный Вишвакарман оставил Д. неоконченным — без рук и без ног. Тем не менее Брахма дал Д. глаза, вложил в него душу и сам в качестве жреца присутствовал на ашвамедхе, которую Индрадьюмна совершил в честь новоявленного бога. Специалисты полагают, что город Пури (вблизи города Каттака в Ориссе), где находится храм Д., был некогда центром какого-то автохтонного культа, слившегося позже с культом Кришны, который принял при этом имя местного божества — Д. Храм Д., известный здесь уже в 4 в. н. э., теперь окружён более чем сотней других храмов и святынь, посвященных Вишну, Кришне, Шиве, Сурье и иным индуистским богам. Пури — одно из самых известных в Индии мест паломничества. Особенно много паломников стекаются сюда во время двух ежегодных празднеств: снанаятры — ритуального купания статуи Д., а также статуй брата и сестры Кришны Баларамы и Субхадры, и ратхаятры — провезения статуй через город на колеснице во главе религиозной процессии.

П. А. Гринцер.

ДЖАГУПАТХА (от адыг. жьэгу, «очаг», пэ, «перед», тхьэ, «бог»), в адыгейской мифологии божество очага. С именем Д. связывались некоторые обряды (приобщение невесты к очагу и др.).

М. М.

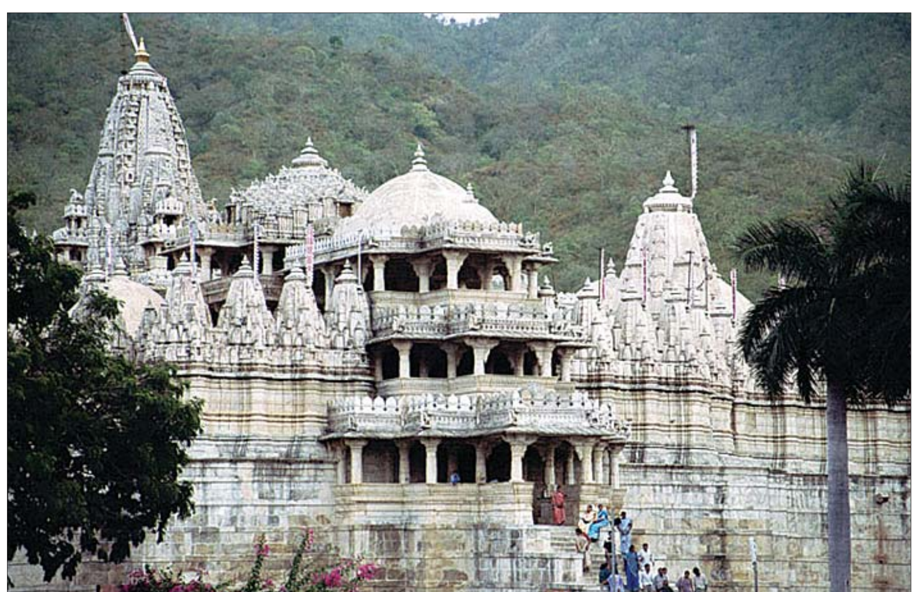
ДЖАДЖА («коренастая»), в абхазской мифологии богиня полеводства и огородничества. Выступает в облике женщины низкого роста, плотного сложения. Представления о Д., по-видимому, сложились в те времена, когда полевыми работами занимались преимущественно женщины. Согласно поверьям, во время появления кукурузных початков Д. ходит по полям. Если она недовольна хозяином поля, она предрекает ему мелкую кукурузу («с мизинец»), если довольна им,— крупную («в локоть, пядь и пять пальцев»). В честь Д. два раза в год (в начале весны и после уборки урожая) на поле устраивались молебны.

Х. Б.

ДЖАЙНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений религиозно-философской системы джайнизма (Д.), получившей название от одного из титулов, присваиваемого вероучителям, — джина («победитель»). Д. возник в Индии в 6 в. до н. э., его основателем был Махавира Джина, но ортодоксальная традиция Д. считает, что Махавира был только последним провозвестником веры — тиртханкаром (букв. «создатель брода») нашей временной эпохи, и относит его предшественников к неизмеримо далёким временам, претендуя таким образом на роль самой древней религии.

Две основные секты Д., раскол на которые произошёл в конце 1 в. до н. э., называются шветамбары («одетые в белое») и дигамбары («одетые сторонами света»). Каждая из них почитает каноническими различные сочинения, и, придерживаясь одинаковых принципов вероучения, они расходятся в толковании и интерпретации частностей. Кодификация джайнского канона произошла относительно поздно, через 9 веков после времени деятельности Махавиры. В джайнских религиозно-философских трактатах — сутрах содержится учение об освобождении от уз сансары, достигаемом путём трёх «сокровищ» Д.: правильного знания (вероучения), правильного видения (истины), правильного поведения. Практический путь к спасению сводится к строжайшему соблюдению этических предписаний и суровой аскезе. В основе догматики Д. лежит представление о двух вечных, несозданных, сосуществующих категориях — дживах (души, активные агенты восприятия и действия) и адживах (неживые, неодушевлённые начала). Число джив бесконечно. Соединяясь с кармической материей, они обретают грубое кармическое тело и рождаются в виде живых существ. Представление о дживах, связанное с об-

Ранакпур, джайнский храмовый комплекс. Чаумукха, главный храм. 12 в. Индия.



Скульптура двух джайнских тиртханкаров: слева - Ришабхадева, справа - Махавира. Лондон, Британский музей.

щеиндийскими понятиями кармы и сансары, в Д., с одной стороны, вероятно, восходит к архаическому анимизму, а с другой — доведено до космического гилозоизма, ибо душами – дживами наделены не только животные и растения, но и элементарные частицы материи — земли, воды, огня, ветра, воздуха. Таким образом, в Д. безначальный и бесконечный круговорот джив порождает представление о некоем равенстве всех существ, ибо все они обладают дживами (отсюда строжайший запрет на причинение вреда — ахимса), но поскольку дживы качественно различны в зависимости от количества органов восприятия (от одного у растений и до пяти у высших животных, людей и богов), создаётся своеобразная иерархия живых существ, высшее место в которой занимает человек, ибо только он может прекратить действие закона кармы и достичь освобождения. При этом мир людей делится на кармовый, т. е. мир, где разворачивается история, и некармовый, где нет смены периодов времени. Состояния сиддхи — «совершенных» джив, освободившихся от кармы, могут достичь только обитатели кармового мира.

Д. м. отличает тяготение к созданию сложных классификационных схем и строгих иерархий, стремление к систематическим числовым способам описания. В ней можно выделить два комплекса представлений: космографический — детальное описание мира, его частей и их обитателей, восходящий к общеиндийским представлениям, и мифо-исторический, главными персонажами которого являются тиртханкары.

Космография. Вселенная делится на мир и бесконечно больший не-мир, в котором нет ничего, кроме пространства – акаши, и который недоступен для восприятия и проникновения. Мир отделён от немира трёхслойной бездной из густой воды, густого ветра и тонкого ветра. Мир, по представлениям джайнов, имеет весьма своеобразную форму: он состоит из трёх усечённых конусов или пирамид, из которых средний и верхний сложены основаниями, а вершина среднего покоится на вершине нижнего. Нижний конус (или пирамида) – это нижний мир – Аддхолока, два верхних суть верхний мир — Урдхвалока, а в месте их соединения находится средний мир — Мадхьялока. Высота всего мира равна 14 радджу (букв. «верёвка» — условная мера), из них по семь приходится на Аддхолоку и Урдхвалоку (средний мир в расчёт не принимается). В основании низшего мира лежит квадрат со стороной 7 радджу или круг того же диаметра. Интересна неканоническая концепция, согласно которой мир имеет форму человеческого тела (лока-пуруша, т. е. мир-космический человек), на уровне талии которого находится Мадхьялока, ниже – Аддхолока, а выше – Урдхвалока. Этим представлением можно объяснить название одного из слоев высшего мира — Грайвейака — «шейные (миры)».

Обитатели мира делятся на растения, низших животных, высших животных, людей, обитателей ада, божеств; всем им противопоставлены сиддхи.

Низший мир по вертикали состоит из семи слоев, названия которых сверху вниз следующие: Ратнапрабха, Шаркарапрабха, Валукапрабха, Панкапрабха, Дхумапрабха, Тамахпрабха и Тамастамахпрабха. Во всех слоях, кроме первого, расположено огромное количество натуралистично описываемых адов, наполненных тьмой и смрадом гнили и нечистот. По ранним представлениям, обитатели ада были людьми, страдающими от всевозможных пыток. Позднее они выделились в низший ранг телесного перерождения и описываются как отталкивающие существа чёрного цвета, похожие на ощипанных птиц, бесполые, дурно-пахнущие, вызывающие боль при прикосновении, живущие в постоянном страхе взаимного преследования, ибо они и жертвы, и палачи. Их омерзительность увеличивается пропорционально глубине слоя.

В центре среднего мира лежит круглый континент Джамбудвипа, вокруг которого концентрическими кругами располагаются бесчисленные океаны и другие континенты. В центре Джамбудвипы возвышается мировая гора Мандара (в поздних текстах Меру), соответственно центр мира, высотой в 100 тыс. йоджан (из которых 1 тысяча уходит под поверхность земли) и диаметром основания 10 тысяч йоджан. Состоит она из золота, серебра, хрусталя и т. п. У основания и по склонам расположены райские рощи Бхадрашала, Нандана и Сауманаса. В каждой из них по четырём главным сторонам света стоят храмы, по промежуточным расположены по четыре лотосовых пруда. В Нандане и Сауманасе среди прудов стоят дворцы, принадлежащие божествам Шакре и Ишане. В роще на вершине Мандары — Пандаке, вместо дворцов четыре скалы, называемые «скалами посвящения», на которых стоят троны и происходит посвящение северного и южного тиртханкаров. Джамбудвипа имеет в диаметре 100 тысяч йоджан и разделён поперёк с запада на восток шестью горными цепями на семь земель: крайняя на юге Бхараха или Бхаратаварша, на севере Еравайа или Айравата. Центральную полосу занимает земля Махавидеха, к югу от которой лежат земли Хариварша и Хаймаватаварша, а к северу Рамьякаварша и Хайраньяватаварша. В центре Махавидехи горные цепи, расходящиеся по промежуточным сторонам света, отделяют две страны: Уттаракуру, где растёт калпаврикша («дерево, исполняющее желания») Джамбу, имеющее по 8 йоджан в высоту и ширину, и Девакуру с калпаврикшей Шалмали. По окружности Джамбудвипы возвышается алмазная стена высотой 8 йоджан, за

Тиртханкара. Ранакпур, джайнский храмовый комплекс. Индия.

ней идёт решётка из драгоценных камней. В стене и решётке расположены четверо ворот, ориентированных по сторонам света.

Джамбудвипу окружает океан Лаваноды, в котором имеются 4 цепи островов, называемые Антарадвипа, а также острова, принадлежащие лунам, солнцам и божеству Лаваноды — Суштхите.

Далее идёт континент Дхатакикханда. На севере и юге горные цепи делят его пополам, и каждая половина повторяет строение Джамбудвипы. В середине каждой половины есть своя Махавидеха со своей горой Мандара (Меру), копией центральной Мандары, но меньших размеров.

Далее идёт океан Калода и континент Пушкарадвипа, который разделяется на две равные части круговой горной цепью Манушоттара. Внутренняя часть повторяет строение Дхатакикханды. Горы Манушоттара — граница мира людей. По ту сторону не живут ни люди, ни животные, а только божества, небесные тела стоят неподвижно и вполовину меньше, чем обычные, нет деления времени, нет огня, облаков, дождей, грома и молний, не произрастают растения.

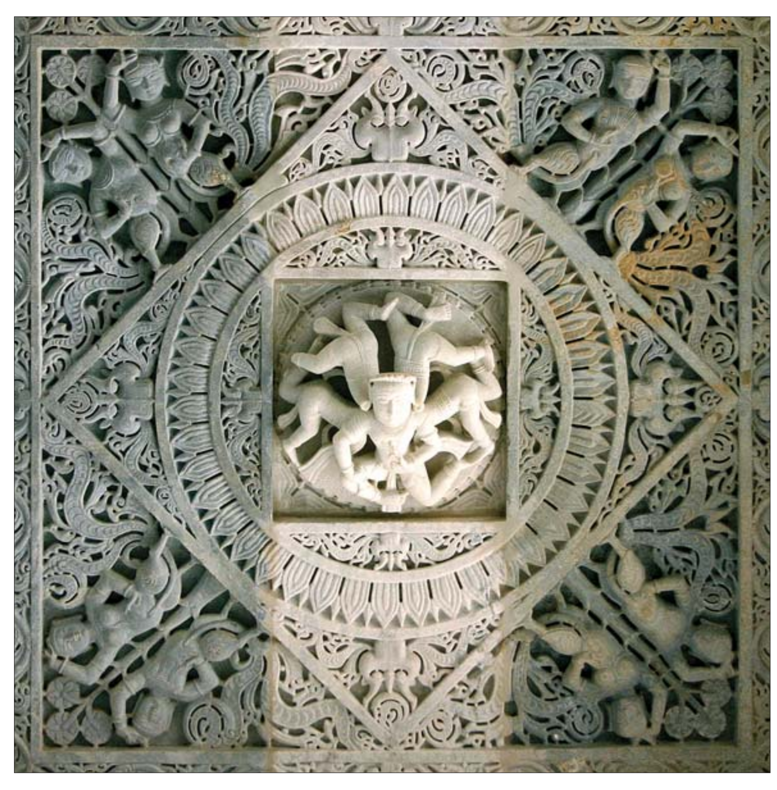
Далее следуют многочисленные океаны и континенты, в основном копирующие друг друга. Крайний континент и океан называются Сваямбхурамана.

Высший мир состоит из 10 (у шветамбаров) или 11 (у дигамбаров) слоев. Эти слои частично или все (у дигамбаров) делятся на северную и южную половины, представляющие собой самостоятельные небесные царства. Каждый слой разделяется также на неравное число подслоев, так что в сумме образуется 62 или 63 (у дигамбаров) самостоятельных небесных уровня. В каждом из них имеется определённое число разнообразных по форме жилищ-дворцов — вимана, которые располагаются так, что в центре находится круглый индрака-вимана (дворец владыки), а остальные расходятся от него лучами ориентированно по сторонам света и называются «рядовые» (аваликапратиштха, панкейа или шренибаддха) или же заполняют пространство между ними — так называемые «рассыпанные» (пракирнака) вимана. Высший центральный вимана, расположенный в вершине конуса верхнего мира, имеет в диаметре 100 тысяч йоджан и соответствует по размерам и форме Джамбудвипе. Над ним находится Ишатпрагбхара, имеющий форму раскрытого зонтика, увенчивающего мир. Ещё одной йоджаной выше мир кончается и в последней части этой йоджаны пребывают сиддхи.

Д. м. насчитывает астрономическое количество божеств. Ими изобилует средний мир, ибо божества есть у каждой горы, озера, реки, дерева, ворот, океана, местности и т. п. В подавляющем большинстве текстов о них не сообщается ничего, кроме имён собственных, как правило, совпадающих с названием соответствующего предмета, в котором они обитают и название которого всегда объясняется из имени божества.

Кроме того, выделяются четыре класса божеств, живущих в основном в нижнем и верхнем мирах. Это бхаванавасины, подземные божества, живущие во дворцах (бхавана) в Ратнапрабхе; вьянтара или ванамантара — также подземные божества, которые живут главным образом в слое, отделяющем Ратнапрабху от среднего мира; джйотиша — божества светил, обитающие в пространстве между землёй и верхним миром; вайманика — небесные божества, живущие во дворцах (виманах) верхнего мира.

Каждый класс делится на подклассы, а последние в большинстве случаев на северные и южные, в зависимости от расположения района их обитания к северу или югу от центра мира. Правитель каждого подкласса (а в случае разделения на северные и южные и правитель каждого района) имеет титул индры.



Джайнский орнамент. Ранакпур, Индия.

Боги каждого класса характеризуются определённой продолжительностью жизни, частотой дыхания и принятия пищи, размерами тела, степенью способности ясновидения и трансформации в различные облики и т. д. Они могут иметь истинную, ложную или смешанную веру, истинное, ложное или смешанное знание. У каждого индры есть несколько главных супруг, свита которых состоит из нескольких тысяч низших богинь. Индрам бхаванавасинов и ваймаников подчиняются (или почти равны им по рангу) хранители мира — локапалы и 33 высших чиновника — траястримша. Индры имеют войска и военачальников и воюют друг с другом. Кроме того, у них есть совет, члены которого называются паршадья, и слуги — абхийогья. Самые же низкие по социальному рангу божества, нечто вроде земных париев, называются килбиша. Как и обитатели ада, божества рождаются способом манифестации (упапатти — мгновенное внезапное появление без материального основания).

Бхаванавасины делятся на 10 подклассов, названия которых оканчиваются на «кумара» («юноша, принц»). Каждый характеризуется определённым цветом тела, одежды, символом в короне. Асуракумара — чёрные, в красных одеждах, символ — драгоценный камень в виде полумесяца; они могут передвигаться глубоко вниз за пределы Ратнапрабхи, а также достигают среднего и верхнего миров. Нагакумара — светлые, в тёмных одеждах, в короне — змеиный капюшон, водные божества, в частности связанные с дождевыми облаками. Супарнакумара (живущие также в горах Манушоттара) — золотого цвета, в белых одеждах, имеют символом гаруду. Их битвы с нагакумара служат причиной определённого вида землетрясений. Видьюткумара — красные, в чёрных одеждах, символ – ваджра. Агикумара — красные, в чёрных одеждах, символ – кувшин. Дипа- или двипакумара – красные, в тёмных одеждах, символ — лев. Удадхикумара – светлые, в тёмных одеждах, символ — лошадь, владычествуют над океаном. Диккумара или дишакумара — золотого цвета, в белых одеждах, символ — слон, связаны с идеей мировых слонов. Богини этого подкласса обитают также в роще Нандана и участвуют в посвящении тиртханкаров. Ваюкумара — тёмные, в багровых (цвета закатного солнца) одеждах, символ — макара, живут также в подводных пещерах Лаваноды и приводят в движение частицы мира. Стханитакумара — золотого цвета, в белых одеждах. Функции бхаванавасинов соотнесены также с функциями локапал — соблюдать порядок в мире: Сома (локапала востока), видьюткумара, агникумара, ваюкумара наблюдают за правильностью движения звёзд, метеорологическими явлениями и земными пожарами; Яма (локапала юга) и асуракумара надзирают над войнами и эпидемиями; Вару на (локапала запада), нагакумара, удадхикумара и стханитакумара — над всеми наводнениями; Вайшравана (локапала севера), супарнакумара, двипакумара и диккумара ответственны за металлы и драгоценные камни. Канонические тексты приводят имена собственные 20 индр бхаванавасинов, но, за

исключением Чамары (индры южных асуракумара), о них ничего, кроме имён, не сообщается.

Вьянтара обитают частично в нижнем мире, частично в рощах среднего мира и на островах Антарадвипа. Они также делятся на 10 классов, каждый из которых характеризуется определённым цветом и имеет символом определённое дерево. По одной из класссификаций к ним относятся пишачи, бхуты, якши, ракшасы, киннары, ким-пуруши, махораги и гандхарвы, т. е. полубожества и демоны индуистской мифологии. В Д. м. все они, кроме рак-шасов, имеют приятный вид. В отличие от других классов божеств в каноне не говорится ни об их числе, ни об их функциях. Они живут во дворцах, самый большой из которых равен по размерам Джамбудвипе.

Луны, солнца, планеты, лунные дома и звёзды — пять классов божеств джйотиша. Солнце и луна представляют супружескую пару, их свиту составляют 88 планет, 28 лунных домов и 6697500x1012 звёзд. Над Джамбудвипой вращаются два солнца (северное и южное) и две луны, чтобы установить одновременность смены дня и ночи для южных и северных частей; соответственно, для Джамбудвипы приведённое выше число планет, лунных домов и звёзд удваивается. Далее, по мере удаления от Джамбудвипы, это число возрастает: над Лаванодой — 4 солнца, 4 луны, 352 планеты и т. д., над Дханакикхандой — 12 солнц, 12 лун, 1056 планет и т. д. Небесные тела движутся по своим орбитам благодаря тягловым животным, которые находятся по четырём сторонам света (на востоке – львы, на юге – слоны, на западе – быки, на севере – лошади). Каждое небесное тело приводится в движение определённым числом тысяч животных.

Божества вайманика разделяются на калповых (калпа – общее название 1–8-го слоев) и внекалповых, перешедших калпу (калпатита). У последних нет социальной иерархии, они не носят ни одежды, ни украшений и имеют одно и то же имя Ахаминдра («я — индра»). Они не знают чувственных наслаждений, и их единственное занятие — сосредоточенное почитание архатов.

Каждый подкласс калповых божеств имеет символическое изображение в короне, различное в шветамбарской и дигамбарской традициях. Кроме месяца (для царства 5-го слоя — Шукра) и калпаврикши (для царств 8-го слоя — Аран и Ачьюта), это животные — газель, буйвол, вепрь, лев, слон, змея, рыба, черепаха и т. д. Индра расположенной в 1-м слое Саудхармы имеет имя Шакра, остальные индры носят имена своих царств. С Шакрой и его военачальником и посланником Харинагаймеши, а также с Ачьютой связаны сюжеты участия в церемониях рождения и посвящения тиртханкаров.

Кроме ваймаников, в верхнем мире живёт ещё особый класс божеств локантака, название которых объясняется как «живущие на краю мира». Они чужды чувственным наслаждениям и предаются медитации.

В высших царствах 1–8-го слоев могут перерождаться люди или животные, 9-го слоя (Грайвеяка) — только люди, а в 10-м слое — Панчануттаре — только люди из кармового мира. По истечении срока божественного существования они могут возвратиться в прошлое состояние.

Мифо-исторический комплекс. В его основе лежит представление о циклическом времени, которое в Д. представляется в виде колеса с 12 спицами. Восходящее движение называется утсарпини, нисходящее – авасарпини (букв. «ползущее, пресмыкающееся вверх» и «ползущее, пресмыкающееся вниз»). Каждый полуоборот состоит из шести неравных периодов, которые в авасарпини имеют названия «хороший — хороший» — $4{\cdot}10^{10}$ сагаропамов (букв. «равный океану» — мера счёта) лет; «хороший» — $3{\cdot}10^{14}$ сагаропамов лет; «хороший — плохой» — $2{\cdot}10^{14}$ сагаропамов; «плохой — хороший» — 10^{14} сагаропамов минус 42 тысячи лет; «плохой» — 21 тысяча лет и «плохой — плохой» — тоже 21 тысяча лет. В утсарпини эти периоды повторяются в обратном порядке. Поскольку мир безначален и бесконечен, он неисчислимое количество раз проходил и будет проходить от блаженносчастливого времени «хорошего — хорошего» периода через постепенную деградацию и ухудшение к ужасам и страданиям «плохого — плохого» и затем опять возвращаться к золотому веку. В Д. таким образом совмещены и эсхатологическая, и хилиастическая линии.

1-й и 2-й периоды описываются как беззаботное время, когда десять калпаврикш давали людям всё необходимое для жизни. Дети рождались близнецами — мальчик и девочка, и родители умирали через 49 дней после их рождения. Рост людей и срок их жизни были гигантскими. После смерти все сразу перерождались в мире богов. Разница между этими периодами только количественная (в сроке жизни, росте, частоте дыхания, количестве пищи и т. п.).

3-й период привносит страдание, хотя всё ещё рождаются близнецы и после смерти люди уходят в мир богов. В это время начинается история. Появляется первый тиртханкара Ришабхадева, который проповедует людям вероучение Д., вводит такие социальные институты, как брак и погребальные обряды, и, зная, что вскоре исчезнут калпаврикши, обучает людей ремёслам и искусствам. Его дочь Брахми изобрела 18 алфавитов, к одному из которых современные джайны возводят алфавиты гуджарати и маратхи.

В 4-м периоде идёт дальнейшее ухудшение, уменьшение роста и продолжительности жизни человека. После смерти люди могут переродиться в животных, богов или обитателей ада, но могут и достичь высшего состояния — стать сиддхами. Укрепляется социальный порядок. Появляются куладхары — «держатели рода», которые вводят наказания, а также 12 чакраватинов, 9 баладев, 9 васудев и 9 пративасудев. Полного развития достигает джайнская религия, появляются все тиртханкары, в том числе и последний (24-й) — Махавира.

5-й период (продолжающийся и поныне) начался через 75 лет $8^1/_2$ месяцев после рождения Махавиры (или через три года после его нирваны) и будет длиться 21 тысячу лет. Тиртханкары больше не появляются. Происходит всеобщая деградация и, наконец, исчезновение самой джайнской религии и общины (источники даже сообщают имена будущих последних четырёх джайнов: монаха и монахини, мирянина и мирянки).

В «плохом — плохом» жизнь человека сократится до 16 или (у некоторых сект) 20 лет. Земля раскалится докрасна. Перестанут произрастать растения. Страшная жара днём и ледяной холод ночью заставят всё живое искать убежища в океанских пещерах. В конце периода задуют свирепые ураганы.

Затем начнется утсарпини — восходящее движение колеса и всё повторится в обратном порядке. Семь видов дождей напоят землю и пробудят семена растений. «Плохой» принесёт некоторое улучшение. В «плохом — хорошем» появится первый из следующей серии 24 тиртханкаров, в «хорошем» — остальные 23.

Смена периодов происходит только в Бхаратаваршах и Айраватах континентов Джамбудвипа, Дхатакикханда и Пушкарадвипа, которые относятся к кармовым землям. Остальной мир людей считается некармовой землёй и там всегда стоит время «хорошее — хорошее» или «хорошее». Соответственно тиртханкары и другие персонажи исторического комплекса появляются только в Бхаратаваршах и Айраватах, причём, поскольку последняя является почти точной копией первой, то говорится о двух тиртханкарах — южном и северном, о двух чакравартинах — Бхарате и Айравате и т. д.

В качестве культурного героя выступает Ришабхадатта, но эта роль поручена и законодателям — куладхарам (их 7, 10, 15, по различным источникам), сконструированным по образцу индуистских ману и почти не индивидуализированным. Ришабхадатта, открывая список тиртханкаров, назван и 15-м куладхарой.

Появляющиеся в 4-м периоде баладевы, васудевы и падисатту (пратишатру), позднее получившие название пративасудев, т. е. врагов васудев, вошли в Д. из мифов, связанных с Вишну и Кришной. По своим иконографическим характеристикам они следуют эпическому образцу: баладевы одеты в чёрное, символ — пальмовое дерево, атрибуты — плуг, дубина и стрела; васудевы одеты в жёлтое, символ — гаруда на знамени, атрибуты — раковина, диск, палица, копьё и меч. Баладевы владеют одной половиной Бхаратаварши, васудевы — другой. О каждом из них сообщаются их имена в прошлом существовании, имена родителей, наставников, названия городов, где они впервые пожелали переродиться в определённой форме существования, и т. п.

Чакравартины – мировые императоры — числом 12 также появляются в каждом полуобороте после Ришабхадатты, первый из них сын Ришабхадатты — Бхараха (Бхарата). 5-й, 6-й и 7-й чакравартины были 16-м, 17-м и 18-м тиртханкарами, а первый тиртханкар был императором, хотя и не называется в их числе.

Тиртханкары, чакравартины, баладевы, васудевы и пративасудевы объединены в класс «отмеченных», «означенных» 63 персонажей. Их иерархия отражена в количестве снов, которые видят их мате-

ри перед их рождением: тиртханкаров – 14, чакравартинов – то же, васудев – 7, баладев – 4. При каждом тиртханкаре состоят два божества: мужское – якша и женское – шасанадевата (якши, якшини). Основную роль играют последние, ибо они выступают как посланницы тиртханкаров.

Д. м. оказала сильное воздействие на культурное развитие таких областей Индии, как Гуджарат, Раджастхан, Мадхья-Прадеш. Особенным блеском архитектурного мастерства и декора с бесконечно повторяющимися, в духе джайнской мифологической картины мира, фигурками и орнаментами отличаются джайнские храмы 11–12 вв.

О. Ф. Волкова.

ДЖАЛУТ (djalut), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Голиафу. Согласно Корану, Д. напал на Талута. Его воины были обращены в бегство «с дозволения аллаха», а Д. убит Даудом (2:250–252). В мусульманском предании образ Д. получил дополнительные характеристики. В различных вариантах он выступает то как берберский, то как ханаанейский или аравийский царь. С Д. связаны заимствованные из Библии эпизоды борьбы израильтян с филистимлянами и др.

М. П.

ДЖАМАСПА (авест.), в иранской мифологии зять Заратуштры, один из первых его последователей, за что восхваляется в проповеди Заратуштры на свадьбе дочери пророка с Д. («Гаты»).

И. В.

ДЖАМШИД, Джамшед (фарси), в иранской мифологии и эпосе шах из династии Пишдадидов; в «Авесте» – Йима. В «Шахнаме» описывается семисотлетнее царствование Д. — «золотой век». Д. обучает людей носить вместо звериных шкур одежду из ткани, создаёт государственность и деление на сословия. Его искушает Ахриман, вселив гордыню в душу. Д. возомнил себя богом, за что и был наказан. Вельможи решили пригласить иноземного царя Заххака. Заххак напал на Иран, убил Д. и положил начало тысячелетнему царству зла. Мстителем за Д. выступил его внук Фаридун, покончивший с помощью кузнеца Кавы с царством Заххака.

Джамшид обучает людей ремёслам. Миниатюра. 1469. Лондон, коллекция Ч. Битти.

И. Б.

ДЖАНГАР (калм. Жанһр, монг. Жангар), центральный персонаж богатырских поэм, популярных у монгольских народов (прежде всего калмыков и западных монголов). У волжских калмыков поэмы сложились в монументальный эпический цикл. В Монголии имя героя широко варьируется: Джангар, Джангарай, Джанрвай, Джунра, Джунгар (в последнем случае, возможно, эпическое воспоминание о Джунгарском ханстве); из предлагаемых исследователями многочисленных этимологии (от перс, джехангир, «завоеватель мира», от монг. жингэнэх, «звенеть», и др.) наиболее убедительной представляется «сирота», «одинокий», что соответствует характерным для эпоса тюрко-монгольских народов Сибири древнейшим представлениям об эпическом герое как о первопредке и первом человеке. При данной этимологии имя Д. сопоставимо с Эр-Соготох («муж-одинокий») у якутов, Чагыс («сирота-одинокий») — у шорцев и др. Согласно эпосу, Д.— сирота, родившийся в мифические «начальные времена» (см. Время мифическое). В возрасте одного года он ведёт борьбу с различными чудовищами (мангусами), пяти лет попадает в плен к богатырю Шикширги, который пытается погубить Д.: он велит Д. угнать табун у мудреца-предсказателя Алтан Чеджи, в результате Д. оказывается раненым, и ему угрожает смерть. Исцеляет его жена Шикширги, уступившая сыну Хонгору, просившему её спасти Д. В семилетнем возрасте Д. женится на красавице Шабдал, дочери властителя юго-восточного края, и становится государем идеальной страны Бумба (от тибет. бумба — центральная часть буддийской ступы, культовой постройки, символизирующая мифологический средний мир, с которым, вероятно, ассоциировалось государство Д.). По другому варианту, государем Д. провозглашает Хонгор, когда они вместе спасаются в горной пещере от четырёх ханов, разоривших царство отца Д.; Хонгор становится в государстве Д. первым богатырём (во всех версиях эпоса существует тесная взаимосвязь между Д. и Хонгором, их судьбы оказываются переплетёнными), а Алтан Чеджи — мудрым советником Д. В дружину Д., характеризуемую магическим числом 12 (12 богатырей), добровольно или принудительно включаются также Санал, Сабар, Мингйан, в прошлом удельные князья, покинувшие свои семьи и владения, а потому характеризуемые, подобно самому Д., сиротами, одинокими.

Как и Гесер, Д. совмещает отдельные черты культурного героя (в его демоноборческой ипостаси) и вселенского государя. Власть его признают 40 ханов (фольклорно-мифологическое выражение всеобщности). Его противники или просто «чужие» ханы, часто называемые «владыками четвёртой части земли»,— четыре хана, враги его отца, и четыре хана, предлагающие ему в жёны своих дочерей (эти персонажи отчасти связаны с представлениями о властителях четырёх стран света). Возможно, при формировании представлений о Д. были привнесены переосмысленные идеи буддийской мифологии о царе-чакраватине (владеющем семью чудесными сокровищами, включая чудесное оружие, чудесного коня, прекрасную жену, мудрого советника и т. д.), не противоречащие, впрочем, собственно эпическим идеалам (так, именно чудесные сокровища Бумбы, обычно числом 5, являются предметом притязаний её врагов); соответственно в некоторых вариантах эпоса имя Д. подвергается модификации — Джагар-хан, т. е. «царь Индии» (Жаһар, Жанат, Жасар — от тибет. rgya-gar, «Индия») или Джангарай (Жанрай, Жанрвай — от тибет. spyanras-gzigs, см. Авалокитешвара). Однако в первую очередь Д.— эпический монарх типа Монаса в мифологии киргизов. В более поздних версиях (особенно в монгольских) наблюдается дегероизация Д., изображаемого подчас слабодушным и трусливым; он оттесняется на второй план, а в качестве главного героя выдвигается Хонгор. В многочисленных песнях, посвященных военным походам Д. и его богатырей (чаще всего Хонгора) против различных демонических противников, некоторые сюжеты сохранили в значительной мере мифологическую архаику. В одном из них Д. сватает Хонгора за красавицу Зандан Герел, которая оказывается демонической девой, уже имеющей женихом (или любовником) небесного богатыря Тегя Бюса (Томор Бюс, Томор Тевег — в монгольской версии, мангус — в бурятской). Победив соперника в единоборстве, жестоко расправившись с невестой и её отцом, Хонгор после долгого странствия находит свою настоящую суженую Герензал. Сватом вновь выступает Д. (имеется соответствие между этой его ролью и тем, что в некоторых монгольских и бурятских версиях он является отцом Хонгора). В другом сюжете Д. борется с персонажами, в своей основе, очевидно, хтоническими, затем ставшими небесными. Д. убивает сорокачетырёхголового муса (см. Мангус), который превращается в небесное чудовище Кюрюл Эрдени. Д. вступает в единоборство с Кюрюл Эрдени, но тот, приняв облик орла, уносит Д. на небо и подвергает там страшным пыткам. Героя выручает дочь солнца, третья жена Кюрюл Эрдени, которую некогда Д. вызволил из утробы сорокачетырёхголового муса. Усыпив чудовище, она освобождает пленника. Д. убивает Кюрюл Эрдени, найдя и уничтожив его «внешнюю душу», хранившуюся в виде птенчика в брюхе марала. Д., спустившись с неба с помощью птицы Гаруды (её детей он спас от змея), долго странствует по земле, по верхнему (небесному), нижнему (подземному) мирам. Возвратившись домой, Д. находит свою жену Шабдал уже состарившейся. Внезапно он вновь уезжает из своей страны. Отъезд Д. обижает его богатырей, покидающих вслед за ним Бумбу. Воспользовавшись этим, на Бумбу нападает хан шулмасов Шара Гюргю (ситуация напоминает центральный сюжет эпоса о Гесере: войну с шарайгольскими ханами; Шара Гюргю, возможно, — модификация их имени, которое отражено в эпосе и непосредственно: три хана Шаргули – данники Д.).

Вставший на защиту Бумбы Хонгор терпит поражение, попадает в плен к шулмасам и ввергается на дно адского озера в седьмой преисподней. Спасать его отправляется Д., вернувшийся в свою разгромленную ставку после того, как у него появился наследник. Он спускается в нижний мир через «широкое красное отверстие», расположенное под одинокой чёрной лачугой, из которой идёт дым (этот мотив соответствует широко распространённому мифологическому представлению о том, что путь в нижний мир идёт через очаг). По дороге к адскому озеру Д. убивает демоническую старуху, её семерых кривых сыновей и последнего её сына – младенца в железной люльке, считавшегося неуязвимым (эпизод схож с мифом о Масанге, распространённом и у калмыков).

В калмыцкой традиции в соответствии с представлениями о сверхъестественной природе дара эпического певца отмечается мифологическое происхождение песен о Д.: первый джангарчи (исполнитель «Джангариады») услышал сказания о Д. в потустороннем мире, при дворе Эрлик Номин-хана (Эрлика) и принёс их людям (см. Ойрат-калмыцкая мифология).

С. Ю. Неклюдов.

ДЖАННА (djjanna; араб., букв. «сад»), в мусульманской мифологии наиболее частое обозначение рая. Другие названия: «сад вечности» (Коран 25:16), «сады эдема» (9:73), «сады благодати» (5:76), «фирдаус» (18:107), «обиталище мира» (6:127), «место пребывания» (40:42), «возвышенное» (83:18). Предание считает эти названия обозначением различных частей рая, расположенных на восьми небесных сферах.

Подробное описание Д. содержится в различных сурах Корана (47:16–17; 55:54–76; 56:12–39; 76:12–22). Праведники пребывают там в садах «тёмно-зелёных», «там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из мёда очищенного». В Д. — «плоды, и пальмы, и гранаты», «лотос, лишённый шипов» и талха (акация?), «увешанная плодами». В нём нет ни солнца, ни мороза. Праведники возлежат на «ложах расшитых», на «коврах разостланных», «на них одеяния зелёные из сундуса и парчи, и украшены они ожерельями из серебра». Они питаются «плодами из тех, что выберут, и мясом птиц, из тех, что пожелают», и «напитком чистым» из чаши, «смесь в которой с имбирем», из текущего источника — «от него не страдают головной болью и ослаблением». Праведникам прислуживают «мальчики, вечно юные», «отроки вечные — когда увидишь их, сочтёшь за рассыпанный жемчуг». Мальчики обходят праведников «с сосудами из серебра и кубками из хрусталя». «В воздаяние за то, что они делали», праведникам даны в супруги «черноокие, большеглазые», «подобные жемчугу хранимому», «скромноокие девственницы», «мужелюбящие сверстницы», которых «не коснулся ни человек, ни джинн» (см. Гурии). Чувственное и натуралистическое описание Д. в Коране, видимо, порождено экстатическими образами, характерными для жителей пустыни. Существует мнение, что кораническое описание Д. навеяно впечатлением от изображающих рай христианских мозаик Сирии.

В суре 55 образ Д. усложняется: называются два сада, два вида каждого плода. В послекоранической литературе Д. описывается как многоэтажная пирамида, увенчанная упоминаемым в Коране «крайним лотосом» (53:16), прото-Кораном, прото-Каабой.

М. Б. Пиотровский.

ДЖАТА, в мифологии нгаджу острова Калимантан (Западная Индонезия) змееобразное женское божество нижнего подводного мира. Д. извечна, она обитает в подводной стране, вход в которую находится в глубоком омуте на мировой реке. Эту страну населяют подданные Д., антропоморфные крокодилы, принимающие звериный облик только на земле. Земля, созданная Махаталой, лежит в мировом океане между хвостом и головой Д. и опирается на её горб. По другим версиям, Д. обвила землю и кусает собственный хвост (ср. Пане на Болон). Амбивалентное единство Д. и Махаталы, подчёркиваемое в мифах, выражено также в изображениях пернатой змеи и змееобразной птицы-носорога, распространённых в прикладном искусстве даяков Калимантана, в т. ч. нгаджу.

М. Ч.

ДЖАХАННАМ (djahannam), в мусульманской мифологии наиболее распространённое название ада (ср. с др.-евр. гехинном — геенна). В Коране упоминается как место грядущего наказания грешников: «Д. – место им назначенное всем» (15:45). Согласно Корану, в Д. попадут и люди, и джинны (11:120; 41:24), одни из которых будут пребывать там вечно (23:105), другие — временно (11:109). Главные мучения, которые ожидают грешников в Д., — от жгучего огня. Образ огня преобладает в отличающемся натуралистическими деталями кораническом описании Д. «А те, которые несчастны, — в огне, для них там вопли и рёв» (11:108). «Поистине, тех, которые не верили в наши знамения, мы сожжём в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, мы заменим её другой кожей, чтобы они вкусили наказания» (4:59). Грешники, находящиеся в Д., связаны цепями, «одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:50–51), «огонь обжигает их лица и они... мрачны» (23:106). Питьё грешников — кипяток (37:65; 38:57), который «рассекает их внутренности» (47:17), и гнойная вода. Когда грешник проглатывает эту воду, «приходит к нему смерть со всех мест, но он не мёртв, а позади его — суровое наказание» (14:19–20). В Д. растёт дерево заккум, у которого вместо плодов — головы шайтанов (37:60–64).

По кораническому представлению, широко разработанному комментаторами и богословами, Д. образуется сочетанием концентрических воронкообразных кругов. Д. имеет ворота (39:71–73; в одном из описаний — семь ворот, 15:44). В некоторых местах Корана Д. представляется также в виде дрожащего, движущегося чудовища (89:24; 67:7–8), что аналогично некоторым западноевропейским средневековым представлениям об аде.

Поздние варианты предания развивали оба коранических представления о Д. В них появилось также толкование широко употребительного в Коране выражения «прямая дорога», «прямой путь» (ас-сират ал-мустаким) как протянутого над Д. моста шириной в лезвие меча, по которому будут проходить люди в день страшного Суда.

М. Б. Пиотровский.

ДЖВАРИ («крест»), в грузинской мифологии (у хевсуров) общее наименование локальных божеств. Наряду с термином «Д.» употребляются также термины «хвтисшвили» («божьи дети»), «хвтиснабдеби» («богом рождённые»). Д. подчинены Гмерги-распорядителю (Мориге-гмерти), считаются покровителями области, общины, селения. В качестве божества всех хевсуров почитается Гуданис-джвари, святилище которого находится в селе Гудани. Гуданис-джвари выступает в качестве божества-воителя, помогающего хевсурам в походе против врагов, и идентифицируется с Гиорги. Широко распространён также культ Каратис-джвари (см. в ст. Копала). Представления о Д. вобрали в себя также некоторые черты Марии и других персонажей христианской мифологии.

В Пшави и Тушети Д. соответствует Хати («икона»).

А. Ч.

ДЖЕРЫ ДЗУАР, в осетинской мифологии божество, исцелитель душевно больных; живёт в часовне на высокой горе около селения Джери (Джавский район Южной Осетии). По воле исцеляемого часть мяса жертвенного животного (барана) раздавали богомольцам, а больного связанным спускали на верёвке со скалы, угрожая бросить в пропасть, если не назовёт вселившихся в него злых духов. Названные им имена записывали на бумаге, которую затем сжигали. Считалось, что после этого должно было наступить выздоровление. Д. д. из вестен также у жителей соседних районов Грузии.

Б. К.

ДЖЁСЁГЕЙ ТОЙОН, в якутской мифологии божество, способствующее размножению лошадей, их покровитель. Д. т. представляли человеком или громогласно ржущим жеребцом. В некоторых мифах Д. т. — младший брат творца вселенной Юрюнг айы тойона. Д. т. вместе с женой живёт на четвёртом небе на северо-востоке в старинном шестиугольном бревенчатом доме, обшитом снаружи белой конской шкурой.

Н. А.

ДЖИБРИЛ, Джабраил (djjbril, djabra'il), в мусульманской мифологии один из четырёх (наряду с Микаилом, Исрефилом и Исраилом) приближённых к аллаху ангелов, в функции которых входит передача приказаний и раскрытие воли аллаха пророкам. Соответствует библейскому архангелу Гавриилу. В Коране, где Д. называется также «святым духом» (Рух ал-Кудс), «благородным посланником» и др. (2:91; 16:104; 81:19–21), по воле аллаха он являлся Мухаммаду для передачи текста Корана. В предании Д. — наставник всех пророков, начиная с Адама. Имя Д. тесно связывалось с магией и колдовством.

М. П.

ДЖИНН, джинны (djinn), в мусульманской мифологии духи, часто злые. В Аравии известны ещё в доисламскую эпоху как неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными аллаху (Коран 37:158) и ставили рядом с ним (6:100); Д. приносили жертву, к ним обращались за помощью (72:6). Согласно мусульманской традиции, Д. созданы аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом. Они могут приобретать любую форму и выполнять любые приказания. Д. связаны с Иблисом, некоторые из них уверовали в Мухаммада. Мусульманская традиция различает три класса Д.: гул, ифрит, силат.

Д. посвящено большое число сочинений мусульманских богословов. Подчинение Д. воле человека составляло одну из проблем, которыми занимались оккультные науки мусульманского средневековья. Рассказы о Д. являются постоянной принадлежностью фольклора народов, исповедовавших ислам; Д. действуют в народных преданиях и верованиях, выступая как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений.

М. П.

ДЖУОК, Джок, Джуок-Атанг, Чуокатанг, в мифологии шиллуков (южная часть Судана) верховное (вероятно, небесное) божество. Д.— демиург; сотворил небо и землю, из чёрной и белой глины сделал людей. Согласно некоторым мифам, Д. создавал людей белыми, но от долгой работы его руки и глина стали чёрными, поэтому и появились чёрные люди. Д. живёт то в небе, то в стране душ умерших; ему подчинены все духи. Ведает дождём. Символически Д. изображается в виде небесного быка, посылающего на землю живительный дождь (ср. Денгдит — у динка, Ниал — у нуэр). Д. дал первому человеку колос, из которого произошли все злаки. Огонь люди получили из «страны бога (Д.)», благодаря собаке, которая похитила огонь: люди привязали к её хвосту солому, она опустила хвост в огонь, солома загорелась, и собака принесла этот огонь людям.

Представления о Д. были оттеснены на второй план с распространением культа мифического предка царского рода Ньиканга.

Е. К.

ДЖЫЛГА ХАН, Джылга хаан, в якутской мифологии божество из разряда айы, определяющее при рождении ребёнка его судьбу. Д. х. относится к божествам, не созданным творцом Юрюнг айы тойоном. Согласно мифам, Д. х. вместе с женой Чынгыс биис обитает на северо-западном небе, испещрённом письменами и узорами. У Д. х. испрашивали душу ребёнка, если покровительница деторождения Нэлбэй айысыт не давала детей. Считалось, что ребёнок, душа которого получена от Д. х., имеет надёжную судьбу, не может умереть от случайной болезни или несчастья. За помощью к Д. х. обращались также при падеже скота и наступлении голодного года.

Н. А.

ДЗАНАТ, в осетинской мифологии рай. Д. находится в центре загробного мира и обнесён золотой каменной оградой с золотыми воротами, открываемыми Барастыром. Д. — цветущий сад, в котором хорошо одетые молодые люди со своими жёнами и детьми сидят за золотыми столами, уставленными различными яствами и напитка ми, никогда не иссякающими.

Б. К.

ДЗАХУШ, герой нартского эпоса адыгов, сын бога Тлепша. В юности Д. был храбрым нартом, но проводил время в праздности. В этом упрекнул его однажды бог земледелия Тхагаледж. Оскорблённый Д. хотел его ударить, но даже на коне не догнал пашущего на быках Тхагаледжа. На одном из пиров, на котором Тхагаледж был тхамадой (тамадой), возник удобный случай ему отомстить, но, несмотря на подзадоривания отца, усовестившийся Д. им не воспользовался. После же рассказа Тхагаледжа во всеуслышание о его образе жизни Д., пристыжённый, ушёл с праздника, отправился в кузню отца, где выковал сразу снаряжение для 100 нартских всадников.

М. М.

ДЗАЯЧИ, дзаян, заян (бурят., калм.), заягша (бурят.), заягч или заяч (калм.), в мифологии монгольских народов: 1) небесное божество, бог-творец, один из основных тенгри (Д.-тенгри). Упоминается в монгольских шаманских призываниях, где именуется «самовозникшим», «создателем всего»; он — божество человеческой судьбы, как небесного волеизъявления, даритель счастья и блага, защитник имущества и скота. Ср. Сульде-тенгри, являющегося покровителем не отдельного человека, а всех людей в целом. Поскольку представления о счастливой судьбе входят и в астральный культ (см. Долон эбуген), Д.-тенгри иногда называется «звездой». Функции Д., связанные с судьбой, вытекают из понятия дзая (заяа, заяан), означающего и само небесное волеизъявление, и ниспосланную небом судьбу. В мифологии кудинских бурят аналогичен Д.-тенгри Заян Саган-тенгри («творец белый тенгри», или «судьба белый тенгри») — глава западных, светлых (белых) тенгри; 2) категория духов-покровителей, подателей счастливой судьбы; таковы онгоны Дзол-дзаячи и Эмегельджи-дзаячи. В бурятской мифологии заяны (заяанууд) — один из разрядов низших духов, которые (подобно ханам, эжинам и др.) выступают посредниками между небесными богами и людьми; эта категория, пополняемая за счёт умерших шаманов, включает соответственно дуализму бурятского мифологического пантеона добрых и злых духов; 3) термин, обозначающий душу, судьбу, небесное волеизъявление. Д. – разумное начало в человеке, противостоящее нравственной порче и, очевидно, в качестве такового выступающее своеобразным ангелом-хранителем. Эти мифологические представления рельефнее выражены у балаганских бурят, у которых заяши (заяаша) — «хорошая» душа человека, одна из его двух или трёх душ (среди которых есть и «плохая»); она может существовать отдельно от него, после смерти отлетает на небо; является точным подобием человека, заботится о нём.

С. Ю. Неклюдов.

ДЗЕРАССА, героиня осетинского нартского эпоса. Её эпитеты: «златокудрая», «краса земли», «сияющая подобно солнцу и луне». Д. — одна из трёх сестёр семи братьев, дочь владыки водного царства Донбеттыра. В образе птицы (по другому варианту: оленя) повадилась в нартский сад, где растёт чудесная яблоня, плоды которой исцеляют от всех болезней. Ахсартаг, сын старейшего нарта Уархага, охраняя сад, выстрелил и ранил Д. Идя по кровавому следу птицы, он пришёл к берегу моря, спустился на дно и увидел в доме Донбеттыра смертельно раненную красавицу Д. Ахсартаг исцелил Д. и в награду получил её руку и сердце. На пути в нартское село они остановились на берегу моря в шатре Ахсара, близнечного брата Ахсартага. Ахсар был на охоте, и Ахсартаг пошёл искать его. Вернувшегося Ахсара Д. приняла за мужа и стала ласкаться к нему. Ночью, когда легли спать на одной бурке, Ахсар положил свой меч между собой и Д., чтобы не было близости с женой брата. Возвратившийся Ахсартаг подумал недоброе и убил брата. Д. рассказала Ахсартагу правду, и он, охваченный отчаянием, пронзил себе сердце мечом. Д. горько оплакивала братьев, услышав её голос, с небес на землю спустился Уастырджи на своём трёхногом коне. Он обещал Д. похоронить братьев, но взамен потребовал, чтобы она стала его женой. Д. обманула Уастырджи. Подойдя к берегу моря, она ушла в отчий дом — водное царство. Мать её, узнав, что Д. ждёт ребёнка, настояла, чтобы она вернулась в страну нартов и родила на земле. У нартов Д. родила сыновей-близнецов — Урызмага и Хамыца. Став взрослыми, они разыскали своего деда Уархага и выдали за него замуж Д. Умирая, Д. просила своих сыновей три ночи стеречь её склеп, так как боялась, что Уастырджи надругается над её трупом. В третью ночь Уастырджи явился в склеп к Д., потом пустил своего коня и собаку. Через год мёртвая Д. родила Сатану, жеребёнка Арфана, «старшего из коней», и щенка Силама, «старшего из собак». Д. оставила потомство, образовавшее могущественный нартский род Ахсартагката.

Б. А. Калоев.

ДЗИДЗО, Дзидзо-босацу (от кит. Дицзанван), одно из наиболее популярных японских буддийских божеств. Покровитель детей и путников Д. не является главным объектом поклонения какой-либо отдельной секты; культ его распространён повсеместно. Суйдзяку (аватарами) Д. считаются Амида, Каннон, Дайнити-нёрай, Бисямон-тэн и др. В легенде 9 в. Д. отождествляется с владыкой царства мёртвых — Эмма. Известны десятки средневековых легенд, посвященных Д., который способен воскресить из мёртвых, избавить от страданий в дзигоку (аду). Д. считается защитником грешников после смерти и справедливым судьёй человеческих прегрешений. В этом своём качестве он особенно почитается в среде т. н. японских париев — буракумин (эта). Как покровитель путников Д. Отождествляется с синтоистским божеством дорог — Досодзином.

Г. С.

ДЗИММУ-ТЭННО (др. -япон., «правитель Дзимму»), мифический правитель Японии, восшествие которого на престол официально считается началом создания японского государства (660 до н. э.). Согласно «Кодзики» (св. I) и «Нихонги» (св.

Дзидзо. Дерево, лак. Эпоха Дзёган (859–875). Храм Сэйсуйдзи, префектура Нагано.

I), будущий правитель, внук Хоори и дочери морского царя Тоётама-химэ, появился на свет четвёртым (последним) сыном бога Угаяфукиаэдзу («бог ненастеленной баклановой крыши», назван так потому, что Тоётама-химэ родила его, прежде чем успели настелить перьями баклана крышу покоев, приготовленных для её родов) и Тамаёри-химэ, сестры его матери. При рождении наречён Вакамикэну-но микото («бог священной пищи»), Камуямато-ива-рэбико-но микото [«юноша бог Иварэ из священного Ямато» (Ямато — древнее наименование Японии, Иварэ — древнее название её южной части)] и другими именами. В «Кодзики» и «Нихонги» рассказывается о завоевательном походе Д.-т. «на Восток» (в страну Цукуси, как в Древней Японии именовался остров Кюсю). Далее мифологические рассказы переходят в легенды и исторические предания, доводящие изложение событий до правления реальных государей Японии. В 1871, т. е. вскоре после реставрации императорской власти, в Японии был установлен праздничный день (11 февраля) — день начала правления Д.-т. (был отменён в 1945, восстановлен в 1966 под названием «Годовщина создания государства»). Имя Д. и титул тэнно, появившиеся в более поздних мифах, составлены из китайских корневых слов и означают: Д.— «божественный воин», тэнно – «небесный правитель». Очевидно, в образе Д. контаминированы сведения о ряде правителей Японии 5–6 вв.

Е. М. Пинус.

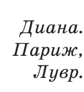
ДЗУАР (от груз, джвари, «крест»), в осетинской мифологии божество, дух, святой; имеет облик летающего существа с большими крыльями. Считается, что каждый человек имеет своего Д.-хранителя. В Осетии Д. называются также святилища божеств Мадымайрам, Мыкалгабырта, Уастырджи и др., а также местные, родовые и семейные.

Б. К.

ДЗЫЗЛАН («мать воды»), согласно мифологическим представлениям абхазов, живущая в реках и озёрах красивая молодая женщина с длинными золотистыми волосами, с белой, как папирус, кожей, с глазами, сверкающими, как алмаз. Иногда её называют «золотой владычицей воды». По поверьям, Д. вынуждает одиноких путников-мужчин вступить с нею в единоборство. В случае победы Д. путник становится на время её сожителем. Направленное на неё огнестрельное оружие всегда даёт осечку.

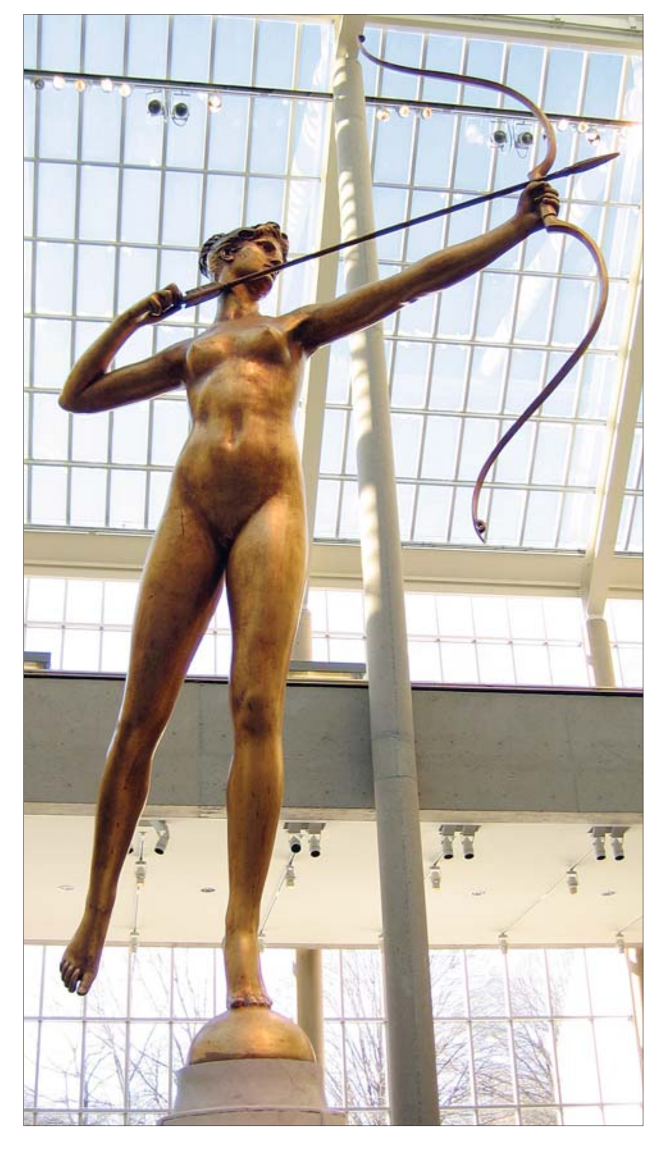
Д. усмиряет лишь обоюдоострый кинжал, с заклинаниями обнажённый при встрече с ней. Служит тому, кто сумеет вырвать или отрезать пучок её волос, которые она через некоторое время возвращает хитростью, и затем Д. уходит. Считалось, что Д. может быть причиной душевной болезни: вселяясь в человека (чаще в женщину), она сводит его с ума; лишь знахарь или лицо, у которого Д. находится в услужении, в силах избавить больную от Д. В старину молодые женщины обращали к Д. свои молитвы, совершали в её честь жертвоприношения.

Х. Б.



Диана. Париж, Лувр.

ДИАНА (Diana), в римской мифологии богиня растительности, родовспомогательница, олицетворение луны. Была отождествлена с Артемидой и Гекатой, получив эпитет Тривия — «богиня трёх дорог» (её изображение помещалось на перекрёстках), толковавшийся также как знак тройной власти Д.: на небе, земле и под землёй (Serv. Verg. Aen. IV 511). Особенно известны святилища Д. на горе Тифате в Кампании (отсюда эпитет Д. Тифатина) и в районе Ариция в роще на озере Неми (VI 136; VII 515). Д. считалась богиней — покровительницей Латинского союза, и с переходом главенства в этом союзе к Риму царём Сервием Туллием был основан на Авентине храм Д., ставший излюбленным местом культа для происходивших из переселившихся в Рим или взятых в плен латинян, плебеев и рабов; годовщина основания храма считалась праздником рабов — servorum dies (Liv. I 45; Dion. Halic. IV 26; Ovid. Fast. III 26). Это обеспечило Д. популярность среди низших классов, составлявших многочисленные коллегии её почитателей, из которых особенно известна благодаря сохранившемуся уставу коллегия Д. и Антиноя в Ланувии (CIL XIV 2112). С храмом Д. на Авентине связано предание о необыкновенной корове, владельцу которой было предсказано, что тот, кто принесёт её в жертву Д. в этом храме, обеспечит своему городу власть над Италией. Царь Сервий Туллий, узнав об этом предсказании, хитростью завладел коровой, принёс её в



Диана. Скульптура А. Сент-Годенса. Бронза. 1892-93. Нью-Йорк, Музей искусств Метрополитен.

Диана возвращается с охоты. Картина П. П. Рубенса и Ф. Снайдерса. 1616–1617. Дрезден, Дрезденская галерея.

жертву и прикрепил её рога в храме. Диана считалась олицетворением луны, так же как её брат Аполлон в период позднеримской античности идентифицировался с солнцем. Впоследствии отождествлялась с Немесидой и карфагенской небесной богиней Целестой. В римских провинциях под именем Д. почитались туземные богини — «хозяйки леса», богини-матери, подательницы растительного и животного плодородия.

Е. М. Штаерман.

ДИВ, дива, в восточнославянской мифологии персонаж. Упомянут в средневековых «Словах»-поучениях против язычества (в форме «дива») и дважды в «Слове о полку Игореве» : приурочен к верху дерева («Дивъ кличетъ връху древа») и спускается вниз («уже връжеся дивъ на землю»). Демон и женский мифологический персонаж со сходным именем известен у западных славян (чеш. divy muz, diva zena, польск. dzivozona; сербо-лужицк. dziwja zona, dziwica, обычно связываемые с лесом), а также у южных славян (болг. самодива, синонимичное самовиле, см. Вилы). Слово первоначально было связано, с одной стороны, с русским «диво» и родственными славянскими обозначениями чуда, с другой стороны — со славянскими и балтийскими словами в значении «дикий», происходящими из «божий»: ср. укр. дивий — «дикий», старослав. «дивии», болг. «див», польск. dziwy, «дикий» при латыш, dieva zuosis, «дикий гусь» — первоначально в значении «гусь бога»; ср. также родственное хеттское siu — «бог» в siunas huitar, «животные богов», т. е. «дикие звери»; и типологические кетские параллели — Esdd Sel, «дикий олень», т. е. «олень бога Эся». Развитие в славянском отрицательных значений типа «дикий» иногда связывают с влиянием иранской мифологии, в которой родственное слово из общеиндоевропейского значения «бог» (см. также Дый) превратилось в обозначение отрицательного мифологического персонажа — дэва (см. Дэвы). В значении «бог» у иранцев выступило переосмысленное обозначение доли (др.-инд. bhaga): ср. слав. Бог; оба эти взаимосвязанных процесса объединяют славянские и иранские языки и мифологии. След древнего индоевропейского значения «бог ясного неба» (см. Индоевропейская мифология) можно видеть в мотиве падения Д. на землю, имеющем соответствия в древнеиранском (patat dyaos, «сверзился с неба») и древнегреческом (διοπετης, «сверженный с неба»; ср. также хеттский миф о боге луны, упавшем с неба, и т. п.).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДИВАНА, в мифологии туркмен и татар, таджиков, узбеков (девона), азербайджанцев (диванд), башкир (диуана), киргизов (дубана, дувана, думана), казахов (дуана), каракалпаков (дийуана) юродивый, считающийся святым (суфием). Термин «Д.» (от тадж.-перс. девона, «одержимый дэвом»), по-видимому, возник тогда, когда дэвы ещё не считались злыми духами. Известия средневековых китайских источников позволяют предположить, что вплоть до раннего средневековья Д. называли шаманов. От доисламской мифологии Д. воспринял в мифах и эпосе функции чудесного помощника героя (в архаических вариантах мифов эта роль принадлежала, очевидно, духу-покровителю). Прорицатель и кудесник, Д. способствует рождению детей (напр., богатыря Алпамыша), скрепляет браки, устраняет трудности, стоящие на пути героя. Обычно он безымянен, но иногда Д. называются и известные святые (как реальные исторические лица, например основатель ордена накшбандийя Бахаведдин, так и мифические, например чильтаны, Буркут-баба). Важное место Д. в мифологии отражает роль дервишей в жизни населения.

В. Б.

ДИГГАДЖИ, дигнаги, диннаги (др.-инд. dig-gaja, от dik, «сторона света» и gaja, «слон»), в древнеиндийской мифологии космические слоны, охраняющие стороны света вместе с богами-локапалами. Главным среди слонов считается Айравата, слон бога Индры, охранителя востока. Обычно считается, что Пундарика (слон бога Агни) охраняет юго-запад, Вамана (слон Ямы) — юг, Кумуда (слон Сурьи) — юго-восток, Анджана (слон Варуны) — запад, Пушпаданта (слон Ваю) — северо-запад, Сарвабхаума (слон Куберы) — север, Супратика (слон Сомы) — северовосток.

С. С.

ДИДОНА (Dido), Элисса, в римской мифологии царица, основательница Карфагена, дочь царя Тира, вдова жреца Геракла Акербаса или Сихея, которого убил брат Д. Пигмалион, чтобы захватить его богатство. Бежав после смерти мужа со многими спутниками и сокровищами в Африку, Д. купила у берберского царя Ярба землю. По условию она могла взять столько земли, сколько покроет бычья шкура; разрезав шкуру на тонкие ремни, Д. окружила ими большой участок и основала на этой земле цитадель Карфагена Бирсу (греч. βυρσα, «шкура»). При её закладке были найдены головы быка и коня, что предвещало Карфагену богатство и военную мощь, уступающую, однако, римской (при закладке храма на Капитолии в Риме была найдена человеческая голова — знак господства Рима над миром). По версии Юстина (XVIII 4–7), восходящей к более ранним греческим или финикийским ис-

Дидона и Эней. Картина П.-Н. Герена. 1815. Париж, Лувр.

точникам, Д., преследуемая сватовством Ярба, взошла на костёр, храня верность памяти мужа. Римская традиция связала Д. с Энеем. Возможно, впервые эта связь была отражена в поэме Невия (3–2 вв. до н. э.) о Пунической войне. Обработал её Вергилий в четвёртой книге «Энеиды»: когда корабли Энея по пути из Трои прибыли в Карфаген, она по воле Венеры стала любовницей Энея. Однако Юпитер послал к Энею Меркурия с приказом плыть в Италию, где ему было предназначено стать предком основателей Рима. Не перенеся разлуки с Энеем, Д. покончила с собой, взойдя на костёр и предсказав вражду Карфагена с Римом. Образ Д., возможно, восходит к финикийскому божеству; карфагеняне чтили её как богиню.

Е. Ш.

В нач. 16 в., почти одновременно с первыми переводами «Энеиды» Вергилия, создаются трагедии: «Д.» Дж. Джиральди Чинтио; «Д.» Л. Дольче; «Д., приносящая себя в жертву» Э. Жоделя и др.; среди поэтических произведений: «История царицы Д.» Г. Сакса и др. Среди драматических произведений 17–18 вв.: «Д., приносящая себя в жертву» А. Арди; «Д.» Ж. де Скюдери; «Покинутая Д.» П. Метастазио; «Д.» И. Э. Шлегеля; «Д.» Я. Б. Княжнина и «Д.» М. Н. Муравьёва.

Миф о Д. пользовался особой популярностью в европейском музыкально-драматическом искусстве начиная с сер. 17 в. (среди первых опер.: «Д.» Ф. Кавалли; «Безумная Д.» К. Паллавичино; «Д. и Эней» Г. Перселла; «Безумная Д.» А. Скарлатти и др.). К либретто П. Метастазио обращались композиторы А. Скарлатти (вторая опера на этот сюжет), Н. Порпора, Г. Ф. Гендель, Н. Йоммелли, Т. Траэтта, Л. Керубини, Дж. Паизиелло, В. Фьораванти.

До нас дошло немного произведений античного искусства, связанных с мифом (фреска в Помпеях, мозаика из Галикарнаса, ряд статуэток Д., кончающей с собой, и др.). Европейское искусство обращается к мифу вначале в иллюстрациях к поэме Вергилия, начиная с 15 в.— в живописи. Наиболее распространённым был сюжет «самоубийство Д.» (картины А. Мантеньи, Аннибале Карраччи, Гверчино, Дж. Б. Тьеполо, П. П. Рубенса, С. Бурдона, Ш. Лебрена, А. Куапеля, Дж. Рейнолдса и др.), воплощались также сцены пиршества Энея и Д. и их охоты (фрески Я. Амигони и Дж. Б. Тьеполо, картины Г. Рени, И. Г. Тишбейна и др.), сюжет «Д. основывает Карфаген» (Дж. Б. Питтони и др.).

ДИЕВАС, Диевс, Дейвс (литов. dikvas, латыш. dievs, прус, deiws), в балтийской мифологии обозначение божества и вместе с тем главного из богов. Иногда этот главный бог имеет и другие названия, например прус. Окопирмс, «самый первый», латыш. Debestevs или Debess tevs, «отец неба» и др. Д. стоит над всеми богами, но обычно он пассивен и непосредственно не влияет на судьбы людей. У Д. есть помощники и дети. Нередко его помощником оказывается громовержец Перкунас, впрочем, часто Перкунас смешивается с Д. и выступает в его качестве. У Д. есть два сына, в более древней форме — сын и дочь, близнецы, вступающие в инцестуозный брак. Этот мотив связан с мифом о «небесной свадьбе» (см. Балтийская мифология), в котором сам Д. персонифицирует сияющее небо: это подтверждается и этимологией имени [ср. др.-инд. deva- (см. Дева), др.-иран. daeva- (см. Дэвы), лат. deus, рус. Див и др.]. Д. чаще всего оказывается вне сюжетов, если не считать мотива супружества Д. и Дейве.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДИКАЯ ОХОТА (Wilde Jagd), в германской низшей мифологии название сонма призраков и злых духов, проносящихся по небу во время зимних бурь (в период рождества — богоявления) в сопровождении гончих псов, вой которых, по поверью, заставляет скулить дворовых собак. Опасна для людей, особенно на перекрёстках дорог. Образ предводителя Д. о. – Дикого охотника – восходит к образу древнегерманского Одина-Вотана, во главе воинства мертвецов проносившегося по небу. В средние века с Диким охотником стали ассоциироваться исторические личности — Аттила, Карл Великий, позднее Фрэнсис Дрейк и даже Наполеон. Считали также, что Д. о. — это души грешников, предводительствуемые Иродом и Каином.

М. Ю.

ДИКЕ, Дика (Δίκη), в греческой мифологии божество справедливости, дочь Зевса и Фемиды (Hes. Theog. 901 след.), одна из гор. По своим функциям она близка богиням Адрастее и Фемиде. «Неумолимая» Д. хранит ключи от ворот, через которые пролегают пути дня и ночи (Parmenides B 11–14 D). Она — вершительница справедливости в круговороте душ (Plat. Phaedr. 249 b). Она следует с мечом в руках за преступником и пронзает нечестивца (Eur. Bacch. 993–996). В Д. больше отвлечённой персонифицированности, чем живой мифологической образности. По сообщению Павсания (V 18, 2), Д. была изображена душащей и избивающей несправедливость на знаменитом ларце Кипсела, тирана Коринфа (7 в. до н. э.).

А. Т.-Г.

Дике.

ДИКТИС (Δίκτυς), в греческой мифологии брат царя острова Серифа Полидекта. В сети Д., ведущего образ жизни простого рыбака (имя Д., вероятно, от греч. δίκτυον, «сеть»), попадает ящик, в который были заключены Даная вместе с младенцем Персеем. Д. даёт приют спасённым и старается держать Данаю подальше от глаз Полидекта, справедливо опасаясь, что царь захочет взять её в жёны (Apollod. II 4, 1–2). Спасению Данаи были посвящены трагедия Еврипида «Д.» (frg. 331–347) и сатировская драма Эсхила "Тянущие невод» (её отрывки обнаружены на папирусе).

В. Я.

ДИ-КУ, Ди Ку (Ди означает «божество», «владыка», «государь», для позднего времени — «император»; Ку — имя собственное), герой древнекитайской мифологии. Предполагают, что Д.-К. идентичен Ди-Цзюню, его сближают с Шунем и Куем. По преданию, Д.-К. родился чудесным образом и сам сказал, что его зовут Цзюнь (отсюда и возможная контаминация с Ди-Цзюнем, несмотря на некоторое отличие в написании имён). Он представлялся существом с птичьей головой (восточнокитайские племена почитали своим тотемом птицу) и туловищем обезьяны. Он считался правнуком мифического государя Хуан-ди. Прозвище его было Гао-синь. Источники, например «Исторические записки» Сыма Цяня (ок. 145 — ок. 86 до н. э.), рисуют его идеальным, справедливым правителем, который «брал богатства у земли и бережно использовал их, ласково наставлял народ и учил его получать выгоду, исчислял движение солнца и луны, встречая и провожая их; распознавал духов и с почтением служил им… Действия его были всегда своевременными, а одежда — как у простого чиновника». В раннесредневековых источниках Д.-К. рисуется со щитом на голове и со сросшимися зубами, имевшимися у него от рождения как знак необычного героя. Считается, что он в 15 лет начал помогать в управлении своему дяде (вариант: брату) Чжуаньсюю, а в 30 взошёл на престол и правил 70 (или 75 лет), умер в 100-летнем возрасте. Существует много преданий о жёнах Д.-К. Одна из них не касалась ногами земли. Ей часто снилось, что она глотает солнце и после этого у неё рождался сын. Она родила Д.-К. восемь сыновей. В древних исторических памятниках, где Д.-К. представлен как реальный государь, у него четыре жены: Цзянь-юань, Цзянь-ди, Цинду и Чан и.

Существует ещё широко известное предание о двух сыновьях Д.-К. Янь-бо и Шичжэ, которые вечно спорили, не желая ни в чём уступать друг другу. В конце концов Д.-К. послал одного из них управлять звездой Шан, а другого звездой Шэнь. Звёзды эти никогда одновременно не светили на небе.

Известен ханьский рельеф с изображением Д.-К. в одеянии государя из предмогильного святилища У Ляна (середина 2 в. н. э.).

Б. Л. Рифтин.

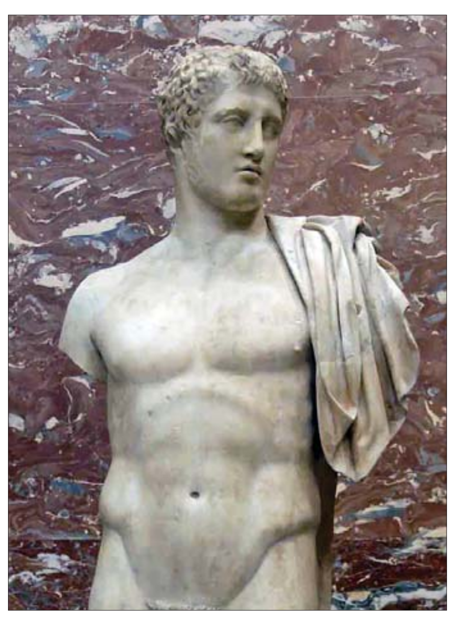
ДИНА (евр. dinah, в талмудической литературе это имя предлагается возводить к глаголу dwn, «судить»), в ветхозаветном предании (Быт. 34) единственная дочь Иакова от Лии. Когда Иаков был в стране Сихемской, Д. похитил Сихем, сын Еммора, князя страны, и совершил над ней насилие. Тогда братья Д. (сыновья Иакова и Лии) Левий и Симеон (а в позднейшей версии все сыновья Иакова), мстя за похищение Д., убили Еммора и его сыновей, а с ними и всех мужчин — жителей страны Сихемской, и разграбили их город Сихем (древнее святилище, где Иаков воздвиг жертвенник, Быт. 33, 20).

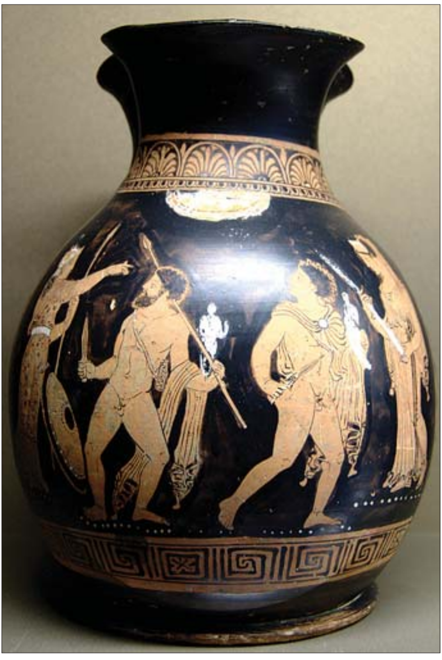
Предполагается, что в мифе о похищении Д. персонифицированы пришедшие позднее в упадок древние сакральные города (город Сихем как сын Еммора) и части племён (или племена). При допущении такой исторической основы мифа его можно отнести к эпохе, предшествующей заселению еврейскими племенами Палестины (в позднейший период, связываемый с именем Моисея). Это предположение находит документальное основание в материалах из древнеегипетского Тель-эль-Амарнского архива, относящихся к 14 в. до н. э., где упомянут Лабая (возможно, имя, соответствующее Левию), «отдавший Сихем людям хабиру». Содержащийся в рассказе о Д. эпизод об обряде обрезания, совершённом правителями и жителями Сихема по требованию Левия и Симеона, которые воспользовались болезненным состоянием мужчин города, чтобы перебить их, принадлежит к числу мифопоэтических элементов повествования.

В. В. Иванов.

ДИОМЕД (Διομήδης), в греческой мифологии: 1) царь Фракии, сын Ареса, кормивший своих коней мясом захваченных чужеземцев. Геракл одолел Д. и бросил его на съедение коням-людоедам, которых потом привёл к царю Эврисфею; 2) сын этолийского царя Фидея и дочери Адраста Деипилы. Вместе с Адрастом принимает участие в походе и разорении Фив (Apollod. III 7,2). Как один из женихов Елены Д. сражается впоследствии под Троей,

Диомед. Римская копия. С греческого оригинала Кресилая (ок. 440 до н. э.). Мрамор. Париж, Лувр.





Одиссей и Диомед похищают Палладион из Трои. Апулийская краснофигурная ваза. 360-350 до н. э. Париж, Лувр.

возглавляя ополчение на 80 кораблях. В доспехах, озарённых сияющим пламенем, он убивает множество троянцев и нападает на Энея, которого спасает от гибели Афродита. Тогда Д. обрушивается на богиню, ранит её и заставляет оставить поле боя. Пользуясь покровительством Афины, Д. выходит в бой против самого бога Ареса и тяжело его ранит (подвигам Д. отводится почти вся V книга «Илиады»). Вместе с Одиссеем Д. отправляется на разведку во вражеский лагерь; по дороге они убивают троянского разведчика Долона, а затем нападают на пришедшего на помощь троянцам фракийского царя Реса, убивают его и многих воинов его свиты и уводят с собой знаменитых коней Реса (Hom. Il. X 203—514). Д. участвует в погребальных играх в честь Патрокла; вместе с Одиссеем проникает в осаждённую Трою и похищает там статую Афины (Палладий), обладание которой предвещает победу над троянцами. С Одиссеем Д. отправляется также на остров Лемнос за Филоктетом. Д. долго слывёт (вместе с Нестором) одним из немногих ахейских героев, благополучно вернувшихся домой из-под Трои (Apollod. epit. V 8; 13); поздние источники вводят версию об измене жены Д. Эгиалыу вследствие чего Д. вынужден бежать из Аргоса и окончить свою жизнь в Италии.

Хотя традиция называет Д. сыном Тидея — царя Этолии, в «Илиаде» он возглавляет ополчение из Аргоса, Тиринфа, Эпидавра и других городов юго-восточной Арголиды (II 559–568); по числу кораблей войско Д. уступает лишь полкам Агамемнона и Нестора. В этом отражается воспоминание не только о былом могуществе Аргоса, но и о значении самого Д. как древнейшего военного божества аргивян. Щит Д. с культовым изображением Афины находился в её храме в Аргосе. Д. приписывалось основание храма Афины «Остроглядящей» (Paus. II 24, 2), находившуюся здесь статую Афины отождествляли с похищенным ахейцами в Трое Палладием. Д. считался основателем храмов Афины в городе Метона (Мессения) и городе Прасии (Аттика); в Саламине (Кипр) он почитался вместе с Афиной. Эта древнейшая связь Д. с Афиной отразилась в мифах о постоянной помощи Афины герою [в «Илиаде»; в варианте мифа (Pind. Nem. X 7) Афина сделала Д. богом; по другой версии, Д. был перенесён вместе с Ахиллом на острова блаженных]. Подтверждением «божественного» происхождения Д. является то, что это единственный герой «Илиады», осмеливающийся вступать в сражения с богами-олимпийцами. Культ Д. был занесён ахейскими колонистами в Италию (отсюда поздняя версия о его скитаниях и смерти в Италии).

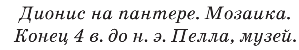
В «Илиаде» обращает на себя внимание явный параллелизм в описании подвигов Д. и Ахилла (оба нападают на Гектора и на Энея, которого от них спасают боги) и чувство соперничества, испытываемое Д. к Ахиллу. Однако трудно сказать, восходит ли этот параллелизм к древнейшим слоям эпического сказания или является художественным приёмом автора «Илиады».

В. Н. Ярхо.

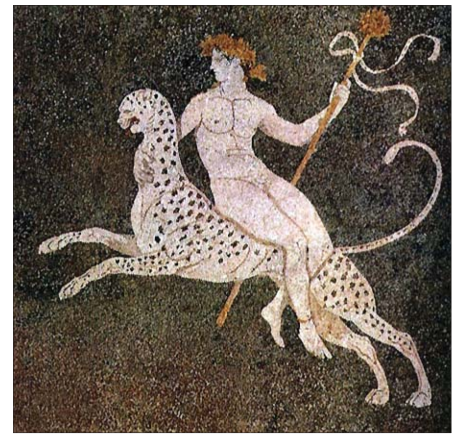
ДИОНА (Διώνη), в греческой мифологии дочь Геи и Урана (Apollod. I 1, 2) или одна из океанид (Hes. Theog. 353). У Гомера (Il. V 370 след.) Д. — супруга Зевса и мать Афродиты; одно из имён Афродиты — Диона (Ovid. Fast. II 461).

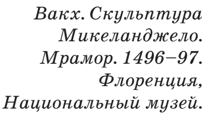
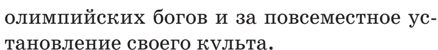
А. Т.-Г.

ДИОНИС (Διόνυσος), Бахус, Вакх, в греческой мифологии бог плодоносящих сил земли, растительности, виноградарства, виноделия. Божество восточного (фракийского и лидийско-фригийского) происхождения, распространившееся в Греции сравнительно поздно и с большим трудом утвердившееся там. Хотя имя Д. встречается на табличках критского линейного письма «B» ещё в 14 в. до н. э., распространение и утверждение культа Д. в Греции относится к 8—7 вв. до н. э. и связано с ростом городов-государств (полисов) и развитием полисной демократии. В этот период культ Д. стал вытеснять культы местных богов и героев. Д. как божество земледельческого круга, связанное со стихийными силами земли, постоянно противопоставлялся Аполлону — как прежде всего божеству родовой аристократии. Народная основа культа Д. отразилась в мифах о незаконном рождении бога, его борьбе за право войти в число



Дионис на пантере. Мозаика. Конец 4 в. до н. э. Пелла, музей.



Пьяный Дионис опирается на сатира. Римская копия по греческому оригиналу 2 в. н. э. Рим, Национальный музей.

Вакх. Скульптура Микеланджело. Мрамор. 1496–97. Флоренция, Национальный музей.

олимпийских богов и за повсеместное установление своего культа.

Существуют мифы о разных древних воплощениях Д., как бы подготавливающие его приход. Известны архаические ипостаси Д.: Загрей, сын Зевса Критского и Персефоны; Иакх, связанный с Элевсинскими мистериями; Д. — сын Зевса и Деметры (Diod. III 62, 2–28). Согласно основному мифу, Д. — сын Зевса и дочери фиванского царя Кадма Семелы. По наущению ревнивой Геры Семела попросила Зевса явиться к ней во всём своём величии, и тот, представ в сверкании молний, испепелил огнём смертную Семелу и её терем. Зевс выхватил из пламени Д., появившегося на свет недоношенным, и зашил его в своё бедро. В положенное время Зевс родил Д., распустив швы на бедре (Hes. Theog. 940–942; Eur. Bacch. 1–9, 88–98, 286–297), а потом отдал Д. через Гермеса на воспитание нисейским нимфам (Eur. Bacch. 556–559) или сестре Семелы Ино (Apollod. III 4, 3). Д. нашёл виноградную лозу. Гера вселила в него безумие, и он, скитаясь по Египту и Сирии, пришёл во Фригию, где богиня Кибела — Рея исцелила его и приобщила к своим оргиастическим мистериям. После этого Д. через Фракию отправился в Индию (Apollod. III 5, 1). Из восточных земель (из Индии или из Лидии и Фригии) он возвращается в Грецию, в Фивы. Во время плавания с острова Икария на остров Наксос Д. похищают морские разбойники-тиррены (Apollod. III 5, 3). Разбойники приходят в ужас при виде удивительных превращений Д. Они заковали Д. в цепи, чтобы продать в рабство, однако оковы сами упали с рук Д.; оплетя виноградными лозами и плющом мачту, паруса корабля, Д. явился в виде медведицы и льва. Сами пираты, бросившиеся со страха в море, превратились в дельфинов (Hymn. Hom. VII). В этом мифе отразилось архаическое растительно-зооморфное происхождение Д. Растительное прошлое этого бога подтверждается его эпитетами: Эвий («плющ», «плющевой»), «виноградная гроздь» и т. д. (Eur. Bacch. 105, 534, 566, 608). Зооморфное прошлое Д. отражено в его оборотничестве и представлениях о Д.-быке (618, 920–923) и Д.-козле. Символом Д. как бога плодоносящих сил земли был фаллос.

На острове Наксос Д. встретил любимую им Ариадну, покинутую Тесеем, похитил её и на острове Лемнос вступил с ней в брак; от него она родила Энопиона, Фоанта и др. (Apollod. epit. I 9). Повсюду, где появляется Д., он учреждает свой культ; везде на своём пути обучает людей виноградарству и виноделию. В шествии Д., носившем экстатический характер, участвовали вакханки, сатиры, менады или бассариды (одно из прозвищ Д. – Бассарей) с тирсами (жезлами), увитыми плющом. Опоясанные змеями, они всё сокрушали на своём пути, охваченные священным безумием. С воплями «Вакх, Эвое» они славили Д.-Бромия («бурного», «шумного»), били в тимпаны, упиваясь кровью растерзанных диких зверей, высекая из земли своими тирсами мёд и молоко, вырывая с корнем деревья и увлекая за собой толпы женщин и мужчин (Eur. Bacch. 135–167, 680–770). Д. славится как Лиэй («освободитель»), он освобождает людей от мирских забот, снимает с них путы размеренного быта, рвёт оковы, которыми пытаются опутать его враги, и сокрушает стены (616–626). Он насылает безумие на врагов и страшно их карает; так он поступил со своим двоюродным братом фиванским царём Пенфеем, который хотел запретить вакхические неистовства. Пенфей был растерзан вакханками под предводительством своей матери Агавы, принявшей в состоянии экстаза сына за животное (Apollod. III 5, 2; Eur. Bacch. 1061–1152). На Ликурга — сына царя эдонов, выступавшего против культа Д., бог наслал безумие, а затем Ликург был растерзан своими же лошадьми (Apollod. III 5, 1).

В число 12 олимпийских богов Д. вошёл поздно. В Дельфах он стал почитаться наряду с Аполлоном. На Парнасе каждые два года устраивались оргии в честь Д., в которых участвовали фиады — вакханки из Аттики (Paus. X 4, 3). В Афинах устраивались торжественные процессии в честь Д. и разыгрывался священный брак бога с супругой архонта басилевса (Aristot. Rep. Athen. III 3). Из религиозно-культовых обрядов, посвященных Д. (греч. tragodia, букв. «песнь о козле» или «песнь козлов», т. е. козлоногих сатиров — спутников Д.), возникла древнегреческая трагедия. В Аттике Д. были посвящены Великие, или Городские, Дионисии, включавшие торжественные процессии в честь бога, состязания трагических и комических поэтов, а также хоров, исполнявших дифирамбы (проходили в марте

1. Дионис и Энопион. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. Ок. 465 до н. э. Феррара, Археологический музей. 2. Дионис и менады. Фрагмент росписи апулийского кратера. Ок. 410 до н. э. Таранто, Национальный музей. 3. Дионис с канфаром и виноградной лозой. Фрагмент росписи краснофигурного кратера «художника Пана». 470–460 до н. э. Палермо, Археологический музей.

— апреле); Леней, включавшие исполнение новых комедий (в январе — феврале); Малые, или Сельские, Дионисии, сохранившие пережитки аграрной магии (в декабре — январе), когда повторялись драмы, уже игранные в городе.

В эллинистическое время культ Д. сливается с культом фригийского бога Сабазия (Сабазий стало постоянным прозвищем Д.). В Риме Д. почитался под именем Вакха (отсюда вакханки, вакханалии) или Бахуса. Отождествлялся с Осирисом, Сераписом, Митрой, Адонисом, Амоном, Либером.

А. Ф. Лосев.

Сохранилось множество памятников античного искусства, воплотивших образ Д. и сюжеты мифов о нём (любовь Д. к Ариадне и др.) в пластике (статуи и рельефы) и вазописи. Широко распространены были (особенно в вазописи) сцены шествия Д. и его спутников, вакханалий; эти сюжеты нашли отражение в рельефах саркофагов. Д. изображали среди олимпийцев (рельефы восточного фриза Парфенона) и в сценах гигантомахии, а также плывущим по морю (килик Эксекия «Д. в ладье» и др.) и сражающимся с тирренцами (рельеф памятника Лисикрату в Афинах, ок. 335 до н. э.). В средневековых книжных иллюстрациях Д. изображался обычно как олицетворение осени — время сбора урожая (иногда только октября). В эпоху Возрождения тема Д. в искусстве связывается с утверждением радости бытия; широкое распространение приобретают с 15 в. сцены вакханалий (начало их изображению положил А. Мантенья; к сюжету обращались А. Дюрер, А. Альтдорфер, Х. Бальдунг Грин, Тициан, Джулио Романо, Пьетро да Кортона, Аннибале Карраччи, П. П. Рубенс, Я. Йордане, Н. Пуссен). Той же символикой пронизаны сюжеты «Вакх, Венера и Церера» и «Вакх и Церера» (см. в статье Деметра), особенно популярные в живописи барокко. В 15—18 вв. популярностью в живописи пользовались сцены, изображающие встречу Д. и Ариадны, их свадьбу и триумфальное шествие. Среди произведений пластики — рельефы «Вакх превращает тирренцев в дельфинов» А. Филарете (на бронзовых дверях собора святого Петра в Риме), «Встреча Вакха и Ариадны» Донателло, статуи «Вакх» Микеланджело, Я. Сансовино и др. Д. занимает особое место среди других античных персонажей в садовой пластике барокко. Наиболее значительные произведения 18 – нач. 19 вв. – статуи «Вакх» И. Г. Даннекера и Б. Торвальдсена. Среди музыкальных произведений 19–20 вв. на сюжеты мифа: опера-балет А. С. Даргомыжского «Торжество Вакха», дивертисмент К. Дебюсси «Триумф Вакха» и его же опера «Д.», опера Ж. Массне «Вакх» и др.

Юность Вакха. Картина В.-А. Бужеро. 1884.

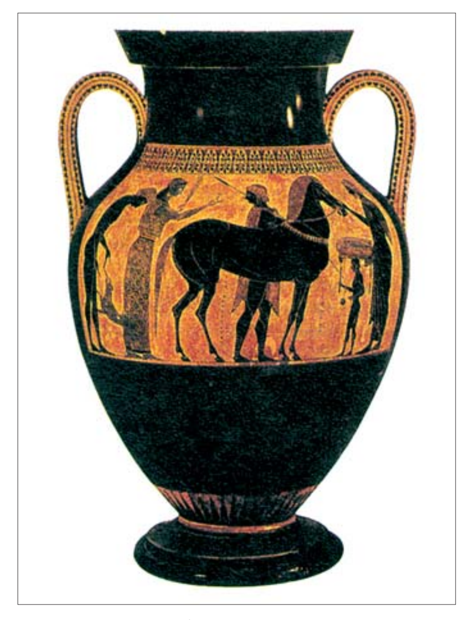
1. Дионис в ладье. Роспись чернофигурного килика Эксекия. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.
2. Дионис. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры «мастера Клеофрада». Ок. 500 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.
3. Вакх. Картина Караваджо. Ок. 1595. Флоренция, галерея Уффици.

ДИОСКУРЫ (греч. Διόσκουροι, «сыновья Зевса»), в греческой мифологии Кастор и Полидевк, близнецы, сыновья Зевса, братья Елены и Клитеместры. По одной из версий мифа (Apollod. III 10, 7), Полидевк и Елена — дети Леды от Зевса, Кастор и Клитеместра — её дети от спартанского царя — её супруга Тиндарея (поэтому Полидевк считался бессмертным, а Кастор — смертным). Д.— участники ряда героических предприятий; Полидевк — кулачный боец, Кастор — укротитель коней. Они вернули на родину похищенную Тесеем Елену, воспользовавшись его отъездом из Афин. Д. – участники похода аргонавтов, в котором Полидевк победил в кулачном бою царя Амика (Apoll. Rhod. II 1–97), калидонской охоты (Ovid. Met. VIII 301 след.). Д. соперничали со своими ближайшими родичами Афаретидами, у которых похитили невест — Левкиппид, Фебу и Гилаейру — дочерей своего дяди Левкиппа. Кроме того, Д. и Афаретиды вступили в спор из-за дележа стада быков; в поединке Кастор пал от руки Идаса, в то время как Полидевк убил Линкея; Зевс же поразил перуном убийцу сына (Apollod. III 11, 2; Theocr. XXII 137–212). У Гомера в «Илиаде» Елена во время Троянской войны напрасно высматривает братьев на Троянской равнине, не зная об их уходе из мира жизни (Hom. Il. III 236–244). Бессмертный Полидевк был взят Зевсом на Олимп, но из любви к брату уделил ему часть своего бессмертия, они оба попеременно в виде утренней и вечерней звезды в созвездии Близнецов являются на небе (Ps.-Eratosth. 10). В мифе о Д.— элементы древнего индоевропейского по-

Апостол Иоанн Богослов, проповедующий на острове Патмос во время вакханалий. Картина Отто Фридриха Моллера, 1856.

Диоскуры похищают дочерей Левкиппа. Фрагменты росписи краснофигурной гидрии Мидия. Ок. 410 до н.э. Лондон, Британский музей.

читания божественных близнецов как помощников человека (особенно воинов, всадников, моряков). Хотя Д. считались дорийскими героями, их культ распространился далеко за пределы Спарты. В мифе о победе Д. над Афаретидами — отзву-



Диоскуры и Леда. Роспись чернофигурной амфоры Эксекия. 530–525 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

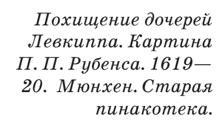
Диоскуры. Фрагмент росписи краснофигурного килика «художника Пенфесилеи». Ок. 460 до н. э. Феррара, Археологический музей.

ки исторической победы спартанцев над мессенцами (8—7 вв. до н. э.). В Спарте Д. почитали в виде архаических фетишей — двух крепко соединённых друг с другом брёвен (Plut. De frat. amor. I). В мифах о Д. заметны мотивы периодической смены жизни и смерти, света и мрака — поочерёдное пребывание в царстве мёртвых и на Олимпе. В римской мифологии Д. именуются Кастор и Поллукс.

А. А. Тахо-Годи.

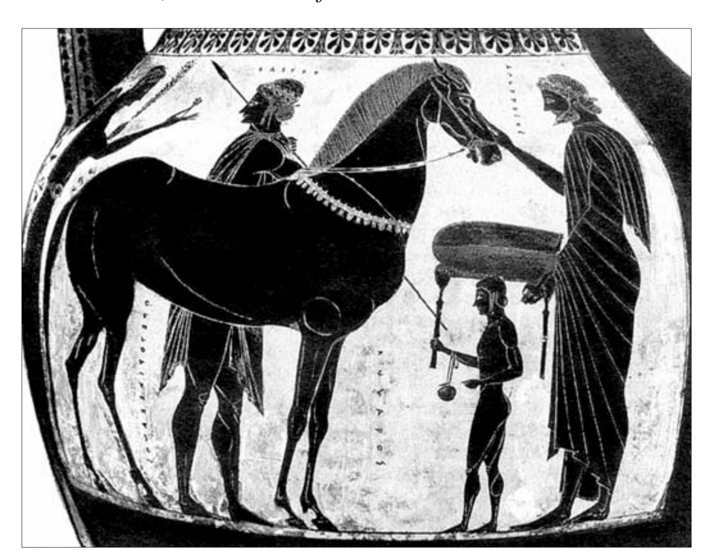
Сохранились многочисленные изображения Д. в произведениях античного искусства: в пластике, вазописи, на геммах и монетах. В европейском искусстве Д. изображались ранее всего как персонажи круга Зодиака: обнажённые мальчики-близнецы (напр., у А. Дюрера). В итальянской живописи 16 в. Д. изображают детьми вместе с Ледой. Несколько позднее живописцы обращаются к сюжету, связанному с похищением Левкиппид. Миф о Д. использовался также в оперных либретто 18—19 вв. (оперы «Кастор и Поллукс» Ж. Ф. Рамо, Дж. Сарти, Петера фон Винбера и др.).

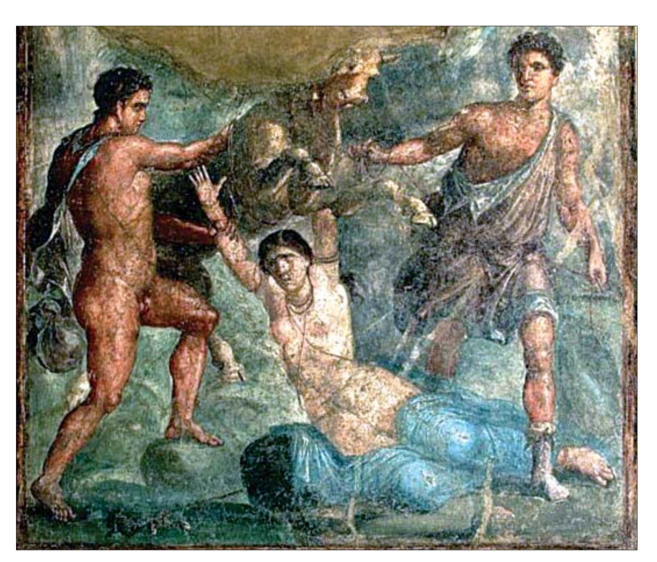
ДИРКА (Δίρκη), в греческой мифологии жена фиванского царя Лика, притеснявшая Антиопу, возлюбленную Зевса. Когда сыновья Антиопы Зет и Амфион, рождённые ею от Зевса, выросли и захватили Фивы, они, мстя за муки матери, убили Лика, а Д. обрекли на жестокую казнь — привязали её к рогам дикого быка. Тело убитой Д. было брошено в ручей на Кифероне, который получил её имя (Apollod.



Похищение дочерей Левкиппа. Картина П. П. Рубенса. 1619—20. Мюнхен. Старая пинакотека.

Кастор с конём и Тиндарей. Роспись чернофигурной амфоры Эксекия. 530–525 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.




Наказание Дирки. Фреска в доме Веттиев в Помпеях. 1 в.

III 5, 5). Д. посвящена недошедшая до нас трагедия Еврипида (Hyg. Fab. 7 и 8). Иллюстрацию см. также при статье Амфион.

М. Б.

ДИСПАТЕР (Dis pater), в римской мифологии бог подземного мира. Отождествлялся с греческим Плутоном. Ему были посвящены устраивавшиеся раз в сто лет т. н. секулярные игры с искупительными ночными жертвоприношениями (первые проводились в 249 до н. э.); особенно торжественно (вместе с празднествами в честь Аполлона и Дианы) они отмечались в 17 до н. э. Августом.

Е. Ш.

ДИСЫ (др.-исл. disir), в германо-скандинавской мифологии женские существа, считавшиеся помощницами при родах и имевшие, возможно, отношение и к культам плодородия; в «Старшей Эдде» служат обозначением норн и валькирий. Богиня Фрейя однажды (в «Младшей Эдде») названа «дисой ванов». Западногерманские idisi, упоминаемые в Первом мерзебургском заклинании,— женщины-воины или женские духи битвы, подобные валькириям.

Е. М.

ДИТИ (др.-инд. Diti, букв. «связанность», «ограниченность»), в ведийской и индуистской мифологии старшая дочь Дакши, жена Кашьяпы, мать демонов-асур дайтьев; вместе с Дану, её сестрой, Д.— родоначальница рода асур. В этом отношении Д. противостоит другой своей сестре Адити (ср. Diti:A-diti), родоначальнице богов. Из сыновей Д. ср. Ваджрангу, победителя Индры, отца Тараки («Вишну-пурана»); Майю, зодчего асур, Хираньякшу и Хираньякашипу, отца Прахлады, с которыми боролся Вишну. Д. упоминается в «Ригведе« лишь трижды (дважды с Адити), в связи с Митрой, Варуной, Агни, Савитаром и Бхагой. Как богиня Д. появляется и в поздних самхитах (АВ VII 7, 1 упоминает сыновей Д.), но сюжеты, связанные с Д. и её сыновьями, характерны в первую очередь для эпоса.

В. Т.

ДИТЯ, ребёнок, младенец. В архаических мифологических системах мотив Д. связан с «начальными» временами (см. Время мифическое) и рождением богов и людей от пары первосуществ. Одним из главных космогонических деяний Д. является разделение неба и земли, осмысляемых обычно как супружеская и родительская пара (ср. Индру, выступающего в данном случае как сын неба и земли, выпившего сомы и выросшего до гигантских размеров; Тане и его братьев в полинезийской мифологии и др.). Иногда «старшие» боги покидают Д. или спускают его в колыбели на землю со специально демиургической миссией (см. Демиург); на земле божественное Д. становится прародителем людей и устроителем их жизни. В различных вариантах близнечных мифов Д. выступают в функции культурного героя; они часто изображаются в виде двойников-младенцев (Ромул и Рем и др.). Тема Д. тесно связана с мотивом чудесного зачатия или чудесного рождения — из земли, камня или скалы (хеттский Улликумми, индо-иранский Митра, китайский Юй, меланезийский Кат и др.), из дерева (греческий Адонис, айнский Окикуруми, некоторые персонажи мифов индейцев, народов Океании и др.), а также с мотивом вскармливания и выращивания в шкуре животного, в гнезде, роднике, море и т. д. Д., ведущее происхождение от богов или от связи божества с земным супругом, часто отмечено печатью божественной мудрости и красоты (Кришна) или, напротив, уродства и дикости (япон. «дитя-кровопиец», этрусский Таг). Мотив заброшенности, покинутости Д. приобретает большое значение в теогонических системах древнего мира, где он связан с темой смены поколений богов и реализуется в сюжетах о преследовании, гонении или грозящей гибели (проглатывание Кроносом и Нут, похищение Д. змеями, драконами, демонами, а также «избиение младенцев» в библейской традиции и т. д.). Подобные сюжеты характерны также и для сказочной архаики (образ бедного сиротки), классической волшебной сказки (мальчик-с-пальчик, невзрачный дурачок и пр.). Такого Д. часто прячут, спускают на воду, тайно воспитывают или закаляют (ср. тайное воспитание Гора, Зевса, Эдипа, Вишну, святого Георгия, закаливание Ахилла в огне или водах Стикса и т. д.). С мотивом воспитания тесно сопрягается мотив «героического детства» и «первого подвига»: ещё в колыбели Д. побеждает нападающих на него змей (Геракл; ср. «шалости» младенца Гермеса, похищающего стадо коров у Аполлона, речь младенца Исы в мусульманской традиции и др., а также эпическую и литературную традицию, включая Рабле), проходит инициационные испытания. Связь Д. с мотивами начала и обновления прослеживается в ритуальной практике (например, в календарных праздниках; ср. колядки, щедровки и др., исполняемые преимущественно детьми), в поверьях о связи Д. с богатством (ср. карликов и гномов в европейской, близнецов Хэ-Хэ из свиты бога богатства в китайской традициях), а также в серии охранительных и погребальных обрядов, отличающихся от похорон взрослого человека (воздушное погребение или погребение в колодце), находящих параллели в представлениях о загробном мире, где детям предназначается специальная обитель (Чичиакуаку у ацтеков, Омирук у эвенков и др.)» откуда души возвращаются на землю. Характерный уже для архаической мифологии акцент на маргинальной позиции Д., стоящего как бы на границе сакрального и профанного времени и пространства, усиливается в поздней античности и выливается в образы Д., связанных с такими областями, как магия и алхимия (Гермес, Меркурий), а также с идеей вечного обновления (ср. Гераклитов символ: «Время — играющий мальчик»); в христианской мифологии маргинальная позиция Д. получает новое осмысление — младенец Иисус Христос не только становится знаком мировой мудрости, но само его рождение, введённое в контекст исторического времени, претендует на то, чтобы знаменовать «конец» мифологической эпохи и «начало» новой эры.

Е. С. Новик.

ДИЦЗАН-ВАН, в поздней китайской мифологии повелитель подземного царства (китайская версия буддийского бодхисатвы Кшитигарбха), в обязанность которого входило спасение душ из дийю («подземное судилище»). Он должен был посещать ад и во имя сострадания и любви переводить души на небо. В отличие от Индии, в Китае Д.-в. считался верховным владыкой ада, ему подчинены князья 10 судилищ. Особенно почитался в провинциях Аньхой и Цзянсу. Согласно «Саньцзяо соу шэнь цзи» («Запискам о поисках духов трёх религий»; 15—16 вв.), в качестве Д.-в. был обожествлён буддийский монах из государства Силла на Корейском полуострове (по другой версии, родом из Индии) по имени Фу Ло-бу, в монашестве Мулянь, будто бы приплывший в Китай в 8 в. и поселившийся на горе Цзюхуашань в Аньхое. В 99 лет он собрал учеников, простился, сел в гроб, скрестил ноги и

Дицзан-ван с помощниками перед десятью главами ада. На заднем плане пути переселения душ. Стенная живопись из пещерного храма в Дуньхуане. Париж, Музей Гиме.

умер, превратившись в Д.-в. Однако культ Д.-в. в Китае начался ещё до 8 в., т. к. известны его изображения 6 в.

Д.-в. изображается стоящим, реже сидящим, в одеянии индийского или чаще китайского буддийского монаха, с бритой головой. В правой руке держит металлический посох с надетыми на него 6 оловянными кольцами, которые позванивают при ходьбе. Посох служит Д.-в. для открывания дверей диюй. В левой руке у Д.-в. жемчужина, свет которой освещает дороги в подземном мире. Иногда к одеянию монаха добавляется церемониальный головной убор государя, тогда Д.-в. изображают сидящим или стоящим на троне (или на льве). Иногда его сопровождают двое святых, один держит посох, другой — жемчужину. Проходя по судилищу, Д.-в. может вызволить оттуда грешные души, позволяя им родиться вновь.

30-го дня 7-й луны, в день рождения Д.-в., устраивались празднества (считалось, что Д.-в. спит все дни в году, кроме этого), зажигали свечи и ароматные курения, дети строили пагоды из кирпичей и черепицы, женщины делали юбки из красной бумаги, совершая обряд снятия их (это-де облегчит будущие роды). О Д.-в. существует несколько религиозных сочинений, как буддийских, так и относящихся к тайным религиозным сектам. В 15-й день 7-й луны (начало праздника поминовения голодных духов) к Д. обращались с молитвами о спасении из Преисподней душ покойных предков и родителей.

Б. Л. Рифтин.

ДИ-ЦЗЮНЬ, Ди Цзюнь, в древнекитайской мифологии верховный владыка, почитавшийся восточными иньцами. На древнейших гадательных костях его имя Цзюнь (ди означает первопредка, повелителя, государя) записывалось пиктограммой, изображавшей, по мнению одних учёных (Го Мо-жо), человекообразную обезьяну, по мнению других, — существо с головой птицы и туловищем человека (У Ци-чан). Исследователь китайских мифов Юань Кэ предполагает, что пиктограмма изображает одноногое существо с птичьей головой, с рогами, обезьяньим туловищем и хвостом, двигавшееся по дороге с палкой в руке. Образ Д.-Ц. контаминировался с образом Ди-Ку и Шунем. После завоевания иньского царства чжоусцами (11 в. до н. э.) Д.-Ц. как верховное божество иньцев был во многом вытеснен Хуан-ди. Согласно древнему трактату «Шань хай цзин» («Книга гор и морей»), Д.-Ц. опускался с неба на землю и дружил с пятицветными птицами, которые следили за его жертвенным алтарём. В этом мифе, видимо, отразились тотемические представления, зафиксированные и в облике Д.-Ц. У Д.-Ц. было три жены: Си-хэ, родившая 10 сыновей-солнц, Чан-си, родившая 12 дочерей-лун, и Э-хуан, родоначальница страны трёхтелых. Сохранились разрозненные предания о многочисленных потомках Д.-Ц., которым приписывается изобретение различных предметов, а также основание различных стран.

Б. Р.

ДИ-ЦЗЯН («предок-река»), в древнекитайской мифологии одно из архаических божеств, которое, согласно древнему трактату «Шань хай цзин» («Книга гор и морей»), представляли в виде чудесной птицы, похожей на бесформенный мешок, красный, словно огонь, и имеющий шесть ног и четыре крыла. У Д.-ц. нет ни лица, ни глаз, однако он знает толк в пении и танцах. По некоторым древним толкованиям, имя Д.-ц. следует читать как Ди-хун («предок-лебедь»), некоторые авторы считали его отцом Хунь-туня («хаоса»), другие отождествляли его с владыкой центра вселенной Хуан-ди, в чём следует видеть отражение стадиально более поздних взглядов. В образе Д.-ц. и особенно его сына Хунь-туня запечатлены древнейшие представления о первозданном хаосе. Возможно, как предполагают некоторые исследователи, этот хаос мыслился водяным хаосом (отсюда и имя персонажа).

Б. Р.

ДИША (от ди, «земля» и ша, «зловредное влияние духов»), в китайской народной мифологии духи 72 звёзд, оказывающие дурное влияние. Д. противостоят 36 духам звёзд Большой Медведицы, именуемым тяньган (тянь, «небо», ган, «Большая Медведица»). По этой системе классификаций Д., несмотря на то что они являются духами звёзд, считаются воплощением злых сил земли. Повелителем Д. считается некий юноша-маг, который расправляется с Д., пронзая их вилами и бросая в земляные кувшины. Затем он относит их в пустынные земли и бросает в огонь, очертив круг извёсткой, чтобы Д. не могли выбраться из огня.

Б. Р.

ДИЮ ПЭРИЕ, в мифологии казанских татар (дию пэрие), башкир (дейе у пэрейе) низшие духи. Объединяют две их разновидности: дэвов и пари. Согласно мифам казанских татар, Д. п. живут под землёй и на дне моря, где имеют свои города и царства, а по земле странствуют, оставаясь невидимыми. Могут, однако, и показаться людям в каком-либо облике, чаще всего человеческом. В облике девицы выходят за людей замуж и живут с ними. Иногда похищают девочек и женятся на них. Завлекают людей в свои владения, заводят в дома и угощают. Однако, если при этом произнести мусульманскую формулу «бисмилла» (араб. — «во имя аллаха»), наваждение исчезнет, а угощение обратится лошадиным помётом. У других народов, принявших ислам, подобный сюжет имеют мифы о джиннах.
В мифологии башкир Д. п. — царь ветров, повелитель духов — хозяев ветров пярей (пари). Духи ветров антропоморфны, считалось, что они ведут тот же образ жизни, что и люди. Имелись также представления о Д. п. — неуязвимом чудовище, которого можно убить, только поразив в пятку (эпос «Кузы-Курпес и Маян-Хылу»). Образ Д. п. известен также казахам.

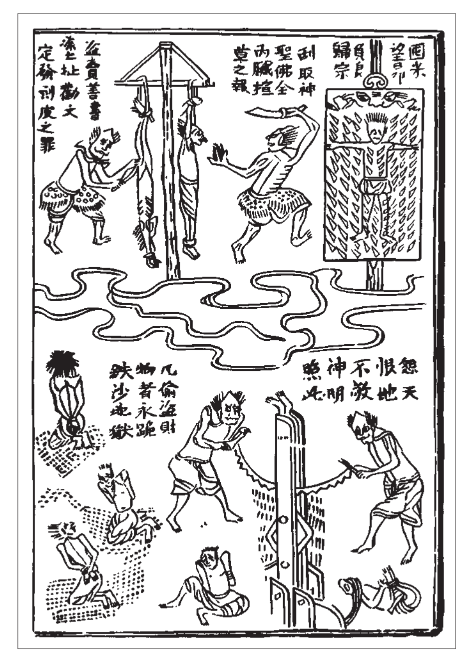
В. Б.

ДИЮЙ (букв. «подземное судилище»), в поздней китайской мифологии ад. Представления о Д. сложились под влиянием буддизма, проникшего в Китай в начале нашей эры. Согласно поздним представлениям о шести формах перерождения, которые назначаются в Д. умершему, те, кто творили только добро, рождаются вновь в облике князей, полководцев и сановников; менее добродетельные — в облике купцов, учёных, ремесленников и земледельцев либо вдовцов, бездетных, сирот. Затем следует наказание в виде рождения в облике животных, птиц и насекомых или пресмыкающихся.

По древнекитайским представлениям, души умерших отправляются к Жёлтому подземному источнику или в местность Хаоли, или на гору Тай-шань, а их дальнейшую судьбу вершат духи земли и гор. В 4—6 вв. у даосов упоминается Лофэн — столица подземного царства, находящаяся на горе на крайнем севере, позднее 6 небесных дворцов, по которым распределя-

Один из судей ада. Фарфор. Ок. 16 — нач. 17 вв.

Павильон богини Мэн-по. Наверху слева бес льёт в рот умершего напиток забвения. Старинная книжная иллюстрация.



Муки ада. Сдирают кожу с тех, кто воровал и продавал или портил священные книги и дидактические сочинения; пилят пилой тех, кто роптал на небо и землю и не почитал богов: воры обречены вечно стоять на коленях на железных опилках. Старинная книжная иллюстрация.

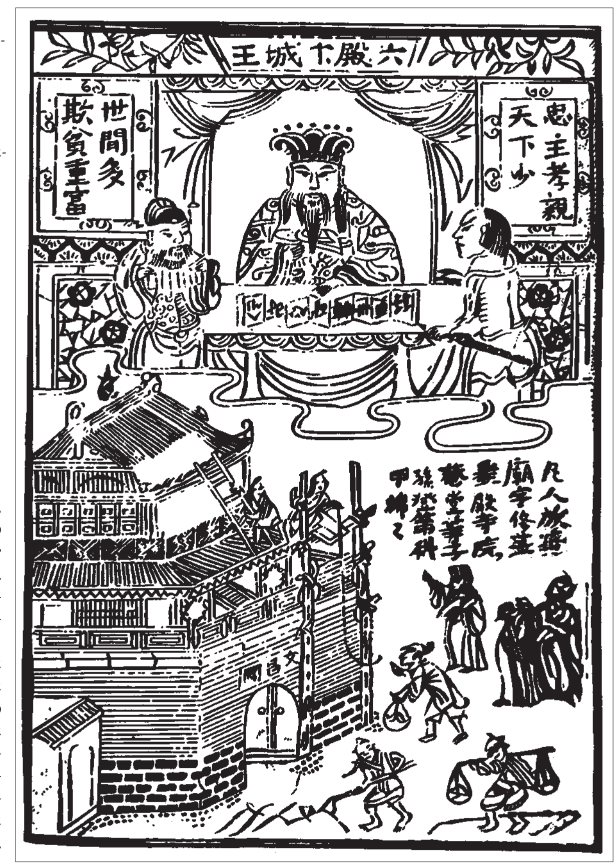
лись души умерших. К 9 в. появилось описание 24 подземных судилищ на горе Фэнду. В это время у китайских буддистов появляется представление о десяти залах Д. Примерно в 13–15 вв., когда складывалась народная синкретическая религия, была установлена и иерархия божеств загробного мира во главе с Юй-хуаном («Нефритовый император»), которому подчинён бог мёртвых Дицзан-ван. Кроме этого, ещё существует Дуньюэ-да-ди («великий император восточной горы»), которому подчинены десять князей Д., в просторечье именовавшиеся яньванами (от санскр. yama, см. Яма). По поздним сочинениям, Д. локализован в уезде Фэнду провинции Сычуань.

Д. состоит из 10 судилищ, каждое из которых имеет 16 залов для наказаний. В первом судилище над большим морем на Чёрной дороге у Жёлтого источника судья Циньгуан-ван, который является начальником остальных десяти судей, допросив души умерших, безгрешные отправляет в 10-е судилище, где они получают право родиться вновь, грешные — к «зеркалу зла» (Нецзинтай) на террасе, обращенной к востоку, в котором они видят отражение своих дурных дел (на раме зеркала надпись — «на террасе перед зеркалом зла нет хороших людей»). В судилище расположены «двор голода» (Цзичан), «двор жажды» (Кэчан), «камера восполнения священных текстов» (Бу-цзинсо), в неё попадают монахи, которые взимают плату за прочтение молитв по покойникам, не читая их до конца. Души самоубийц Циньгуан-ван отправляет (кроме случаев, когда причиной самоубийства была верность долгу, сыновняя почтительность или стремление сохранить целомудрие) обратно на землю в облике голодных демонов (эгуй), после истечения срока жизни, отпущенного им небом, они попадают в «город напрасно умерших» Вансычэн, откуда нет пути к иному рождению. Существовало поверье, что они могут вернуться на землю и возродиться вновь, если им удастся вселиться в чужую телесную оболочку, поэтому души умерших преследуют живых, стараясь извести их до смерти. Празднование в честь Циньгуан-вана, когда соблюдали пост, каялись и не грешили, совершалось 1-го дня 2-й луны.

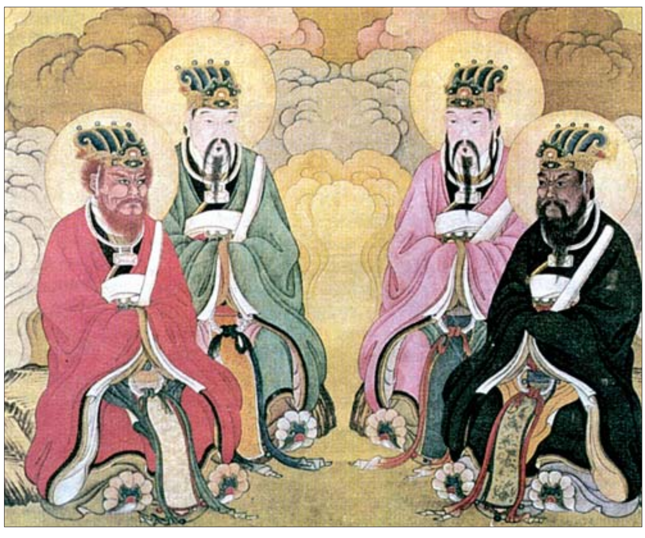
Муки ада: наверху слева — башня Вансянтай, на которой стоят грешники: справа пилят того, кто был непочтителен к родителям; внизу слева — наказание тех, кто не обращался бережно с едой, справа — превращение в скотину тех, кто не берёг бобы и зерно. Старинная книжная иллюстрация.

Вторым (на юге под морем) судилищем управляет Чуцзян-ван. В сопровождении двух духов Чжэн-нин («мохнатая собака») и Чи-фа («красноволосый») сюда отправляются души мужчин и женщин, вступавших в недозволенную связь, души воров, дурных лекарей, обманщиков и т. п. Здесь грешники живут в нечистотах, их колют вилами. Чуцзян-вана чествовали в 1-й день 3-й луны.

Слева — Яньло-ван, глава пятого судилища, с помощниками Воловьей башкой и Лошадиной мордой. Внизу — сцена воздаяния за добро тем, кто помогал бедным. Старинный народный лубок.



Справа — Бяньчэн-ван, глава шестого судилища, с помощниками. Внизу — воздаяние за добрые дела — «чтобы внуки и правнуки постоянно проходили на государственных экзаменах». Старинный народный лубок.



Цари ада. Анонимная картина. Лондон. Британский музей.

В залах третьего судилища Хэйшэн («чёрная верёвка»), на юго-востоке под морем, куда после допроса судьи Сунди-вана грешников приводит чёрт Далигуй («силач»), им перевязывают пеньковой верёвкой горло, руки и ноги; колют бока, клещами сжимают сердце и печень, строгают сердце, бьют по коленям, выкалывают глаза и сдирают кожу. В это судилище попадают те, кто думал, что император не заботится о подданных, чиновники, пренебрегавшие своими обязанностями, жёны, обманывающие мужей, и т. п. Сунди-вана чествовали на 8-й день 2-й луны.

Седьмой ад. Картина 14 в.

В четвёртом судилище владычествует Угуан-ван. К нему идут грешники, не уплатившие налогов, обвешивавшие людей, продававшие поддельные лекарства или рис, смоченный водой, расплачивавшиеся фальшивым серебром, кто жульничал при продаже материи, крал камни из мостовой и масло из уличных фонарей; кто завидовал богатству чужих; не выполнял обещаний дать деньги или лекарства взаймы, выбрасывал на улицу битое стекло, бранил злых духов, лгал и запугивал других и т. д. При 4-м судилище есть река Найхэ («река нечистот»), мост через неё охраняют ядовитая змея и злой пёс. Там же сбрасывают в Сюэучи («кровяной пруд») души грешников-убийц, запятнавших кровью кухню, очаг либо храмы божеств или будды, их загоняют в пруд и не разрешают высовывать голову. Угуан-вана чествовали на 8-й день 2-й луны.

Глава пятого судилища (на северо-востоке под морем) — Яньло-ван или Сэньло-ван, который прежде заведовал первым судилищем, но был переведён в пятое за то, что отпускал на землю души грешников, умерших от несчастных случаев. Здесь вынимают сердце у душ. Яньло-вану помогают Воловья башка и Лошадиная морда, сопровождающие души грешников на Вансянтай («террасу, откуда смотрят на родной дом») по лестнице из 63 ступеней-ножей. С террасы грешники видят свой дом, слышат речь близких. На эту лестницу поднимаются те, кто не исполнил последней воли родителей, не выполнял государственных законов, не помогал деньгами, имея их, жёны (или мужья), которые при живом супруге мечтали о другом, и т. д. День рождения Яньло-вана отмечался на 8-й день 1-й луны.

Шестым судилищем (на севере, под морем) ведает Бяньчэн-ван. В него попадают люди, непочтительно называвшие богов по именам, укравшие позолоту или драгоценности с изображений божеств, непочтительно обращавшиеся с исписанной бумагой и книгами и т. п. В этом судилище вырезают сердца и бросают на съедение псам. Днём рождения Бяньчэн-вана считался 8-й день 3-й луны.

Седьмым судилищем (под морем на северо-западе) управляет Тай-шань-ван. Сюда попадают те, кто грабил, кто бросил новорождённого, играл на деньги, ел человечье мясо. За клевету наказывают в зале Ба-шэ («вырывание языков»), тех, кто ел человечье мясо, записывали в Шэн-сыбу («книгу живота и смерти»), обрекая тем самым их на вечный голод, если они родятся вновь. День рождения Тайшань-вана — 27-й день 3-й луны.

Восьмое судилище (на западе, под морем) возглавляет Души-ван. Считалось, что сюда попадают те, кто непочтителен к родителям и не похоронил их, за что им укорачивалась жизнь в следующем рождении (часто в образе животного). Если же грешник исправлялся, то бог очага Цзао-ван писал на его лбу иероглифы цзунь («исполнил»), шунь («подчинился»), гай («исправился»).

В девятом судилище (на юго-западе, под морем) Пиндэн-вана, обнесённом железной сетью, казнят грешников, совершавших поджоги, изготавливавших яды, дурные книги и неприличные картины, изгонявших плод с помощью снадобий. Им отсекают голову, разрезают на мелкие части или удавливают верёвкой. День рождения Пиндэн-вана 8-го дня 4-й луны.

В десятом судилище (на востоке, под морем) 6 мостов — золотой, серебряный, нефритовый, каменный и два деревянных соединяют ад и мир живых. Судья Чжуаньлунь-ван решает, кто в кого должен переродиться, и каждый месяц списки душ отправляются в первое судилище, а затем духу Фэнду-шэню, на границу между адом и землёй. Здесь души попадают в павильон богини Мэн-по («тётушка Мэн»), где им дают выпить напиток забвения. Некоторые девицы-грешницы, желающие мстить своим обидчикам-соблазнителям, возвращаются на землю духами. День рождения Чжу-аньлунь-вана 17-го дня 4-й луны.

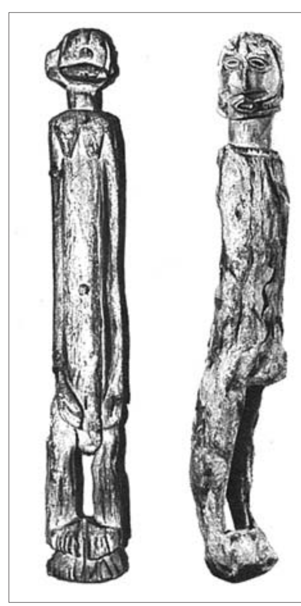
Изображения отдельных сцен Д. были чрезвычайно популярны в храмах Чэнхуана. Путешествия в Д. неоднократно описывались в китайской литературе, начиная от религиозного сказа 8—10 вв. и кончая средневековой литературной новеллой и фантастической эпопеей У Чэнэня «Си ю цзи» («Путешествие на Запад») (16 в.) и традиционными драмами (13—20 вв.).

Б. Л. Рифтин.

ДОБИЛНИ, в грузинской мифологии (у горцев Восточной Грузии) духи — помощники божеств. Согласно поверьям, Д. принимают вид маленьких детей и женщин. На восходе и закате солнца они выходят на лужайку играть в мяч. Человека, случайно оказавшегося среди них, Д. топчут, вследствие чего он заболевает. По временам, когда из-за горных вершин показываются первые солнечные лучи, Д. наводняют селения, насылая на их жителей болезни. В основном Д. преследуют только женщин и детей, т. к. с мужчинами они не в состоянии справиться. В селениях сооружались специальные молельни, посвящённые Д.

Т. О.

ДОБРО И ЗЛО. Противопоставление Д. и з. играет важную роль в дуалистических мифах, где каждый из персонажей и символов относится либо к положительному ряду как носитель добра, либо к отрицательному ряду как воплощение злого начала. В частности, в дуалистических близнечных мифах один из божественных близнецов может быть воплощением добра, другой — зла (соответственно Тавискарон и Иоскеха у ирокезов и гуронов и др.). Однако значительно чаще Д. и з., хотя и выделяются как основные смысловые понятия, прямых названий внутри мифологической системы не имеют (иногда по причинам табуистического характера): в частности, для обозначения зла употреб-



Слева — Предок. Догоны. Мали. Дерево.

Справа — Предок, превращающийся в змею. Догоны. Мали. Дерево.

ляется символ «левой стороны», обычно соотносимой со злом (см. Левый и правый). В отличие от архаических дуалистических мифологий, более развитые мифологии Ближнего Востока, например хаттская и хеттская, различают «добро, благо» и «плохое, зло», связанное с «тёмной землёй» («нижним миром»); целью особого обряда становится избавление человека от «зла» и различных его мифологических и ритуальных воплощений (злого языка, злого глаза и т. п.). Противопоставление Д. и з. свойственно и дуалистической мифологии Древнего Египта. В поздней египетской сказке о правде и кривде (1-е тыс. до н. э.) воплощение зла кривда ослепляет своего старшего брата — правду, воплощающего добро; в сказке кривде помогает девятерица богов. Аналогичная сказка о двух братьях известна в хеттской литературе с середины 2-го тыс. до н. э. (в переводе с хурритского, см. Аппу). Мотив соперничества или состязания правды и кривды имеется также в древнеиндийской традиции и со временем становится распространённым литературным сюжетом (возможно, к нему восходит и аналогичный мотив в древнерусской «Голубиной книге», хотя противопоставление правды и кривды, коренящееся в самих истоках славянской дуалистической мифологии, могло получить литературную обработку и независимо от позднейших восточных влияний).

В гомеровском эпосе и в «Авесте» носители злых и добрых намерений обозначаются одинаковыми словами (греч. δυσμενής, «злонамеренный», др.-инд. durmanas, авест. duz. manah, «злое побуждение духа» и греч. ευμενέτης, микено-греч. e-u-me-ne, «благомыслящий», авест. hu. manah, «доброе побуждение духа»), что позволяет говорить об очень древних истоках того противопоставления Д. и з., которое позднее в «Авесте» переосмыслено в духе зороастрийского дуализма, а в ранней греческой традиции отразилось во включении оппозиции хорошего и плохого в число основных противоположностей у пифагорейцев.

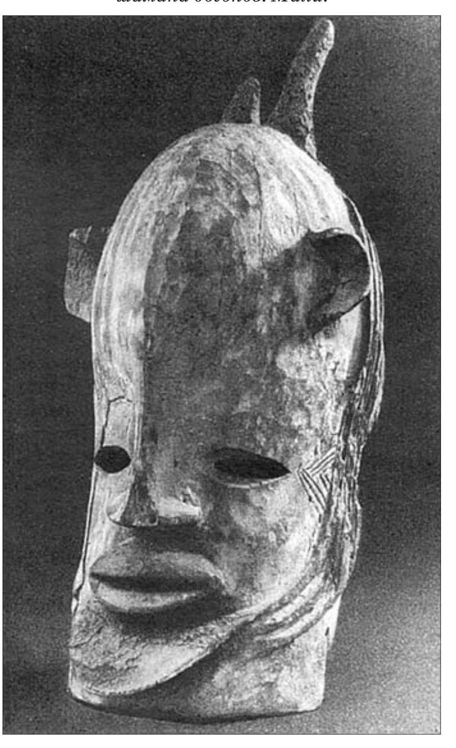
Развитые религиозно-философские системы характеризует понимание Д. и з. как нравственных категорий, определяющих поведение человека, не связанных с воздействием на него различных мифологических сил или состоянием ритуальной чистоты или осквернённости. Но и в этот период возможно распространение дуалистических систем, в которых (например, в манихействе, у богомилов) наряду с воплощением доброго начала (богом) предполагается также и наличие отдельного воплощения зла (сатаны, Люцифера и т. п.). Этот мотив как чисто литературный находит продолжение в культуре нового времени, в частности в произведениях, построенных по типу египетской и хурритско-хеттской сказок о двух братьях («Мастер Балантре» Р. Л. Стивенсона), либо с героем, воплощающим в себе отдельные персонажи Д. и з. (его же «Странная история доктора Джекиля и мистера Хайда»).

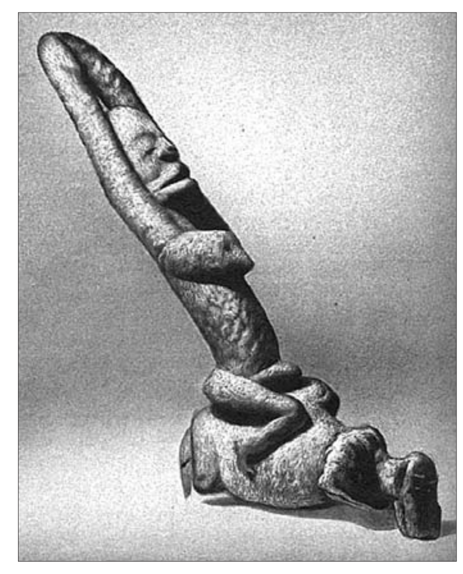
В. В. Иванов.

ДОГОНОВ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений догонов (Мали, преимущественно район плато Бандиагара). Д. м., типологически близкая мифологии бамбара (см. Бамбара мифология), отличается большой сложностью и эклектизмом, развитой мифологической символикой, охватывающей различные области — идеологическую, хозяйственно-экономическую, политическую. Мифы догонов имеют большое число вариантов.

Согласно одному из вариантов космогонического мифа, мир принадлежит 14 Амма, которые господствуют над 14 землями, расположенными друг над другом: семь — наверху и семь — внизу. Наша земля — первая из семи «нижних миров», и лишь она заселена людьми, шесть других «нижних миров» населяют хвостатые люди. В «верхних мирах» живут рогатые люди, которые посылают на землю болезни и бросают камни грома и молнии. Земля — круглая и плоская — окружена, как ободом, большим пространством солёной воды, всё вместе обвивает громадная змея, прикусив свой хвост. В центре земли находится железный столб. Он поддерживает другую, находящуюся за небом, землю. Каждая земля имеет солнце и луну. Солнце неподвижно, а земной диск вращается в течение дня вокруг своей железной оси. Амма каждой земли живёт на небе, над землёй. Самый старший и могущественный — Амма земли обитания: он первым создал землю и положил её на железо (которое у него было с самого начала). Другие Амма последовали его примеру. Амма создал также небо, воду. Им были сотворены Номмо, духи — йебан, андумбулу, растения, животные, люди.

Деревянная маска, изображающая шамана догонов. Мали.





Номмо. Догоны. Мали. Камень. Париж, Музей человека.

По другой версии космогонического мифа (более приближённой, очевидно, к эзотерическому «знанию»), мир произошёл от слова «Амма», давшего начало бесконечно малому — кизе узи (эвфемизм для обозначения зерна по, или фонио). Посредством внутренней вибрации этот первичный зародыш жизни превратился в «яйцо мира». Яйцо (первоначальная матка) делилось на две плаценты, и каждая должна была содержать пару близнецов Номмо (мужского и женского пола). Однако из одной половины яйца вышло раньше срока существо мужского пола, впоследствии превратившееся в шакала Йуругу, который захотел стать господином вселенной. Он украл зёрна, уже созданные Амма, и в том числе зерно по, а затем, оторвав кусок своей плаценты, сделал из него ковчег и устремился в пространство. Из этого куска плаценты Амма сделал землю.

Йуругу, не имея пары, вернулся на небо, чтобы попытаться найти остальную часть плаценты со своей женской душой — Йазиги. Но Амма уже поручил Йазиги паре Номмо, появившейся из другой половины яйца. С того времени Иуругу, не сумевший вернуть Йазиги, постоянно занят бесполезными поисками её. Вернувшись с неба, Иуругу соединился со своей матерью — землёй, совершив первый инцест. Осквернённая, земля стала бесплодной и сухой. Чтобы исправить положение, Амма принёс в жертву на небе одного из Номмо. Земля вновь обрела состояние чистоты, необходимое для созидания.

Куски тела Номмо были брошены в четырёх частях света, при этом частицы его ключиц — зёрна, будущая пища людей, высыпались, и из них выросли первые деревья на небе и на земле. Тогда Амма воскресил (в человеческом облике) принесённого в жертву Номмо, снова собрав куски его тела и соединив их «небесной» землёй. Номмо спустился на землю в ковчеге, сделанном из его плаценты, вместе с предками людей, животными, растениями, минералами, а сам принял свою первоначальную форму (рыбы) и стал жить в воде. Спуск ковчега совпал с появлением солнечного светила и пролитием очищающего и животворящего дождя. На земле, снова ставшей чистой и плодовитой, появилась жизнь. Люди размножились. Четыре сына Номмо, принесённого в жертву, а затем воскресшего, и их женские близнецы — это восемь предков, от которых произошли племена догонов: дион, ару, оно и домно (другие варианты мифа см. в ст. Амма). Д. м. сохранила следы архаических тотемических представлений. Согласно мифам, когда Амма создал мир, смерти ещё не было. Состарившись, люди превращались в змей, и ночами змеи-предки появлялись в жилищах людей в поисках пищи. Затем змеи превращались в духов — йебан. В генеалогических мифах первый предок Лебе воскресает после смерти в облике змеи. В относящейся к культу умерших церемонии Сиги её существенная часть — обновление вырезанного из дерева изображения змеи (умершего предка). Тотемическим по своему происхождению является культ Бину; он посвящен жившим некогда предкам и призван обеспечить их благосклонность к живым. Словом «бину» («ушедший и вернувшийся») называют и предка, и связанный с ним тотем. Предок даёт о себе знать своим потомкам, явившись к избранному им человеку в облике животного — своего двойника; он передаёт этому человеку ряд культовых предметов, которые следует поместить в выстроенное в честь Бину святилище; для культа Бину выбирается жрец (чаще всего тот, которому явился Бину).

Мифы о предках тесно связаны с ритуалом (что в значительной мере обусловлено наличием развитого жречества); в них рассказывается о происхождении того или иного культа, алтаря, обряда, о порядке проведений церемоний. Многие мифы посвящены институту масок, получившему у догонов широкое развитие.

Е. С. Котляр.

ДОДОЛА, в южнославянской мифологии женский персонаж, упоминаемый в магических обрядах вызывания дождя. Известен в сербо-хорватской (Д., дудулейка, додолице, додилаш), болгарской (Д., дудула, дудулица, дудоле, преимущественно в западных областях Болгарии), а также румынской и других традициях (ср. польск. мифологическое имя Дзидзиля). Д., как и Перперуна, связана с культом Перуна, его имена ми, действиями или эпитетами, родственными литов. Dundulis — прозвищу Перкунаса (букв. «раскаты грома», ср. сербо-лужицк. Дундер) — и латыш. dudina perkuonins — «погромыхивает громом». Очевидно, имя Д. и т. п. имена — результат древней редупликации (удвоения) корня dhu, означавшего «трясти бородой» в отношении громовержца: [др.-инд. smasru dydhuvad (об Индре), греч. θύων (о потрясаемом в бою оружии), др.-исл. dyja, «трясти» (о волосах громовержца Тора); ср. отчасти сходное удвоение в хетт. tethai, «греметь» (о громе)]. Сравнительный анализ додольских песен и ритуалов позволяет предположить, что в мифе Д. первоначально — жена громовержца, а в ритуале — представлявшие её жрицы. След такого ритуала можно видеть у сербов в Алексиначском Поморавье, где додолицы — шесть девушек в возрасте от 12 до 16 лет: четыре поют, две представляют Додола (видимо, древнего громовержца) и Додолицу (видимо, его жену). Их украшают венками, льют на них воду (что должно вызвать дождь), преподносят им хлеб. Для додольских песен характерны мотивы отмыкания врат (болг. «Отвори врата, домакина, ой додоле!»), моления о дожде или влаге — росе (серб. «Додолица бога моли: Да ми, боже, ситну росу!»). Возможно, что раннее заимствование имени жены громовержца Д. объясняет мордовское обозначение женщины-молнии Jondol-baba и имя бога Jondol-pas (замена d на j; ср. зап.-болг. ойлуле как вариант имени Д.).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДОКШИТЫ (тибет. drags-gsed, «гневный палач»), в ламаистской мифологии гневные божества группы идамов — Хеваджра, Калачакра, Ваджрапани, Ямантака; а также божества чойджины — Махакала, Шри Деви (тибет. Лхамо, монг. Охин-тенгри), Яма (тибет. Чойджал, монг. Эрлик Номун-хан, см. Эрлик). К Д. относятся гневные дакини, Жёлтая Тара (монг. Шар Дар-эхе) — гневная эманация будды Ратнасамбхава. В Монголии почитание Д. возникло не позднее 14 в. (когда был зафиксирован культ богини Махакали). Число Д. варьируется: либо выступают 4 Д. — Ямантака, Махакала, Эрлик-хан, Охин-тенгри, в других случаях — Эрлик-хан, Ваджрапани, Шара Дар-эхе, Бегдзе или Джамсаран (его отождествляли с Гесером); либо 8 Д. — Хаягрива (тибет. Дамдин, монг. Хаянхирва, воплощением которого считался Тхотун-Цотон в эпосе о Гесере), Ямантака, Махакала Шестирукий и Махакали Четырёхрукая, Эрлик-хан, Охин-тенгри, Бегдзе или Джам саран и Бисман-тенгри (Басман, Бисман, Бисмак и другие монг. формы от санскр. Вайшравана). Иногда упоминаются 10 Д. В монгольском шаманском пантеоне Д. входят в категорию бурханов (хотя особой чёткости в этом нет). В народных поверьях эпитет «докшин» («свирепый, грозный») иногда осознаётся как «не имеющий веры», «не признающий (ещё или вообще) буддийское вероучение», таковы, например, чёрные свирепые (докшин) лусы (см. Лу). Соответственно возникают парадоксальные сюжеты об «усмирении», «буддийском обращении» свирепого бурхана Очирвани (в истоке — буддийское божество, докшит Ваджрапани).

С. Н.

ДОЛОН ЭБУГЕН («семь старцев»), Долон дархан («семь кузнецов»), Долон бур хан («семь богов»), в мифологии монгольских народов созвездие Большой Медведицы, её семь звёзд иногда причисляются к тенгри. В шаманских гимнах Д. э. — податель счастливой судьбы (ср. дзаячи). В бурятской мифологии (в эпосе о Гесере) созвездие появилось из черепов семи чёрных (злокозненных) кузнецов, сыновей враждебного людям чёрного кузнеца Хожори. Встречаются сюжеты (в тибето-монгольских редакциях сборника «Волшебный мертвец» и в восходящих к ним устных рассказах), связывающие происхождение Большой Медведицы с мифом о человеке с коровьей головой, именуемом «Беломордый бычок» или «Белый бычок», а также Басанг (в тибетской мифологии — Масанг, быкоголовый персонаж). Он был раздроблен железной колотушкой ведьмы-шулмаса на семь частей, которые и составили созвездие; был взят на небо Хормустой за то, что победил чёрного пороза (быка), боровшегося с белым, являвшимся, по некоторым вариантам, воплощением самого верховного божества (солярная тема смены дня и ночи, ср. миф о Буханойон бабае).

Согласно другой версии, одна из звёзд Большой Медведицы, находящаяся у неё на плече (вариант: в хвосте), украдена у Мичита (созвездие Плеяды), который гонится за похитителем.

С. Н.

ДОЛЯ, в славянской мифологии воплощение счастья, удачи, даруемых людям божеством; первоначально само слово бог имело значение «доля». Наряду с доброй Д. как персонификацией счастья в мифологических и позднейших фольклорных текстах выступают злая (несчастная, лихая) Д., недоля, лихо, горе, злосчастие, беда, нуж(д)а, бесталаница, кручина, бессчастье, злыдни как воплощения отсутствия Д., дурной Д. Другое персонифицированное воплощение счастья — встреча (др.-рус. устрѣча), противопоставляемая невстрече (Срећа и Несрећа в сербской народной поэзии).

В. И., В. Т.

ДОМОВОЙ, в восточнославянской мифологии дух дома. Представлялся в виде человека, часто на одно лицо с хозяином дома, или как небольшой старик с лицом, покрытым белой шерстью, и т. п. Тесно связан с благополучием дома, особенно со скотом: от его отношения, доброжелательного или враждебного, зависело здоровье скота. Некоторые обряды, относящиеся к Д., ранее могли быть связаны со «скотьим богом» Велесом, а с исчезновением его культа были перенесены на Д. Косвенным доводом в пользу этого допущения служит поверье, по которому замужняя женщина, «засветившая волосом» (показавшая свои волосы чужому), вызывала гнев Д. — ср. данные о связи Велеса (Волоса) с поверьями о волосах. При

Домовой. Дерево. Новгород. 13 в.

Домовые(?). Деревянные жезлы. Новгород. 13 в.

переезде в новый дом надлежало совершить особый ритуал, чтобы уговорить Д. переехать вместе с хозяевами, которым в противном случае грозили беды. Различались два вида Д. — доможил (ср. упоминание беса-хороможителя в средневековом «Слове св. Василия»), живший в доме, обычно в углу за печью, куда надо было бросать мусор, чтобы «Д. не перевёлся» (назывался также доброжилом, доброхотом, кормильцем, соседушкой), и дворовый, часто мучивший животных (Д. вообще нередко сближался с нечистой силой). По поверьям, Д. мог превращаться в кошку, собаку, корову, иногда в змею, крысу или лягушку. Д. могли стать люди, умершие без причастия. Жертвы Д. (немного еды и т. п.) приносили в хлев, где он мог жить. По аналогии с именами женского духа дома (маруха, кикимора) предполагается, что древнейшим названием Д. могло быть Мара. Сходные поверья о духах дома бытовали у западных славян и многих других народов.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДОНАР (нем. Donar, «громовник»), в германской мифологии бог-громовник. Соответствует скандинавскому Тору.

ДОНБЕТТЫР (букв. «водяной Пётр»), в осетинской мифологии владыка вод и водного царства. После принятия аланами христианства (6—11 вв.) функции Д. перенесены на апостола Петра. Согласно мифам, Д. представляется существом мужского пола с цепью в руках, которой он топит тех, кто купается поздно. У Д. много дочерей (соответствующих русским русалкам), обитающих в речках и озёрах, они распоряжаются питьевой водой. С Д. связано совершение одного из основных свадебных обрядов осетин — донмаконд — отправление молодой за водой. Д. почитается рыбаками.

Б. К.

ДОР, Дорос (Δώρος), в греческой мифологии сын Эллина и нимфы Орсеиды, брат Ксуфа и Эола; получил от отца землю «против Пелопоннеса», жители которой были названы его именем – дорийцы (Apollod. I 7, 3). По другой версии мифа, Д. — сын Аполлона и Фтии, убитый (вместе с братьями Лаодоком и Полипойтом) Этолом, сыном Эндимиона, в борьбе за землю, названную потом Этолией (Apollod. I 7, 6).

М. Б.

ДОТЕТ, Доотет, в кетской мифо логии одно из воплощений отрицательного начала. Согласно варианту кетского дуалистического мифа, Д. участвовал вместе с Есем в сотворении земли, создав ту её часть, что лежит ниже по Енисею. Часть земли Д. спрятал за щёку, оттого земля получилась наклонной и Енисей течёт в ту сторону. Д. создал вредных или бесполезных животных (волка, ерша и др.). Распространены предания о Д. в женском образе — Д.-матери (Дотетэм), которая пытается захватить человека (героя мифа), в частности Хасынгета в югском мифе. Ему, однако, удаётся бросить Д. в огонь, откуда выходят ящерицы, змеи, мыши, лягушки (в других вариантах мифа вредные животные возникают при сожжении Калбесэм или Хоседэм). Хасынгет убивает дочь Д., груди которой превращаются в нароcты на деревьях. В одной из сказок этого цикла Каскет убегает от Д., уведшей его в свой чум, убив и сварив её дочерей. Д. съедает мясо дочерей и преследует Каскета. Пытаясь спастись на одной из семи лиственниц, Каскет предлагает Д. держать глаза раскрытыми с помощью палочек, после чего засыпает глаза Д. камнями и убивает её. В другом мифе убитые Д.-женщина и Д.-её муж посмертно мстят всем кетам этого места, которые тонут в реке. В сказке о Д., жившем в своём камне и сосавшем у людей кровь, рассказывается, что людям удалось отрубить у него большой палец, но палец сел на лыжу Д. и убежал, после этого на битву с людьми приходит через семь дней войско Д. В мифе о людях — глиняных чашках (кольтутах), воевавших с Д., описываются семь Д. — от одноглавого до семиглавого, которые последовательно сражаются с кольтутами. Согласно югскому преданию, сила Д. находится в воде в его чуме, кто её возьмет, может убить Д.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДОУ-МУ («матушка ковша»), в поздней китайской мифологии божество, ведающее жизнью и смертью, обитающее на звёздах Большой Медведицы. Изображается с четырьмя лицами и восемью руками, в которых держит лук, копьё, меч, флаг, голову дракона, пагоду, солнце и луну. Д.-м. почиталась как даосами, так и буддистами. У буддистов Д.-м. считается божеством света и охранительницей от войн. Под влиянием буддизма Д.-м. стали изображать сидящей на лотосе с короной бодхисатвы на голове. У неё три глаза, один посредине лба поставлен вертикально, благодаря чему она видит всё, что свершается в мире. Д.-м. поклонялись в 3-й и 27-й день каждого месяца, моля охранить от преждевременной смерти и от тяжёлых болезней. В даосских сочинениях у неё есть муж Доу-фу («батюшка ковша») и девять звёзд-сыновей. Двое из них — божества Северного и Южного полюсов, один в белом одеянии ведает смертями, другой в красном — рождениями.

Б. Р.

ДОУ-ШЭНЬ («божество оспы»), в поздней китайской мифологии божество оспы. Изображение Д.-ш. ставилось в небольших храмах, на перекрёстках дорог и в самых глухих местах. В некоторых местах Д.-ш. считалось женским божеством, в других — мужским; изображается с лицом, обезображенным оспинами. Д.-ш. в женской ипостаси называлась также Д.-ш. няннян («матушка богиня оспы») или Тяньхуа няннян («матушка оспы» от названия оспы тяньхуа, «небесные цветы»), обычно считавшаяся божеством, предохраняющим детей от оспы, или Доу-чжэнь, няннян («матушка оспы и кори»).

Б. Р.

ДОХ, в кетской мифологии первый великий шаман, культурный герой, установивший основные законы. Один из участников сотворения мира, создавший остров (первую сушу в мировом океане) с помощью гагары, нырнувшей на дно моря и доставшей тину со дна. Связь Д. с гагарой (видимо, первоначально тотемическая) обнаруживается и в кетском и югском (сымском) предании о сыне Д., который, падая с неба на землю, обернулся гагарой; хотя он и кричал людям, бившим его камнями, что он человек, но люди (юги) не распознали в нём человека и убили его «в оболочке гагары». Мотив сына на небе, как и участие в сотворении мира, сближает Д. с богом Есем. Д. поднимался на белом олене на небо, затыкал чёрными оленями небесную щель, сквозь которую провалился на землю один из небесных жителей, затем возвращённый Дохом на небо. Д. является противником Хоседэм, которая пытается овладеть душой или сердцем Д.; пока Д. летал вместе с птицами на юг зимовать к Томэм («мать-жара»), она убила и съела сына Д., после чего тот отправляется вниз по Енисею (в царство мёртвых), чтобы убить Хоседэм, но взятые им с собой железный молот и деревянный ошейник разбиваются о Хоседэм, которая проклинает Д. (поэтому на небе все дрова, которые пытаются расколоть люди Д., оказываются железными). Д. возил Хоседэм на нартах с неба на землю и истрепал её в клочья. Когда Д. со своими людьми

Доу-шэнь со своей свитой и целебной травой в руке. Внизу — стилизованный знак шоу («долголетие»). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

отправляется на небо (к Есю), его жена нарушает запрет и берёт с собой грязное бельё, из-за чего Д. и вся его семья гибнут. Их поражает огнём мать шести громов, убитых до этого Дохом; Д. принял мать громов за сиротку — Маленького грома, за что и поплатился жизнью. Главный атрибут Д. — шаманский бубен. Характерной чертой Д. в мифах является увлечённое шаманское камлание (он продолжает камлать даже когда жена сообщает ему о смерти сына) и способность к оборотничеству (он возвращается на небо из перелёта на юг «в оболочке мухи»). Млечный путь, согласно кетскому астральному мифу, называется следом Д., потому что его проложил Д., поднимавшийся к солнцу (есть миф о браке с ним Д.). Предполагается, что в конце света Д. восстанет из небытия вслед за Альбэ).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ДРАВИДСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология населяющих Индию дравидских народов (тамилов, малаяльцев, телугу, каннара и др.). Собственно о Д. м. можно говорить в связи с дравидским, точнее протодравидским, этносом в эпоху, предшествующую становлению индуизма, и в настоящее время — в связи с архаическими мифологическими представлениями, сохранившимися на уровне сельской жизни и у сравнительно отсталых, не имеющих письменности, дравидских племён. Именно они сохраняют ещё самобытные космогонические и этиологические мифы, в которых главную роль играет богиня-созидательница, богиня-мать. Могут быть прослежены также отголоски мифов о потопе и некой прародине дравидов, покинутой ими в незапамятные времена (в некоторых легендах отождествляемой с затонувшим материком Лемурией, или Гондваной).

Д. м. оказала влияние на индуистскую мифологическую традицию, которая вобрала в себя и переработала множество дравидских представлений, но одновременно в значительной мере подчинила себе Д. м. Так, в письменной культуре дравидов господствуют индуистские космологические и этиологические представления, но и бесписьменные народы многое заимствуют из санскритской культуры (часто довольно своеобразно: например, у некоторых из них в качестве демиурга выступает Бхимасена – Бхима древнеиндийского эпоса). В свою очередь на Д. м. оказали влияние представления аборигенных племён (прежде всего, видимо, мунда), а ряд идей и образов Д. м. восходит частично к протоиндийской культуре Мохенджо-Даро и Хараппы (см. Протоиндийская мифология).

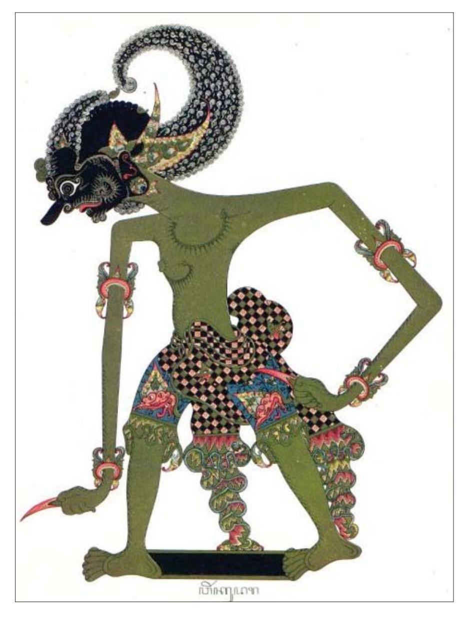
Влияние индуистской мифологии на дравидские народы началось задолго до новой эры, но в наиболее ранних литературных памятниках южной Индии, сборниках поэзии на тамильском языке «Восемь антологий» и «Десять песен» (1–3 вв. н. э.) это влияние ещё незначительно. В то же время эти сборники являются ценным источником сведений о мифологических и религиозных представлениях тамильского общества начала новой эры. В это время Южной Индии была уже знакома государственность, но чрезвычайно сильны были идеалы родо-племенного строя. К тому же рядом с дравидскими племенами существовали другие племена не дравидского и не арийского происхождения. Чрезвычайной пестроте — социальной, культурной, этнической соответствовала пёстрая и запутанная картина местной мифологии. Из неё, однако, можно выделить ряд своеобразных дравидских мифологических идей и понятий.

Характерной чертой Д. м. является отсутствие пантеона и развитых образов богов. В центре её — представление о жизненной энергии, силе, которая может быть благой, проявляясь в плодородии, процветании, в продолжении рода, а может иметь опасный, устрашающий характер. С этой силой были связаны различные духи и неопределённые божества, которых, как правило, трудно умилостивить, мучающие, опасные. Поклонялись не только им, но и различным объектам природы — растениям, водоёмам и особенно горам и камням. Камни устанавливались на местах погребений, у оград домов, на полях битв — на месте гибели воинов. Камни, воплощавшие представления о различных божествах и духах, помещались на специальных платформах, чаще всего под деревьями (этот обычай сохраняется и сейчас в сельских местностях).

В связи с человеком жизненная сила наиболее ярко проявляется как сакральная сила царя, предводителя племени, охранителя блага и безопасности подданных, и как сексуальная женская энергия. Эта энергия, одновременно и благая, и разрушительная, способная к накоплению и трате, метафорически представляемая образом огня (ср. понятие тапаса в индуизме), обожествлялась дравидами, что нашло отражение во взаимосвязанных культах богини целомудрия (Каннахи или Паттини), богини-матери, богини-покровительницы.

Богиня-мать известна у дравидских народов под многими именами и в различных ипостасях. Она предстаёт как грозная, кровожадная Коттравей, богиня войны и смерти, которая сливается затем с образом Дурги. Её почитают на Малабаре под именем Бхагавати, а в районе Мадуры — как богиню оспы и других опасных болезней Мариямма. Богиня-покровительница предстаёт также в образе богини леса и растительности, а также в образах многих местных богинь, опекающих селения и жителей.

Бхима.



Сыном Коттравей считается Муруган. Это бог войны, охоты, победы. Впоследствии Муруган стал рассматриваться как Сканда-Картикейя, сын Шивы. Также был инкорпорирован в индуизм в качестве Вишну Тирумаль, божество пастушеских племён.

Следует отметить широкое распространение культа змей, которые ассоциировались с дождём, плодородием, богатством и часто рассматривались как хранители домашнего очага. Другим почитаемым животным, культ которого чрезвычайно древен и связывает мифологию дравидов с протоиндийской, был буйвол (сейчас культ буйвола ярче всего представлен у племени тода). Жертвоприношение буйвола связано, видимо, с древней земледельческой символикой и культом женского, материнского начала.

Процесс инкорпорации местных культов в индуизм и распространения североиндийской мифологии на юге, видимо, отражён в мифе об Агаттияре (Агастье), ведийском брахмане, принёсшем югу язык и литературу. Этот процесс был вполне завершён к сер. 1-го тыс. н. э. Во всяком случае мифологическим отражением религиозного и поэтического движения бхакти у тамилов, начавшегося в 6–7 вв. н. э., была вишнуитская и шиваитская мифология, опиравшаяся преимущественно на санскритские источники: веды, эпос, пураны. В дальнейшем, однако, возникла самобытная тамильская пураническая традиция, основанная на жизнеописании поэтов-бхактов, почитавшихся на юге Индии в качестве святых.

В Д. м. существует также группа мифов и легенд, связанных с зарождением дравидской (точнее тамильской) образованности и поэтического искусства. Часть их касается Агаттияра, часть — т. н. санги, давшей начало поэтической тамильской традиции.

А. М. Дубянский.

ДРАКОН, крылатый (летучий) змей, мифологическое существо, представлявшееся в виде сочетания элементов разных животных, обычно головы (часто нескольких голов) и туловища пресмыкающегося (змеи, ящера, крокодила) и крыльев птицы; иногда в состав такого комбинированного образа входили и части тела других животных (рыбы, пантеры, льва, козла, собаки, волка и др.).

Д. может считаться дальнейшим развитием образа змея: основные признаки и мифологические мотивы, связывавшиеся с Д., в главных чертах совпадают с теми, которые характеризовали мифологического змея. Как и змей, Д. связывался обычно с плодородием и водной стихией, в качестве хозяина которой он выступал. Д. считался также покровителем сокровищ, получить которые можно было только после убийства Д. (в германском мифе о Сигурде или Зигфриде и др.).

Образ Д. характерен для относительно поздней стадии развития мифологии: он представлен главным образом в мифологиях ранних государств (Шумера, Египта,

Дракон. Статуя на мосту. Любляна.

Угарита, Индии, Греции, Китая, Японии, Мексики), в большинстве которых хозяйство было основано на искусственном орошении (т. н. ирригационные, или гидравлические, общества), благодаря чему особое значение приобретал унаследованный от более ранних времён культ водоёмов, связывавшийся с Д. Предполагается, что в образе Д. соединяются образы животных, первоначально воплощавших два противоположных и отличных от земного мира — верхний (птицы) и нижний (змеи или другие пресмыкающиеся). Поэтому первоначально мифологический образ Д. был одним из способов представления той же пары противоположных мифологических символов, которые известны в мифе о поединке (или сражении) мифологических змей и птиц (индийские наги и гаруды и др.); Д. — образ водной стихии — представлялся часто огнедышащим (соединение противоположных символов воды и огня). По гипотезе ряда учёных (А. Леруа-Гуран, В. Я. Пропп), формирование гибридного мифологического образа Д. относится примерно к тому же периоду, когда более ранние мифологические символы животных как таковых уступают место богам, соединяющим в себе черты человека и животного. Соединение разных животных в одном мифологическом символе приводит к такому же устранению возможности отождествления мифологического символа с реальным животным.

Китайский дракон. Цветная гравюра на дереве. 19 в. Париж, Библиотека декоративного искусства.

Общим для всех мифологий, в которых Д. выступает в качестве отдельного персонажа, является миф об убийстве Д. героем (или божеством), который тем самым освобождает проглоченную Д. воду, охраняемое сокровище и похищенных людей (чаще всего девушку). Широко распространённый мотив похищения Д. девушки восходит к обряду, во время которого девушку приносили в жертву духу вод (в Китае самую красивую девушку венчали с Хуанхэ, бросая в воду; в Древнем Египте перед посевом бросали в Нил девушку, наряженную в свадебные одежды, чтобы обеспечить разлив Нила, без которого не был возможен урожай; у майя девушек бросали в священный водоём Чичен-Ицы).

Миф, соответствующий этому обряду, обычно выступает в форме рассказа о Д., требующем себе девушек в качестве ежегодной дани. В хеттской мифологии бог грозы убивает опьяневшего во время пира Д. (см. Иллуянка); ср. японский миф о герое Сусаноо, убивающем восьмиглавого и восьмихвостого змея — Ямата-но ороти. Мифологический мотив сражения героя-змееборца с Д. (змеем) получил в дальнейшем широкое распространение в фольклоре, а затем проник и в литературу в виде легенды о святом Георгии, победившем Д. и освободившем пленённую им девушку (литературные обработки этой легенды и соответствующие им изображения характерны для средневекового европейского искусства).

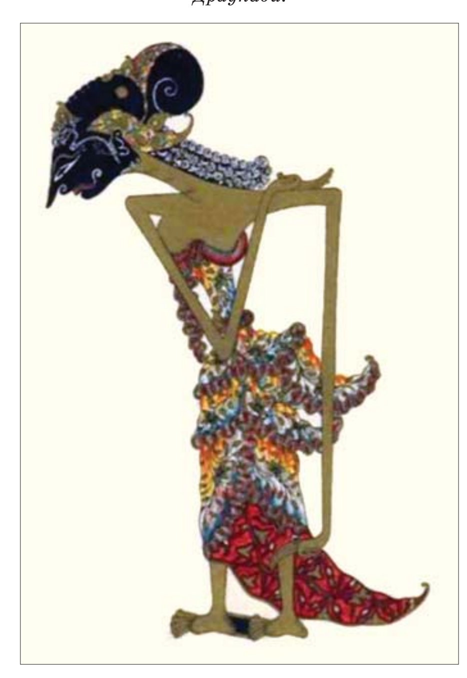
Связь Д. с водой, урожаем и плодородием иногда вторично осмысляется таким образом, что Д. выступал как воплощение положительного начала, как помощник, дающий людям воду и богатства: в древнекитайской мифологии крылатый Д. помогает культурному герою (Юю — основателю династии Ся) — Д. тащит по земле свой хвост и тем самым определяет пути, по которым нужно прорыть каналы для водоснабжения; исторически Д. — помощник в таких мифах возводится к мифу о змее, укрощенном героями, которые впрягают его в плуг (в вавилонской мифологии; ср. также славянский миф о двух божественных кузнецах, которые впрягли усмирённого ими змея в плуг и с его помощью прорыли русло Днепра). Д., осмысляемый как помощник, может приносить людям сокровища (в славянских мифах о Д. — летающем змее, в типологически сходных с ними африканских легендах и т. п.).

Дальнейшее использование фантастического образа Д. (в частности, в мифологиях Восточной и Юго-Восточной Азии, а также в позднейшей европейской культуре) было связано и с собственно эстетической ролью этого символа в искусстве. Остаётся открытым вопрос о том, является ли образ Д. в мифологиях ранних государств Западной, Южной и Восточной Азии, доколумбовой Америки результатом независимого параллельного развития или связан с культурными взаимовлияниями (ср. прослеживающееся в более позднюю эпоху влияние древнеближневосточных мифов о Д. на греческий миф о Пифоне, использование китайского символа Д. в мифологиях Японии и других сопредельных стран, а также индийской макары в мифологиях и искусстве многих стран Юго-Восточной Азии).

В. В. Иванов.

ДРАУПАДИ (др.-инд. Draupadi), главная героиня древнеиндийского эпоса «Махабхарата», дочь царя племени панчалов Друпады и жена братьев-пандавов. В «Махабхарате» (I 189; XVIII 4, 9), а также в «Маркандейя-пуране» Д. — земное воплощение богини Шри (Лакшми), супруги Вишну. Согласно «Махабхарате», на руку Д., слывшей первой в мире красавицей, претендует множество женихов, и тогда её отец устраивает сваямвару (выбор жениха невестой), на которой победителем — лучшим стрелком из лука оказался один из пандавов — Арджуна. После сваямвары пандавы вместе с Д. возвращаются к себе в дом и сообщают своей матери Кунти, что пришли с большой добычей. «Наслаждайтесь ею совместно», отвечает Кунти, не зная, что это за «добыча», и в согласии с её словами Д. становится общей женой всех пяти братьев (вероятно, эпическая реминисценция архаического института полиандрии). Во время роковой игры в кости Юдхиштхира проигрывает кауравам царство, братьев, самого себя и наконец Д. Унижение, которому подвергают Д. Дурьодхана и Духшасана, — впоследствии одна из главных причин войны пандавов с кауравами. Мотив «оскорбления Д.» по законам эпической композиции несколько раз дублируется в «Махабхарате»: в частности, на честь Д., ушедшей со своими мужьями в тринадцатилетнее изгнание, покушаются царь Джаядратха и военачальник Кичака, которые оказываются, подобно Дурьодхане и Духшасане, жертвами мести пандавов. После битвы на Курукшетре Д. становится царицей в Хастинапуре, а затем, когда Юдхиштхира отказывается от царства, сопровождает пандавов в их последнем странствовании в Гималаях и умирает, не выдержав тягот пути. В «Махабхарате»

Драупади.



Д. также именуется: Кришна («тёмная»), Яджнясени («дочь Яджнясены», т. е. Друпады), Панчали («панчалийка»), Панчами («имеющая пять мужей») и др.

П. А. Гринцер.

ДРЕВНЕАРАБСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Источниками изучения домусульманских мифологических представлений (1-е тыс. до н. э. — нач. 7 в. н. э.) арабских народов, населявших северную и центральную Аравию, служат древнеарабские надписи (по характеру письменности выделяются сафские надписи племён Сирийской пустыни, самудские — племён центральной Аравии, надписи из государства Лихьян и др.), содержащие упоминания тех или иных богов, иногда — их святилищ; надписи из государств со смешанным арабо-арамейским населением — Пальмиры и Набатеи на арамейском языке, в эллинистическую эпоху также на греческом, латинском и двуязычные (они имеют особое значение, поскольку отождествляют арабских богов с греческими и римскими); отдельные упоминания в сочинениях греческих и римских авторов; немногочисленные археологические данные. Некоторые сведения о Д. м. даёт мусульманская традиция, прежде всего Коран; важное значение имеет также «Книга идолов» Ибн аль-Кальби (8 в.); эта литература, однако, является тенденциозной, интерпретируя Д. м. в зависимости от текста Корана.

Мифологические представления арабов не сложились в единую систему. Наиболее развитые мифологии были у земледельцев оазисов, в государственных образованиях – Лихьян, Кедар и др., менее развитые — у полукочевых и кочевых племён пустынь. На севере аравийские племена вступали в контакты с оседлыми народами Сирии и Палестины, принимали арамейский язык как язык письменности. Это приводило к контаминации и синтезу культур, в частности и мифологий (см. также Западносемитская мифология).

Таким образом, Д. м. представляла собой конгломерат относительно самостоятельных, но переплетавшихся и влиявших друг на друга мифологических систем. В состав пантеонов входили и по-разному группировались как общие, так и локальные боги. Одно и то же божество в мифологиях отдельных этнокультурных общностей могло занимать различные места, приобретать новые черты и имя; аналогичными функциями и обликом, с другой стороны, могли наделяться боги с разными именами. При переселениях божество той или иной местности иногда заимствовалось её новым населением (как Кос).

Характерным явлением в Д. м. было слияние богов, происходившее как при переселениях, так и в результате объединения племён (синойкизма). Существенной общей чертой Д. м. было то, что имя верховного божества часто считалось запретным и заменялось прозвищем (ср. Душара, Аллах; см. Имена). Прозвище могло постепенно становиться собственным именем божества. Иногда заменой запретного имени являлось имя другого бога (напр., бога одного из объединившихся племён). Существование запретных имён поэтому в свою очередь способствовало как слиянию богов, превращению разных богов в ипостаси одного, так и эволюции ипостасей в самостоятельные божества.

Такие процессы были возможны, поскольку сложившиеся в Д. м. системы имели как общие типологические черты, так и общих божеств. Важную роль играло почитание луны (особенно у кочевников) и Венеры. Солнце в пустынной Аравии имело черты грозного и губительного божества. Эти боги не сохранили первоначальных имён, и выявить их в пантеонах часто затруднительно. Почитались также олицетворения природных явлений — дождя, грома и т. д. Существовали божества плодородия и растительности, скотоводства и т. п. Однако они не играли большой роли в пантеоне, поскольку их функции дублировались обычно верховным божеством, которым повсюду был бог — предок данного народа, покровитель и владыка его страны, бог небес, создатель мира и людей и, как правило, податель дождя. В поздний период, очевидно, появилось общее для северной и центральной Аравии верховное божество, вероятно, в результате слияния верховных местных богов — Аллах, демиург и отец богов. Это было проявлением появившейся тенденции к объединению божеств разных этнокультурных общностей в единый пантеон. Супругой Аллаха и матерью богов у арабов Сирийской пустыни считалась Аллат; однако в центральной Аравии она, Манат и Узза почитались как дочери Аллаха; одновременно с этим на юге центральной Аравии существовало представление о том, что Узза — это мать Аллат и Манат. В городе Мекка были собраны идолы 360 божеств разных племён, что также, видимо, говорит о начале возникновения единого пантеона. Тем не менее с уверенностью говорить о характере мифологического осмысления этого явления нельзя.

Богам отводилась священная территория, где находился бетэль, «дом бога», считавшийся одновременно жилищем и воплощением божества. Бетэлем служили, как правило, грубо обработанный камень пирамидальной или конической формы, скала, дерево. Иногда вокруг бетэля или (и) идола божества возводилось здание кубической формы — кааба (араб., «куб»). Пережитки этих обычаев в переосмысленном виде сохранились в исламе (почитание священных территорий городов Мекка и Медина; мекканская кааба — главная святыня мусульман).

Имело место различение мира богов и мира духов. Почитались деревья, источники, колодцы, отдельные камни как особые духи или как ипостаси местных богов. Существовали также домашние боги, иногда — грубые статуэтки-идолы главных божеств, например Манат.

А. Г. Лундин.

ДРЕВО ЖИЗНИ, один из вариантов образа древа мирового. Д. ж. актуализирует мифологические представления о жизни во всей полноте её смыслов и, следовательно, противопоставлено древу смерти, гибели, зла. Нередко Д. ж. способно отражать и отрицательный член противопоставления жизнь — смерть. Именно поэтому образ древа смерти несравненно менее распространён, чем образ Д. ж.

Мифопоэтическому сознанию жизнь как некая субстанция, особая жизненная сила обычно представляется возникающей на заключительном этапе космогенеза и составляющей внутренний смысл и цель устройства космоса. Во многих мифологических системах изображается поэтапное появление носителей жизни (растения, животные, люди) и постепенное распространение жизненного начала, нарастание (в том же направлении) его интенсивности, чему нередко соответствует меньшая экстенсивность, т. е. меньшее количество потомков в следующем поколении (ср. Быт. 1, 11–12, 20–22, 24–30). После появления жизни в виде растительного, животного и человеческого царств начинается пора, когда на первое место выступают «культурные» приобретения (культурный герой и социальное устройство уже человеческого мира). Основное свойство жизни — в способности воспроизводить самоё себя во времени в дискретном виде, когда определённым временным отрезкам соответствует серия, последовательность поколений. При этом каждая отдельная жизнь проходит четыре стадии — рождение, рост, деградацию, смерть [встречаются и несколько иные схемы, напр. рождение – жизнь – смерть – возрождение (новое рождение), символизируемые соответственно деревьями четырёх направлений света]. В мифологических и религиозных системах особенно подчёркивается восходящая линия жизни – от рождения к максимальной стадии роста — цветению и плодоношению. Наиболее наглядный образ жизни был найден в растительном мире, точнее, среди де-

Один из вариантов древа жизни: Майя, мать Будды, стоящая на раскрытом цветке лотоса и держащая ветвь священного дерева ашока, под которым был рождён Будда. Позолоченная бронза и камни. Непал. 18 в. Париж, музей Гиме.

ревьев, особенно таких, чей срок жизни значительно превышал сроки человеческой жизни (дуб, явор, ива, лиственница, кедр, сикомора, баньян и т. п.). В Д. ж., в самой его сердцевине, упрятаны жизнь и её высшая цель — бессмертие. В хеттском ритуальном тексте, связанном с культом умирающего и воскресающего бога Телепинус, перед ним воздвигается вечнозелёное дерево eia-, «с него свешивается руно овцы, внутри же него помещается овечий жир, внутри него — зерно (бога) полей и вино, внутри него — бык и овца, внутри него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». В мифологических текстах о древе смерти смерть также оказывается последовательно спрятанной в серии объектов (ср. в сказках о Кащее Бессмертном: «на море, на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть»). Но смысл бессмертия, связанного с Д. ж. (в отличие от статичного безблагодатного бессмертия Кащея), именно в том, что оно передаётся во времени и в пространстве, что оно мыслится как особая жизненная сила. К тому же источнику, что и хеттское название Д. ж. (eia), восходит рус. «ива» (ср. использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия) или германское название тисса (ср. древневерхненемецкое iwa, др.-исл. yr), который высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ритуалах, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы. Все эти названия Д. ж. родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы и её двух наиболее ярких воплощений — юности и долголетия (века); ср. греч. αἰών, «век», «жизнь», «поколение», «вечность»; лат. aevum, «жизнь», «век», «возраст», «вечность»; juvenes, «юноши» (как обозначение возрастного класса); др.-инд. ayus, «жизненная сила» и т. д.

Наиболее известный образ Д. ж. представлен в книге Бытия: «И произрастил господь бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9). Изгнав первых людей из рая, бог лишил их и Д. ж. (Быт. 3, 24). Из других ветхозаветных текстов Д. ж. упоминается только в притчах Соломона, где ему уподобляются мудрость, плод праведника, исполнившееся желание, кроткий язык (3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). В Апокалипсисе, унаследовавшем библейский образ Д. ж., с ним связаны новые мотивы — возможность побеждающего вкушать плоды Д. ж., которое посреди рая (2, 7), и право на Д. ж. соблюдающего заповеди (22, 14), или более подробное описание: «и по ту и другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (22, 2). Некоторые уточнения образа Д. ж. могут быть получены из описания часто смешиваемого с ним древа познания добра и зла. Очевидно, что первоначальный образ такого дерева в древней ближневосточной традиции предполагал схему, близкую к содержащейся в шумерской версии сказания о Гильгамеше, где описывается дерево хулуппу (обычно отождествляемое с ивой), растущее на берегу Ефрата; в его корнях жила змея, в ветвях — птица Анзуд, а в стволе — Лилит. Трёхчленность Д. ж. как варианта мирового древа характерна для многих традиций, при этом каждая треть Д. ж. может быть связана и с темой смерти. Ср.: «Если бы... ударили по корню этого большого дерева, то оно истекало бы [древесным соком], продолжая жить. Если бы ударили по середине, то оно истекало бы, продолжая жить. Если бы ударили по верхушке, то оно истекало бы, продолжая жить. Будучи проникнуто живым Атманом, оно прочно стоит... И если жизнь покидает одну его ветвь, та засыхает; если покидает вторую, — та засыхает; если покидает третью, — та засыхает; если покидает всё [дерево], — то всё оно засыхает... Поистине, покинутое жизнью, это существо умирает, но [сама] жизнь не умирает» (Чхандогья-упанишада VI, 11, 1—3). Однако основная идея Д. ж. связана с жизненной силой, вечной жизнью, бессмертием, хранящимся в нём. Ср., например, кедры, хранившие тайну вечной жизни Хумбабы (после того как Гильгамеш срубил семь кедров, Хумбаба потерял всю свою жизненную силу), или кедр, в котором Вата прятал своё сердце, аналогичную сосну Аттиса, сад Адониса, куда удалялась божественная жизнь. Носителями жизненной субстанции выступает само Д. ж. и его плоды (яблоко, гранат и другие символы вечной жизни, достигаемой через смерть), и находящаяся под деревом живая вода, и антропоморфные заместители Д. ж. (характерно, что имя Евы, из-за которой было утрачено Д. ж. и которая как бы заменила его, означает по-древнееврейски «жизнь»). Часто Д. ж. бывает представлено как женский (материнский) персонаж или по крайней мере как его обиталище. В некоторых архаичных традициях Д. ж. изображаются как женское начало, с которым сочетаются животные, связанные со средней частью дерева (стволом) и являющиеся носителями оплодотворяющей силы (в одном из хеттских ритуальных текстов говорится, что с деревьями спал лев, спал леопард, «медведь на них вскочил»; ср. о прелюбодействе с деревом в Иерем. 3, 9). В ряде древнеегипетских изображений женское божество в ветвях Д. ж. поит умерших напитком жизни, небесным эликсиром бессмертия, который подымается по дереву из подземного царства («вода глубин»). Ещё более распространены композиции, в которых у Д. ж. стоит женское божество с материнскими функциями (ср. изображение матери Будды Майи у ствола дерева ашока). Тесно связан с Д. ж. цикл текстов, в которых фигурируют: 1) женское божество, дающее жизнь, в дереве (или на дереве); 2) напиток (или пища) жизни (молоко богини жизни, нередко приравненное к соку, выделяемому Д. ж., живая вода или её варианты — вода глубин, материнские воды и т. п., мёд, вино, кровь, семя, напиток бессмертия; плоды — райские яблоки, молодильные яблоки, золотые яблоки Гесперид, яблоки Идунн в «Младшей Эдде»), даваемый мужскому персонажу с целью увеличения жизненной силы, плодородия; 3) разные варианты иерогамии, священного брака богини класса великих матерей (см. Богиня-мать) и божественного юноши, который умирает и воскресает. В иерогамных сюжетах деревья, связанные с божествами плодородия, могут трактоваться как Д. ж. Ср. пары: Иштар – Таммуз (Таммуз уподобляется увядающему тамариску и иве), Афродита – Адонис (Адонис рождён Миррой, превращенной богами в мирровое дерево, и сам рождается из миррового дерева), Исида — Осирис (связь Исиды с сикоморой и образ «прорастающего» Осириса, Осирис в ветвях виноградной лозы или в виде дерева-столпа, его гробница рядом с деревом или сквозь неё прорастающее дерево с душой Осириса на нём в виде феникса, зелёный цвет лица Осириса или его символ – т. н. джед, восходящий к образу дерева или связок тростников, вставленных одна в другую), Кибела – Аттис (Аттис был зачат матерью от плода миндального или гранатового дерева). При этом чаще актуализируется женская ипостась, но иногда (значительно реже) мужская оплодотворяющая сила. Ср. прежде всего разные образы «растительного» фаллоса вплоть до сильно эволюционировавших и стилизованных форм типа тирса Диониса и его спутников (ср. известное изображение Диониса в виноградной лозе или Диониса, выступающего из ствола дерева) в виде палки, увитой плющом и виноградными листьями и увенчанной еловой шишкой (ср. символическое значение шишек, хвои в конечном счёте — новогодней ёлки), или такие мифологические мотивы, как вырастание дерева или двух деревьев (как в случае Баты из древнеегипетской повести) из фаллоса или капель крови, пролитой из него (в качестве параллели ср. появление двух божеств из этой части тела бога Ра), или разные фаллические ритуалы, неизменно связанные с растительными атрибутами, символами и соответствующей фразеологией (расти, увеличиваться в объёме и т. п.). Идея изобилия, высшей степени плодородия, соотносимая с Д. ж., объясняет частый образ двойных (или спаренных) деревьев и соответственно двойных плодов. Нередко встречается образ двух деревьев, одно из которых принадлежит мужскому духу, а другое — женскому, а также такие варианты двойных Д. ж., как мотивы двух тянущихся друг к другу деревьев на могилах влюблённых (образ посмертно продолжающейся жизни) или сотворения первой человеческой пары из двух деревьев (ср. в скандинавской мифологии оживление богами двух деревьев, откуда произошли Аск и Эмбля). Идея рождения жизни как некоего начала, присутствующая в образе Д. ж., содержится имплицитно в ряде вариантов мотива перворождённого дерева. В космогонии догонов творение мира связано с яйцом, в котором уже находились 4 элемента мира, но первым из сотворенных объектов было дерево sene, которое как бы стало прецедентом и задало схему дальнейших рождений через развёртывание разных сочетаний элементов мира. Обратный вариант развития засвидетельствован в древнеегипетском тексте об Исиде и семи скорпионах, где упоминается о яйце гуся, вышедшем из сикоморы (речь идёт о великом Гоготуне,

снёсшем мировое яйцо), варианта мирового дерева. Мифологический сюжет спасения с помощью дерева как обретения жизни ещё более расширяет сферу, в которой выступает Д. ж. Ср. исключительно широко распространённый сказочный мотив **АТ 301**: герой, победив змея, спасается из подземного царства смерти, взобравшись на вершину чудесного дерева, откуда его уносит птица (орёл); характерно, что обычно герой освобождает царевну, будущую свою жену, и приносит с собой на землю живую воду. В сфере ритуала образ Д. ж. реализуется чаще всего в связи с положительным членом комплекса рождение – плодородие – смерть (ср. роль деревьев в ритуалах плодородия, свадьбы и т. п.).

В. Н. Топоров.

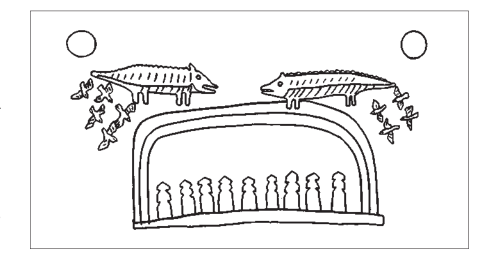
ДРЕВО МИРОВОЕ (arbor mundi, «космическое» древо), характерный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий универсальную концепцию мира. Образ Д. м. засвидетельствован практически повсеместно или в чистом виде, или в вариантах (нередко с подчёркиванием той или иной частной функции) – «древо жизни», «древо плодородия», «древо центра», «древо восхождения», «небесное древо», «шаманское древо», «мистическое древо», «древо познания» и т. п.; более редкие варианты: «древо смерти», «древо зла», «древо подземного царства (нижнего мира)», «древо нисхождения».

С помощью Д. м. во всём многообразии его культурно-исторических вариантов [включая и такие его трансформации или изо-функциональные ему образы, как «ось мира» (axis mundi), «мировой столп», «мировая гора», «мировой человек» («первочеловек»), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, крест, цепь и т. п.] воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира.

Образ Д. м. выявлен или реконструируется на основе мифологических, в частности космологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров, памятниках изобразительного искусства (живопись, орнамент, скульптура, глиптика, вышивка и т. п), архитектурных сооружениях (прежде всего культовых), утвари в широком смысле слова, ритуальных действиях и т. д. Прямо или косвенно образ Д. м. восстанавливается для разных традиций в диапазоне от эпохи бронзы (в Европе и на Ближнем Востоке) до настоящего времени [ср. автохтонные сибирские, американские (индейские), африканские, австралийские традиции].

Образ Д. м. играл особую организующую роль по отношению к конкретным мифологическим системам, определяя их внутреннюю структуру и все их основные параметры. Эта роль наглядно выступает при сравнении с тем, что предшествовало «эпохе Д. м.» в том виде, как эту стадию представляли себе люди последующей эпохи. Речь идёт о довольно стандартных описаниях беззнакового и беспризнакового хаоса, противостоящего знаково организованному космосу. Космогонические мифы описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных семантических оппозиций (небо — земля и т. п.) и градуальных серий типа растения–> животные–>люди и т. п. и создания космической опоры в виде Д. м. или его эквивалентов. В противоположность этому самые ранние знаковые системы, созданные человеком и восстанавливаемые по древнейшим источникам, восходящим к верхнему палеолиту (наскальная живопись и т. д.), не обнаруживают сколько-нибудь отчётливых следов противопоставлений с локально-временным значением, а сам образ Д. м. в этих системах отсутствует. Д. м. помещается в сакральном центре мира (центр может дифференцироваться — два мировых дерева, три мировые горы и т. п.) и занимает вертикальное положение. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенного пространства. При членении Д. м. по вертикали выделяются нижняя (корни), средняя (ствол) и верхняя (ветви) части. По вертикали обнаруживаются противопоставления [верх — низ, небо — земля, земля — нижний мир, огонь (сухое) — влага (мокрое) и другие], с достаточной полнотой и точностью идентифицирующие мифологические персонажи и мир, в котором они действуют. С помощью Д. м. различимы: основные зоны вселенной — верхняя (небесное царство), средняя (земля), нижняя (подземное царство) (пространственная сфера); прошлое – настоящее – будущее (день – ночь, благоприятное – неблагоприятное время года), в частности в генеалогическом преломлении : предки — нынешнее поколение — потомки (временная сфера); причина и следствие: благоприятное, нейтральное, неблагоприятное (этиологическая сфера); три части тела: голова, туловище, ноги (анатомическая сфера); три вида элементов стихий: огонь, земля, вода («элементная» сфера) и т. п. Таким образом, каждая часть Д. м. определяется особым пучком признаков.

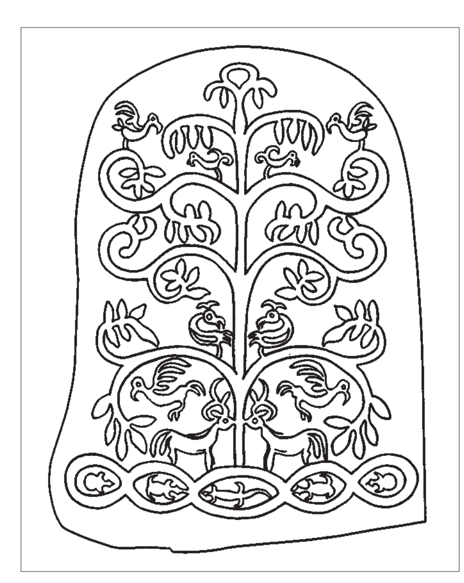
Схема мирового древа у бирарских эвенков: солнце и луна, драконы, птицы, радуга, «девять матушек», олицетворяющих духов. Изображение на одной из сторон куска ткани. (На оборотной стороне — дерево, у корней которого сидит дух охоты). Ленинград, Музей антропологии и этнографии.



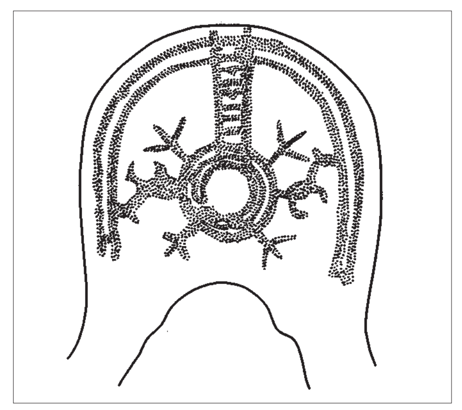
Ацтекский вариант мирового древа: человек взбирается на древо, по сторонам которого находятся боги солнца и смерти. Лист из ацтекского календаря «Тоналяматль».

Древнемексиканская схема мира в виде креста с четырьмя деревьями, указывающими основные направления. Лист из ацтекской рукописи (кодекс Майер-Фейервари).

Нанайский вариант схемы мирового древа: три дерева, над которыми висят девять духов у развилки центрального дерева — солнце, у ствола — две человеческие фигуры, сзади них — жертвенный стол, к стволу привязаны лошади. «Нюрха(н)». Изображение на куске ткани.



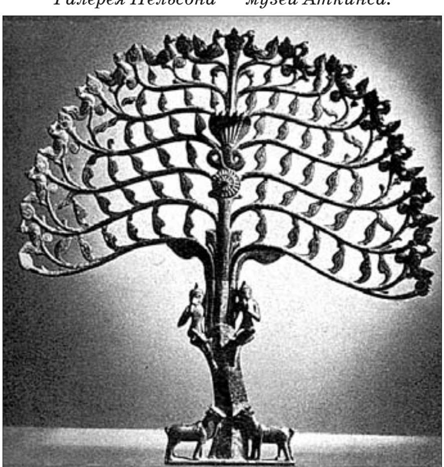
Родовое дерево нанайцев, в котором представлены животные трёх космических сфер. Берёста. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.



Эвенкский вариант схемы мирового дерева: «лестница», увенчанная солярным изображением, вокруг олени и птицы (?). Инкрустация оловом на деревянной луке оленьего седла. Якутск, Краеведческий музей.

Троичность Д. м. по вертикали подчёркивается отнесением к каждой части особого класса существ, чаще всего животных (изредка классов божеств или других мифологизированных персонажей). С верхней частью Д. м. (ветви) связываются птицы (часто две – симметрично или одна – на вершине, нередко – орёл); со средней

Древо жизни и познания. В середине ствола — лотосовидное солнечное колесо — источник и хранитель всего живого. Бронза. Индия, 1336–1546. Канзас-Сити, Галерея Нельсона — музей Аткинса.

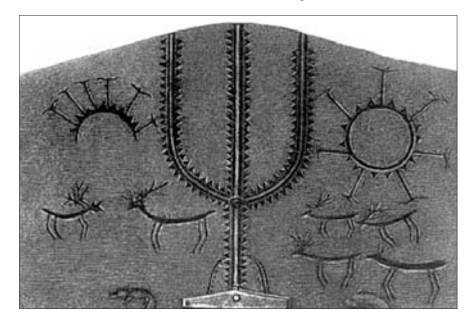


Изображение священного загона: хижина с тремя столбами, украшенными двенадцатью кольцами, по бокам — коровы и птицы. Рельеф на сосуде. Хафаджа (Месопотамия). 4—3 тыс. до н. э.

частью (ствол) — копытные (олени, лоси, коровы, лошади, антилопы и т. п.), изредка пчёлы, в более поздних традициях и человек; с нижней частью (корни) – змеи, лягушки, мыши, бобры, выдры, рыбы, иногда медведь или фантастические чудовища хтонического типа. Ср. описание дерева хулуппу в шумерской версии эпоса о Гильгамеше: в корнях — змея, в ветвях — птица Анзуд, посредине — дева Лилит. В сюжете т. н. основного индоевропейского мифа также обыгрывается вертикальная структура Д. м.: бог грозы, находящийся на вершине дерева (или горы), поражает змея у корней дерева и освобождает похищенный змеем скот, богатство (средняя часть дерева). Египетский бог солнца Ра (в образе кота) поражает змею под сикоморой. Герой сказок типа АТ 301 спасается от дракона, забравшись на Д. м., и орёл выносит героя из нижнего мира.

Ряд фактов свидетельствует о том, что образ Д. м. соотнесён с общей моделью брачных отношений и — шире — с преемственной связью поколений, генеалогией рода в целом (ср. «мифологические» родословные деревья). У нанайцев с родовыми деревьями — их изображения традиционны на женских свадебных халатах — связывались представления о плодовитости женщин и о продолжении рода. Такие деревья росли на небе во владениях женского духа. У каждого рода было своё особое дерево, в ветвях которого плодились души людей, спускавшиеся затем в виде птичек на землю, чтобы войти в чрево женщины из этого рода. Верхняя часть нанайского халата воспроизводит чешую дракона, а сзади на халате изображаются два дракона — самец и самка. Таким образом, все три яруса Д. м. — вершина, ствол и корни — и связанные с ними три класса животных по-своему отражают идею зачатия и плодородия. Существуют и инвертированные образы Д. м. Вот типичные описания такого Д. м.: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется, вверх» («Атхарваведа») или: «Наверху корень, внизу ветви, это — вечная смоковница» («Катха-упанишада»), или же в русском заговоре: «На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая берёза, вниз ветвями, вверх кореньями». Такие перевёрнутые деревья изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах. Нередко в ритуале используются и натуральные перевёрнутые деревья [напр., у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев — ветвями вверх (древо нижнего мира), ветвями вниз (древо верхнего мира)]. Не исключено, что образ «перевёрнутого» дерева возникал именно в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения «перевёрнуты» по сравнению с верхним и средним миром (живое становится мёртвым, видимое — невидимым и т. п.; см. ст. Загробный мир). Характерно, что во время т. н. «шаманских путешествий» шаман, возвращающийся с неба на землю, видит сначала ветви, а потом ствол и корни, т. е. то же «перевёрнутое» дерево. Таким образом, «перевёрнутость» объясняется либо особенностями метрики пространственно-временного континуума вселенной, либо изменениями в позиции наблюдателя. Образ «перевёрнутого» де-

Долганский вариант мирового древа: шесты с птицами-духами.



Кетский вариант схемы мирового древа: солнце с семью лучами и месяц с шестью лучами по сторонам дерева; на лучах птицы; ниже — олени; в самом низу — выдра и медведь. Нартенная дощечка. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

Царь Ашшурнасирпал II и крылатый бог, поклоняющиеся священному дереву. Гипсовый рельеф из Нимруда (Ассирия). 9 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

Посредине — Инанна и куст с цветами, по бокам — два козла, ещё дальше — знаки-символы Инанны. Печать должностного лица храма Инанны. Урук (Месопотамия). 4—3 тыс. до н. э. Берлин, Государственные музеи.

рева нередко возникает и в более поздние эпохи в индивидуальном мистическом сознании, в живописи и поэзии.

Горизонтальная структура Д. м. образуется самим деревом и объектами по сторонам от него. Отчётливее всего она обнаруживается в связи со стволом. Обычно по обе стороны от ствола находятся чаще всего симметричные изображения копытных и (или) человеческих фигур (боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди), ср. типичные ацтекские изображения Д. м., где справа от него солнечный бог, а слева бог смерти, или сцены жертвоприношения в Древнем Двуречье и т. п. Такого рода композиции довольно прозрачно выступают и в более позднее время в произведениях христианского и буддийского искусства.

Если вертикальная структура Д. м. связана со сферой мифологического, прежде всего космологического, то горизонтальная структура соотнесена с ритуалом и его участниками. Объект ритуала или его образ (напр., в виде жертвенного животного — коровы, оленя, лося и т. п., а ранее и человека, совмещённого с деревом) всегда находится в центре, участники ритуала — справа и слева. Вся последовательность элементов по горизонтали воспринимается как сцена ритуала, основная цель которого — обеспечение благополучия, плодородия, потомства, богатства. Сам же ритуал может трактоваться как прагматическая реализация мифа, проекция «мифологического» в сферу «ритуального». Поскольку горизонтальная структура Д. м. моделирует ритуал, она передаёт не только жертвенный объект, но и субъект, воспринимающий этот объект, который в принципе может быть тождествен ему [ср. многочисленные образы божества на дереве, кресте, столпе и т. п. (испытание Одина на ясене Иггдрасиль в скандинавской мифологии, кровавая жертва на дереве у кельтов, Иисус Христос и др.) или описания человека как дерева].

Значительное количество фактов позволяет реконструировать две горизонтальные оси в схеме Д. м., т. е. горизонтальную плоскость (квадрат или круг, ср. мандала), определяемую двумя координатами — слева направо и спереди кзади. В случае квадрата каждая из четырёх сторон (или углов) указывает направления (страны света). По сторонам или углам могут находиться соотносимые с главным Д. м. в центре частные мировые деревья или мифологические персонажи, персонификации стран света, в частности ветры [ср. «Эдду» или «четвёрки» богов, напр., у ацтеков: бог востока (красный), бог севера (чёрный), бог запада («пернатый змей», белый), бог полуденного солнца (синий), «четырёх Перкунасов» и четырёхликих божеств, ср. Збручский идол]. Представления об этой схеме могут дать ацтекские изображения Д. м., вписанные в квадрат, шаманские бубны у лапландцев и других северных народов, мифологизированная структура города или страны (напр., в древнем Китае) и т. п.

Эта же схема Д. м. постоянно повторяется в ритуальных формулах; ср.: «Я вышел, на четыре стороны, я принёс жертву» («Сказание о Гильгамеше») или «На море на Океяне, на острове Буяне стоит дуб… под тем рунцом змея скоропея… И мы вам помолимся, на все на четыре стороны поклонимся»; «… стоит кипарис-дерево…; заезжай и залучай со всех четырёх сторон со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырёх сторон… как идёт солнце и месяц, и частые мелкие звёзды»; «У этого океана-моря стоит дерево карколист; на этом дереве карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел» (русские заговоры). Та же четырёхчастная схема, как известно, лежит в основе культовых сооружений, сохраняющих семантику своих элементов (ср. пирамиду, зиккурат, пагоду, ступу, церковь, шаманский чум, менгиры, дольмены, кромлехи и т. п.), в частности ориентацию по странам света. Ср. план мексиканской пирамиды Теночтитлан: квадрат, разделённый на четыре части диагоналями, в центре — кактус с орлом, пожирающим змею; структуру алтаря, через который проходит ось мира, отмечающая сакральный центр. Во многих случаях каждый отмеченный элемент горизонтальной структуры выделяется особым Д. м., отсюда широкое распространение восьмеричных объектов (ср., напр., восемь попарно соединённых деревьев и восемь существ, связанных со странами света, у бозо-сорко в Западном Судане; изображение мира в виде восьминогого лося у орочей на Дальнем Востоке;

Кришна, играющий на флейте под священным деревом кадамба в центре мироздания. Индийская миниатюра. Нач. 19 в.

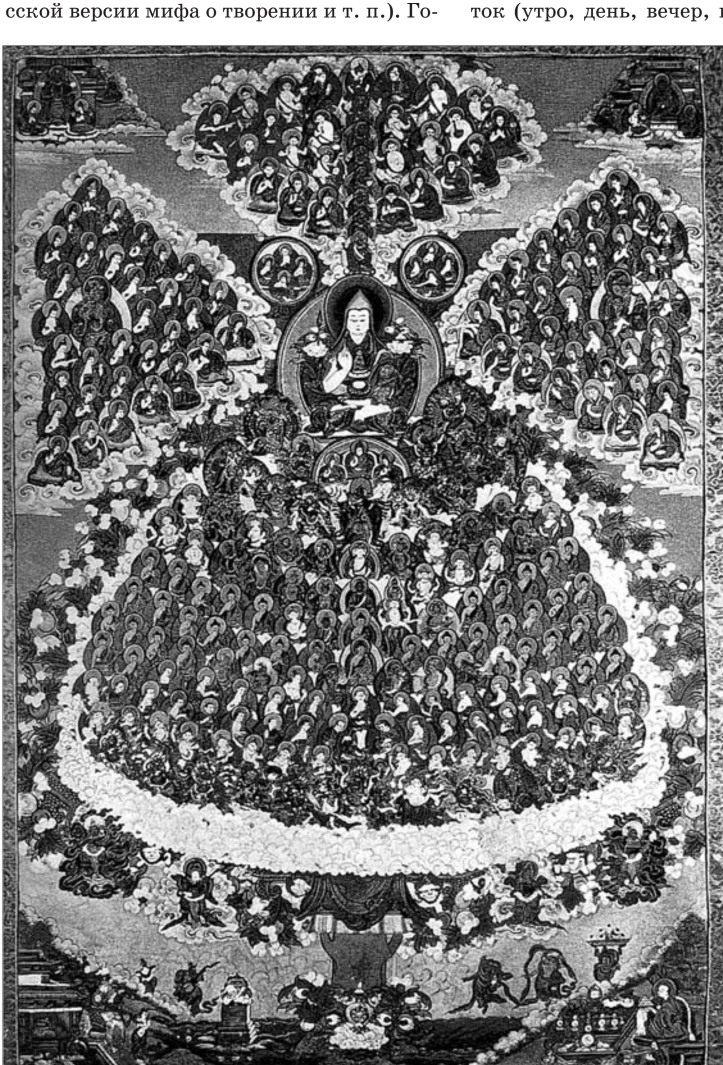
Богиня египетского древа жизни-сикоморы, льющая в чашу, подставленную больным, драгоценную «влагу глубин». Стенная роспись гробницы Панехси. Фивы. 16—14 вв. до н. э.

Рождение греческого бога плодородия Адониса из ствола мироносного дерева, чудесным образом раскрывшегося на десятом месяце созревания плода. Изображение на блюде. Фаянс. 16 в. Урбино, Национальная галерея Марке.

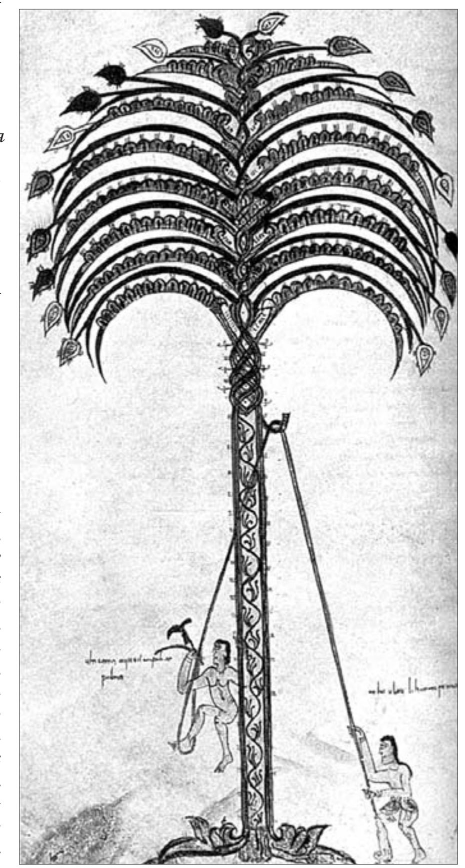
Два всадника, встречающихся у дерева, которое символизирует центр мира. Керамическое блюдо. Персия. Нач. 13 в. Оксфорд, музей Ашмола.

восемь ветвей дерева перед жилищем божества и восьмиугольная земля в якутских мифологических текстах; восемь божеств Птахов в древнеегипетской мемфисской версии мифа о творении и т. п.). Горизонтальная структура схемы Д. м. моделирует не только числовые отношения (см. Числа) и страны света, но и времена года (весна, лето, осень, зима), части суток (утро, день, вечер, ночь), цвета, элементы мира. Горизонтальная структура позволяет различать освоенное (связанное с культурой) — неосвоенное (связанное с природой). Само Д. м. в известном смысле и в определённых контекстах становится моделью культуры в целом, своего рода «древом цивилизации» среди природного хаоса.

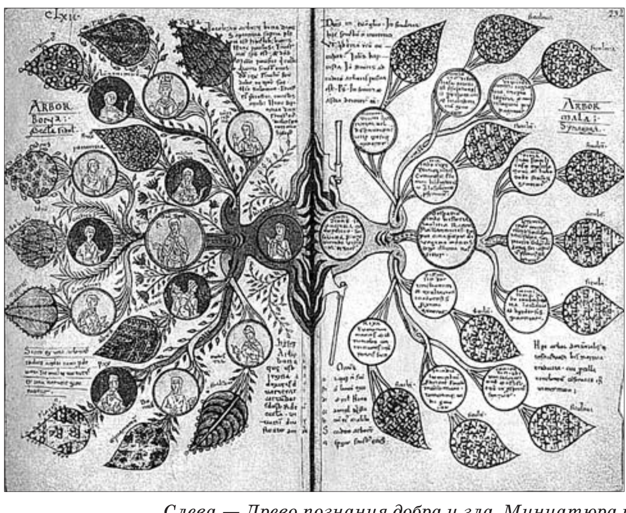
Д. м. отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах

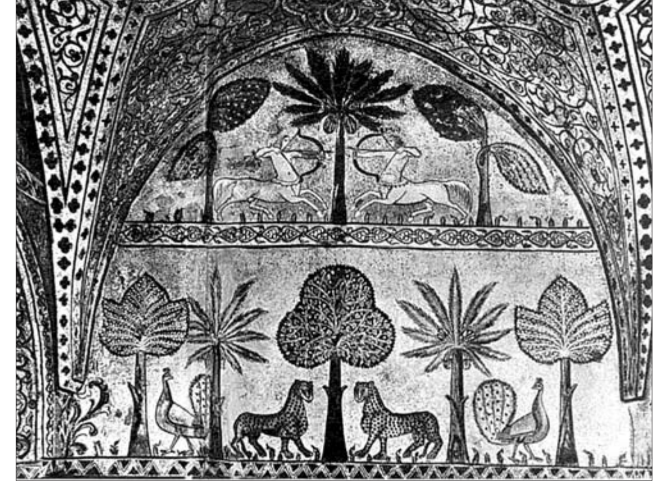


Древо собрания богов. В центре — один из величайших тибетских бодхисатв Цзонкаба с изображением Будды на груди. Ствол дерева поднимается из первозданного океана, откуда рождаются и куда возвращаются все сотворенные объекты мира. Икона на холсте — танка. Тибет. Нач. 19 в. (?). Лондон, музей Виктории и Альберта.



Изображение «древа праведности», иллюстрирующее слова «Праведник цветёт, как пальма, возвышается, подобно кедру на Ливане» (Пс. 91, 13). Миниатюра из книги испанского аббата Беатуса «Комментарий к Апокалипсису». 975. Жерона, сокровищница Кафедрального собора.



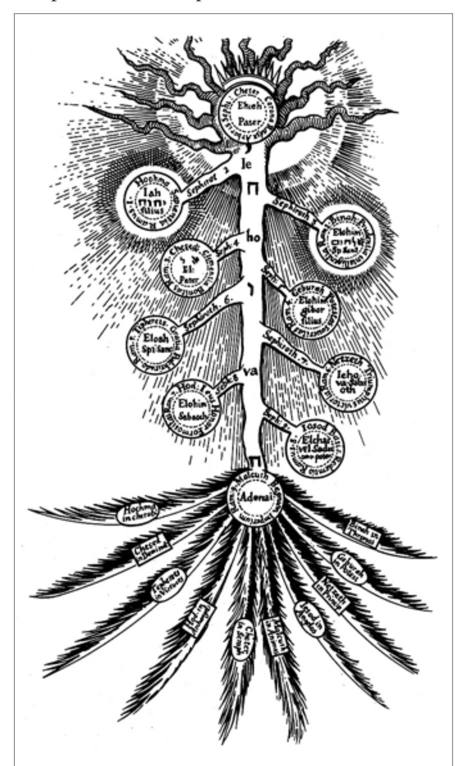


Слева — Древо познания добра и зла. Миниатюра из книги Ламберта из Сент-Омера «Liber floridus». Ранее 1192 г.
Справа — в верхней части — древо центра мироздания и два кентавра, символизирующих, так же как и само дерево, соединение неба и земли. Деталь мозаики арабских мастеров во дворце короля Рожера II в Палермо. 1160—70.

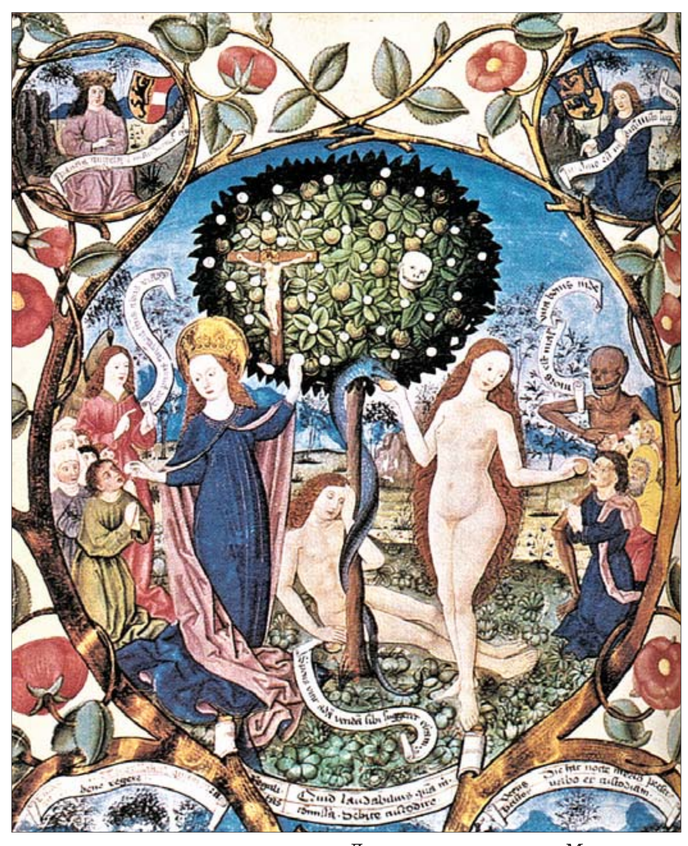
текстов. В частности, именно схема Д. м. содержит в себе набор «мифопоэтических» числовых констант, упорядочивающих космический мир: три (членения по вертикали, триады богов, три героя сказки, три высшие ценности, три социальные группы, три попытки, три этапа любого процесса и т. п.) как образ некоего абсолютного совершенства, любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие и завершение; четыре (членения по горизонтали, тетрады богов, четыре страны света, основных направления, времени года, космических века, элемента мира и т. п.) как образ идеи статической целостности; семь как сумма двух предыдущих констант и образ синтеза статического и динамического аспектов вселенной (ср. семичленную структуру вселенной у индейцев зуньи; семь ветвей Д. м., шаманских деревьев, семичленные пантеоны и т. д.); двенадцать как число, описывающее Д. м. («Стоит дуб, на дубу 12 сучьев...» или «Стоит столб до небес, на нём 12 гнезд...» в русских загадках) как образ полноты.

В архаичных традициях существуют многообразные тексты, прямо или косвенно связанные с Д. м. и позволяющие уточнить его ритуальное и мифологическое значения. Прежде всего такие тексты описывают основную сакральную ценность — само Д. м., его внешний вид, его части, атрибуты, связи и т. п. В этих текстах Д. м. изображается статично и, как правило, в изолированности от нужд человеческого коллектива. Однако есть тексты и иного рода: в них Д. м. описывается в его функциональном аспекте. Как правило, тексты такого рода приурочены к ситуации основного годового праздника, отмечающего переход от старого года к новому. Именно в этой ситуации с особой последовательностью проявляется свойственный мифопоэтическому мировоззрению глобальный детерминизм, исходящий из тождества макро- и микрокосма, природы и человека. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. середина мира, где стоит Д. м., и «в начале» — время творения (см. Время мифическое). Во временном плане ситуация «в начале» повторяется во время праздника, когда солнце на стыке старого и нового года опишет свой годовой путь вокруг Д. м. Праздник как раз и воспроизводит своей структурой порубежную ситуацию, когда пришедшим в упадок силам космоса противостоят набравшие мощь силы хаоса. Происходит роковой поединок, как «в начале», заканчивающийся победой космических сил и воссозданием нового (но по образцу старого) мира.

Слева — Древо жизни с быками по сторонам. Роспись на ассиро-касситском бронзовом сосуде. 13—10 вв. до н. э. Лондон, Британский музей.
Справа — Перевёрнутое дерево. Гравюра из книги Р. Флудда «Священная философия и христианская вера». 1626.



Древо человеческой жизни. Гравюра Дж. Годдарда. 1649. Лондон, Британский музей.

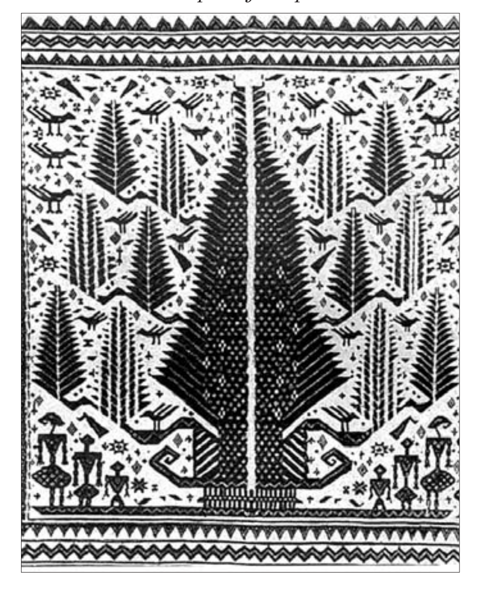


Древо жизни и смерти. Миниатюра Б. Фуртмейра. 1481. Мюнхен, Баварская государственная библиотека.

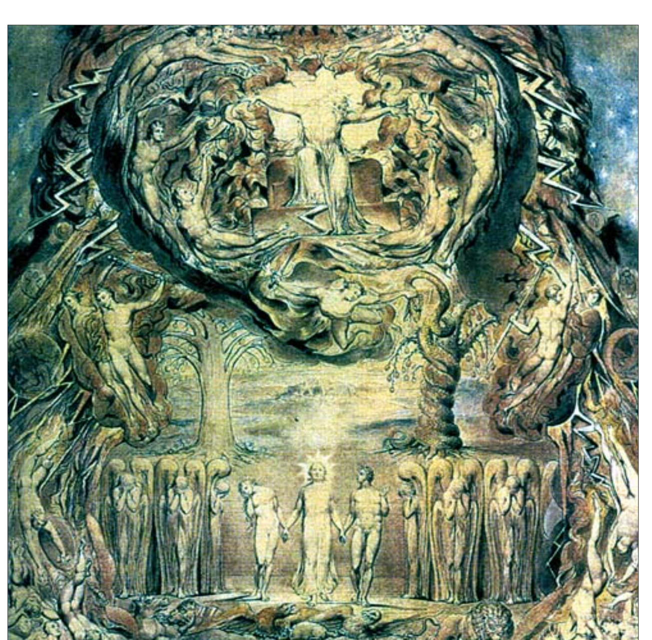
Праздничный ритуал имитирует эти стадии творения. Он начинается с «перевёртывания» всей системы противопоставлений (царь становится рабом, раб — царём, богатый — бедным, бедный — богатым, верх — низом и т. п.) и заканчивается восстановлением её в прежней аранжировке. На основании космогонических текстов можно, видимо, гипотетически восстановить всю ритуальную схему, приуроченную к Д. м.: 1) исходное положение — стык старого и нового года, мир распался в хаосе; задача ритуала — интегрировать космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления, заданные мифопоэтическими классификациями; 2) жрец произносит текст, содержащий эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба или другого образа Д. м., отмечающего сакральный центр мира; 3) загадки об элементах космоса в порядке их возникновения и ответы на них; 4) обращение к Д. м. как образу вновь воссозданного космоса. Собственно мифологический аспект связан с присутствием всех богов, поединком между ними (или главным среди них) и их противником (чудовищем), распределением сфер и функций в организующемся мире между отдельными богами, мифологическими мотивами

Христос, распятый на древе жизни. Картина Пасино да Бонагвидо. Италия. Нач. 14 в. Флоренция, Галерея Академии художеств.

Космическое дерево, растущее на «корабле мёртвых», увозящем шамана в нижний мир. Деталь ритуальной ткани народности кроэ. Остров Суматра.



В нижней части шаманского костюма — чешуйчатое дерево, изображающее нисхождение шамана в загробный мир, представленный в верхней части костюма. Сибирь. Конец 19 в. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории.



Христос, выводящий Адама и Еву из рая в мир опыта, находится между древом жизни и древом познания добра и зла, символизирующими два искушения, перед которыми стоит человек. Акварель У. Блейка «Падение человека». 1807. Лондон, Музей Виктории и Альберта.

этиологического характера («как было создано небо?»; «почему ночью темно?»; «откуда пошли камни?» и т. п.).

Особая роль Д. м. для мифопоэтической эпохи определяется, в частности, тем, что Д. м. выступает как посредствующее звено между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом) и является местом их пересечения. Образ Д. м. гарантировал целостный взгляд на мир, определение человеком своего места во вселенной.

В культурном развитии человечества концепция Д. м. оставила по себе следы в многочисленных космологических, религиозных и мифологических представлениях, отражённых в языке, в словесных текстах разного рода, в поэтических образах, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, возможно, в ряде особенностей человеческой психики (ср., в частности, особый «тест Коха» в психологии, обнаруживающий, что на определённом этапе развития детской психики образ дерева доминирует в создаваемых детьми изображениях). В средние века схема Д. м. широко использовалась как средство иллюстрации целого, состоящего из многих элементов, иерархизованных в нескольких планах [ср. «генеалогическое (родословное) древо», «алхимическое древо», «древо любви» (изображение его дано в одной провансальской поэме Матфре Эрменгау, 13 в.), «древо души», «древо жизненного пути» и т. п.]. Позднейшие варианты таких схем широко применяются в современной науке (лингвистика, математика, кибернетика, химия, экономика, социология и т. д.), т. е. там, где рассматриваются процессы «ветвления» из некоего единого «центра». Многие схемы управления, подчинения, зависимостей и т. п., используемые в настоящее время, восходят к схеме Д. м. (ср. изображение структуры власти, социальных отношений, состава частей, образующих государство, системы управления и т. п.).

В. Н. Топоров.

Вариант «алхимического» дерева, отражающего процесс индивидуации (в терминах К. Юнга), обнаружения бессознательного в структуре целого личности. В схеме дерева воплощены расчленение, отделение и синтез противоположностей в новое единство, изображённые как инициация, смерть и возрождение. Миниатюра из книги Фомы Аквинского (?) «Об алхимии». 16 в. Лейден, университетская библиотека.

ДРЕВО ПОЗНАНИЯ, один из вариантов древа мирового, моделирующий процесс различения сущностей с целью достижения состояния целостности, совершенства. В мифопоэтических концепциях этот процесс различения применяется при описании основных параметров космологической организации и состава элементов космоса, в отборе необходимого от случайного, подготавливающем переход на следующие, более высокие уровни постижения мира, где указанная процедура различения, нахождения нужного будет циклически повторяться. Само это различение (связанное с обособлением), нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к рождению («нахождение истины» во многих языковых традициях синонимично «рождению сущего»), что помогает восстановить параллелизм древа жизни и Д. п. Эта связь двух указанных комплексов, предполагающая единый их источник, объясняет и ту нечёткость, которая существует, напр., в книге Бытия: «И произрастил господь бог... дерево жизни посреди рая и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9); «И заповедал господь бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. 2, 16 —17); «Только плодов дерева, которое среди рая, сказал бог, не ешьте их...» (Быт. 3, 3). Соблазнённые змеем, первые люди вкусили плоды Д. п. и узнали о своей наготе (подробнее см. в ст. «Грехопадение»). Связь змея с Д. п. добра и зла (при обычной связи змея с древом жизни) также не способствует чёткому отличению этих двух вариантов мирового древа.

Однако вариант Д. п., где познание направлено на различение добра и зла, строго говоря, не является ни распространённым, ни архаичным по преимуществу. Сам по себе образ Д. п. гораздо более древен и архетипичен и приобретает содержание нравственно-оценочного характера лишь в поздней стадии своего развития. В древнеегипетской традиции, где были известны древо жизни и Д. п., в «Книге мёртвых» содержится приглашение умершему, чтобы он в виде птицы спустился на прекрасную сикомору с плодами жизни, так как находящийся на ней становится богом; смерть возвращает человека в ту божественную страну, откуда он был изгнан во время своей земной жизни; умершему открывается великая тайна: он познаёт свою божественную сущность, своё происхождение от Ра. В древнем Вавилоне также были известны два дерева — древо истины (вариант Д. п.) и древо жизни. Иногда обе функции (жизнь и познание) совмещаются в образе одного дерева. Так, на Гавайских островах древо вечной жизни и древо познания смерти (вариант Д. п.) изображаются как единое дерево. В одном из мифов рассказывается, что душа, достигшая земной трещины, отмечающей вход в страну мёртвых, увидела там дерево, одна сторона которого была живой и зелёной, а другая — мёртвой и сухой. Маленькие дети, собравшиеся вокруг дерева, дают душе совет взбираться на дерево по мёртвой стороне с тем, чтобы спускаться по живой стороне, которая приведёт душу в царство мёртвых (близкие варианты известны по некоторым изображениям в христианской традиции). Существуют и другие варианты Д. п. В известном отношении к ним нужно отнести те шаманские деревья, на которых сидят люди, собирающиеся стать шаманами и проходящие искус, познающие тайны шаманского искусства (некоторые конкретные описания довольно подробно излагают ход и этапы этого познания). Определённые признаки Д. п. обнаруживает дерево, на котором висел Один ради познания рун. «Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, ... Девять песен узнал я от сына Бёльторна, ... мёду отведал ... Стал созревать я и знанья множить, расти, процветая; слово от слова слово рождало, дело от дела дело рождало. Руны найдёшь и постигнешь знаки... Умеешь ли резать? Умеешь разгадывать?... Умеешь ли спрашивать? Умеешь молиться и жертвы готовить?... Заклинанья я знаю — не знает никто их...» и далее: «Знаю второе ...», «знаю и третье» и т. д. («Старшая Эдда», «Речи Высокого» 138 и след.). Одна из наиболее существен-

ных мифологем, относящихся к этой теме, но не всегда имеющих достаточно чётко выраженную проблематику познания, состоит в том, что у дерева находится некое сокровище (материальное или даже духовное), охраняемое змеем, драконом и т. п.; мифологический герой должен найти это сокровище, открыть его, познать. Подобная схема, трактуемая как архетипическая, обнаруживается в преобразованном виде в некоторых текстах, связанных с изложением техники медитации, в частности в индийской «Кундалини-йоге», где образы дерева, змеи, орла, поединка небесных и земных сил трансформированы в контекст проблематики духовного возрастания, освобождения. В принципе сходные явления были обнаружены К. Юнгом в связи с анализом им алхимических опытов трансмутации металлов в золото и алхимического символизма (в том числе и изобразительного), а также рисунков дерева, набрасываемых некоторыми пациентами (ср. тот же образ в сновидениях), не знакомыми ни с религиозной, ни с алхимической символикой. Поразительная всеобщность «древесной» схемы привела исследователя к выводу, что образ дерева, стоящего в центре, является наиболее подходящим символом истоков бессознательного (корни), реализации сознательного (ствол) и «трансцозначтельной» цели (крона, листва). Этот символ создаётся в ходе самопознающей индивидуации, продолжающей на микрокосмическом уровне макрокосмический процесс. Соображения К. Юнга имеют прямое отношение ко всей проблематике познания и его образам, включая Д. п.; они указывают ту цель (духовная интеграция путём открытия сферы бессознательного, с одной стороны, и направления движения к духовному идеалу, с другой), которую ставит перед собой процесс самопознания. Мистические варианты индийской, иудейской, мусульманской традиции дают обширный материал для этой темы. Неслучайно их обращение к образу дерева, которое нередко выступает в функции Д. п.

ДРИАДЫ (Δρυάδες), в греческой мифологии нимфы, покровительницы деревьев (δρυΐ), «дуб», «дерево»). Иногда Д. именовались по названиям деревьев: напр., Д., родившиеся из капель крови Урана и связанные с ясенем (греч. μελία), назывались Д.-Мелии (Hes. Theog. 187), Д., рождающиеся вместе с деревом и гибнущие с ним, назывались гамадриадами. Считалось, что сажающие деревья и ухаживающие за ними пользуются особым покровительством Д.

М. Б.

ДРИОП (Δρυοψ), в греческой мифологии сын речного бога Сперхия, царь и эпоним племени дриопов, причисляемых мифографами к союзникам лапифов (Apollod. II 7, 7). Отец Дриопы. На архаичность образа указывает буквальное значение его имени.

М. Б.

ДРИОПА (Δρυόπη), в греческой мифологии дочь Дриопа. По аркадской версии мифа, возлюбленная Гермеса, от которого родила Пана. Ребёнок был покрыт волосами, с рогами и козьими копытами. Испуганная его видом, Д. бросила сына, но Гермес отнёс его на Олимп, где он всем понравился и получил имя Пан (Hymn. Hom. XIX 34). Согласно фессалийской версии мифа, Д. стала возлюбленной Аполлона, овладевшего ею силой. Смертным мужем Д. был Андремон, которому она родила сына Амфиса, ставшего царём основанного им одноимённого города. В наказание за то, что она обрывала цветы лотоса — растения, в которое была превращена одна из нимф-гамадриад; саму Д. превратили в дерево (Ovid. Met. IX 326–393).

М. Б.

ДРОНА (др.-инд. Drona, «ковш»), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Рождается из семени мудреца Бхарадваджи, которое выпадает у этого мудреца при виде апсары Гхритачи и взращивается Бхарадваджей в деревянном ковше (отсюда имя — Д.). Брахман по рождению, Д. тем не менее становится знатоком военного искусства и обучает ему юных пандавов и кауравов. В битве на Курукшетре Д. участвует на стороне кауравов и после смертельного ранения Бхишмы возглавляет их войско, совершая множество воинских подвигов. Чтобы погубить Д., пандавы распускают ложный слух о смерти его единственного сына Ашваттхамана. Поверив этому слуху, Д. перестаёт сражаться, и тогда Дхриштадьюмна, сын убитого Д. царя Друпады, отсекает мечом ему голову.

П. Г.

ДРУГ, Друдж (авест., «ложь»), в иранской мифологии злой дух, персонификация лжи, глава триады злых духов, противостоящих триаде благих духов из Амеша Спента. Создан Ангро-Майнью на погибель «праведности миров»; с помощью дэва лжи Ангро-Майнью пытался уничтожить или искусить Заратуштру.

И. Б.

ДУ, в мифологии народа срэ (мон-кхмерская группа) на юге Вьетнама культурный герой. Основное деяние Д. — передача людям риса. Люди вышли из подземного мира. Но с ними не было матери риса, она осталась внизу в камне. Д., похититель риса, вынес с собой одно зерно, но рис снова вернулся в свой камень. Д. предложил матери риса буйвола в жертву. Она захотела выйти, но не смогла пройти сквозь отверстие. Тогда Д. послал муравьев вниз за рисом. Семь муравьев принесли семь сортов риса.

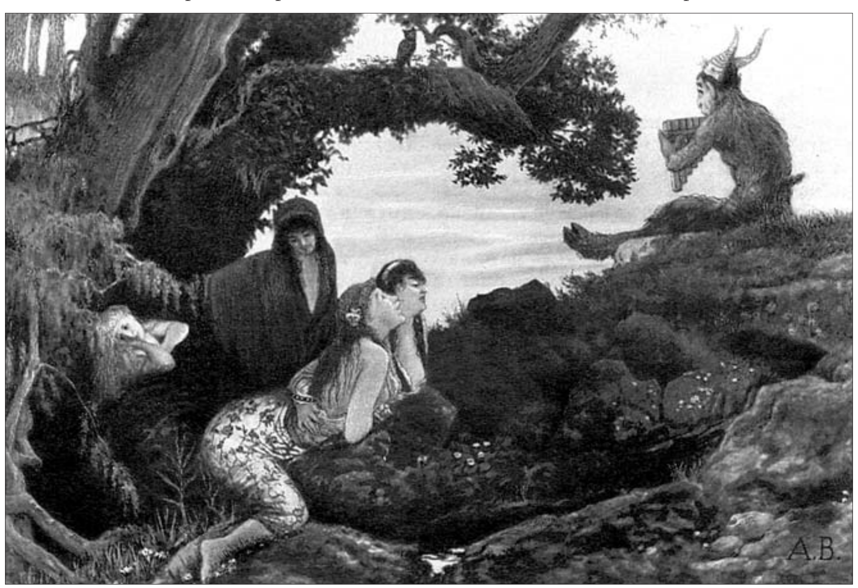
Я. Ч.

ДУАЛИСТИЧЕСКИЕ МИФЫ. Основаны на противопоставлении двух рядов мифологических символов, признаваемых полезными или вредными для данного племени (или его части, например фратрии). Социальным и культурно-историческим контекстом ранних Д. м., как показали исследования А. М. Золотарёва, была дуалистическая организация общества, делившая каждое племя на две части (с дальнейшими двучленными подразделениями).

Предпосылки возникновения Д. м. коренятся и в особенностях человеческой психики. Согласно широко распространённым в настоящее время психологическим концепциям (М. Клейн и др.), деление мира на противоположные категории (с отнесением их к двум разным странам, народам и т. д.) прослеживается в фактах детской психологии (классификация, сходная с Д. м., отмечается в играх детей около четырёхлетнего возраста). Дуалистическая мифология — частный случай двоичной символической классификации, при которой у подавляющего числа племён с наиболее архаичной социальной организацией устройство мира описывалось с помощью противопоставленных друг другу пар космических символов или признаков (солнце — луна; мужской — женский; правый — левый). Каждый из таких рядов символов, явлений и признаков создаётся одним из двух противопоставленных друг другу и находящихся во взаимном столкновении мифологических существ. Позднее Д. м. превращаются в религиозно-философские системы, прямо не связанные с их первоначальной социальной средой.

В Д. м. часты близнечные мифы, в которых братья-близнецы признаются создателями противостоящих друг другу рядов явлений. В мифе североамериканского индейского племени кахуилла Темайауит создаёт восточный свет, белую землю, подземные существа, а его брат Мукат — западный свет, чёрную землю, людей.

Пан и дриады. Картина А. Бёклина. 1897. Милан, частное собрание.



Один из героев Д. м. может быть подчинённым персонажем по отношению к другому. В алтайском Д. м. носитель злого начала Эрлик — младший брат существовавшего до сотворения неба и земли Ульгеня. Когда Ульгень создал Эрлика, тот нырнул за землёй и принёс её, а Ульгень после этого создал сушу и людей. Когда Эрлик также сотворил народ, разгневанный Ульгень велел, чтобы он был чёрным и шёл на запад, а сотворенный им самим белый народ шёл на восток. Сходные мотивы повторяются в Д. м. других народов Северной и Центральной Евразии. Порядок соотношений противоположностей в Д. м. (мужчина – женщина, море – суша, горы – долины), установленный в определённую эпоху, может затем меняться (у айнов и др.).

В древнеиндийском мифе, изложенном в «Майтрайяни-самхите» и «Бхагавад-гите» (VIII, 24, 25), Праджапати создаёт наверху днём (букв. «из дня») богов, внизу – «из ночи» демонов (асур). Боги были белыми, а асуры — чёрными, с богами была правда, с асурами — кривда, богов он создавал правой рукой, а асур — левой, богов наделил силой, а асур — обделил, отчего они и погибли. Д. м. отражены и в древнеиндийском эпосе «Махабхарата». В древнеиранской традиции (в «Авесте»), наоборот, ахура (от *asura-) — высшее существо (отсюда Ахурамазда), а соответствующие древнеиндийскому названию богов дэвы — злые мифологические существа. Таким образом, в одном случае положительным началом признаются боги, в другом – асуры, что, возможно, свидетельствует о различных путях развития первоначально сходных индо-иранских Д. м. при разделении индо-иранцев на иранцев (покровителями которых считались асуры) и индоарийцев (покровителями которых считались боги — дэвы иранцев). Дуалистическая традиция «Авесты», чётко противопоставляющая две основные силы мира (положительную и отрицательную), представляет собой одну из первых попыток систематизации дуалистической мифологии в виде учения о двух полярных силах, действующих в космосе.

Сходные дуалистические теории обнаруживаются в египетской мифологии, где с противоборством богов-соперников Гора и Сета связывается противопоставление неба и земли, земли и нижнего мира, правой и левой стороны, чёрного и красного цвета, рождения и зачатия, власти и силы, жизни и правления, бытия и становления. Вселенная мыслится как система пар сбалансированных противоположностей. Весь мир – это пара: «небо – земля»; внутри «земли» различались «часть Гора» и «часть Сета», «север» и «юг», «две земли» и «два берега (Нила)». Главной идеей китайских Д. м. является идея равновесия мужского, положительного и активного начала ян и женского, пассивного, тёмного, холодного начала инь, равновеликого ян. В названии древнекитайского чародея-жреца сочетались оба противоположных символа инь и ян. В Китае, как и в Египте, развитой концепции полярных противоположностей предшествовало конкретное представление о двух началах мира, связывавшееся с парными божествами Фу-си и Нюй-ва (брат и сестра — по древнейшей версии, муж и жена — по более поздней). В Ханьскую эпоху их изображали в виде двух чудесных существ с человеческими головами, переплетающимися внизу змеиными хвостами и держащими в правой и левой руке противоположные символы. В европейской традиции переход к абстрактному набору полярных противоположностей, почти полностью совпадающему с системами, разработанными в учениях мыслителей восточной Азии, нашёл отражение у пифагорейцев, которые, по словам Аристотеля («Метафизика» I, V), «принимают десять начал, идущих (каждый раз) в одном ряду — предел и беспредельное, нечёт и чёт, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четырёхугольное и разностороннее ».

Вместе с тем в конце 1-го тыс. до н. э. известны Д. м., в которых с абстрактными противопоставлениями нравственных категорий (правды и кривды) соединяются вполне конкретные мифологические сюжеты войны сынов света и сынов тьмы, как в кумранских текстах («Устав войны», «Книга тайн»). В кумранском «Комментарии на книгу Хавакука» в духе дуалистических противопоставлений осмысляется различие нечестивого священника и учителя праведности. В сравнении с кумранскими текстами ранняя евангелическая литература отличается крайне слабой выраженностью дуалистических воззрений. Взгляды, близкие к Д. м., возникают (вероятно, под восточными, в частности иранскими, влияниями) в средневековых дуалистических ересях, начиная с богомилов (в Болгарии и Сербии), которые отождествляли «архонта мира сего» (бога Ветхого завета) с падшим ангелом и евангельским «управителем неверным». Фундагиогиты (в Малой Азии) считали, что архонт создал видимый мир после своего отпадения, а человеческая душа украдена князем зла у бога. По учению ломбардских катаров, видимый мир создан сатаной, выступающим как самостоятельная сила — сын «бога мрака».

Типологически сходные с образами Д. м. представления о сатане (Люцифере, Мефистофеле) в его соотношении с богом развивались в народной литературе средних веков, в частности в легендах о Фаусте. Использование образов народной литературы в позднейшей европейской литературной традиции, особенно у Гёте, занимавшегося проблемой «полярности» (в т. ч. и в связи с проблемой дьявола как члена мифологической тетрады вместе с троицей), привело к включению в неё символики Д. м. В литературе 20 в. символика дьявола и бога нашла отражение в прозе П. Валери и Акутагавы, прямым продолжением темы народной книги о Фаусте является «Доктор Фаустус» Т. Манна, где дуалистический сюжет сведён к проблеме соотношения дьявола и его жертвы; напротив, строго дуалистическое построение (с отнесением каждого из мифологических персонажей к одному из разных временных планов книги при снятии всех противоположностей в финале) характеризует «Мастера и Маргариту» М. А. Булгакова. *В. В. Иванов.*

ДУАМУТЕФ, см. в статье Гора дети.

ДУАТ, дат (dw|t), в египетской мифологии место, где пребывали умершие, преисподняя «совсем глубокая, совсем тёмная и бесконечная». Иероглиф Д. – круг со звездой в центре. Как подземное царство Д. связывается с ночными светилами. В «Текстах пирамид» персонифицируется в образе женщины-матери умерших, которых она ведёт на небо. Д. также отождествляется с горизонтом, т. е. местом, куда заходит солнце. Д. представлялась египтянам как одна из составных частей вселенной («небо, земля, Д., вода, горы»). В царских гробницах XIX и XX династий на стенах или на больших свитках папирусов записана «Книга о том, что в загробном мире», в которой изображается путь умершего по Нилу в подземном царстве.

Р. Р.

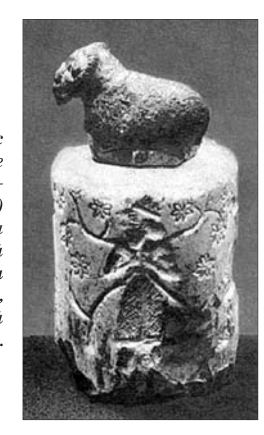
ДУ КАН, в китайской мифологии один из богов — покровителей виноторговцев (см. также Сыма Сян-жу). По одной версии, жил при мифическом государе Хуан-ди и первым начал изготовлять вино. Имел прозвище Цзюцюань тайшоу («правитель винного родника»). Д. умер в день под циклическим знаком «ю», поэтому в такие дни запрещается заниматься виноделием. Его именем назван родник в храме Шуня в Цзинани (провинция Шаньдун), вода которого была особенно хороша для приготовления вина.

Б. Р.

ДУКУ, Дулькуг (шумер., букв. «священный холм»), в шумеро-аккадской мифологии жилище богов (располагалось будто бы где-то на восточной окраине Вавилонии); в нововавилонских текстах — также место в главном храме Мардука Эсагиле (в Вавилоне), где бог «определял судьбу».

В. А.

ДУМУЗИ (шумер., букв. «истинный сын»), Ду᾿узу (аккад.), Таммуз (др.-евр., арам., в греч. передаче — Даозос, Даонос), в шумеро-аккадской мифологии божество. Впервые имя появляется в составе личных имён периода Фары (26 в. до н. э.). В списке богов из Фары его имя встречается с эпитетом (или вторым именем) Амаушумгаль [полная форма — Амаушумгальанна, «мать (его) — дракон небес»], мифологическое значение которого неизвестно. В царском списке III династии Ура — два Думузи: Д. из Бадтибиры, «пастырь времён до потопа», и Д. из Урука, «рыбак, городом которого (первоначально) была Куара». О двух Д. говорится и в одном хозяйственном тексте времён III династии Ура, однако литературные текс-



Печать из Урука с навершием в виде барашка (символизирующего Думузи) и изображением многолепестковой розы (символа Инанны). Берлин, Переднеазиатский музей.

ты их не различают. Мифы о Д. обнаруживают тесную связь с урукским мифоэпическим циклом. Главные мифы — о любви Д. к богине Инанне, сватовстве, браке и безвременной кончине бога в подземном мире (изложение цикла мифов «Инанна — Д.» см. в ст. Инанна) связаны с ритуалом священного брака, входившим в коронационные обряды «царства Шумера и Аккада» (III династии Ура и I династии Исина, 21 — 19 вв. до н. э.). Эти мифы позволяют выделить три главных аспекта этого божества : супруг-возлюбленный богини любви и плодородия Инанны; божество, отданное богиней в подземный мир как выкуп за неё; олицетворение весеннего плодородия степи и в дальнейшем, видимо, божество плодородия в широком смысле слова. В одном из многочисленных мифов-песен о любви и сватовстве Д. к Инанне (многие из них дошли во фрагментах) даётся генеалогия Д.: его мать — богиня Туртур (Сиртур), сестра — Гештинанна, а отец, вероятно, бог Энки. Важную роль в сватовстве Д. к Инанне играет солнечный бог Уту, брат Инанны. В мифе о сватовстве Д.-пастуха и Энкимду-земледельца к Инанне (относящемся к весьма распространённому в Двуречье жанру диалогов-споров и представляющем собой спор о преимуществах земледелия и скотоводства) Инанна, отдающая вначале предпочтение земледельцу, затем меняет по совету Уту свой выбор.

В культовых песнях цикла «Инанна — Д.» — в тексте о нисхождении Инанны в подземный мир и её поисках выкупа за себя и особенно в тексте о пророческом сне Д. он, предчувствуя свою гибель, по совету своей сестры Гештинанны пытается спастись от злобных демонов подземного царства (гала), бежит, с помощью бога Уту трижды меняет свой облик, превращаясь в газель (или в ящерицу), но в конце концов демоны настигают его и раздирают на части. По приговору Инанны Д. должен проводить в подземном мире полгода, а остальные полгода там будет находиться за него Гештинанна (миф, очевидно, связан с сезонностью сельскохозяйственных работ и с целым рядом мифов об умирающих и воскресающих богах). О связи Д. с подземным миром говорит ряд текстов: плач о смерти Ур-Намму, текст о смерти Гильгамеша и др. (оба умерших героя встречают Д. в подземном мире). В плачах о смерти Д. он выступает в первую очередь как божество цветущей степи (и одновременно как пастух со свирелью), его гибель-исчезновение связывается с летней засухой в степи. В мифе об Адапе Д. упоминается вместе с богом Гишзидой (Нингишзидой), о гибели которого, как и о Д., якобы плачет Адапа, но при этом оба бога оказываются стражами небесных врат бога Ана (возможно, здесь произошло позднее переосмысление мифа: по первоначальному варианту, Адапа мог попадать не на небо к Ану, а в подземный мир, и тогда встреча с обоими богами была бы оправданной).

Повелитель востока Дун-ван-гун со своими прислужниками. Около него журавль — символ долголетия. Старинная китайская книжная гравюра.

В аккадских вариантах мифа (текст о нисхождении Иштар в подземный мир и упоминания о Д. и Иштар в VI таблице эпоса о Гильгамеше) взаимоотношения Д. и Иштар (Инанны) менее ясны, чем в шумерских источниках, и совсем не мотивированы. В гимне Инанне старовавилонского периода Д. — Амаушумгальанна, т. е. супруг и возлюбленный богини Инанны, носит черты героя-вождя, победителя вражеских стран.

В. К. Афанасьева.

ДУН-ВАН-ГУН, в древнекитайской мифологии владыка востока, муж Си-ван-му («владычица запада»). Образ его сложился, видимо, лишь к рубежу нашей эры, много позже, чем Си-ван-му. Существует предположение, что представление о Д.-в.-г. есть результат трансформации образа древнего полулегендарного царя — чжоуского Му-вана, предание о путешествии которого к Си-ван-му было популярно в Древнем Китае. Наиболее ранние изображения Д.-в.-г. — на иньаньских рельефах в провинции Шаньдун (предположительно 2 в.). Согласно первому упоминанию о нём в литературе (в «Шэньицзин» — «Книге о чудесном и необычайном»; 5–6 вв.?), Д.-в.-г. обитает в большом каменном жилище, ростом он в один чжан (ок. 3 м), волосы на голове белые, облик человеческий, лицо птичье, а хвост тигра. В средневековой даосской мифологии Д.-в.-г. именуется также Му-гун («князь дерева»), т. к. в системе 5 стихий «дерево» соответствует востоку, и почитается как один из верховных богов, покрови телей бессмертных.

Б. Р.

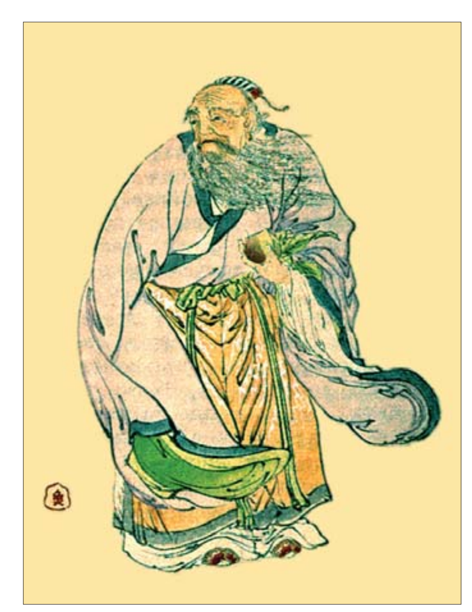
ДУНЕН БЕРКАТ, в мифологии ингушей и чеченцев земная благодать, выражающаяся главным образом в изобилии и высоком качестве всего сущего — людей, животных, растений и др. (в отдельных сюжетах признак благодатного времени — безветрие). Появление Д. б. на земле, которая была гладкой и без всяких признаков жизни, связывалось с прилётом огромной белой птицы, из мочи которой образовалась вода, из кала — семя. Из воды, растекавшейся по земле, образовались моря, озёра, реки, из семени, разносимого ветром, всюду произросли деревья, цветы, трава, злаки и пр. Д. б. находится под покровительством богов. Когда боги гневаются на людей, высыхают реки, скудеет земля, гибнут животные, наступает голод. В нарт-орстхойском эпосе невольным виновником исчезновения Д. б. является герой Хамчи Патраз: с его появлением на свет оскудевает земля, которая прежде была настолько жирной, что из неё можно было выдавливать масло. В од ном из сказаний Хамчи Патраз, узнав о том, что он является причиной пытается покончить с собой, чтобы вернуть Д. б. В других вариантах прекращение Д. б. связывается с появлением на земле нарт-орстхойцев во главе с Сеской Солсой, грабивших и убивавших людей.

А. М.

ДУНФАН ШО, в китайской народной мифологии даосский святой и бог, покровитель золотых и серебряных дел мастеров. В основе образа Д. Ш. реальный сановник Д. Ш. ханьского императора У-ди, живший во 2–1 вв. до н. э. и прославившийся как истолкователь чудес.

Согласно даосским житиям, мать Д. Ш. умерла на третий день после его рождения, а отец бросил его на дороге. Мла-

Рельеф на дверной колонне у входа в гробницу. Вверху — человек, обнимающий перво-предков Фу-си (справа) и Нюй-ва (слева), внизу — Дун-ван-гун на пике горы (Куньлунь?) и две его прислужницы — птицеподобные служанки, толкущие в ступах снадобье бессмертия. Под ними фантастический зверь, видимо, зелёный дракон (знак востока) — цинлун, шагающий средь гор. Местность Инань, провинция Шаньдун. 2 в. н. э.



Дунфан Шо с персиком бессмертия. Картина японского художника Нагасава Росэцу. 18 в.

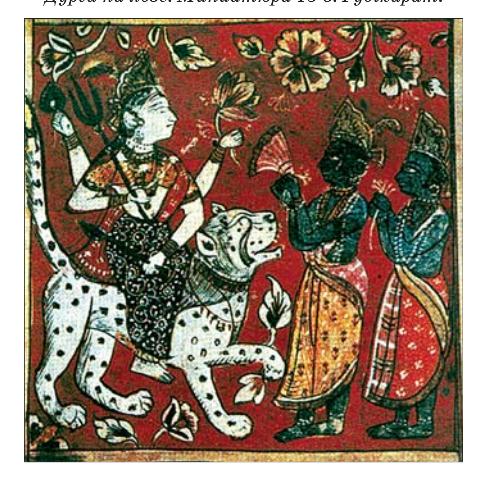
денца на рассвете подобрала соседка [отсюда его фамилия Дунфан («восток»)]. Д. Ш. уже в детстве творил чудеса: побывал в столице мрака, мчался верхом на тигре, повесил на дерево полоску материи, которая превратилась в дракона, встречался с Си-ван-му («владычица запада») и т. п. Затем Д. Ш. стал сановником У-ди, который беседовал с ним о достижении бессмертия и различных знамениях. Д. Ш. не раз дарил государю чудесные диковины: звучащее дерево о десяти ветвях, волшебного скакуна, который некогда возил колесницу Си-ван-му, разноцветную росу (по даосским представлениям, роса — напиток бессмертных) и т. п. Однажды с неба спустился цинлун («зелёный дракон»), хранитель востока, Д. Ш. сел на него и поднялся на небеса. Тогда государь понял, что Д. Ш. — сошедшее на землю божество звезды Суйсин (Венера), другое её название — Цзиньсин («золотая звезда»). В средние века мастера, изготовлявшие изделия из золота и серебра, почитали Д. Ш. как своего божественного патрона. Существует легенда о том, что Д. Ш. похитил у Си-ван-му волшебный персик, дарующий бессмертие, и за это был изгнан на какое-то время с небес на землю.

Б. Р.

ДУН-ЦЗЮНЬ («повелитель востока»), в древнекитайской мифологии антропоморфное солнечное божество. В стихотворении Цюй Юаня (4 в. до н. э.) Д.-ц. описывается как красавец, мчащийся по небу в колеснице, запряжённой конями, и распевающий весёлую песню, из которой можно заключить, что Д.-ц. представляли в халате из синих облаков с луком и стрелами в руках. Ковш Большой Медведицы служил ему винной чашей. В «Исторических записках» (1 в. до н. э.) Сыма Цяня Д.-ц. упоминается как один из повелителей жизни. У некоторых средневековых поэтов Д.-ц. уже не персонификация солнца, а божество весны (оно же Дун-хуан).

Б. Р.

Дурга на льве. Миниатюра 15 в. Гуджарат.



ДУРВАСАС (др.-инд. Durvasas), в индуистской мифологии мудрец-подвижник, тип гневного отшельника, хранителя традиционных норм поведения и этикета. Почитается, по одним легендам, сыном риши Атри, по другим — сыном или воплощением Шивы. Д. проклинает Шакунталу, не проявившую к нему должного уважения; проклинает Индру, пренебрегшего подаренной ему Д. гирляндой, и на время лишает его власти над миром («Вишну-пурана»); предрекает Кришне его смерть, когда тот, оказывая Д. гостеприимство, забывает вытереть следы пищи с его ног («Махабхарата»). Но слово «Д.» может быть и благодетельным: так, он награждает угодившую ему своим послушанием Кунти даром вызывать к себе любого бога, от которого она бы пожелала иметь сына («Махабхарата»).

П. Г.

ДУРГА (др.-инд. Durga, «труднодоступная»), в индуистской мифологии имя супруги Шивы в одной из её гроз ных ипостасей. Почитание Д. первоначально было свойственно неарийским племенам шабаров, барбаров и пулиндов («Хариванша» II 3). Включение в первых веках н. э. Д. в индуистский пантеон связано с адаптацией индуизмом неортодоксальных народных верований и, в частности, культа Великой богини-матери, олицетворяющей созидательные и разрушительные силы природы. Став одним из воплощений Деви или Парвати, Д. рассматривалась в теологии шактизма и тантризма как шакти Шивы — манифестация его творческой энергии. В мифах Д. выступает богинейвоительницей, защитницей богов и мирового порядка, когда им грозит опасность от демонов. Один из главных её подвигов — уничтожение демона-буйвола Махиши, прогнавшего богов с неба на землю. Махишу, который не мог быть побеждён ни мужем, ни животным, Д. убивает в жестоком поединке (Сканда-пур. I 3; Маркандпур. 80, 21–44). Среди аналогичных подвигов Д., соверша емых ею в разных её формах (Кали, Чамунда, Тара, Нанда и т. п.), – убийство асур Шумбхи и Нишумбхи (см. Сунда), Мадху и Кайтабхи, Чанди и Мунды и др.

Д. обычно изображается десятирукой, восседающей на льве или тигре, с оружием и атрибутами различных богов: трезубцем Шивы, диском Вишну, луком Ваю, копьём Агни, ваджрой Индры, петлей Варуны. Живёт Д. в горах Виндхья в окружении восьми постоянных помощниц — йогинь, пожирающих остатки её кровавой трапезы. Культ Д., распространившийся в средние века по всей Индии, постепенно вобрал в себя многие культы местных богинь: Коттравей и Эламмы на дравидском юге, бенгальской богини оспы Шиталы и т. п.

П. А. Гринцер.

ДУРЬОДХАНА (др.-инд. Duryodhana, букв. «с кем трудно сражаться»), в индуистской мифологии сын царя Дхритараштры и его жены Гандхари, старший среди братьев кауравов. Согласно «Махабхарате», Д. рождён по воле Шивы и Умы (см. Деви) в дар асурам (III 240, 5 — 7) и является воплощением демона зла Кали (I 61, 80). Асурическая (демоническая) природа Д. так или иначе проявляется в эпосе. Он ненавидит своих двоюродных братьев пандавов и постоянно их преследует. Дважды он пытается погубить Бхиму; завлекает пандавов в ловушку в городе Варанавата и приказывает поджечь смоляной дом, где они живут; вынуждает Юдхиштхиру вместе с братьями удалиться на 13 лет в изгнание. После возвращения пандавов из изгнания Д. отказывается возвратить им царство и готовится к войне с ними. Он пытается заручиться помощью Кришны. Когда Д. предоставляется выбор — взять в союзники Кришну как божественного советника или его войско, Д. выбирает войско. Предпочтя тем самым военную силу справедливости и разуму, Д. обрекает кауравов на поражение. На 18-й день битвы на Курукшетре, когда войска кауравов были разбиты, Д. укрывается на дне озера, используя свою магическую способность находиться под водой. Но пандавы обнаруживают его убежище, и он принуждён вступить в поединок с Бхимой. В этом поединке Д. выказывает всю присущую ему воинскую доблесть, и Бхиме удаётся одержать верх, лишь нанеся запрещённый удар палицей ниже пояса. Второе имя Д. в эпосе — Суйодхана («хорошо сражающийся»).

П. Г.

ДУХ СВЯТОЙ (евр. ruah-ha-qodes, арам. ruha dqudsa, греч. πνεύμα αγιον, лат. spiritus sanctus), дух божий (евр. ruah elohim), Параклет или Параклит (греч. παράκλητος, «помощник», «утешитель», ср. церк.-слав. «утешитель»), в представлениях иудаизма действующая сила божественного вдохновения, в христианских представле-

Дурга, убивающая демона Махишу. Алебастр. 18—19 вв. Раджастхан.

ниях третье лицо троицы. Евр. слово «руах» означает и «ветер», и «дух»; эта связь выявляется и ветхозаветным и новозаветным повествованиями (за сошествием Д. с. на 70 старейшин следует сильный «ветер от господа», Чис. 11; «сошествие Д. с.» на апостолов сопровождается шумом с неба «как бы от несущегося сильного ветра» и неким подобием языков огня, Деян. 2, 1–4). В архаических текстах Ветхого завета Д. с. («дух Яхве», «дух Элохим») сообщает полководцам воинственное воодушевление (Суд. 3, 10; 11, 29; особенно 14, 6 и 19, где говорится о богатырском неистовстве Самсона); охваченный Д. с. делается «иным человеком», получает «иное сердце» (1 Царств 10, 6 и 9). Д. с. сообщает также, согласно ветхозаветным текстам, особый дар, делающий человека способным к несению царского сана (ср. иранское понятие хварно=фарн); Саул подготовлен к царствованию экстатической инициацией, при которой он под наитием Д. с. пророчествует среди прорицателей (1 Царств 10, 10), а когда избранничество отходит к Давиду, Д. с. «сходит» на него, чтобы почивать на нём «с того дня и после» (16, 13). Различные случаи призвания через Д. с. к исполнению той или иной сакральной функции – аналоги центрального случая — призвания пророка, «влагания» «духа Яхве» «в сердце» того или иного пророка, начиная с Моисея (Ис. 63, 11; ср. Иезек. 11, 19 и 24; 36, 26–27; 39, 29; Иоиль 2, 28; Мих. 3, 8, и т. д.). Но в качестве инспиратора пророков Д. с. оказывается истинным «автором» Библии как корпуса «откровения». Уже в талмудической литературе вопрос об участии Д. с. в том или ином сочинении — обычная терминологическая форма постановки вопроса о принадлежности или непринадлежности этого сочинения к числу «богодухновенных» книг. Идея этого мистического «авторства» Д. с. заострена до наглядного образа в апокрифической «3-й книге Ездры» (2 в. н. э.), где описывается, как после уничтожения всех священных книг Д. с. диктует их полный текст пяти мужам, «и они ночью писали по порядку, что было говорено им и чего они не знали». Неоднократно повторяющаяся в средневековой христианской литературе метафора — священный писатель как музыкальный инструмент, на котором играет Д. с.

Ортодоксальный иудаизм раввинских школ, вообще осторожно относящийся к понятию Д. с, стремился ограничить его «действие» окончившейся исторической эпохой, а внутри неё — кругом специально избранных лиц. В позднем иудаизме возможность «обретения» Д. с. для всех вообще верующих связывалась с временем прихода мессии (так истолковывалось ветхозаветное предсказание – Иоиль 2, 28). Раннее христианство рассматривало своё время как мессианское и, следовательно, как исполнение этого предсказания (ср. Деян. 2, 16–17). С этой точки зрения, только благодаря пришествию Иисуса Христа, его крестной смерти и его предстательству за верующих Д. с. впервые «дан» людям во всей полноте, неведомой временам пророков; он «послан» Христом и «свидетельствует» о Христе (Ио. 15, 26; ср. также 14, 16 и 26). Однажды сойдя на апостолов в день пятидесятницы (Деян. 2), Д. с. пребывает в нерасторжимом соединении с церковью, делая действительными её таинства и правильным её учение, «наставляя» верующих «на всякую истину» (Ио. 16, 13); так учение о Д. с. прямо переходит в мистику церкви. Д. с. становится в христианстве одной из ипостасей троицы.

Святой Дух, изображённый в виде голубя на витражном стекле в базилике Св. Петра в Риме.

При всей своей связи с официальным культом идея Д. с. сохраняла близость к сфере вдохновения, не связанного институциональными формами, к избранничеству («харизматичности»), не зависящему от сана, от места в иерархии. Поэтому на авторитет Д. с. нередко ссылались еретики, выступавшие против иерархического институционализма (монтанисты во 2 в., «Братья свободного духа» в 13–14 вв., различные сектанты нового времени). Согласно концепции итальянского средневекового мыслителя Иоахима Флорского, вслед за «эрой Отца» (верхозаветной) и «эрой Сына» (новозаветной) должна наступить «эра Д. с.» — эра свободы, когда насильственная дисциплина уступит место любви и миру, а буквальное понимание Библии — «духовной» интерпретации; итальянский революционер Кола ди Риенцо (14 в.) называл себя «рыцарем Д. с.» и пользовался символикой, связанной с представлениями о Д. с.

Зримый образ Д. с. в христианской традиции — голубь (собственно голубица; евр. и арам. слова для обозначения «духа» — женского рода, и в древнем апокрифе Христос даже называет Д. с. «матерью»); в этом образе он и является над водами Иордана во время крещения Иисуса Христа (Матф. 3, 16; Мк. 1, 10; Лук. 3, 22). Ср. ветхозаветный рассказ о первозданном состоянии мира: «и дух божий носился над водою» (Быт. 1, 2); употреблённый в еврейском тексте глагол даётся по отношению к птице-матери, высиживающей птенцов и витающей над ними с кормом (напр., Втор. 32, 11), так что возникает образ некой мировой птицы, своим теплом согревающей яйцо мировое. Распространённые у народов ислама представления о чудесной гигантской птице рух (араб. ruch, «дух») дают фольклорно-сказочную материализацию такой метафорики.

С. С. Аверинцев.

ДУХИ, мифологические существа, связываемые обычно с человеком, его телом и жизненной средой, в том числе и природной. В отличие от божеств Д. относятся к более низким уровням мифологической системы; они находятся в постоянном взаимодействии с человеком, ежечасно определяя особенности его душевного и психического состояния. В некоторых дуалистических мифах Д. делятся на злых, вредящих человеку (демонов), и добрых, полезных для него (Д.-хранителей или помощников). Однако для большинства мифологий характерно относительное безразличие многих Д. по отношению к делению на вредных или полезных для человека; добро или зло, приносимое Д., определяется не столько их постоянной природой, сколько ролью в данной ситуации. Первобытная медицина в основном строилась на стремлении воздействовать на тех Д., которые вызвали болезнь, но не обязательно являются изначально вредными; нередко нужно выявить причину, рассердившую Д., а затем умилостивить его. Д., связанные с человеком, делятся на его собственных Д.-покровителей (которые, как правило, живут и после его смерти, становясь Д. мёртвого или призраком), Д. его рода (древнегерманский kynfylgja, «дух рода», отличавшийся от mannsfylgja, «дух человека»; родовая душа у эвенков и т. п.) и Д. его предков. Шаманские верования (у народов Сибири, у мон в Лаосе и др.) различают большое число Д.-помощников (у мон ntsuj), соотносящихся с разными частями тела; аналогичные представления известны также в хеттской (хетт. Hantasepa, «дух лба», Sakuussa, «глазной дух» и др.) и других мифологиях Древнего Востока. Во многих мифологиях развито представление о том, что Д. предков должны быть умилостивлены, чтобы они не вредили человеку; в некоторых мифологиях есть особые обозначения рассерженных Д. предков, вызывающих болезни (ngozi у шона в Южной Родезии). Другую категорию Д., которые могут быть помощниками или противниками человека, представляют Д., обитающие в доме (восточнославянский домовой и др.) и отдельных его частях; такие Д.-покровители могут быть одновременно Д. рода или семьи (алэл у кетов). Выделялись также Д. источников, озёр, рек (Д. вод), лесов и гор. Для развитых мифологий с обширными пантеонами характерна подвижность границы между такими Д. и богами (Д. вод достаточно легко мог превращаться в водяного бога, Д. леса типа восточнославянского лешего — в бога леса). Особые Д. соотносились и с отдельными животными, нередко сохраняя при этом и функции Д. — покровителей людей и образуя промежуточное звено между ними и богами (древнегерманские fylgja, сибирские онгоны). У некоторых народов Океании проводится тщательное разграничение различных видов Д. в зависимости от того, как они связаны с соответствующими животными, растениями и другими предметами, т. е. могут ли существовать отдельно от них, проявляются ли с их помощью или постоянно находятся в них; тикопиа различают следующие виды связи между Д. и предметом: принадлежность к одному виду или тождество между двумя индивидами одного и того же вида или двумя образами одного и того же Д., известного под разными именами; «указатель» (fakamailonga), когда Д. представлен соответствующим насекомым или растением, но при этом не находится в нём; «воплощение» (fakatino), при котором Д. «входит» в предмет и находится в нём или становится его «подобием»

(fakaata ki ei); «власть» (fakarongo), когда Д. управляет предметом и имеет права собственности на предмет, который в этом случае рассматривается как символ Д. Архаические классификации такого рода сопоставимы с представлениями современной логики о соотношении между концептом (общим понятием) и множеством конкретных предметов (денотатов или референтов), между означаемой и означающей сторонами знака. Но для мифологии, как и для грамматики соответствующих языков, характерно представление о Д. как об активно действующих силах. Связь Д. с теми предметами, в которых он проявляется, определяется не законами логики, а правилами мифологической мысли; поэтому один и тот же Д. может проявляться и в человеке, и в животных.

Общей тенденцией развития мифологических систем является (при их распаде) «превращение» богов в Д. и сохранение последних только в качестве злых Д. (отсюда возможность неверного предположения о большей значимости злых Д. по сравнению с Д.-покровителями и на более ранних этапах истории мифологических систем); оформляется своеобразная иерархия злых Д.

В. В. Иванов.

Один из истоков представлений о Д. (или божествах) зла – страх первобытного человека перед грозными и опасными силами природы, порождавший олицетворённые образы. Например, эскимосы арктической Америки олицетворяли вьюгу, пургу, сильные морозы в виде злых и опасных Д. «торнаит», ительмены Камчатки боялись «горных богов» – «камули», якобы обитавших в кратерах вулканов, и т. д. Примеры более поздних олицетворённых сил природы, опасных человеку, — вера многих народов в опасных, иногда злобных, иногда проказливых Д. леса, гор, моря. Те же черты вплелись позднее в образы – гораздо более сложные — злых и гневных богов древневосточных стран и античного мира: египетские Сет и Апоп, вавилонская Тиамат, греческий Тифон и т. д. Другой корень веры в Д. зла — суеверная боязнь «порчи», насылаемой колдуном при помощи подвластных ему или дружественных с ним злых Д. (на определённой стадии развития представлений сила колдовства как бы отделяется от личности колдуна и олицетворяется в самостоятельном мифологическом образе). Питательной почвой, на которой выросла ещё одна категория злых и опасных Д., была межплеменная рознь. Злые Д. — это Д. враждебного племени. Их люди боятся, даже и не приписывая им какой-либо порчи. Напр., в иранской мифологии злые Д. — дэвы вместе с предводителем их Ангро-Майнью, «князем тьмы», были первоначально, по-видимому, Д. враждебных иранцам племён. В числе злых Д. – страшный дух-убийца и пожиратель мальчиков, фигурирующий в системе возрастных посвятительных обрядов — племенных инициаций. Прямыми потомками Д. — пожирателя посвящаемых мальчиков были образы страшных Д., связанных с тайными союзами эпохи разложения материнского рода (в Меланезии Тамате, Дука и др., в Западной Африке Мумбо-Джумбо, Нда, Ориша и многие другие). А от тайных союзов Африки уже недалеко до античных тайных культов, где известное место принадлежало пугающим образам злых Д. Особую группу злых Д. составляют Д. загробного мира. Мифологический образ царя загробного мира выступает, собственно, в развитых религиозно-мифологических системах, но истоки его обнаруживаются и раньше. Вера в страшного охранителя входа в мир душ хорошо известна, например, у островитян Океании: в одних случаях он рисуется как огромная свинья, пожирающая души тех, кто при жизни не посадил дерева панданнуса; в других — как огромный краб — он пожирает душу умершего, если у неё нет с собой свиней, которых по обычаю нужно зарезать при погребении.

Значительную трансформацию представления о Д. претерпевают в христианстве, исламе и ряде других поздних религиозно-мифологических системах с развитым дуализмом добра и зла, бога и дьявола. Образы дьявола, шайтана, бесов, чертей, дэвов и пр. включают конкретные черты «низвергнутых» богов и Д., поверья о которых сохраняются с архаических времён в фольклорной традиции и (опосредствованные ею) в литературе (вплоть до пушкинских «Бесов» и гоголевского «Вия») и изобразительном искусстве (включая средневековую живопись, произведения И. Босха, Ф. Гойи и др.).

С. А. Токарев.

ДУША, религиозно-мифологическое представление, возникающее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма. Понятие «Д.» как бессмертной нематериальной части человеческого существа, сложившееся у европейских народов под влиянием христианского вероучения, является плодом длительной и сложной дистилляции гораздо более смутных и элементарных мифологических представлений. Для неевропейских народов, у которых отсутствуют представления, эквивалентные этому понятию, характерно олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человека: дыхания, крови, частей и органов тела, сознания, чувства, движения, здоровья и пр., а также некоторых представлений, связанных со смертью и умершими. Согласно Э. Тайлору, первым из этнографов исследовавшему идею «Д.» в первобытной культуре и выдвинувшему анимистическую теорию (от итал. anima, «душа») происхождения и развития религии, у древних людей из наблюдения явлений сна, болезни, обмороков, смерти и пр. возникали представления о «двойнике», сидящем в теле человека, но способном покидать его временно или окончательно. Позднее Д. стали приписывать животным, растениям и неодушевлённым предметам. Немецкий психолог В. Вундт предлагал различать раннее представление о Д. — «телесная Д.», не отделимая от тела, помещавшаяся в крови, глазах, почках, фаллосе и других органах, — и более позднее: «свободная Д.» (психе) в её главных разновидностях: Д. — дыхание и Д. — тень способная покидать тело. Русский этнограф Л. Я. Штернберг считал, что идея Д. человека сравнительно поздняя и вера во всеобщую одушевлённость природы и в природных духов ей предшествовала. Английский этнограф Дж. Фрейзер обратил внимание на широко распространённую веру во «внешнюю Д.», способную не просто временно покидать человеческое тело, но и скрываться ради безопасности в постороннем предмете, в теле животного и пр., и выводил отсюда тотемизм (см. Тотемические мифы).

Элементарное представление о Д. – отождествление её с дыханием (ср. слав, слово «Д.» — от корня «дых-», «дух-», прекращение дыхания — явный признак прекращения жизни: «испустить дух» — умереть). Их сближение или тождество сохранилось во многих языках (лат. animus произошло от греч. ἄνεμος, связанного с понятием ветра, воздуха, греч. ψυχή означает «дыхание»). Не менее архаично отождествление Д. с кровью человека и животных. Этим обусловлен строгий запрет в Библии употреблять в пищу кровь или необескровленное мясо: «ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его; поэтому я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14). Вместилищем души у многих народов считается также тень, отбрасываемая человеком, его отражение в воде или в зеркале, портретное изображение и т. п. У народов Сибири, Америки, Океании считалось, что похищение (или поедание) Д. человека колдуном, призраком или злым духом вызывает болезнь (Д. – олицетворение здоровья, похищение Д. – болезнь). Широко было распространено и представление о том, что во сне Д. покидает тело и самостоятельно путешествует, принимая

Психэ. Скульптура Вольфа фон Хойера. 1842. Мюнхен, Новая пинакотека.

Психе получает первый поцелуй от Купидона. Картина Ф.-П.-С. Жерара. 1798.

при этом вид птицы, насекомого и пр.: отсюда вера в «вещие сны» и их толкование, а также запреты резко и неожиданно будить спящего: Д. не успеет вернуться и войти в тело. Здесь Д. вполне вещественна, не противопоставляется телу и олицетворяет отдельные его функции. Но довольно отчётливо противопоставлены в мифах большинства неевропейских народов Д. живого человека и Д. умершего: Д. живого человека умирает вместе с ним, Д. (или дух) умершего — это совсем иное существо. Д. человека может превращаться в дух умершего или этот дух заново рождается в момент смерти. Многим народам присуще представление о множественности обитающих в одном человеке душ. Так, тюркоязычные народы Сибири (алтайцы и др.) различают Д.: тын (дыхание, не отделимое от человека), кут (жизненная сила, похищение которой влечёт за собой смерть), сюр (призрак, двойник, который может отделяться от тела), кёрмёс (букв. «невидящий», дух умершего): ару-кёрмёс («чистый») и дьяман-кёрмёс («нечистый, злой»). В древнекитайских мифологических представлениях у человека – несколько Д., например Д. хунь и по, одна из которых после смерти улетает, а другая остаётся при трупе до его полного разложения; кроме того, существуют Д. лин, находящаяся во всех вещах и существах, жизненная сила ци, духи всех внутренних органов и частей тела, а также Д. умерших гуй (злой дух) и шэнь (добрый дух).

Представления о Д. умершего и о её судьбе чрезвычайно разнообразны и связаны с идеей загробного мира. Так, у австралийцев считалось, что Д. покойника сама умирает через некоторое время (т. е. память о ней изглаживается). Для раннеклассовых обществ характерны представления о том, что по большей части Д. знатных пользуются в загробном мире жизненными благами, а Д. простых людей влачат жалкое существование или вообще погибают (Полинезия). Наконец, при обострении классовых противоречий, усложнении общественной жизни и общем росте морального сознания общества появляется идея загробного воздаяния: Д. добрых, справедливых, «праведных» получат вечное блаженство в раю, а Д. злых, «грешников» будут вечно мучиться в аду. Эта идея утешения страдающих надеждой на загробную награду и устрашения грешников адскими мучениями повела в мифологических системах мировых религий, особенно в христианстве, к резкому противопоставлению Д. телу, к превращению идеи Д. в центральное понятие всего вероучения, к догмату о ничтожности, греховности тела и телесного и к переносу главной цели человеческой жизни на спасение Д. Вместе с тем само представление о Д. достигло в христианстве максимальной степени дематериализации, хотя сохранился и чисто антропоморфный её образ.

Известную альтернативу учению о загробной судьбе Д. составляет идея реинкарнации (переселение Д., метампсихоз), восходящая тоже к глубокой древности. Истоки этой идеи — вера в тотемическую реинкарнацию (человек отождествляется с тотемическим предком, поселяющимся в его теле). У некоторых народов (эскимосы, индейцы Северной Америки) есть вера в то, что в ребёнка входит Д. его деда. В Индии идея метампсихоза прочно связалась с кастовым строем и с учением о моральной причинности — карме: в награду за строгое исполнение законов касты человек получает более высокое рождение, а за их нарушение его Д. (атман) будет наказана рождением в низшей касте или в теле животного и пр. Та же идея в буддизме получила иную философско-мифологическую трактовку: существование Д. человека и её бессмертие отрицается, но считается, что составляющие личность человека группы психофизических элементов и состояний «скандхи», распадаясь после его смерти, вновь соединяются под действием кармы и создают новую личность.

С. А. Токарев.

ДУШАРА (dwsr', dsr), в древнеарабской мифологии верховное божество в пантеоне государства Набатея, почитавшееся также некоторыми племенами северной и центральной Аравии. Слово «Д.» – арамеизация арабского «зу-Шара», что означает «владетель Шары» (Шара — вероятно, название округи Петры, столицы Набатеи) и, возможно, является заменой запретного имени божества (см. Аарра). Д. — космическое божество, творец, устроитель мировой гармонии и вселенского порядка, владыка мира. Он был также богом-громовержцем и отождествлялся с Зевсом; известны и отождествления Д. с Аресом, но это, по-видимому, народная этимология имени Д., и считать его богом войны нет оснований. Одновременно Д. был богом земледелия и растительности, виноградарства и виноделия и соответствовал Дионису. Согласно мифу, Д. был рождён девой-камнем. Отождествление с Дионисом и рождение Д. от девы свидетельствуют о том, что он, очевидно, был умирающим и воскресающим богом. Набатеи считали его покровителем своей страны и богом царской династии. Идолом Д. служил чёрный четырёхугольный необработанный камень, которому приносили жертвы. Очевидно, ипостасью Д. был Аарра. Возможно, в Набатее Д. отождествлялся с Аллахом (но не исключено, что Аллах почитался в Набатее наряду с Д.). Видимо, Д. соответствует Оро-талт. Почитание Д. было широко распространено среди арабских племён и после падения набатейского государства.

А. Г. Л.

ДУ ЮЙ, герой мифов юго-западного Китая (провинция Сычуань). Согласно «Анналам правителей царства Шу» Ян Сюна (1 в. до н. э.), Д. Ю. был спущен с неба, одновременно из колодца у реки появилась девица Ли, которая стала его женой. Сам Д. Ю. был провозглашён правителем Шу и стал именоваться Ван-ди. Однажды на реке увидели плывущий труп человека, который, достигнув столицы Шу, ожил. Его звали Бе-лин («дух черепахи»), Д. Ю. сделал его советником и послал бороться с наводнением. Пока Бе-лин усмирял воды, Д. Ю. развлекался с его женой, потом он почувствовал стыд и уступил престол Белину, а сам умер в западных горах, и душа Д. Ю. превратилась в кукушку.

В бытующих по сей день в Сычуани устных преданиях, сохранивших архаические черты, Д. Ю. — богатырь-охотник, победивший злого дракона, насылавшего наводнения, и женившийся на сестре дракона, которая помогла Д. Ю. справиться с потопом. Один из приближённых Д. Ю., ставшего правителем, решил завладеть его престолом и женой. Он передал Д. Ю. приглашение от дракона, и когда тот отправился к нему, дракон схватил Д. Ю. и запер в железной клетке. Д. Ю. умер, и душа его превратилась в птичку.

Б. Р.

ДХАНВАНТАРИ (др.-инд. Dhanvantari, букв. «движущийся по дуге лука»), в индуистской мифологии лекарь богов, первоначально, видимо, отождествляемый с солнцем, «движущимся по дуге». Согласно мифу о пахтанье океана богами и асурами, Д. появляется из мирового океана с чашей амриты в руках (Мбх. I 16,37). В некоторых мифах Д. рассматривается как частичное воплощение Вишну, в других – как помощник Шивы или Гаруды. Д. приписывается создание древнейшего индийского трактата по медицине («Аюрведа»).

П. Г.

ДХАРМА (санскр. dharma, пали dhamma): 1) в индуистской мифологии сначала божественный мудрец, затем бог справедливости, персонифицирующий понятие «дхармы» – закона, морального правопорядка, добродетели. Д. в мифах – либо сам сын Брахмы и один из Праджапати, либо сын Атри, великого риши, родившегося из мысли Брахмы. Жёнами Д. считаются десять дочерей Дакши, каждая из которых олицетворяет какое-либо абстрактное достоинство, входящее в круг представлений о «дхарме» (славу, счастье, твёрдость, веру и т. п.). В эпической и пуранической традиции Д. обычно отождествляется с Ямой в его функциях судьи людей и царя справедливости. Однако отождествление это не безусловно, и, например, Юдхиштхира, герой «Махабхараты» и воплощение «дхармы» на земле, рассматривается только как сын Д., но не Ямы.

П. Г.

2) Одно из главных понятий буддийской мифологии. Слово «Д.» образовано от корня dhr, «держать, поддерживать», и оно имеет в контексте буддизма много значений, основные: учение будды (в особенности будды Шакьямуни); текст (или собрание текстов), в котором это учение изложено; элемент психо-физического мира.

Если по религиозно-мифологическим воззрениям сторонников хинаяны существует лишь одна единая Д. (в смысле учения), которая изложена в «Трипитаке», то, по воззрениям сторонников махаяны и ваджраяны, Шакьямуни провозгласил разные по содержанию и глубине Д. (в некоторых текстах махаяны говорится, например, о трёх «поворотах колеса дхармы» — дхармачакра-правартана), в соответствии с умственными способностями воспринимающего. Но и эти разные Д. в конечном счёте представляют собой лишь разные аспекты единого учения.

Л. М.

ДХАРМАПАЛА (санскр. dharmapala, «защитник дхармы»), в буддийской мифологии божества, защищающие буддийское учение и каждого отдельного буддиста. Группа Д. в пантеоне разграничена нечётко, среди них нередко перечисляются и идамы, и местные божества разных народов, у которых распространялся буддизм. В Тибете имеется список, содержащий восемь Д.: Ваджрабхайрава (см. Ямантака), Хаягрива, Бэгцэ, Яма, Махакала, Шри Деви, Вайшравана, Брахма, но, кроме перечисленных, известно ещё много других Д. Предложенная Ч. Трунгпа схема разделения Д. на две подгруппы (махакалы и локапалы) не вполне удовлетворительна, т. к. определённое число Д. остаётся за пределами этих групп. Повидимому, в идее Д. особенно ярко проявляется одна из главных особенностей буддийской мифологии — открытость нововведениям и сознательная незавершённость. В буддийской мифологии имеются легенды о том, как местные божества магической силой великих учителей были обращены в Д. Так, Падмасамбхава покорил много божеств тибетской религии бон, которые до этого якобы препятствовали распространению буддизма в Тибете. В Тибете наряду с названием Д. (тибет. chos-skyong) употребляют название drag-g'sed (букв., «ужасный палач»), от чего происходит монгольское докшиты.

Л. М.

ДХАТАР (др.-инд. Dhatr, от dha, «устанавливать»), в древнеиндийской мифологии божественный установитель, создатель. Как особое абстрактное божество выступает лишь в поздних гимнах «Ригведы» (X мандала); в других местах соответствующее слово обозначает жреца, совершающего обряд, установителя-распорядителя вообще. Д. как божество сотворил солнце и луну, небо и землю, воздушное пространство и свет; вместе с другими богами он заботится о потомстве (создаёт телесный плод), покровительствует браку, наблюдает за порядком в доме, излечивает болезни. Иногда Д. причисляют к адитьям. Позже Д. идентифицируется с Праджапати или Брахмой (иногда Д. – его сын). Как эпитет Д. относится к Вишну и Шиве. Представление о Д. – результат теологических и умозрительных построений.

В. Т.

ДХРИТАРАШТРА (др.-инд. Dhrtarastra), в индуистской мифологии сын отшельника Вьясы и вдовы царя Вичитравирьи Амбики. Будучи слепым от рождения, Д. вначале передаёт свои права на трон в Хастинапуре младшему брату Панду, но после смерти Панду всё же становится царём. От своей жены Гандхари Д. имеет одну дочь и сто сыновей – кауравов, среди которых старший – Дурьодхана – его любимец. В эпосе Д. – тип слабого, нерешительного отца; он сознаёт злокозненность умыслов своих сыновей, но вольно или невольно им потворствует, ссылаясь на неотвратимую волю судьбы. После окончания войны между кауравами и пандавами и воцарения Юдхиштхиры Д. вместе с женой уходит в лес, чтобы стать отшельниками, и там они погибают от лесного пожара.

П. Г.

ДХРУВА (др.-инд. Dhruva, «твёрдый», «постоянный»), в индуистской мифологии один из восьми божеств васу, сын царя Уттанапады и внук Ману Сваямбхувы. Изгнанный своей мачехой, желавшей, чтобы наследником царства стал её родной сын, Д. в течение трёх тысяч лет предаётся аскезе и постоянно размышляет о Вишну. За это Вишну возносит его на небо в качестве Полярной звезды (Вишнупур. I 11; Бхаг.-пур. IV 8). Д. чтится индусами как воплощение стойкости и решительности.

П. Г.

ДХУНДХУ (др.-инд. Dhundhu-), в индуистской мифологии асура, препятствовавший мудрецу Уттанке совершать религиозные обряды; отец Сунды. Д. укрывается под морем песка, но его выкапывают оттуда и убивают царь Кувалаясва со своими сыновьями. Кувалаясва за этот подвиг получает имя Дхундхумара. Полагают, что сюжет этого мифа имеет отношение к этиологическим легендам о возникновении вулканов и подобных им природных явлений.

В. Т.

ДХУНДХУМАРА (др.-инд. Dhundhumara-, «убийца Дхундху»), в индуистской мифологии царь Кувалаясва, убийца асуры Дхундху, спрятавшегося под песком. Д. принадлежит к Солнечной династии и имеет 21000 («Вишну-пурана») или 100 сыновей («Хариванса»). Перед гибелью Дхундху своим огненным дыханием поражает всех сыновей Д., кроме троих.

В. Т.

ДЫЙ, в восточнославянской мифологии имя бога. Упомянуто в древнерусской вставке в южнославянский текст «Хождения богородицы по мукам» и в списках «Слова о том, како погане суще языци кланялися идоломъ» («Дыево служенье»). Контекст позволяет предположить, что имя Д. является результатом ассоциации древнерусского имени (типа див) с греч. διος, см. Зевс (ср. также Дьяус). К этому предположению ведёт и упоминание Д. в трёх средневековых новгородских греческих надписях, выполненных тайнописью. Не исключено, что имя Д. представляло собой вариант или результат искажения того же имени (другая его форма — див).

В. И., В. Т.

ДЬО, в дагомейской мифологии божество воздуха, дыхания; шестой сын Маву-Лиза. Согласно мифам, Д. даёт жизнь человеку; управляет пространством между небом и землёй. Благодаря Д. боги невидимы людям на земле, он «одевает» их. Д. получил от Маву, давшего своим детям разные языки, язык людей.

Е. К.

ДЬЯВОЛ (от греч. διάβόλος, «клеветник»), сатана (от др.-евр. satan, «противодействующий», «противник»), мифологический персонаж, олицетворение сил зла («нечистая сила»), противостоящий «доброму началу» — богу. Д. занимает видное место в христианском вероучении. Аналогичный образ мусульманской мифологии — шайтан, буддийской — мара.

Христианский Д. — сложный образ, корни которого имеют весьма различное и частью очень древнее происхождение. Непосредственными источниками его были, видимо, различные божества мрака и тьмы древневосточных религий, духи зла, боги загробного мира. Владычество над подземным миром грешных душ — адом стало одной из важнейших функций Д. Если в земной жизни Д. — главный вдохновитель колдунов и ведьм, то в загробном мире он — владыка ада, где мучаются души грешников. Меньше всего участвовали в формировании образа Д. верования евреев: в их вероучении сатана занимал ничтожное и туманное место.

Славянские народные поверья о чёрте (сблизившиеся с образом Д.) — см. Чёрт. См. также ст. Сатана.

С. А. Токарев.

ДЬЯЙ И ЭПИ, в мифологии индейцев тукуна (Бразилия, Перу, Колумбия) братья-близнецы, культурные герои. В мифах о них повествуется, как Д. и Э. из пойманных ими рыб сотворили людей. Затем Дьяй добыл дневной свет, огонь и культур-

Архангел Михаил, попирающий дьявола. Фрагмент створки алтаря Демидова. 1476. Лондон, Национальная галерея.

Дьявол (протягивающий молитвенник святому Вольфгангу). Фрагмент алтаря «Отцов церкви» работы М. Пахера. 1486. Мюнхен, Старая пинакотека.

ные растения — всё это вместе с основными элементами материальной культуры дал людям и установил все племенные нормы и обычаи. Напротив, Эпи — лжец, часто попадающий в неприятные положения, из которых его выручает Дьяй. Затем братья разделились: Дьяй поселился на востоке, а Эпи на западе.

Л. Ф.

ДЬЯУС (др.-инд. Dyaus, собств. «сияющее, дневное небо», «день»), в древнеиндийской мифологии бог неба, персонифицированное небо. В «Ригведе» нет гимнов, посвящённых Д. отдельно, но есть шесть гимнов, в которых говорится о Д. и Притхиви (земле) вместе. Чаще всего Д. выступает совместно с Притхиви. Они образуют изначальную супружескую пару, где Д. — отец и небо, а Притхиви — мать и земля. Некогда они были слиты воедино, но потом разъединены и укреплены (по закону Варуны) порознь. Этот космогонический акт означал создание вселенной, широкого пространства и был произведён Индрой, Варуной и некоторыми другими богами. Дождь, испускаемый Д. на землю, называемый иногда жиром или мёдом,— это семя Д., из которого рождается всё новое, в частности боги. Детьми Д. называют прежде всего Ушас, Ашвинов, Агни, Сурью, Парджанью, адитьев, марутов, ангирасов. Отцовство Д. — чуть ли не единственная его персонифицирующая черта; вместе с тем есть и зооморфные образы Д. с подчёркнуто сексуальными мотивировками — бык-оплодотворитель (РВ I 160, 3; V 36, 5; 58, 6) или жеребец (X 68, 11). Д. и Притхиви рассматриваются как два мира, источники жизненной силы. Обращающийся к ним с просьбой возрождается в потомстве. Небо и земля, всезнающие и благие, орошают людей мёдом, увеличивают пищу, приносят добычу, богатство, успех. В вопросе о том, кто возникает раньше — небо или земля, в «Шатапатха-брахмане» первенство отдаётся земле. Образы отца-неба и матери-земли, порождающих всё во вселенной, имея многочисленные типологические параллели повсюду, в этом виде сложились в общеиндоевропейский период; имя Д.-отца Dyaus pitar- находит точные соответствия в др.-греч. Ζευς πατήρ, лат. Jup(p)iter, Diespiter, умбрск. Iupater.

В. Н. Топоров.

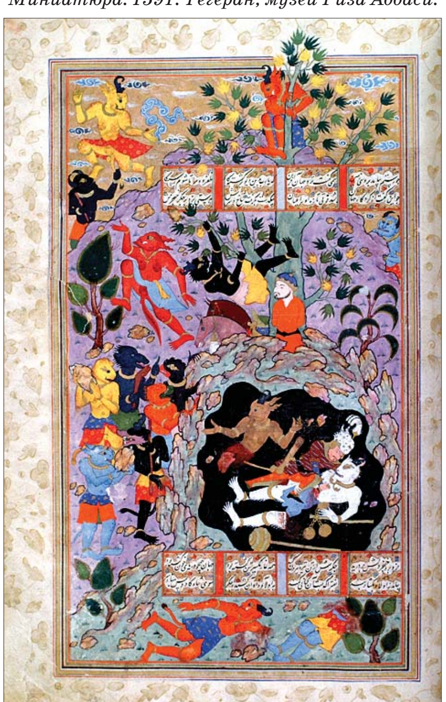
ДЭВЫ, дайва (авест.), дивы (фарси), в иранской мифологии злые духи, противостоящие благим духам – ахурам. Представления о Д. восходят к эпохе индоиранской и индоевропейской общности; в древнеиндийской мифологии дева — божества (как и родственные им персонажи других индоевропейских традиций — см. Индоевропейская мифология), а асуры — демоны. Д., против которых направлена «антидэвовская надпись» Ксеркса, иранского царя 5 в. до н. э., почитались, по-видимому, в одной из областей Ирана как боги: Ксеркс уничтожил их святилище и насадил культ Аурамазды (Ахурамазды). «Видевдат» (среднеиран. «Кодекс против Д.») — свод законов и религиозных предписаний против Д. Они — порождение «злой мысли, лжи» (Друга, «Ясна» 32, 3), они служат Ангро-Майнью (Ахриману). Их бесчисленное множество, образы Д. слабо индивидуализированы. Легендарные иранские цари и богатыри выступают как дэвоборцы; в «Яштах» Ардвисура Анахита дарует победу и власть над Д. Йиме, Кай Кавусу и др. Главный дэвоборец – Рустам. Согласно дошедшему до нас фрагменту раннего согдийского сочинения 5 в., Рустам осадил Д. в их городе, и те, решив погибнуть или избавиться от позора, пошли на вылазку: «многие взобравшиеся на колесницы, многие на слонах, многие на свиньях, многие на лисицах, многие на собаках, многие на змеях и ящерицах, многие пешком, многие шли летая, как коршуны, а также многие шли перевёрнутыми вниз головой и ногами кверху... Они подняли дождь, снег, град и сильный гром; они издавали вопли; испускали огонь, пламя и дым». Но Рустам одолел Д. «Шахнаме» изобилует сюжетами борьбы с Д.: сын первого царя Каюмарса Сиямак погибает от руки чёрного Д., но Хушанг (авест. Хошйанга), сын Сиямака, вместе с дедом убивает чёрного Д. и восстанавливает уничтоженное им царство добра. Царь Ирана Кай Кавус, желая уничтожить злых духов, отправляется в поход против Мазендерана — царства Д., и, ослеплённый их колдовством, попадает с дружиной в плен к белому Д. Кай Кавус призывает на помощь Рустама, и тот побеждает шаха Мазендерана Аршанг-Д. (шах тщетно пытается спастись от героя, превратившись в камень), а затем убивает белого Д., освобождает царя и возвращает ему зрение снадобьем из печени Д.

Представления о Д. сохранились в фольклоре иранских народов; у таджиков Д. — великаны, покрытые шерстью, с острыми когтями на руках и ногах, ужасными лицами. Д. живут в своих логовищах (дэвлох), в диких, труднодоступных местах, или внутри гор, на дне озёр, в недрах земли. Там они стерегут сокровища земли – драгоценные металлы и камни; славятся ювелирным искусством. Обвалы в горах и землетрясения объяснялись работой Д. в своих мастерских или тем, что «Д. бушует». Д. ненавидят людей, убивают их или держат в темницах в своих жилищах и пожирают каждый день по два человека — на обед и на ужин. Они бесчувственны к мольбам пленников и на заклятия именем бога отвечали богохульствами. Однако у таджиков встречаются и представления о Д. как о благодетельных существах: такова Дэви Сафед («белая богиня»), покровительница прях, которые почитали её по пятницам, поднося ей лепёшку и воздерживаясь от работы.

И. С. Брагинский.

В армянской мифологии и эпосе Д. (от иран. дэв) — злые духи, главным образом великаны, антропоморфного, иногда и зо-

Битва Рустама с белым дивом. Миниатюра. 1591. Тегеран, музей Риза Аббаси.



оморфного облика, часто с двумя, тремя, семью головами. Д. обладают огромной силой. Живут в горах, в пещерах, в глубоких и тёмных ущельях, в пустынях. Действуют обычно группами — три, семь, сорок братьев. Владеют большими сокровищами. Похищают красавиц, царевен, соблазняют их. Герои, воюющие против Д., всегда их побеждают. Иногда Д. вступают в дружбу с героями, помогают им в их подвигах. Матери Д. – тоже великанши, имеют огромные груди, переброшенные через плечи; более дружелюбны по отношению к людям, чем их сыновья.

С. Б. А.

В грузинской мифологии и фольклоре дэви (от иран. дэв) — злые духи. Д. зооморфны, рогаты и волосаты, многоглавы (от трёх до ста голов). С увеличением числа голов возрастает их сила, на месте срубленной головы вырастает новая. Д. обитают в подземельях, но могут жить и на земле, владея дворцами и богатствами. Обычно вместе живут семь — девять братьев Д. Занимаются Д. скотоводством и охотой, похищают и держат в неволе красавиц. У горцев Грузии Д. выступают как синонимы угнетателей и поработителей, против них борются местные божества. Женские персонификации Д. – великанши – менее злы, они дают приют и огонь пришельцам и охраняют их от своих сыновей-людоедов.

М. Ч.

В мифологии дагестанских народов Д. (от иран. дэв, у цахуров именуется Абрак) — антропоморфные одноглазые чудовища огромных размеров. Обычно обитают по нескольку братьев с матерью в пещере, в неприступной крепости; живут охотой. Разрушают человеческое жильё, убивают людей.

Согласно одному варианту мифа, один из Д. занимался овцеводством; людей, забредавших в его пещеру, жарил вместе с дичью и съедал. Но нашёлся герой, благодаря смекалке спасшийся от него. Попав в пещеру Д., он выжег у спящего чудовища глаз. Проснувшись утром, Д. стал ощупью просчитывать своих овец, но человека, уцепившегося снизу за овечью шерсть, не обнаружил, и герой вместе с овцами выбрался из пещеры.

Х. Х.

В мифологиях тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Кавказа, Западной Сибири, Поволжья и гагаузов (тур. dev; узб., гагауз. дев; туркм. дев; кирг. доо; казах, дэу; каракалп. дэу; карачаев., балкар, деу; у казанских татар дию, у западносибирских татар тив, у башкир дейеу) Д. — злые духи. В мифологиях тюркоязычных народов образ Д. индоевропейского происхождения. Д. представлялись обладающими огромной силой великанами, иногда с несколькими головами, мужского или женского пола. Иногда Д. имеют облик циклопа (у народов Средней Азии и Казахстана, а также у турок). У турок и гагаузов Д.-великанши имеют, как и албасты, длинные груди, которые они забрасывают за плечи. По представлению башкир, казанских и западносибирских татар, Д. имеют своё подземное царство. В мифах народов Средней Азии сохранились представления о былой благодетельной роли Д., в частности в мифах узбеков Хорезмского оазиса Д. выступают как строители многих крепостей и городов, в шаманских мифах узбеков, казахов и киргизов они фигурируют в числе духов — помощников шаманов. (Обычно, однако, считалось, что Д. причиняют человеку болезнь, а шаман должен изгнать её или умилостивить Д.)

Как мифологический персонаж Д. наиболее распространены среди узбеков, а у других народов они чаще выступают как сказочные образы (хотя и сохраняют мифологические черты). У тюркоязычных народов Поволжья Д. часто сближаются и объединяются в единый образ с пари (духи дию пэрие).

В. Б.

ДЯЛА, Дэла, в мифологии ингушей и чеченцев глава пантеона богов, демиург. Д. – старший брат бога Селы, отец богини плодородия Тушоли. Имеет антропоморфный облик, живёт на небе. Создал небо и землю. Увидев, что земля оказалась в три раза больше неба, Д. сжал её, и образовались земляные горы; затем он укрепил землю каменными горами. Землю держат на своих рогах быки. Д. создал также птиц, животных, людей; из земли, сжатой им одной рукой, образовалась женщина (на западе), сжатой другой рукой, — мужчина (на востоке), которым предстояло стать мужем и женой. Филина, пытавшегося воспрепятствовать соединению мужчины и женщины, Д. наказал, лишив его способности видеть днём. Согласно более архаичным представлениям, управление миром он в значительной мере перепоручил другим богам, действующим самостоятельно — каждый в своей сфере, часто выступающим посредниками между людьми и Д. С распространением ислама Д. стал отождествляться с аллахом. Имя Д. удержалось в молениях, клятвах, народных сказаниях.

А. М.

Дянь-му с зеркалами в руках. Китайская народная картина. 19 в. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ДЯНЬ-МУ («матушка-молния»), в китайской мифологии богиня молнии. Изображается в разноцветном (сине-зелёно-красно-белом) платье, с двумя зеркалами, которые она держит в поднятых над головой руках. Стоя на облаке, она то сближает, то разводит зеркала, от чего получается молния. В древности Д.-м. представляли в виде мужчины и именовали Дянь-фу («отец-молния»). Дянь-фу уступил место Д.м., по-видимому, под влиянием средневековых представлений, по которым молния связана с землёй и соответственно с женским началом (инь).

Считалось, что Д.-м. освещает молнией сердца грешников, которых должен наказать бог грома (Лэй-гун), потому её нередко называют Зеркалом бога грома.

Б. Р.

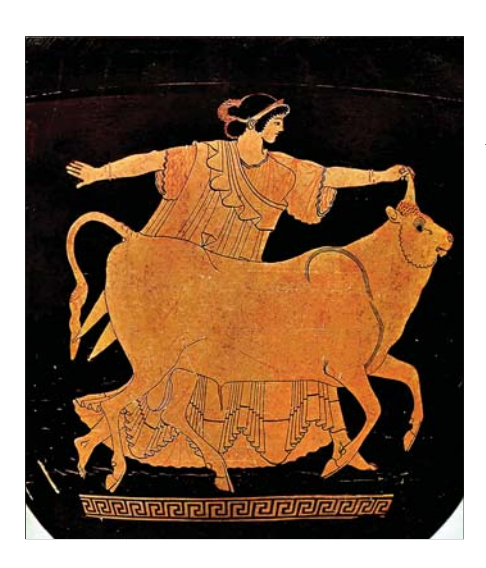
ЕВА, Хавва (евр. Hawwa), согласно иудаистическим, христианским и мусульманским религиозно-мифологическим представлениям, жена Адама, первая женщина и праматерь рода человеческого. Имя Е. появляется в Библии во вставке к сказанию о вкушении женщиной, обольщённой змеем (в основном тексте сказания она безымянна), запретного плода: «И нарёк Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3, 20). Автор этого этимологического дополнения видит корень имени Е. в евр. хай, «жизнь»; современная научная этимология возводит (предположительно) это имя к арам. Хевья и финик. хвт, «змея» (возможно, и «змееподобная богиня»). В сказаниях о сотворении человека, в т. ч. и в версии о сотворении женщины из ребра мужчины (см. Адам), имя Е. не названо; в рассказе о Каине и Авеле (Быт. 4) Е. – имя их матери. Новый завет называет Е. и женщину, созданную богом (вслед за Адамом), и женщину, прельщённую змеем (1 Тим. 2, 13; 2 Кор. 11, 3).

Подробнее см. в ст. «Грехопадение».

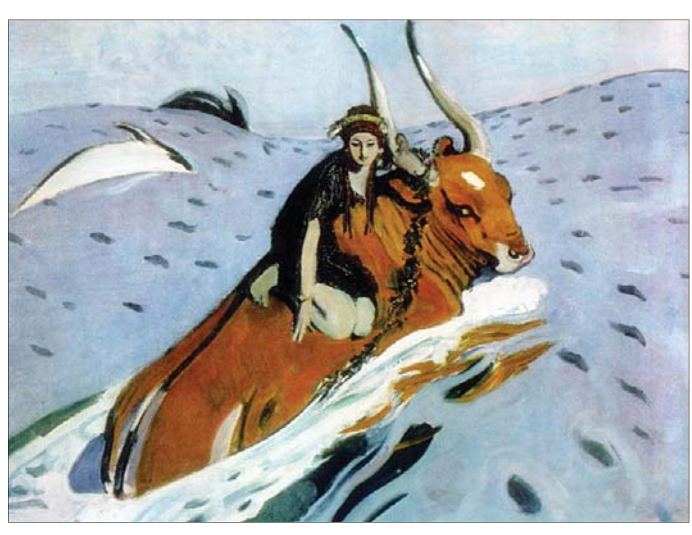
ЕВРОПА (Εὐρώπη), в греческой мифологии дочь финикийского царя Агенора. Влюбившийся в Е. Зевс похитил её, то ли превратившись сам в смирного быка (Apollod. III 1, 1), то ли послав за ней быка (Ps.-Eratosth. 14). На спине этого прекрасного белого быка Е. переплыла море и попала на Крит, где Зевс разделил с ней ложе, после чего она родила сыновей Миноса, Сарпедона и Радаманфа (Apollod. III 1, 1). Потом она стала супругой бездетного критского царя Астерия («звёздного»), усыновившего и воспитавшего её детей от Зевса (III 1, 2). С мифом о Е. связана история её брата Кадма, отправившегося на бесплодные розыски сестры и обосновавшегося в Фивах (Apollod. III 1, 1; Hyg. Fab. 178). Матерью знаменитых царей и судей, супругой олимпийского Зевса Е. выступает в героической мифологии, однако это исконно хтоническое божество. Её имя означает «широкоглазая» (эпитет луны) или «широкогласная», она является коррелятом древнего Зевса Евриопа («широкогласного»), восходящего к догреческим культам Северной Греции и Малой Азии. Близка Е. к хтоническому Зевсу Додонскому, от брака с которым у неё сын Додон — покровитель святилища Додоны (Steph. Byz., v. Dodone). В Беотии супругой Зевса считалась Деметра-Е., а её сыном Трофоний — хтонический демон (Paus. IX 39, 4). Е. сближали с хтоническими богинями, иногда отождествляли с ними (в Сидоне Е. не отличалась от богинь Селены и Астарты). Она наделена растительными и животными функциями, образ её объединяет весь космос (включая небо, землю и подземный мир); отождествлялась с Луной (Hymn. Hom. XXXI 4 след.).

А. Ф. Лосев.

Сохранились памятники античного искусства, посвящённые сюжету похищения Е. (произведения греческой пластики и вазописи, римские мозаики, фрески в Помпеях). В европейском искусстве этот сюжет разрабатывался сначала в средневековой книжной миниатюре (главным образом в иллюстрациях к Овидию), в эпоху Возрождения — в живописи и пластике и оставался популярным вплоть до сер. 18 в. (А. Дюрер, Рафаэль, Тициан, Я. Бассано, Дж. Вазари, Я. Тинторетто, П. Веронезе, Агостино и Аннибале Карраччи, Г. Рени, Я. Иордане, Рембрандт, К.

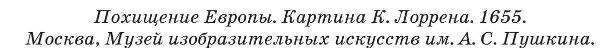


Слева — Похищение Европы. Роспись краснофигурного кратера «берлинского художника». Ок. 490 до н. э. Тарквиния, Археологический музей.



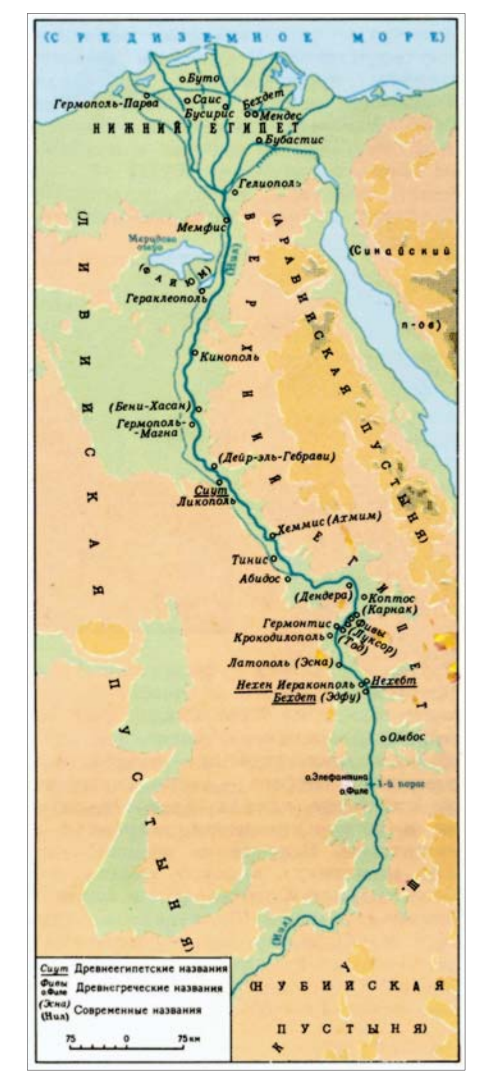
Справа — Похищение Европы. Картина В. А. Серова. 1910. Москва, Третьяковская галерея.

Лоррен, А. Куапель, А. Ватто, Ф. Буше и др.). Среди произведений пластики эпохи Возрождения – рельеф Филарете на бронзовых дверях собора святого Петра в Риме (15 в.). Из опер 18—20 вв. наиболее значительная «Похищение Е.» Д. Мийо.


Похищение Европы. Картина К. Лоррена. 1655.
Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

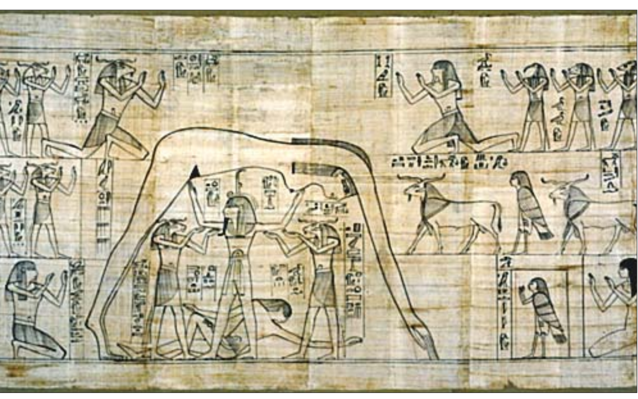
ЕГИПЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Источники изучения мифологии Древнего Египта отличаются неполнотой и несистематичностью изложения. Характер и происхождение многих мифов реконструируются на основе поздних текстов. Основными памятниками, отразившими мифологические представления египтян, являются разнообразные религиозные тексты: гимны и молитвы богам, записи погребальных обрядов на стенах гробниц. Наиболее значительные из них – «Тексты пирамид» – древнейшие тексты заупокойных царских ритуалов, вырезанные на стенах внутренних помещений пирамид фараонов V и VI династий Древнего царства (26–23 вв. до н. э.); «Тексты саркофагов», сохранившиеся на саркофагах эпохи Среднего царства (21–18 вв. до н. э.), «Книга мёртвых» – составлявшаяся начиная с периода Нового царства и до конца истории Древнего Египта, сборники заупокойных текстов. Мифологические представления нашли отражение также в таких текстах, как «Книга коровы», «Книга часов бдений», «Книги о том, что в загробном мире», «Книга дыхания», «Амдуат» и др. Значительный материал дают записи драматических мистерий, которые исполнялись во время религиозных праздников и коронационных торжеств фараонов жрецами, а в некоторых случаях и самим фараоном, произносившими от лица богов записанные речи. Большой интерес представляют магические тексты, заговоры и заклятья, в основе которых часто лежат эпизоды из сказаний о богах, надписи на статуях, стелах и т. д., иконографический материал. Источником сведений о египетской мифологии являются также труды античных авторов: Геродота, посетившего Египет в 5 в. до н. э., Плутарха (1–2 вв. н. э.), оставившего подробный труд «Об Исиде и Осирисе», и др.

Е. м. начала формироваться в 6—4-м тыс. до н. э., задолго до возникновения классового общества. В каждой области (номе) складывается свой пантеон и культ богов, воплощённых в небесных светилах, камнях, деревьях, зверях, птицах, змеях и т. д. Сам ном также персонифицируется в образе особого божества; например, богиней Гермопольского нома считалась Унут, почитавшаяся в образе зайца. Позднее местные божества обычно группировались в виде триады во главе с богом-демиургом, покровителем нома, вокруг которого создавались циклы мифологических сказаний (напр., фиванская триада — бог солнца Амон, его жена Мут — богиня неба, их сын Хонсу — бог луны; мемфисская — Птах, его жена Сехмет — богиня войны, их сын Нефертум — бог растительности, и др.). Женские божества, как правило, имели функции богини-матери (особенно Мут, Исида). Небесный свод обычно представлялся в виде коровы с телом, покрытым звёздами, но иногда его олицетворяли в образе женщины — богини Нут, которая, изогнувшись дугой, концами пальцев рук и ног касается земли. «Могуче сердце твоё..., о Великая, ставшая небом... Наполняешь ты всякое место своею красотою. Земля вся лежит пред тобою – ты охватила её, окружила ты и землю, и все вещи своими руками», – говорится в «Текстах пирамид». Существовали представления, согласно которым небо — это водная поверхность, небесный Нил, по которому днём солнце обтекает землю. Под землёй тоже есть Нил, по нему солнце, спустившись за горизонт, плывёт ночью. Воплощением земли в одних номах был бог Геб, в других — Акер. Нил, протекавший на земле, олицетворялся в образе бога Хапи, который способствовал урожаю своими благодатными разливами. Сам Нил также населялся добрыми и злыми божествами в образе животных: крокодилов, гиппопотамов, лягушек, скорпионов, змей и т. д. Плодородием полей ведала богиня — владычица закромов и амбаров Рененутет, почитавшаяся в образе змеи, которая появляется на поле во время жатвы, следя за тщательностью уборки урожая. Урожай винограда зависел от бога виноградной лозы Шаи.



Большую роль в Е. м. играли представления о загробной жизни как непосредственном продолжении земной, но только в могиле. Её необходимые условия – сохранение тела умершего (отсюда обычай мумифицировать трупы), обеспечение жилища для него (гробницы), пищи (приносимые живыми заупокойные дары и жертвы). Позднее возникают представления о том, что умершие (т. е. их ба, душа) днём выходят на солнечный свет, взлетают на небо к богам, странствуют по подземному царству (дуат). Сущность человека мыслилась в неразрывном единстве его тела, душ (их, считалось, было несколько: ка, ба; русское слово «душа», однако, не является точным соответствием египетского понятия), имени, тени. Странствующую по подземному царству душу подстерегают всевозможные чудовища, спастись от которых можно при помощи специальных заклинаний и молитв. Над покойным Осирис вместе с другими богами вершит загробный суд (ему специально посвящена 125-я глава «Книги мёртвых»). Перед лицом Осириса происходит психостасия: взвешивание сердца умершего на весах, уравновешенных истиной (изображением богини Маат или её символами). Грешни-

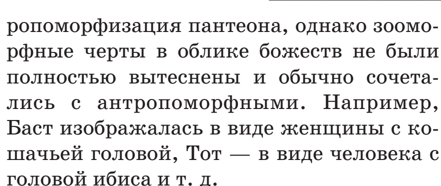
Палетка царя Нармера. Лицевая сторона. Шифер. Ок. 3000 до н. э. Каир, Египетский музей. Верхний регистр: символы богини Хатор, покровительницы фараона. Нижний регистр: бык, олицетворяющий царя, разбивает рогами вражескую крепость.



Богиня неба Нут, изогнувшаяся над землёй. Рисунок на папирусе. Ок. 1000 до н. э. Лондон, Британский музей.

ка пожирало страшное чудовище Амт (лев с головой крокодила), праведник оживал для счастливой жизни на полях иару. Оправдан на суде Осириса мог быть, согласно т. н. «Отрицательной исповеди», содержащейся в 125-й главе «Книги мёртвых» (перечне грехов, которых не совершал покойник), только покорный и терпеливый в земной жизни, тот, кто не крал, не посягал на храмовое имущество, не восставал, не говорил зла против царя и т. д., а также «чистый сердцем» («я чист, чист, чист», — утверждает умерший на суде).

Характернейшей чертой Е. м. является обожествление животных, возникшее в древнейшие времена и особенно усилившееся в поздние периоды истории Египта. Воплощённые в животных божества первоначально, как правило, считались покровителями охоты, с приручением животных некоторые стали божествами скотоводов. К числу наиболее почитаемых животных – воплощений различных божеств относились бык (Апис, Мневис, Бухис, Бата) и корова (Хатор, Исида), баран (Амон и Хнум), змея, крокодил (Себек), кошка (Баст), лев (воплощение многих богов: Тефнут, Сехмет, Хатор и др.), шакал (Анубис), сокол (Гор), ибис (Тот; прилёт ибиса-Тота в Египет связывали с разливами Нила) и др. Позднее происходила ант-



ропоморфизация пантеона, однако зооморфные черты в облике божеств не были полностью вытеснены и обычно сочетались с антропоморфными. Например, Баст изображалась в виде женщины с кошачьей головой, Тот — в виде человека с головой ибиса и т. д.

Боги в образах быков и коров почитались во многих номах. Один демотический папирус сохранил запись мифа о том, что сначала все боги и богини были быками и коровами с шерстью различного цвета. Потом, по велению верховного бога, все быки воплотились в одного чёрного быка, а все коровы — в одну чёрную корову. Культ быка, в глубокой древности связанный, вероятно, с почитанием вождя племени, с возникновением древнеегипетского государства стал сближаться с культом фараона. В ранних текстах царь назывался «тельцом». На палетке царя Нармера (Менеса?) (ок. 3000 до н. э.) фараон в образе быка разрушает крепость врага (Нижнего Египта). Во время праздника «Хеб-сед» (тридцатилетнего юбилея фараона) к одежде царя сзади привязывали бычий хвост. В Мемфисе, а затем и во всём Египте чёрный бык с белыми отметинами считался воплощением бога Аписа. В образе змей воплощались как добрые, так и злые божества. Главой всех врагов солнца–Ра считался огромный змей Апоп, олицетворявший мрак и зло. В то же время в образе змеи почитались богиня плодородия Рененутет, богиня-хранительница кладбищ Меритсегер, Исида и Нефтида — защитницы Осириса и, следовательно, любого умершего, богиня Уто — покровительница Нижнего Египта, охранительница Ра и фараона, и др. С развитием древнеегипетского государства мифологические представления видоизменялись. Культы многочисленных местных божеств сохраняли своё значение, но почитание некоторых из них распространилось за пределы отдельных номов и даже приобрело общеегипетское значение. С утверждением V династии Древнего царства, происходившей из города Гели-

Ибис — священная птица Тота. Онтарио, Королевский музей.

ополя, центра почитания Ра, он стал главным божеством Египта. В эпоху Среднего царства и особенно со времени правления XVIII (Фиванской) династии Нового царства в качестве главного бога утверждается другой бог солнца — фиванский Амон (фараоны Среднего и Нового царств происходили из Фив). Осирис как бог мёртвых вытесняет с конца 3-го тыс. до н. э. древнего бога — покровителя умерших Анубиса — вечно снующего по кладбищу шакала (превратившегося в бога–храни-

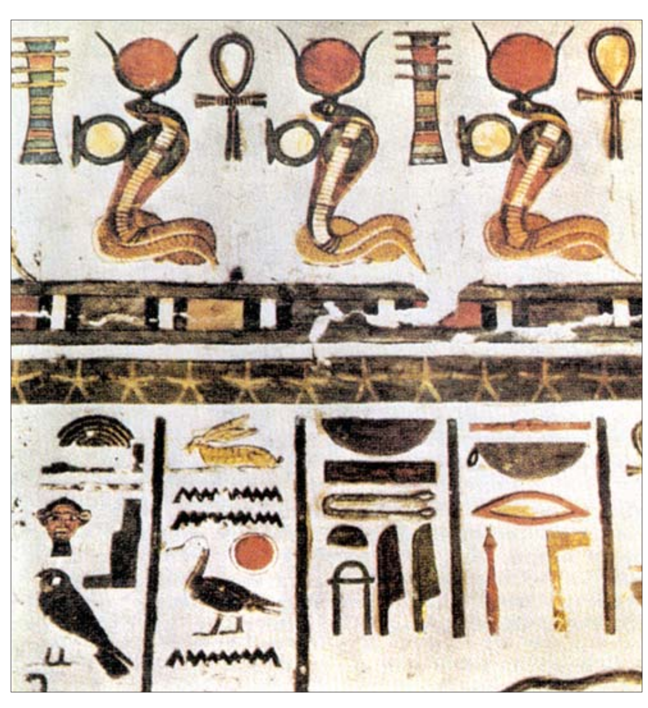
Бабуин — священное животное Тота. Камень. Париж, Лувр.

Нут в образе коровы, Гор – сокола, Таверет – бегемота, Собек – крокодила. Роспись гробницы Сети I. Долина Царей. 13 в. до н. э.

Анубис с головой шакала. Камень.

теля некрополя и защитника Осириса в посвященных ему мистериях), а также абидосского бога мёртвых Хентиаменти, восприняв эпитет «первый на Западе» (т. е. «первый из мёртвых»). Возвышение новых религиозных и политических центров, развитие богословской мысли сопровождалось процессом слияния, синкретизации богов. Например, с Амоном отождествляются Ра, Монту, Птах, Гор, с Ра — Атуму Гор, Амон, Осирис, Птах и т. д.

Гор в образе сокола. Бронза. 1 тыс. до н. э. Париж, Лувр.

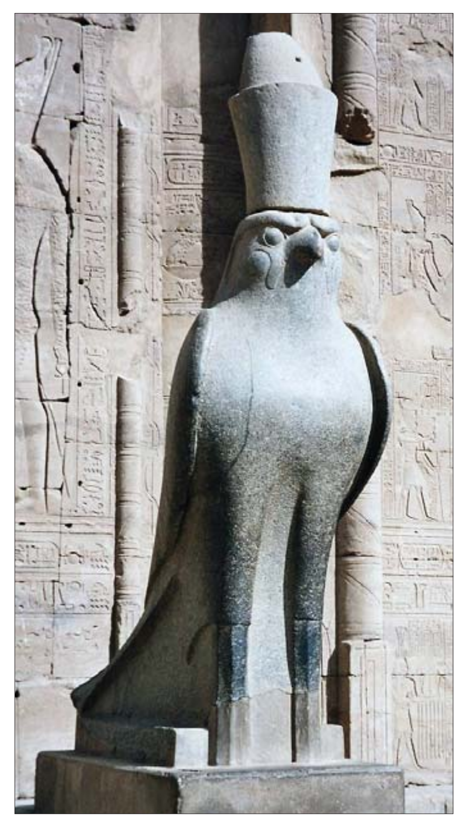


Священные змеи. Головы змей увенчаны рогами — символом богини Хатор и солнечным диском, между ними — изображения символа жизни «анх» и столба «джед». Фрагмент раскрашенного рельефа. Храм царицы Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри. XVIII династия.

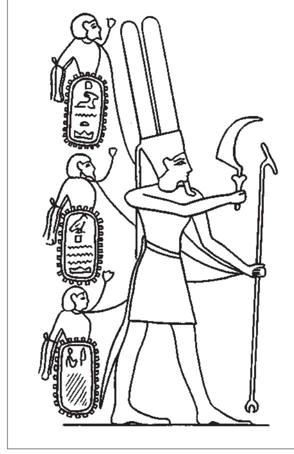
Наиболее значительные циклы мифов Древнего Египта — это мифы о сотворении мира, о солнечных божествах и об Осирисе. Изначально, считалось, мир представлял собой хаос, первозданную пучину вод — Нун. Из хаоса вышли боги, создавшие землю, небо, людей, животных и растения. Первым богом было солнце, выступающее обычно в роли демиурга. В одном из мифов говорится, что из вод вышел холм, на котором распустился цветок лотоса, а оттуда появилось дитя (солнце–Ра), «осветившее землю, пребывавшую во мраке». В других мифах появление солнца связывается с яйцом, снесённым на поднявшемся из хаоса холме птицей «великий Гоготун». Существовал миф, согласно которому солнце было рождено в виде телёнка огромной коровой — небом. (О Ра, «золотом телёнке, рождённом небом», говорится в «Текстах пирамид».) Наряду с этим существовали представления о богине неба — женщине, которая утром рождает солнце, вечером проглатывает — в результате наступает ночь — и следующим утром вновь рождает его. (Пережитки представлений о том, что зачатие происходит от заглатывания, сохранил и фольклор: в «Сказке о двух братьях» неверная жена Баты зачала, проглотив случайно щепку).

В некоторых мифах прародителями выступают мужские божества. В гелиопольском мифе бог Атум, отождествлённый с солнцем–Ра, появившийся из хаоса — Нуна («создавший сам себя»), сам себя оплодотворил, проглотив собственное семя, и родил, выплюнув изо рта, первых богов: пару Шу и Тефнут (бога воздуха и богиню влаги). Те в свою очередь произвели вторую пару: бога земли Геба и богиню неба Нут, у которых родились Исида и Нефтида, Осирис и Сет. Эти боги составляют знаменитую гелиопольскую «девятку» — эннеаду, почитавшуюся во всём Египте и неизменно присутствующую в религиозных текстах. Боги эннеады считались первыми царями Египта. В мемфисском мифе о сотворении мира, относящемся к Древнему царству, демиургом выступает местный бог Птах. В отличие от Атума, Птах, создавший первых восьмерых богов, предварительно задумал творение в своём сердце (сердце — «седалище мысли») и назвал их имена своим языком (Птах творил «языком и сердцем», т. е. мыслью и словом). Таким же образом он создал и весь мир: землю и небо, людей, животных, растения, города, храмы, ремёсла и искусства, учредил культы богов. В этом мифе Птах наделён всеми атрибутами царя. В период Нового царства с возвышением XVIII (Фиванской) династии (16–14 вв. до н. э.) в качестве демиурга утверждается отождествляемый с Ра фиванский бог Амон, которого называют царём всех богов: «Отец отцов и всех богов, поднявший небо и утвердивший землю… Вышли люди из его глаз, стали боги из его уст… Царь, да живёт он, да здравствует, да будет благополучен, глава всех богов», – говорится в «Большом гимне Амону». С Амоном отождес-

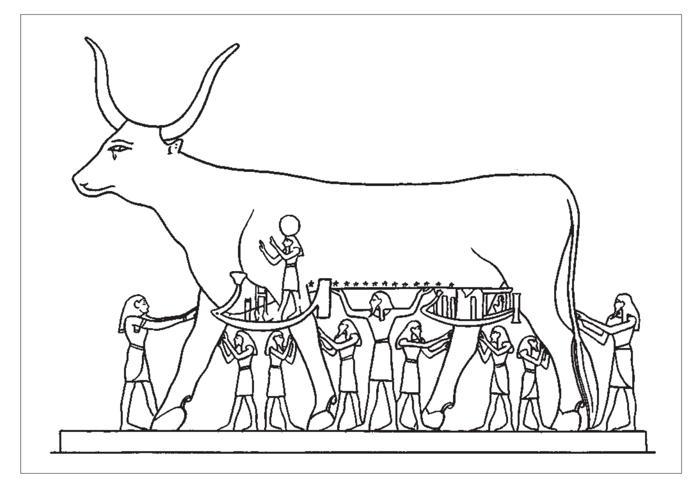
Гор-сокол. Египет, храм Эдфу.



Рождение солнца из цветка лотоса.



Бог Амон-Ра.

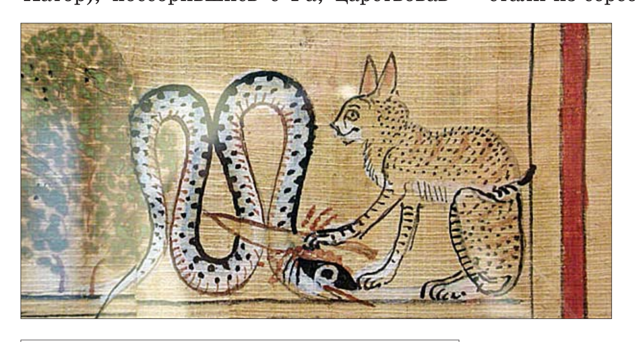


Небо в образе коровы.

тվляется фараон, называемый его сыном. Характерен для развитого египетского общества и другой освящающий утверждённую богом власть царя миф, который приводится в политическом трактате – поучении гераклеопольского царя Ахтоя своему сыну Мерикара (X династия, 22 в. до н. э.). В нём говорится, что люди — «стадо бога» — произошли из тела бога-творца (имя которого не называется) как точное его подобие. Для них он сотворил из хаоса небо и землю, для дыхания — воздух, для пропитания — животных, птиц и рыб. По другим мифам (видимо, поздним), люди возникли из слёз Ра или были вылеплены на гончарном круге Хнумом.

С мифами о сотворении мира тесно связаны мифы о солнечных богах. Солярные мифы отражают две группы представлений: о смене времён года (более древние) и о борьбе солнца с мраком и злом, олицетворённым в образах чудовищ и различных страшных животных, особенно змей. С прекращением приносящего засуху знойного ветра пустыни хамсина и оживлением растительности связан миф о возвращении солнечного ока – дочери Ра Тефнут. Тефнут (иногда называемая также Хатор), поссорившись с Ра, царствовавшим в Египте, в образе львицы удалилась в Нубию, в область Бугем (по-видимому, в представлении египтян, её уход вызывал наступление засухи). Чтобы она вернулась в Египет, Ра посылает за ней в Нубию Шу и Тота, принявших образ павианов. Они должны вернуть Тефнут к отцу, завлекая её пением и танцами. В более раннем варианте мифа её заманивает в Египет бог охоты Онурис. Вернувшись, Тефнут вступает в брак со своим братом Шу, что предвещает рождение природой новых богатых плодов. Праздник возвращения любимой дочери Ра отмечался и в исторический период. В египетских календарях он назывался «днём виноградной лозы и полноты Нила». Население Египта встречало богиню песнями и плясками. «Дендера залита хмельным питьём, прекрасным вином… Фивы исполнены ликования, и весь Египет радуется… Идёт Хатор к своему дому… О как сладостно, когда она приходит!», — говорится в гимне.

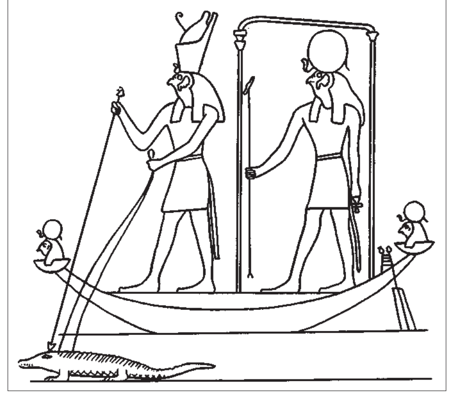
В наиболее знойное время года солнце, считалось, распаляется гневом на людей. С этим представлением связан миф о наказании людей за их грехи по приказанию Ра. Когда Ра состарился («его кости стали из серебра, его плоть из золота, волосы из чистой ляпис-лазури»), люди перестали почитать бога-царя и даже «замыслили против него злые дела». Тогда Ра собрал совет старейших богов во главе с прародителем Нуном (или Атумом), на котором было решено наказать людей. На них напустили солнечное око, любимую дочь Ра, называемую в мифе Сехмет или Хатор. Богиня в образе львицы стала убивать и пожирать людей, их истребление приняло такие размеры, что Ра решил остановить её. Однако богиня, разъярённая вкусом крови, не унималась. Тогда её хитростью напоили красным пивом, и она, опьянев, уснула и забыла о мести. Ра же, провозгласив своим заместителем на земле Геба, поднялся на спину небесной коровы и оттуда продолжал править миром.



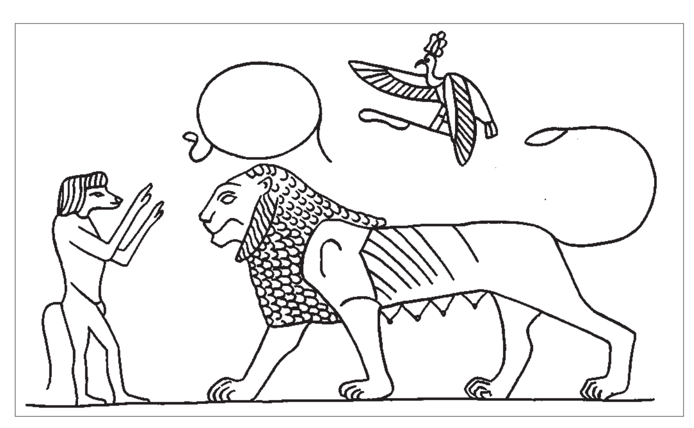
Ра в образе кота убивает змея-Апопа.

С периодом, когда жар солнца слабеет, связан миф, в котором Ра жалит змея, насланная Исидой, пожелавшей узнать его сокровенное имя (египтяне верили, что знание имени даёт власть над его носителем). Исцелить Ра может только Исида, «великая чарами», «госпожа волхований», которая знает заговор против укуса змеи. В награду она требует от Ра назвать ей своё тайное имя. Ра выполняет условие, и Исида исцеляет его.

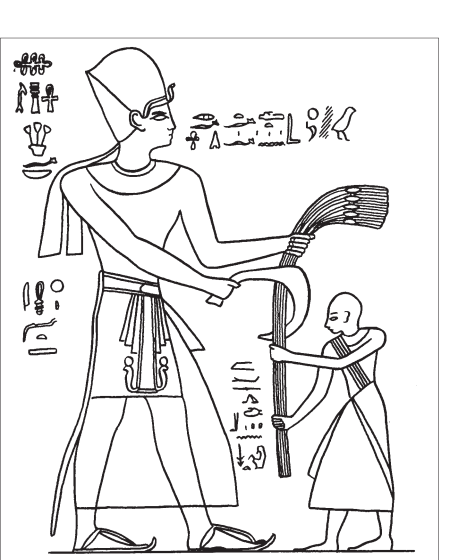
Борьба солнца с силами мрака отражена во многих мифах. Одним из наиболее страшных врагов Ра является в них владыка подземного мира огромный змей Апоп. Миф повествует, что днём Ра плывёт, освещая землю, по небесному Нилу в барке Манджет, вечером подплывает к вратам преисподней, и, пересев на ночную барку Месектет, плывёт со своей свитой по подземному Нилу. Однако Апоп, желая воспрепятствовать плаванию Ра и погубить его, выпивает воду Нила. Между Ра и его окружением и Апопом начинается борьба, победа в которой неизменно остаётся за Ра: Апопу приходится изрыгнуть воду обратно. Ра же продолжает свой путь, чтобы утром опять появиться на небесном Ниле. Существовал также миф, согласно которому Ра-солнце в образе ры-

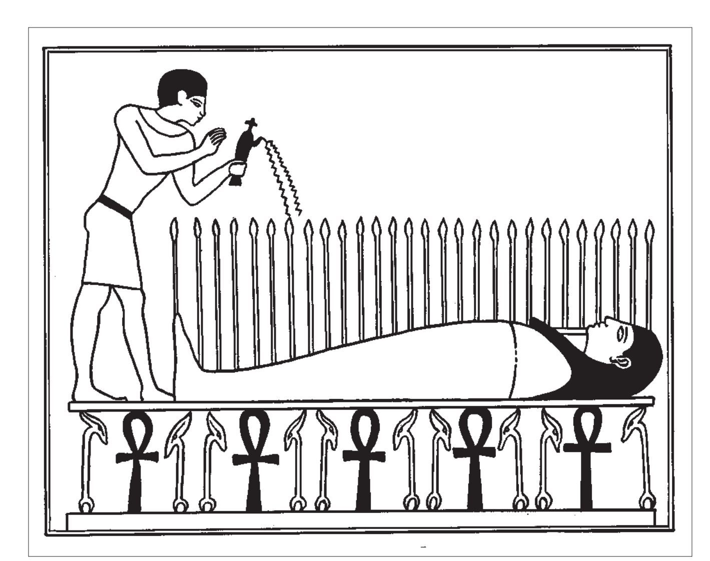


Слева — Гор Бехдетский, поражающий крокодила.



Справа — Тот завлекает Тефнут в Египет.





Слева — Фараон срезает первый сноп на празднике жатвы.

Справа — Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса.

жего кота под священной сикоморой города Гелиополя победил огромного змея (Апопа) и отрезал ему голову.

Одним из наиболее ярких и полно сохранившихся мифов о борьбе солнца с врагами является миф о Горе Бехдетском. Гор Бехдетский, считавшийся сыном Ра, сам почитался как солнечное божество, воплощённое в образе сокола. В этом мифе Гор выступает не только как сын Ра, но и как сам Ра, сливаясь с ним в одно синкретическое божество Ра-Гарахути (Гарахути означает «Гор обоих горизонтов»). Миф повествует о том, как Гор, сопровождая ладью Ра, плывущую по Нилу, побеждает всех врагов великого бога, превратившихся в крокодилов и гиппопотамов. Гор — сын Исиды присоединяется к Гору Бехдетскому, и они вместе преследуют бегущих врагов. Уничтожается и предводитель врагов Сет, олицетворяющий всех чудовищ. Происхождение мифа относится ко времени начала обработки меди в Египте (согласно одному из текстов, Гор поразил крокодила гарпуном, сделанным из данного ему Исидой слитка меди). В период складывания древнеегипетского государства победа Гора интерпретируется как победа Верхнего Египта в борьбе за объединение страны, а Гор стал почитаться как бог — покровитель царской власти.

Третий основной цикл мифов Древнего Египта связан с Осирисом. Культ Осириса связан с распространением земледелия в Египте. Он бог производительных сил природы (в «Книге мёртвых» назван зерном, в «Текстах пирамид» — богом виноградной лозы), увядающей и воскресающей растительности. Так, сев считался похоронами зерна — Осириса, появление всходов воспринималось как его возрождение, а срезание колосьев во время жатвы — как умерщвление бога. Эти функции Осириса отразились в чрезвычайно распространённом сказании, описывающем его смерть и возрождение. Осириса, счастливо царствовавшего в Египте, коварно убил его младший брат, злой Сет. Сестры Осириса Исида (в то же время являющаяся его женой) и Нефтида долго ищут тело убитого, а найдя, оплакивают. Исида зачинает от мёртвого мужа сына Гора. Возмужав, Гор вступает в борьбу с Сетом, на суде богов он с помощью Исиды добивается признания себя единственным правомочным наследником Осириса. Победив Сета, Гор воскрешает отца. Однако Осирис, не желая оставаться на земле, становится царём загробного мира и верховным судьёй над умершими. Трон Осириса на земле переходит к Гору. (В другом варианте мифа воскрешение Осириса связывается с ежегодными разливами Нила, которые объясняются тем, что Исида, оплакивающая Осириса, после «ночи слёз» наполняет реку своими слезами.)

Уже в эпоху Древнего царства живущие фараоны рассматриваются как «служители Гора» (что переплетается с представлениями о Горе Бехдетском) и преемнике его власти, а умершие отождествляются с Осирисом. Фараон благодаря магическому погребальному обряду так же оживает после смерти, как ожил Осирис. Начиная с эпохи Среднего царства с Осирисом отождествляется не только фараон, но и каждый умерший египтянин, а в заупокойных текстах перед именем умершего обязательно ставится имя «Осирис». Такая «демократизация» представлений об Осирисе после падения Древнего царства связана с усилением знати и появлением прослойки богатых простолюдинов в кон. 3-го тыс. до н. э. Культ Осириса становится центром всех заупокойных верований. Считалось, что каждый египтянин, подобно Осирису, возродится для вечной загробной жизни, если будет соблюдён весь погребальный ритуал.

Связанные с Осирисом мифы нашли отражение в многочисленных обрядах. В конце последнего зимнего месяца «хойяк» – начале первого месяца весны «тиби» совершались мистерии Осириса, во время которых в драматической форме воспроизводились основные эпизоды мифа о нём. Жрицы в образах Исиды и Нефтиды изображали поиски, оплакивание и погребение бога. Затем происходил «великий бой» между Гором и Сетом. Драма завершалась водружением посвященного Осирису столба «джед», символизировавшего возрождение бога и, опосредствованно,— всей природы. В до династический период праздник заканчивался борьбой двух групп участников мистерий: одна из них представляла лето, а другая — зиму. Победу всегда одерживало лето (воскрешение природы). После объединения страны под властью правителей Верхнего Египта характер мистерий меняется. Теперь борются две группы, из которых одна в одеждах Верхнего Египта, а другая — Нижнего. Победа, естественно, остаётся за группой, символизирующей Верхний Египет. В дни мистерий Осириса справлялись также драматизированные обряды коронации фараонов. Во время мистерии молодой фараон выступал в роли Гора — сына Исиды, а умерший царь изображался Осирисом, сидящим на троне.

Характер Осириса как бога растительности отразился и в другом цикле обрядов. В специальном помещении храма водружалось сделанное из глины подобие фигуры Осириса, которое засевалось зерном. К празднику Осириса его изображение покрывалось зелёными всходами, что

Психостасия. «Книга мёртвых». Рисунок на папирусе. XIX династия. Лондон, Британский музей.

Амон в образе барана, Себуимекер и Аренснупис. Храм в Мусаввара-эс-Суфре. 3 в. до н. э.

символизировало возрождение бога. На рисунках нередко встречается мумия Осириса с проросшими из неё всходами, которые поливает жрец.

Представление об Осирисе как о боге плодородия было перенесено и на фараона, который считался магическим средоточием плодородия страны и поэтому участвовал во всех основных обрядах земледельческого характера: с наступлением времени подъёма Нила бросал в реку свиток — указ о том, что начало разлива наступило; первым торжественно начинал подготовку почвы для посева (сохранилась булава начала Древнего царства с изображением фараона, мотыгой взрыхляющего землю); срезал первый сноп на празднике жатвы; за всю страну приносил благодарственную жертву богине урожая Рененутет и статуям умерших фараонов после окончания полевых работ.

Широчайшее распространение культа Осириса отразилось и на представлениях об Исиде. Почитавшаяся как любящая сестра и беззаветно преданная жена Осириса, заботливая мать младенца Гора и одновременно великая волшебница (миф о Ра и змее, версии мифа, по которым Осириса оживила сама Исида, и др.), она в греко-римскую эпоху превратилась во всеегипетскую великую богиню-мать, а её культ распространился далеко за пределы Египта.

Р. И. Рубинштейн.

Многие персонажи Е. м. почитались в соседних странах, в частности в Куше (Древней Нубии), который в течение длительного времени находился под властью Египта. Государственным богом Куша был Амон, его оракулы избирали царя. В многочисленных местных формах развивался культ Гора, проникший в Куш ещё в эпоху Древнего царства. Популярностью пользовались мифы об Исиде, Осирисе и Горе, причём Исида считалась покровительницей царской власти (с ней сравнивалась и отождествлялась царица-мать), место Осириса нередко занимали местные божества (Апедемак, Аренснупис, Дедун, Мандулис, Себуимекер). Почитались в Куше так же Ра, Онурис, Тот, Птах, Хнум, Хапи, Хатор (в мифе о её путешествии в Нубию богом, возвращавшим её в Египет, выступал отождествлявшийся с Шу Аренснупис). Жители Куша восприняли и многие представления египтян о загробной жизни и суде, который Осирис вершит над умершими.

Э. К.

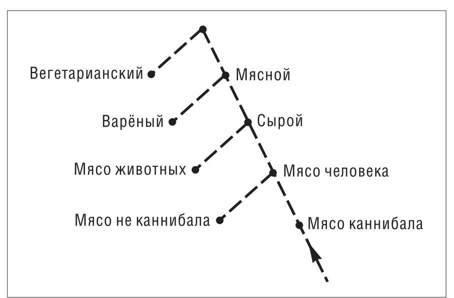
Мифологические воззрения Древнего Египта нашли широкое отражение в архитектуре и искусстве, литературе. В египетских храмах и около них стояли скульптурные изображения божеств, мыслившиеся как «тела», в которых эти божества воплощаются. Представления о том, что умершие должны иметь жилище, обусловили строительство специальных гробниц: мастаба, пирамид, скальных склепов. Гробницы и храмы украшались рельефами и росписями на мифологические темы. На случай повреждения или уничтожения мумифицированного тела умершего в гробницу помещали его портретную статую (наряду с мумией призванную быть вместилищем его ба и ка). Росписи и рельефы в гробницах должны были создавать для умершего привычную обстановку: они изображали его дом, членов семьи, празднества, слуг и рабов на полях и в мастерских и т. д. В гробницы помещались также статуэтки слуг, занятых различными видами сельскохозяйственных, ремесленных работ, обслуживанием умершего. В погребениях эпохи Нового царства в большом количестве сохранились т. н. ушебти, особые фигурки, обычно в виде запелёнатой мумии. Считалось, что покойный силой магических заклинаний оживит их и они будут работать за него в загробном мире. Высокими литературными достоинствами обладала религиозная и магическая литература, в которой запечатлены многие мифологические представления египтян. Широкое отражение получили мифологические сюжеты в сказках. Например, в сказке «Змеиный остров» («Потерпевший кораблекрушение») действует огромный змей, который может испепелить человека своим дыханием, но может и спасти его, предсказать будущее. Этот образ возник под влиянием представлений о богах-змеях. В другой сказке к Ред-дедет, жене жреца Раусера, в образе её мужа является бог Ра, и от этого брака рождается трое близнецов — детей солнца, основателей новой династии фараонов. Под влиянием мифа об Осирисе была создана сказка о двух братьях Бате и Анубисе, в которой ложно обвинённый Бата погибает, а затем оживает вновь при помощи Анубиса (в образе Баты сохранились также черты бога — быка Баты). В сказке «О кривде и правде» младший брат ослепляет старшего (которого зовут Осирис) и завладевает его добром, однако сын Осириса Гор мстит за отца и восстанавливает справедливость. В сказке о мудром юноше Са-Осирисе (его имя в переводе означает «Сын Осириса») описывается загробное царство, куда он ведёт своего отца, и суд над мёртвыми.

Р. И. Рубинштейн.

ЕГУК, Чоннёгук («Женское царство»), в корейской мифологии сказочная страна в западном море, где обитали только женщины. Согласно «Самгук юса», правительница этого царства была матерью Сок Тхархэ.

Л. К.

ЕДА, пища. Значение Е. в мифологии многообразно и в самом общем виде определяется её местом в противопоставлении природа — культура. Принадлежа первоначально (по происхождению, по составу частей и т. п.) природе, Е. используется уже как продукт культуры, как результат перехода от природы к культуре. В этом смысле Е. нейтрализует это противопоставление и является медиатором. Эволюция Е., В частности отражённая в мифологических материалах, в общих чертах следует конкретным реализациям противопоставления природа — культура. По К. Леви-Стросу, структура кулинарно-пищевых (диетических) режимов, характер и степень их вовлечённости в сферу культуры, может быть выражена следующей схемой:



Все эти противопоставления, как и некоторые другие не менее важные (напр., гнилой — ферментированный и др.), определяют смысл целой серии мифов по происхождении «кухни» (огня и варёной пищи) и регулируют систему пищевых запретов, а отчасти и рекомендаций. Вместе с тем и противопоставления, относящиеся собственно к культуре [чужой (коллектив) – свой, женский – мужской, здешний (земной) – нездешний (небесный или подземный), вода – огонь, профанический — сакральный и др.], имеют своё выражение и в кулинарно-пищевом коде, и в соответствующих режимах. Ср. противопоставление своих и чужих в зависимости от различий в употребляемой пище (особенно наглядные примеры – вегетарианские и мясные, микофильские и микофобские и т. п. режимы), противопоставление «мужской» и «женской» Е., религиозно отмеченной и «бытовой» Е., «божественной» и «дьявольской» Е. (ср., например, др.-греч. θεών βρώμα и лат. cibus deorum — «пища богов», но старофлам. dyvelsbrood — «хлеб дьявола», «пища мёртвых» у оджибве или даже «испражнение Грома» у индейцев си-сиэтл и т.

п.— всё применительно к грибам) и др. При этом «своя» Е. считается естественной и даже истинной, а «чужая» — «антипищей». Это нашло отражение в мифах и мифологических преданиях, относящихся к периоду до начала «культуры» [напр., когда люди (предки) употребляли в пищу гадов, грибы, человеческое мясо, сырое мясо, испражнения и т. п.]. С отказом от старой пищевой традиции связан переход к культуре. Теперь прежняя Е., воспринимаемая как «антипища», нередко меняет свои функции (ср. сжигание грибов для изгнания злого духа у апачей, или изготовление из тех же грибов напитка для бесплодных женщин у индейцев варрау, или использование некоторых видов «антипищи» в качестве психотропных средств). Для многих архаичных коллективов существует непосредственная и вполне осознаваемая связь (даже на языковом уровне) между пищевыми и брачными запретами: в частности, инцест и каннибализм как две гиперболические формы поведения нередко обозначаются одним и тем же словом; сходным образом у понапеанцев (Каролинские острова) отождествляются инцест и съедение тотема. Тем самым подтверждается предположение об одинаковой древности пищевых запретов и экзогамических предписаний (ср. в качестве параллели нередкий случай передачи значений «вкушать» и «совокупляться» одним словом). С помощью пищевого кода в мифах передаются основные смыслы, актуальные для человеческих коллективов архаичного типа, элементы этого кода входят в состав всех основных семантических противопоставлений – в элементной (стихии), растительной, животной, минеральной, пространственной, временной и т. п. сферах. Такое объединение разных сфер в единой семантической системе объясняет некоторые мифологические или ритуальные мотивы, например пища богов или небесная пища (Е. и пространство), пища обыденная и пища, ритуально отмеченная, праздничная (Е. и время).

Е. в мифах связана со всеми тремя элементами комплекса смерть — плодородие — жизнь и жертвоприношением, в котором мистерия смерти, гибели путём расчленения, разъятия частей, размельчения должна вызвать состояние плодоносящего изобилия и жизненного цветения. Не случайно Е. выступает как отмеченная на рубеже любых двух временных циклов, т. е. на пороге нового неизвестного состояния [вечерняя трапеза типа агапэ (вечерней любви) у ранних христиан или субботнее преломление хлеба у евреев, или годовое празднество на стыке старого и нового года, или рождественские или пасхальные изделия из теста и ритуальные блюда из мяса и птицы как пережиток].

Е. занимает видное место и в свадебных и погребальных обрядах. Погребальные обряды предполагают, что едят не только живые, но и мёртвые (ср. др.-греч. намогильные изображения пиршества мёртвых — νεκροδείπνον или т. н. «обеды Гекаты» — столы с Е., выставляемые на перекрёстках дорог в честь богини подземного царства). Обряд евхаристии с вкушением хлеба и вина, соотнесённым со смертью и воскресением, сохраняет многие черты более древнего ритуала. «Итак, в акте еды разыгрывалась смерть — воскресение объекта еды, тех, кто ел, и, кроме того, божества небесного или загробного.

Такая связь между космическим олицетворением (божество), человеком единичным и коллективным, едой... говорит о том, что она создана не античным сознанием, а примитивным, архаическим, слитным; это типичное сознание тотемистического периода, которое отождествляет космос и общество в тотеме. Еда — центральный акт в жизни общества — осмысляется космогонически; в акте еды космос (=тотем, общество) исчезает и появляется» (О. М. Фрейденберг). Обряд Е. входит в ритуал жертвоприношения (отсюда — нередкое обозначение Е. тем же словом, что и жертва, ср. «жрать», «жратва», этимологически восходящее к словам «жертва» и «жрец») и сам имитирует жертвоприношение. Принесение в жертву тотема, бога, человека, животного и т. д. связано с разъятием целого на части (смерть), подобно преломлению (и расчленению) хлеба за едой (ср. др.-греч. σπαραγμός); плоть и кровь жертвы соотносятся с пищей и питьём в обряде Е. (ср. хлеб и вино в евхаристии); вкушение частей жертвенного животного в равной степени определяет и ту стадию жертвоприношения, когда приобретается жизненная сила (мана и т. п.), и сам акт Е. как процесс простого насыщения; итогом жертвоприношения и акта Е. является достижение искомого состояния — обращение к новой жизни, новому рождению (палингенесия), воскресению. Этот функциональный параллелизм акта Е. и жертвоприношения объясняет дальнейшую серию схождений: Е. (пища) – жертва, стол – алтарь (жертвенник), скатерть – покров (завеса), столовые принадлежности – орудия жертвоприношения, повар – жрец [в Индии и Двуречье существовали священные храмовые повара; у христиан только на Трулльском соборе (7 в.) было запрещено использовать алтарь для приготовления мяса]. В акте Е. и в жертвоприношении равным образом совершалось приобщение человека к тотему, роду (ср. случаи сходного языкового кодирования таких понятий, как «плоть», «род», «племя» и «еда») и микрокосма к макрокосму, их отождествление и слияние, восстанавливавшее некую недостачу и приводившее к новой гармонии и единству.

В мифах обнаруживается теснейшая связь Е. со сферой растительного и животного. Она отражается не только в тяготении элементов пищевого кода к соответствующим элементам вегетативного и анимального кодов и в языковых особенностях (часто название конкретного вида пищи отличается от названия соответствующего растения или животного только грамматическим родом или словообразовательным элементом), но и в целой серии мифов, «культурных» преданий, этиологических легенд и сказок о происхождении отдельных культурных растений, которые используются в пищу (особенно когда речь идёт о монокультуре), и самой пищи. Чаще всего мифы такого рода связаны с теми или иными элементами следующего сюжетного построения: Громовержец наказывает своих детей (или жену), расчленяя, раздробляя, размельчая их и бросая на землю (или в подземное царство); в конце цикла из этих расчленённых частей вырастает некое растение, отличающееся особым плодородием; культурный герой, основатель данной традиции, обучает людей уходу за этим растением и приготовлению из его плодов особого напитка (опьяняющего, галлюциногенного, наркотического и т. п.), который приводит человека в эйфорическое состояние. Ср. многочисленные мифы о грибах как наказанных детях грома (или молнии) в связи с приготовлением из некоторых видов грибов, прежде всего из мухомора, галлюциногенного напитка, способствующего радикальному изменению психического состояния; миф боливийских индейцев гуараю-гуарани о первопредке (Деде), научившем людей сажать семена, собирать урожай и делать индейское пиво из маиса и маниоки (он же даёт людям и пищу); мезоамериканское предание о возникновении культурных растений, сочетающее в себе мотивы спуска Кецалькоатля в преисподнюю к богу мёртвых, четырёх богов дождя, превращения Кецалькоатля в муравьев, удара молнии, появления растений, в частности маиса, и пищи вообще (ср. другие версии: поражение земли стрелой бога солнца, рождение в преисподней бога маиса; или: нисхождение Кецалькоатля и божественной Майяуэль на землю, превращение их в дерево с двумя ветвями, гибель ветки Майяуэль и возникновение из неё агавы, из плодов которой делают вино, вызывающее танцы, песни, радость); японский миф о происхождении пищи, связанный с анатомированием убиваемой богини пищи Укэмоти; многочисленные фольклорные мотивы о происхождении растений и соответствующей пищи, съедобных корней, грибов, табака, наркотиков; о происхождении мясной пищи из жертвоприношений и т. п. [ср. такие эпитеты «пищевых» богов, как «господин (или госпожа) нашей плоти» и т. п.]. Достаточно распространены и такие мифологические мотивы, в которых акцент делается не на происхождении пищи, а на её добывании (ср. добывание «живой» воды в нижнем мире, мёда – Одином или борьба за богиню Идунн и её «молодильные» яблоки в скандинавской мифологии).

Но мифологическое значение Е. не исчерпывается мотивами её происхождения. Растение, из которого происходит данная пища, как и сама пища, нередко персонифицируется и обожествляется (напр., в рукописях майя — в виде юноши с головой, переходящей в початок кукурузы). Сюда же относится широкая сфера метафоризации разных видов Е. (напр., бобы как образ смерти и воскресения, ср. образ бобового царя и бобовой царицы в «Сатурналиях» и бобового шута; близкие аналогии даёт чечевица, горох, каша, похлёбка, т. е. то, что приготовлено из чего-то размельчённого, растёртого и т. п.) и персонификации её — чаще всего в форме фарса (ср. оскского Маккуса как воплощение национального блюда или более поздние персонажи типа Жан Потанж — похлёбка, Жан Фаринь — мука, Ганс Вурст — колбаса, Ян Пиккельгеринг — маринованная селёдка и многие другие).

Даже в христианской традиции известны близкие по типу олицетворения: хлеб артос (всецелая просфора) как мужское воскресающее божество и панагия (другой вид просфоры) как женское. Не случайно, что на основе разных видов Е. развилась очень разветвлённая «пищевая» образность, начиная от сравнений, уподоблений, метафор (в некоторых очень сильна эротическая тема, ср. хлебные жертвы в виде мужских и женских гениталий, их изображения на ритуальных хлебах типа каравая и т. п.), и вплоть до мотивов и микросюжетов (разного рода «прения», поединки, диалоги, в которых могут участвовать вода, вино, молоко, хлеб, овощи, закуски и т. п.; ср. их использование в мотиве скандального пиршества). В этом смысле распространённый приём «овощных» персонификаций в художественной литературе (ср. «Королевскую невесту» Гофмана) имеет глубокие мифологические корни.

Девушка с единорогом. Деталь фрески Доменико Вампьери. 1602—08. Рим, палаццо Фарнезе.

Мифологический аспект Е. имеет своё продолжение в категории сакральной пищи, с которой сопоставимы известные в сказках случаи, когда какой-либо вид еды (хлеб, каша, творог, молоко, масло, сметана, мёд, яблоко, яйцо, горох и т. п.) выступает как волшебный (чудесный) предмет; в выделении особой, ритуально отмеченной, Е. [ср., напр., изделия из печёного теста, как-то: каравай с изображёнными на нём символами мирового дерева (этимологически связано со словом «корова»), жаворонки, ватрушки, болгарскую боговицу, сербскую чесницу и т. п.; мясные блюда, ср. поросёнка, гуся, индюка на праздниках новогоднего типа и др.]; в некоторых особых случаях категоризации пищи [ср. распространённые в Центральной Америке противопоставления «горячей» и «холодной», «свежей» («неострой») и «острой» и т. д. пищи, часто не совпадающего с её реальной температурой или действительным наличием специй]; в пищевых табу, имеющих исключительно широкое распространение [напр., запреты, действующие в загробном мире (ср. Персефону, которая съела гранатовые зёрна, предложенные ей Аидом, и поэтому должна была остаться в подземном царстве); туземцы Новой Каледонии верят в то, что умершим в царстве духов предлагаются бананы, и кто соблазнится ими, никогда не вернётся на землю; меланезийцы предостерегают живых касаться пищи в подземном царстве; сходные представления хорошо известны у индейцев и ряда других народов; ср. также табуирование пищи, предназначенной божеству, например у древних семитов и как отголосок у современных евреев]; в явлениях, противоположных табу (вавилонский бог Адапа, сын Эа, будучи на небе, отказался от Е. и за это лишился бессмертия); в обрядах совместной Е. и питья, устанавливающих отношения особой близости (гостеприимство, куначество, побратимство, дружба и т. д.); в церемониях поедания пищевого или растительного божества (поедание духа зерна, картофельного божества, двух божеств у ацтеков, связанных с аграрными циклами, медвежьего бога у айнов и т. д.) или собственных детей (ср. историю Фиеста или Тантала и жертвоприношений своих детей, включая и несостоявшиеся,— Агамемнон и Ифигения, Авраам и Исаак и т. п.) или отцов (ср. ритуальные съедания стариков в некоторых архаичных традициях), в особом выделении божественной пищи (ср. нектар и амброзию, дающие бессмертие) и т. д.

В. Н. Топоров.

ЕДИНОРОГ, мифическое животное (в ранних традициях с телом быка, в более поздних – с телом лошади, иногда козла), именуемое по наиболее характерному признаку — наличию одного длинного прямого рога на лбу. Самые ранние изображения Е. (как однорогого быка) встречаются в памятниках культуры 3-го тыс. до н. э., в частности на печатях из древних городов долины Инда — Мохенджо-Даро и Хараппы, представляя собой один из наиболее значимых священных образов. Символ Е. отражается и в «Атхарваведе» (в мифе о потопе, во время которого Ману привязал корабль к рогу Е.), и в «Махабхарате». С воздействием этой позднейшей индийской традиции исследователи связывают появление образа Е. в западноазиатских (ближневосточных) и раннеевропейских мифологических системах. Греческая (Ктесиас, Аристотель) и римская (Плиний Старший) традиции рассматривали Е. как реально существующего зверя и связывали его происхождение с Индией (или Африкой). В переводах Ветхого завета с Е. идентифицировали зверя r'em (евр., «лютый зверь»). Символика Е. играет существенную роль в средневековых христианских сочинениях, восходящих к греческому тексту «Физиолога» (2 — 3 вв. н. э.); Е. рассматривается как символ чистоты и девственности. Согласно «Физиологу», Е. может приручить только чистая дева; отсюда — более поздняя христианская традиция, связывающая Е. с девой Марией и с Иисусом Христом.

Сюжеты, связанные с Е., встречаются и в восточном (включая китайский и мусульманский), и в западноевропейском (немецкая сказка о портном и семи мухах) фольклоре. В русских «азбуковниках» 16—17 вв. Е. описывается как страшный и непобедимый зверь, подобный коню, вся сила которого заключена в его роге.

Именем Е. названо экваториальное созвездие (лат. Monoceros). Символ Е. занимает существенное место в геральдике: Е. изображался как на династических и государственных (напр., шотландском, а позднее британском), так и личных гербах, в т. ч. в 18 в. на гербах некоторых русских знатных родов, в частности графа П. И. Шувалова, в бытность которого начальником оружейной канцелярии получил развитие введённый на Руси ещё в 16 в. обычай называть «инрогами» («единорогами») артиллерийские орудия (с изображением Е.).

Рогу Е., под видом которого в средневековой Европе распространялись бивни китов-нарвалов (именуемых также единорогами), приписывались целебные свойства при лечении различных болезней, укусов змей (по фольклорным представлениям, Е. своим рогом очищает воду, отравленную змеем) и пр.

Символ Е., широко представленный в мистических сочинениях и изобразительном искусстве европейского средневековья (сцена укрощения Е. девой получила отражение в пластическом декоре фрейбургского и эрфуртского соборов, в книжной миниатюре, на гобеленах, в частности на гобелене кон. 15 в. «Дева и единорог» из парижского музея Клюни), воскрешается теми писателями 20 в., которые ориентировались на эту мифопоэтическую традицию. В стихотворении Р. М. Рильке «Einhorn» («Единорог») Е., на лбу которого «сиял, как башня в лунном свете, рог», описывается как «вырвавшийся из преданья» зверь, замыкающий собою «весь цикл преданий» (цитаты в переводе К. П. Богатырёва).

В. В. Иванов.

ЕЗУС, Эзус (лат. Esus), в мифологии кельтов Галли бог. «Гневный», по выражению упоминавшего о нём римского поэта 1 в. Лукана, он требовал жертв, повешенных на дереве (т. н. Бернские схолии к Лукану, 10 в.). Иконографический тип бога (представленный на галло-римских рельефах алтарей из Парижа и Трира) подтверждает связь Е. с деревьями, изображая его (бородатого или безбородого) около дерева с подобием серпа (топора?) в руке. Жест его, возможно, воспроизводит момент друидического ритуала поклонения омеле. С деревом Е. ассоциируется бык (лат. Tarvos Trigaranus) со стоящими на его голове и спине тремя журавлями, также известный по изображениям на алта-

Бог Езус близ священного дерева. Галло-римский барельеф. Париж, Музей Клюни.

ре. По мнению некоторых исследователей, Е. был общегалльским богом (возможно, войны). Этимологически имя Е. скорее всего означает «добрый бог», «бог-господин», подобно ирландскому Дагда.

С. Ш.

ЕЛ, эл, в мифологии ингушей и чеченцев подземный мир мёртвых, управляемый богом Ел-да. Согласно ранним представлениям, Е. находится на западе. Солнце днём освещает этот свет, а ночью – Е. (другой вариант: светилом Е. является луна).

Умершие ведут в Е. земной образ жизни, только работают по ночам, когда к ним приходит солнце. Грешники в Е. получают возмездие (согласно одному из древних сказаний, скряга стала в Е. собакой, привязанной на цепи).

В сказаниях о нарт-орстхойцах Е. находится под землёй, в нём нет солнца, темно и холодно. В Е. ведёт спускающаяся от края земли лестница. Охраняет вход, заполненный холодным чёрным туманом, ешап. Как правило, никто из живых попасть в Е. не может. Однако способностью проникать в Е. и возвращаться обратно обладает Боткий Ширтка (или выступающий в некоторых сказаниях его «двойником» Селий Пира), однажды это удалось и героям Сеска Солсе и Бятару. Иногда живущие на земле получают из Е. культурные блага. Так, Селий Пира, возвращаясь из Е., принёс однажды водяную мельницу, тем самым облегчил труд людей, которые раньше размалывали зерно ручными мельницами. По одной из версий, в Е. протекает священная река. Её воды, лечащие от всех недугов, оживляющие мёртвых, проступают на поверхность земли, где их находят ищущие эту реку герои.

А. У. Мальсагов.

ЕЛ-ДА, Элда, Этер, Ёшпор, Эштр (ингуш., «хозяин ела»), в мифологии ингушей и чеченцев бог, владыка подземного мира мёртвых — ела. Он мудр, обладает даром провидения. От удара его посоха дрожит весь мир. Сидя на высоком троне из человеческих костей (вариант — в башне), вершит суд над душами усопших: в соответствии с поступками, совершёнными ими при жизни, праведных отправляет в рай, грешных — в ад (сказание «Сеска Солса и Бятар»).

А. М.

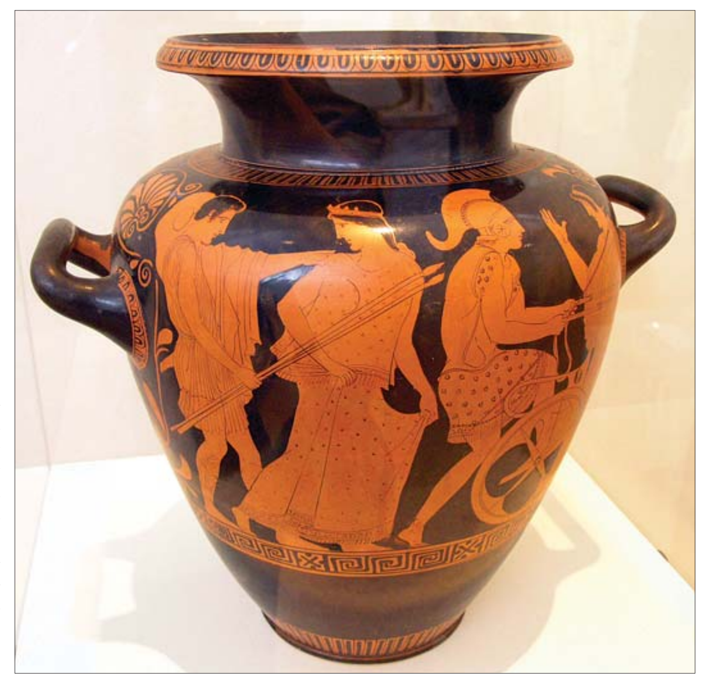
ЕЛЕН (Ελενος), в греческой мифологии сын Приама и Гекубы, обладающий пророческим даром. По одному из вариантов мифа, Е. и Кассандра — близнецы, дар ясновидения они получают от священных змей в храме Аполлона (на Троянской равнине), где были забыты взрослыми во время празднества. Е. (как и Кассандра) пытается отговорить Париса от путешествия за Еленой, т. к. знает какие бедствия принесёт этот брак Трое. Е. не раз даёт Гектору советы, которым тот охотно следует (Hom. Il. VI 73–102; VII 44–54). После смерти Париса между Е. и его младшим братом Деифобом разгорается спор за руку Елены; победу одерживает Деифоб, и разгневанный Е. удаляется на гору Ида, где попадает в плен к Одиссею. Тот вынуждает Е. открыть ахейцам условия, при которых они смогут завоевать Трою (по другому варианту мифа, Е. сам перешёл в греческий лагерь, желая отомстить Деифобу). Среди названных Е. условий чаще всего упоминается захват ахейцами изображения Афины (палладия), хранящегося в её троянском храме, а также участие в Троянской войне Филоктета с его луком (Soph. Philoct. 604–13; Apollod. epit. V 9–10). После взятия Трои Е., сдружившийся с Неоптолемом, советует ему возвращаться на родину по суше, благодаря чему Неоптолем, доставшаяся ему в добычу Андромаха и сам Е. избегли гибели во время морской бури, обрушившейся у острова Эвбея на ахейское войско. По завещанию Неоптолема Е. получает в жёны Андромаху и царствует с ней в Эпире до конца своей жизни (Eur. Andr. 1243–47; Paus. I 11, 1; II 23, 6).

В. Я.

ЕЛЕНА (Ελένη), в греческой мифологии спартанская царица, прекраснейшая из женщин. Отцом Е. античная традиция называет Зевса, матерью — Леду или Немесиду. В юности Е. была похищена Тесеем и Пирифоем, досталась по жребию Тесею, который поселяет её у своей матери Эфры в Афидне (по другой версии, в Трезене). В

Голова Елены. Работа А. Кановы. Мрамор. 1811. Венеция, палаццо Альбрицци.

то время как Тесей и Пирифой отправляются в преисподнюю, чтобы добыть Персефону, Е. освобождают и возвращают в Спарту к своему земному отцу и супругу Леды Тиндарею Диоскуры (Apollod. III 10, 7). Слух о красоте Е. распространяется настолько широко по всей Греции, что сватать девушку собирается несколько десятков знатнейших героев всей Эллады (Менелай, Одиссей, Диомед, Сфенел, оба Аякса, Филоктет, Патрокл, Протесилай и др.) (Hes. frg. 196—204; Apollod. III 10, 8). Так как Тиндарей боится своим выбором обидеть остальных претендентов и вызвать их вражду к себе и будущему зятю, он по совету Одиссея связывает всех претендентов на руку Е. совместной клятвой оберегать в дальнейшем честь её супруга. После этого мужем Е. выбирается Менелай, вероятно, не без влияния его старшего брата Агамемнона, уже женато-



Тесей сажает Елену в колесницу. Аттический краснофигурный стамнос работы Полигнотоса. 430-420 г. до н. э. Афины, Национальный археологический музей.

Встреча Менелая с Еленой. Фрагмент росписи краснофигурного скифоса Макрона. Ок. 470 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

Любовь Елены и Париса. Фрагмент картины Ж. Л. Давида. 1788. Париж, Лувр.

го на дочери Тиндарея Клитеместре (Eur. Iphig. A. 55–71; Apollod. III 10, 9). От брака с Менелаем у Е. рождается Гермиона (Hom. Od. IV 12–14). Когда спустя некоторое время богиня Афродита, выполняя обещание, данное Парису — сыну троянского царя Приама, приводит его в дом Менелая, Е., по наиболее распространённой версии, увлекается юным красавцем и, воспользовавшись отъездом супруга, бежит с Парисом в Трою, захватив с собой большие сокровища и много рабов (Hom. Il. VII 345–364; Eur. Troad. 983–997). По другой версии мифа, восходящей, возможно, ещё к Гесиоду, но обстоятельно разработанной в 6 в. до н. э. Стесихором, Зевс или Гера подменили подлинную Е. её призраком, за который и шла Троянская война. Сама же Е. переносится в Египет, где живёт под защитой мудрого старца Протея, дожидаясь возвращения Менелая из троянского похода (сюжет обстоятельно разработан в трагедии Еврипида «Е.»). О путешествии Е. с Парисом также существует несколько вариантов мифа: по одному из них, оно проходило без особых осложнений и заняло всего три дня; по другому беглецы были застигнуты бурей, которую подняла богиня Гера, и их корабль занесло к берегам Финикии (в Сидон); по третьему – Парис сознательно уплыл в противоположную сторону от Трои и долгое время находился с Е. в Финикии и на Кипре, чтобы избежать погони. Прибыв, наконец, в Трою, Е. своей красотой снискала симпатии многих троянцев, несмотря на бедствия, которые навлекла на их город. О поведении Е. во время Троянской войны античные авторы снова повествуют по-разному. Гомеровский эпос, видя во всём происходящем неотвратимую волю богов, относится к Е. без осуждения; влечение Е. к Парису он объясняет воздействием Афродиты, которому не может противиться никто из смертных (Hom. Il. III 154–165). В остальном Е. в «Илиаде» явно тяготится своим положением (III 396–412), и в послегомеровских поэмах о разрушении Трои ей приписывается даже сознательное содействие грекам: она не выдаёт троянцам Одиссея, дважды пробиравшегося в город (Od. IV 240–264), и помогает ему и Диомеду похитить из местного храма деревянную статую Афины (Apollod. epit. V 13); в ночь захвата Трои симпатии и помощь Е. также на стороне греков. Однако Менелай после взятия города разыскивает Е. с мечом в руках, чтобы казнить её за измену ему как мужу. Но при виде жены, сияющей прежней красотой, он выпускает меч из рук и прощает её (Eur. Andr. 628–631). Ахейское войско, уже готовое побить Е. камнями, увидев её, отказывается от этой мысли.

Возвращение Е. с Менелаем после долгих скитаний античная традиция приурочивает к моменту похорон Эгисфа и Клитеместры, павших от рук Ореста. Но, если «Одиссея» (IV 542–547) ограничивается только констатацией этого факта, то для Еврипида (с яркой антиспартанской направленностью его трагедий) этот эпизод служит в трагедии «Орест» для беспощадно-отрицательной характеристики Е. и её супруга (71–131, 682–721); здесь же используется вариант мифа о перенесении Е. по воле Аполлона на небо и превращении её в созвездие. «Одиссея» этой версии не знает, изображая вернувшуюся в Спарту Е. примерной женой вновь обретшего её Менелая. О последующей судьбе Е. также существуют различные версии. По одним, она была после смерти Менелая изгнана его сыновьями и бежала то ли на остров Родос, то ли в Тавриду; по другим,— она была после смерти перенесена на остров Левка в устье Дуная, где соединилась вечным союзом с погибшим в Троянской войне Ахиллом (Paus. III 19, 13) (объединить эти две популярнейшие фигуры героического эпоса стремились уже в рассказе о встрече Е. с Ахиллом на Троянской равнине незадолго до его смерти).

Похищение Елены. В центре — Парис с Еленой, рядом с ней — Афродита. Фрагмент росписи краснофигу рного скифоса Макрона. Ок. 480 до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

Место, которое Е. занимает в мифах троянского цикла, и неоднократные обработки этих мифов в произведениях светской литературы не могли, однако, вытеснить из сознания греков исторического периода представлений о божественном прошлом Е. Недалеко от Спарты было святилище Е., в самой Спарте находился священный платан Е. (Theocr. XVIII). Под прозвищем Дендритис («древесная») Е. почиталась в Кафиях и на Родосе (Paus. VIII 23, 4–6; III 19, 10). Всё это заставляет видеть в ней древнейшее растительное божество, возможно, минойского происхождения. С формированием греческого сказания о Троянской войне, которое вобрало в себя также местные культовые и фольклорные элементы, существовавшие в микенских центрах, Е. стала одним из его персонажей, что обеспечило её образу прочное место в литературе и изобразительном искусстве от античности до наших дней.

В. Н. Ярхо.

Среди античных произведений, использующих образ Е., кроме «Илиады» и «Одиссеи», хоровые поэмы Стесихора; трагедии Еврипида «Троянки», «Е.», «Орест»; «Похвала Е.» Горгия; панегирик Исократа. В европейской драматургии к образу обращались О. Скамакка («Е.»), П. Я. Мартелло («Невинная Е.»), П. Кьяри («Похищение Е.») и др.; среди произведе-

ний новейшего времени пьесы «Е. Спартанская» Э. Верхарна, «Троянской войны не будет» Ж. Жироду и «Жертва Е.» В. Хильдесхаймера. Различные эпизоды мифа часто находили отражение в античном изобразительном искусстве: в живописи (несохранившиеся картины Полигнота и Зевксиса, фреска «Парис и Е.» в Помпеях), пластике (рельефы многих этрусских погребальных урн и др.) и особенно в вазописи (наибольшей популярностью пользовались сюжеты: «рождение Е.», «похищение Е. Тесеем», «похищение Е. Парисом», «встреча Менелая и Е.»). С 15 в. Е. часто изображали в иллюстрациях к произведениям о Троянской войне. С эпохи Возрождения сюжет «похищение Е.» – один из самых распространённых в живописи (Б. Гоццоли, Джулио Романо, Ф. Приматиччо, Я. Тинторетто, Г. Рени, И. Г. Тишбейн, Ж. Л. Давид и др.). Из произведений пластики следует упомянуть группы «Парис и Е.» В. Росси и П. Пюже и бюст «Е. Прекрасная» А. Кановы. На оперной сцене миф о Е. находит частое воплощение в 17 — нач. 18 вв. (оперы «Похищение Е.» В. Пуччителли, «Е., похищенная Тесеем» П. Ф. Кавалли, «Похищение Е.» Ф. Чирилло, «Е., похищенная Парисом» Д. Фрески, «Е.» Р. Кайзера и др.), реже — в кон. 18 — нач. 19 вв. («Парис и Е.» К. В. Глюка и др.). В конце 19 в. интерес к мифу о Е. возрос, одна за другой создавались оперы (в т. ч. «Е.» К. Сен-Санса и «Е. Египетская» Р. Штрауса); среди оперетт «Прекрасная Е.» Ж. Оффенбаха.

ЕЛЕНА (греч. Ελένη), в преданиях гностических сект («симониан», «елениан») спутница Симона мага. По сообщениям ортодоксальных христианских полемистов-ересеологов и назидательного иудеохристианского сочинения, известного под названием Псевдо-Климентин, Е. была блудницей в финикийском городе Тир (что связывает её образ с образом Астарты, в честь которой в этом городе практиковалась ритуальная проституция и которая сама, по некоторым версиям, предлагала себя мужчинам в городском храме); затем она появилась в окружении некоего Досифея, самаритянского претендента на сан мессии, выступившего вскоре после Иисуса Христа и широко применявшего лунарную символику (30 избранных учеников представляли дни лунного месяца, а Е. по созвучию своего имени с именем Селены – луну). Позднее Симон отнял у Досифея и сан, и Е.; он утверждал, что сам он — предвечный верховный бог, а Е. – его первая творческая мысль (эннойа), его премудрость=София, космическая праматерь, породившая ангелов, архангелов и власти. Однако эти недобрые духи-миироправители из зависти пленили свою надмирную родительницу и обрекли её на заточение в теле, на бесчестие и унижение «дольнего мира». Некогда она была Еленой Спартанской, причём Парис похитил лишь её призрак (эта версия отражена ещё у Стесихора и Еврипида); затем она прошла через ряд перевоплощений, пока для неё не к наступил час искупительной встречи со своим божественным отцом в лице Симона; предполагалось, что через её освобождение освобождается страждущее духовное начало во всём мире. Этот миф представляет собой вариант гностического мифа о падшей Софии (ср. Ахамот), оживавшего в романтической и неоромантической философии и поэзии вплоть до русских символистов.

С. С. Аверинцев.

ЕЛИСЕЙ, Элиша (греч. Ἐλισαῖος, Ελισα, евр. ʽelisa, ʽeliasa, «бог помог»; ханаанские имена со сходным значением и структурой встречаются уже в клинописных памятниках 2 тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях (в 3 и 4 книгах Царств) пророк, ученик Илии (исторический Е. — пророк в Израильском царстве, живший ок. 850–800 до н. э.). Илия, услышав в пустыне голос бога, повелевший ему помазать в пророки вместо себя Е., «сына Сафатова, из Авел-Мехолы» (3 Царств 19, 16), находит Е., пахавшего на волах. Е. начинает служить Илие. Он видит вознесение Илии на небо на огненной колеснице, после чего Е. стал обладать способностью совершать чудеса (подобные тем, что ранее творил Илия): он переходит расступающиеся перед ним воды Иордана, в городе Иерихоне очищает воду, бросив соль к её истоку; дети, дразнившие Е., говоря ему «иди, плешивый!», и проклятые им за это, были растерзаны внезапно вышедшими из лесу медведицами. Царь иудейский Иосафат перед сражением с царём моавитским велит «вопросить бога» через Е., пророк просит позвать гусляра, и когда тот «играл на гуслях, тогда рука господня коснулась Елисея» (4 Царств 3, 15; возможно, здесь нашла отражение реальная техника гадания по игре на гуслях); он предрекает царю иудейскому победу. Е. спасает вдову от заимодавцев, велев ей попросить у соседей порожние сосуды, которые чудесным образом заполняются маслом (продав масло, вдова заплатила долги); он обещает женщине рождение сына, когда та уже не ждала этого, а когда сын умер, воскрешает его; во время голода делает съедобной ядовитую похлёбку; хлебным начатком насыщает сто человек; излечивает от проказы сирийского военачальника Неемана, но поражает этой же проказой своего служителя, посмевшего просить у Неемана серебро. Когда сирийское войско пошло войной на израильтян, Е. не раз указывал царю израильскому места, где залегали сирийские воины. Сирийский царь посылает войско, чтобы схватить Е., но по молитве Е. войско поражено слепотою, а затем приведено Е. в Самарию (столицу Израильского царства). Когда же царь сирийский осадил Самарию и в городе наступает голод, царь израильский обвиняет Е. и собирается убить его. Но Е. «от имени Яхве» предрекает наступление в городе изобилия на следующий же день. Сирийцы, испуганные почудившимся им шумом большого вражеского войска, снимают осаду. По повелению Е. на царство тайно помазали Ииуя и предрекли ему, что он истребит дом Ахава (правивший до того в Израильском царстве и отличавшийся жестокостью и идолопоклонством). Е. предсказывает новому израильскому царю Иоасу победы над сирийцами, определяя число побед по числу выстрелов, сделанных тем из лука. Когда на следующий год после смерти Е. при погребении одного покойника его бросили в гроб Е., он «коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Царств 13, 21).

В ветхозаветных рассказах о Е. соединены: свидетельства о его (по-видимому, значительной) исторической роли как советника израильских царей в их борьбе с сирийцами и врага дома Ахава; данные (отчасти достоверные, как показывают новые историко-психологические исследования) о системе обучения (будущий пророк учился прежде всего искусству переживать видения; ср. эпизод, где Е. «должен» увидеть вознесение его учителя Илии на небо) и об использовании видений, гаданий и пророчеств в тот период, когда они играли важную роль при принятии государственных решений; многочисленные мифы о чудесах, якобы совершённых Е. (при жизни и посмертно).

В. В. Иванов.

ЕЛТА («хлебное зерно»), в мифологии ингушей бог злаков, покровитель диких животных; один из сыновей бога Селы. От него зависит успешная охота. Е. иногда помогает людям против воли Селы. Согласно сказанию, Е. в тайне от своего отца стал покровительствовать одному нуждающемуся мальчику. Благодаря Е., урожай на пашне мальчика был много лучше, чем у других. Разгневанный Села не раз приказывал своим подчинённым истребить урожай, однако Е. удавалось своевременно предупредить мальчика и его мать. У мальчика уродилось столько хлеба, что он смог помочь своим соседям, пострадавшим от неурожая. Взбешённый Села призвал к себе мальчика и Е. и так сильно ткнул пальцем в глаз своего сына, что тот остался одноглазым.

А.М.

ЕМИНЕЖ, в нартском эпосе адыгов чудовище, олицетворение сил, враждебных нартам. Е. сочетает в себе черты бляго и иныжа. Е., как и бляго, зарится проглотить солнце; подобно иныжу, обладает необыкновенной физической силой, но глуп. Е. летает, вызывает явления, аналогичные грому и молнии. Живёт в крепости за семью горными цепями и семью морями, где солнце заходит за край неба. Крепость его опоясана семью крепостными стенами, а её единственные ворота — огромные мечи, которые смыкаются и рассекают любого, кто пытается пройти через них. Е. держит в плену нартскую девушку, с которой пытается вступить в близкие отношения. Он похитил семена проса, дарованные нартам Тхагаледжем. За ними отправился Сосруко. Сосруко удалось узнать, что победить Е. можно, лишь одолев его треногого вороного коня; для этого необходим конь, рождённый, как и треногий вороной, от кобылицы Тхож, находящейся в междуморье в табуне одной старухи. Сосруко, выполнив поставленные старухой условия, добыл нужного жеребёнка (названного Тхожеем). Когда герой выхватил у Е. мешок с заветным просом и поскакал на Тхожее, Е. на треногом вороном не мог его догнать и стал безжалостно хлестать свинцовой плетью своего коня. Тот, по совету младшего брата, рванулся под облака и сбросил с себя Е., который полетел вниз головой и разбился в пропасти.

М. М.

ЁМИ-НО КУНИ, ёмоцукуни, ёмицукуни (др.-япон., «страна жёлтого источника»), в японской мифологии подземное царство, страна мёртвых. Название, по-видимому, заимствовано из китайского языка, где загробный мир именуется «Жёлтый (подземный) источник» (см. Дииюй). В иероглифическом обозначении встречается также идеограмма «ночь», что связано с представлением о стране мёртвых как о мире, погружённом в вечную тьму, царстве ночи. Миф о стране мёртвых содержится в «Кодзики» (св. 1) и в одном из вариантов «Нихонги». О ней упоминается также в норито «В праздник успокоения огня», где подземная страна именуется «тьмою». Мифы повествуют о том, что, когда божественная чета Идзанаки и Идзанами производила на свет богов, появление бога огня опалило лоно Идзанами, и она удалилась в страну мёртвых. Желая вернуть её, Идзанаки отправляется за ней, но Идзанами уже отведала «пищи с очага подземной страны», т. е. стала обитателем мира мёртвых, которым заказано возвращение в мир живых (ср. миф о Персефоне, проглотившей в подземном царстве гранатовые зёрна). Всё же Идзанами решает посоветоваться с богами подземной страны относительно возможности вернуться в верхний мир и, уходя, запрещает Идзанаки следовать за собой. Её долгое отсутствие заставляет Идзанаки нарушить запрет — он отправляется её разыскивать и видит Идзанами рождающей страшных богов грома, а в теле у неё «несметное множество червей копошится-шуршит» («Кодзики»). Испуганный этим зрелищем, Идзанаки обращается в бегство, а рассерженная его непослушанием Идзанами посылает в погоню богов грома и фурий подземной страны, и, наконец, преследует Идзанаки сама. Идзанаки помогают спастись магические предметы — сетка для волос — кадзура и гребень — они превращаются в тростник, в дикий виноград, преграждающий дорогу фуриям. Затем Идзанаки применяет магический жест — бежит, размахивая своим мечом за спиной. Наконец, он срывает три персика с дерева, растущего у выхода из подземной страны, и с их помощью заставляет адское воинство прекратить погоню. Обращаясь к персикам, Идзанаки просит их помогать «земной поросли людской, что обитает в асихара-но накацукуни», так же, как они помогли ему (это первое в японской мифологии упоминание о людях). Идзанаки произносит слова, расторгающие его брак с Идзанами, на что она отвечает угрозой предавать смерти каждый день тысячу человек на земле. Но Идзанаки обладает силой возводить в день тысячу пятьсот домиков для рожениц. «Потому-то на тысячу человек, что непременно в день умирает, непременно по тысяче пятьсот человек в день нарождается» — комментирует составитель «Кодзики» Ясумаро. Миф о Е. можно считать этиологическим, объясняющим древние обычаи и верования (так, разделить с кем-либо пищу или питьё означало то же, что вступить в магические отношения, и т. д.). Миф в целом рисует представления древних японцев о загробном мире, мыслимом как «нижняя страна», удалённый и тёмный мир, соприкосновение с которым оскверняет и требует ритуального очищения.

Е. М. Пинус.

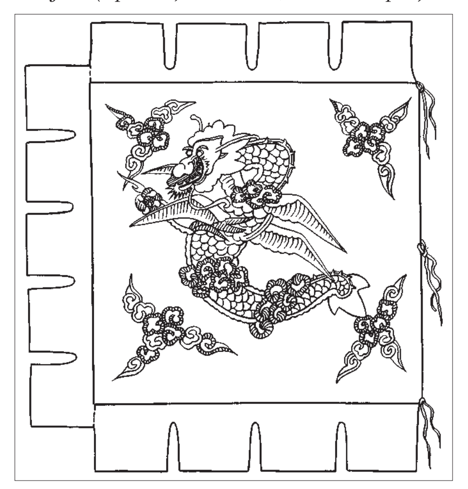
ЕН, в коми мифологии бог-демиург. Родствен удмуртскому богу неба Инмару и, видимо, финскому Ильмаринену. В дуалистических космогонических мифах коми Е. противостоит своему брату Омолю (или Кулю) как творец хорошей и праведной части мира создателю всего плохого и злого. Согласно одному из мифов, Е. и Омоль вылупились из двух яиц, снесённых уткой в первичном океане, куда упали ещё четыре яйца. Мать просит детей достать яйца и разбить их о её тело; сама она поднимается в воздух и, бросаясь вниз, разбивается о воду. Когда Е. ныряет за яйцом, Омоль покрывает море льдом, но Е. разбивает лёд громом и молнией и творит землю из яйца на теле матери (ср. создание мира из яйца Вяйнямёйненом); из другого яйца он делает себе помощников. Омоль создаёт луну и злых духов из двух других яиц. По иным вариантам мифа, Е. и Омоль плавали по мировому океану в образах лебедя и гагары (иногда летали как два голубя, сидели в первозданном болоте в виде двух лягушек). Лебедь сильнее гагары — он повергает её в ужас громовыми раскатами своего голоса. Гагара по приказу Е. приносит земли со дна, и они создают землю. Земля достаётся Е.; Омоль просит для себя лишь места, достаточного для того, чтобы воткнуть в землю кол. Из отверстия в земле он выпускает злых духов, гадов, вредных животных. Е. творит небо (а также звёзды, солнце, леса, реки и т. д.). Тогда соперник — Омоль строит второе небо, Е. — третье и т. д. до семи небес, которые имеют цвета радуги. Затем Е. громом низвергает Омоля и злых духов на землю, где те рассеиваются по лесам, болотам, рекам. По просьбе Омоля Е. разделил земные богатства между людьми и злыми духами — лешими (см. Ворса), водяными — васа и т. п.

В мифах о создании Е. людей очевидно влияние христианства. Е. лепит мужчину (Адама) из глины, а Омоль — женщину; Е. дуновением в лицо наделяет людей душой, заповедует им жить и размножаться, не грешить и удаляется на небо на двенадцать лет. Жена Адама по наущению Омоля убивает своих двенадцать дочерей, за что Е. проклинает её, превращает в смерть и заточает под землю.

Е. возвращается на землю в облике гончара и встречает Омоля (по другим вариантам, — Антуса) во главе орды злых духов. Омоль похваляется, что может со своей ордой затмить весь свет и спрятаться даже в четырёх горшках Е. Он влезает в горшки со всей нечистью, а Е. закрывает сосуды и прячет их в подземный мир, в ад; лишь один горшок разбивается, и часть нечистой силы остаётся на земле.

Дракон — владыка морского царства. Фрагмент стенной живописи в когурёской гробнице «Чхонван чисинчхон» 5 в. Уезд Сунчхон (провинция Пхёнан-Намдо, КНДР).

Голова дракона. Рыльце трубы у источника. Камень. Ок. 18 в. Сувон (провинция Кёнгидо, Южная Корея).



Крылатый дракон. Изображение на корейском военном флаге. Конец 19 в. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

Довершив творение, Е., как и многие демиурги в других мифологиях, удаляется от дел на небо, где живёт в лучшей избе (которую иногда показывает людям — это северное сияние) и владеет большим богатством. Согласно одному из мифов, там он прижил с женщиной, сотворенной Омолем, детей — богов Войпеля и Иому.

ЁНВАН, Енсин (др.-кор. мири), в корейской мифологии царь драконов, живший в подводном дворце; хозяин водной стихии, главный из мульквисинов. Генетически связан с Лун-ваном. 15 числа 6-й луны, в день омовения головы и расчесывания волос (Юдуналь), в старину в Корее устраивалось моление с жертвоприношениями Ё. о ниспослании дождя и урожайном годе. В ряде мест Кореи существовало следующее своеобразное гадание. Во время

зимнего солнцестояния водоёмы покрывались льдом, но подтаявший на солнце лёд выглядел как бы вспаханный сохой. Местные жители считали, что это проделки Ё. Если льдины выстраивались с юга на север, то год обещал быть урожайным; если с запада на восток, то — неурожайным; если льдины расходились в разные стороны, то — средним. В честь Ё. совершали специальный обряд шаманки. О Ё. рассказывается также, что он нашёл в брюхе повелительницы рыб волшебную жемчужину (Ёый поджу, Мани поджу), исполняющую любые желания своего владельца и ограждающую его от бед. Ё. — распространённый персонаж в корейском фольклоре и средневековой литературе. Изображения дракона — атрибуты сана правителя, особенно в период Корё (нач. 10 — кон. 14 вв.). В корейском народном календаре 5 день 1-й луны называют «днём дракона» (ённаль); считалось, что если в этот день зачерпнуть воды в колодце, в котором дракон накануне откладывает яйцо, в течение всего года в доме будет благополучие.

Л. Р. Концевич.

ЁНДОН, в корейской мифологии один из домашних духов. Прячется за самой большой балкой в доме в течение 2-й луны, строго следя за чистотой и всячески препятствуя любому проявлению «нечистоплотности», угрожая в противном случае пожаром. Согласно одному из преданий, Ё. стала душа рыбака, который погиб, околдованный красавицей с девичьего острова, куда его прибило после кораблекрушения.

Л. К.

ЁНДЫН МАМА, Ёндын хальмони («матушка Ендын»), в корейской мифологии богиня ветров. Каждый год в первый день 2-й луны она спускается с небес на землю в сопровождении либо дочери, либо невестки и возвращается обратно 20 числа. Если её сопровождает невестка, их поражает эпилептический припадок — и начинается штормовой ветер, который уничтожает посевы и топит суда.

В народе этот ветер, дующий на юге Кореи особенно часто во 2-ю луну, называют «ёндын парам», и для предотвращения опасности крестьяне, рыбаки, мореходы устраивали молебен с жертвоприношениями Ё. м. и её невестке.

Л. К.

ЁНО-РАН И СЕО-НЁ, в корейской мифологии супружеская пара, олицетворявшая солнце и луну. Согласно мифологическому преданию, записанному в «Самгук юса» и «Силла суиджон», на берегу Восточного (Японского) моря жила во времена правителя древнего корейского государства Силла Адалла-вана (154–184) супружеская пара Ё. и С. Однажды Ёноран пошёл за морской капустой, и вдруг перед ним возникла скала (по другой версии, – рыба), которая доставила его в Японию, где он стал правителем. Сео-нё, не дождавшись мужа, пошла на берег и обнаружила его соломенные туфли. Когда она поднялась на скалу, та начала двигаться и привезла её в Японию. Супруги встретились, но в Силла неожиданно перестали светить солнце и луна. Придворный астролог доложил силласкому правителю, что это произошло оттого, что духи солнца и луны в образе Ё. и С. покинули страну. Тогда правитель отправил послов в Японию с просьбой, чтобы те вернулись. Но Ё. и С. отказались, сославшись на волю небес, и предложили взамен взять с собой сотканный Сео-нё тонкий шёлк, который следовало в качестве дара принести при жертвоприношении небу. Возвратившись, послы посоветовали правителю так сделать, а в Силла снова засияли солнце и луна. В предании о Ё. и С. отражено раннее политическое и культурное влияние Кореи на Японию. Сходные мотивы встречаются и в японском памятнике «Нихонги» (или «Нихон секи», «Анналы Японии»). Имя Ёно-ран, видимо, сохранилось в названии уезда Ёнъиль (букв. «встреча солнца»), месте рождения этого предания, на берегу Японского моря в провинции Кёнсан-Пукто. См. также Ирвольсонсин.

Л. Р. Концевич.

ЕНОХ, Энох (евр. ḥanok, истолковывалось как «поучение», «учитель», «посвятитель»; греч. Ενώχ), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма и христианства: 1) старший сын Каина, назвавшего его именем город (Быт. 4, 17–18, — по генеалогии, считающей Каина старшим сыном Адама); 2) потомок Адама в седьмом поколении (по другой генеалогии, считающей старшим сыном Адама не Каина, а Сифа), прадед Ноя, отец Мафусаила. Ветхозаветный рассказ о Е. (Быт. 5, 21–24) отличается краткостью и загадочностью. Время жизни Е. – 365 лет (число, вызывающее ассоциации с числом дней солнечного года; ср. роль этого числа в символике Митры, в гностицизме — см. Абраксас). Далее сказано: «и ходил Енох пред богом; и не стало его, потому что бог взял его». Эти скупые данные породили обширную традицию позднеиудейских легенд, получившую отголоски в раннем христианстве, в исламе (см. Идрис), в каббалистической литературе. В легендах о Е. выделяются следующие основные мотивы. Е. — культурный герой, основатель письменности (и прообраз благочестивого писца, исполняющий «канцелярские» обязанности даже в потустороннем мире), иногда основатель астрологии (переосмысление солярно-космических мотивов?). Е. – образец мистического общения с богом и аскетического уединения для этого общения (ср. мотив встречи царя-законодателя с божеством, напр., в греческом мифе о Миносе и Зевсе); согласно поздним версиям в еврейских «Книге праведного» и «Мидраше Абот», он уходил в затвор для молитвы и лишь по велению бога выходил оттуда к людям — сначала через каждые три дня, затем раз в неделю, в месяц, в год. Е. – религиозный наставник человечества, учивший словом и примером, «образ покаяния для поколений» (Иис. Сир. 44, 15), прототип пророка, мудреца. Е. — праведный царь, законодатель и миротворец, первоверховный «правитель правителей» человечества, правление которого, явившее подобие универсального и справедливого царства солнца (мотив, живущий не только в мифологическом оформлении древних монархий и политических утопий, но и в одном из эпитетов Иисуса Христа — «Солнце справедливости», восходящем к Малах. 4, 2 — ср. сказанное выше о солярных чертах образа Е.), продолжалось, по некоторым поздним версиям, 243=35 лет; это была светлая полоса жизни человечества между «порчей» во времена патриарха Еноса (когда, по мнению еврейской экзегезы к Быт. 4, 26, люди научились идолопоклонству и магическим манипуляциям именем Яхве) и ещё большим растлением перед потопом. Е. – человек, «взятый богом» на небо — первый в ряду образов, которые в иудейско-христианской традиции мыслятся как телесно сохраняемые живыми где-то в «ином» мире в ожидании часа возвращения в «этот» мир (ср. судьбу Илии, иногда — Мельхиседека, редко — Моисея; ср. христианские представления о телесном воскресении и вознесении Христа, следующих за его смертью, и ожидающемся его втором пришествии и др.). Целое направление эсхатологически ориентированной иудейской литературы, отчасти предшествовавшей, отчасти современной раннему христианству (книга Е., дошедшая до нас в эфиопском переводе; отличная от неё книга Е. Праведного, дошедшая в славянском переводе; т. н. 3-я книга Е., фрагменты еврейского и арамейского текстов которой были открыты только в 50-х гг. 20 в. в Кумране; 2 в.), описывает водворение Е. в запредельных покоях небесного двора, сообщение ему тайн устройства небес и божественно-ангельского управления космосом, наконец, дарование ему сана «мататрона» (собств. «метатрон» – «стоящий у престола»), т. е. дворецкого или визиря в царстве Яхве; этот сан иногда приобретает черты богочеловеческого достоинства. Е. — человек, поставленный над ангелами, как домоправитель над слугами (иудаистическое предвосхищение христианского образа Марии как «царицы ангелов»). Во время путешествия Е., взятого богом на небо, тому открываются тайны прошлого и будущего, он «видит» предстоящий приход «сына человеческого», воскресение мёртвых, наказание грешников в аду и воздаяние праведным в раю, восстание нечестивых ангелов против бога и их наказание (ср. Иуд. 6). Е. призван быть в отношении к истории «свидетелем Яхве» против грешных людей, а в своём качестве «великого писца» – небесным летописцем и как бы протоколистом, измеряющим правой мерой все дела человеческие. Свидетельское служение Е. должно получить кульминацию и завершение во времена конечной борьбы, т. е., по христианским представлениям, во времена антихриста. Слова Апокалипсиса: «и дам двум свидетелям моим, и они будут пророчествовать 1260 дней..., и когда кончат они свидетельство своё, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города...» (11, 3 и 7–8), – относимы церковной традицией к Е. и Илие, которые, таким образом, изъяты из действия закона естественной смерти для того, чтобы в конце времён принять смерть мученическую. Эсхатологическая роль Е. оттеняется его близостью к Адаму, к сотворению мира; через него «самое начало» непосредственно связывается с «самым концом».

Целый ряд символов, используемых в книге Е. (путешествие человека на небо; древо жизни, источники мёда и молока,

которые видит Е., в славянской версии – семь небес, которые он посещает; север как символ мира мёртвых и др.) имеют далеко идущие параллели в евразийских (в частности, сибирских) шаманистских традициях; ср. также шумеро-аккад. традицию — образы Зиусудры (Ут-напишти), а также седьмого допотопного царя Энмендуранны, наделённого сходными с Е. чертами. В то же время книга Е., связывающая кумранскую литературу с новозаветной, свидетельствующая о преемственности кумранской эсхатологической традиции и последующей раннехристианской апокалиптики, обращена не столько к символике прошлого, сколько к будущему.

Интерес мистических кругов иудаизма, не говоря уже о христианах, к фигуре Е. (как и к фигуре Мельхиседека) часто казался ортодоксальному рационализму раввинов подозрительным. В экзегетическом талмудистском трактате «Берешит рабба» (25, 1) приведены попытки дискредитировать праведность Е. (по мнению рабби Айбу, «Е. был двуликим, иногда действуя праведно, иногда дурно»), а также объяснить его «взятие богом» как обычную смерть.

Книга Е., рано вошедшая в число «отречённых» (апокрифических) книг, служила источником и прообразом многих средневековых эсхатологических сочинений, описаний ада и рая, её отзвуки находят и в «Божественной комедии» Данте, и в «Потерянном рае» Мильтона. На Руси «Слово от книг Еноха Праведного» было включено в 16 в. в «Великие Четьи-Минеи» (канонической книга Е. считалась и в эфиопской традиции), лишь позднее книга Е. была причислена к «отречённым» сочинениям.

Среди западноевропейских литературных преломлений легенд о Е. в 19–20 вв. — поэма английского поэта А. Теннисона «Енох Арден» (о моряке, который пропал без вести, вернулся в свой дом и снова из него ушёл, оказавшись неузнанным), третий сон Иосифа, рассказываемый одному Вениамину, в романе Т. Манна «Молодой Иосиф», а также «вознесения» Рэнсома в повестях К. С. Льюиса «Переландра» и «Мерзейшая мощь». Ссылки на книгу Е. встречаются и в классической русской литературе (напр., в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз»).

С. С. Аверинцев, В. В. Иванов.

ЕРВАНД И ЕРВАЗ, Еруанд и Еруаз, в армянской мифологии братья-близнецы, рождённые от связи с быком женщиной из царского рода Аршакуни, отличавшейся огромным ростом, крупными чертами лица, чрезмерной чувственностью. Е. и Е. наделены функциями культурных героев. Ерванд, став царём Армении, строит город, храмы; главным жрецом нового храма в Багаране он назначает Ерваза. От взгляда Ерванда, наделённого магической силой (дурным глазом), лопался гранит. В эпосе «Випасанк» Ерванд – то злой вишап, то добрый царь (ср. Артавазд). Согласно другому варианту, Ерванд как злой вишап заключается каджами в мутные воды рек.

С. Б. А.

ЕРД, Ерды, в мифологии ингушей бог, выступающий в антропоморфном (седовласый старик) или зооморфном (белый козёл) облике. В одном из преданий Е. имеет облик мужчины, живёт в скалистых горах, в пещере, из которой исходит сияние. Ему были посвящены праздник в начале покоса — т. н. ветряной понедельник (отсюда делалось предположение, что Е. был богом ветра), многочисленные храмы и святилища (Тхаба-Ерды, Галь-Ерды, Тамыж-Ерды, Мага-Ерды и др.). В дальнейшем общеингушский Е. был, по-видимому, вытеснен местными божествами, носившими имена посвященных Е. святилищ. Тамыж-Ерда, по представлениям ингушей, – человек маленького роста, сидящий на коне величиной с козлёнка. Когда он разгневан, его рост увеличивается в пятнадцать раз, а его лошадь становится выше башни. Существует миф, согласно которому Тамыж-Ерды в облике козла явился к пастуху, когда тот пас стадо баранов у подножия Красных гор; козёл заговорил с пастухом и через него предписал жителям его аула поклонение Тамыж-Ерды, определив при этом детали обряда. Затем он назвал себя и превратился в эфир. Молдза-Ерды поклонялись как богу войны; Мелер-Ерды — как покровителю плодородия и напитков, изготавливаемых из хлеба.

А.М.

ЕРД (др.-исл. Iord, «земля»), в скандинавской мифологии обожествлённая земля. Сыном Е. считается Тор. Земля была предметом культа и у континентальных германцев, где сыном земли был Фуисто. С культом земли, возможно, связана и Нертус.

Е. М.

ЕРМУНГАНД (др.-исл. Irmungandr, букв. «великанский посох»), Мидгардорм (др.-исл. Midgadsormr, «змей Мидгарда»), в скандинавской мифологии мировой змей, одно из трёх хтонических чудовищ, порождённых великаншей Ангрбодой от Локи, Е. живёт в мировом океане, окружая обитаемую землю — Мидгард. Название «змей Мидгарда», по-видимому, свидетельствует о том, что первоначально он был позитивным элементом пространственной системы мира в скандинавской мифологии. В поэзии скальдов, в «Песни о Хюмире» («Старшая Эдда») и в рассказе «Младшей Эдды» о приключениях Тора в стране великанов Утгарде или Етунхейме (см. в ст. Тор) рассказывается о попытке Тора – его главного противника – поднять Е. из океана (мотив «рыбной ловли Тора»). В последней битве перед гибелью мира (см. Рагнарёк) Тор и Е. снова сражаются, Тор поражает змея, но сам умирает от изрыгаемого Е. яда. Битва Тора и мирового змея была популярной темой изображения на щитах (о чём свидетельствуют т. н. щитовые драпы — особый вид стихотворений скальдов). Этот же сюжет запечатлён на руническом камне на острове Мэн (в Ирландском море). Борьба бога-громовника и змея — важнейший мотив индоевропейской мифологии.

Е. М.

ЕРЫШ, в абхазской мифологии богиня, покровительствующая ткацкому ремеслу. Имя Е. происходит, повидимому, от абхазского арышра — «отбеливать (или катать) холст». Перед началом тканья ей молились, приносили в жертву конусообразные хлебцы; по окончании работы жертвовали Е. часть сотканного полотна, приговаривая: «Вот и твоя доля».

Л. А.

ЕСЬ (букв. «небо», «бог»), в кетской мифологии верховное божество, один из главных создателей земли (той её части, которая лежит выше по Енисею и соответствует наиболее ранним историческим местам обитания кетов). Е. как воплощение доброго начала, добыв землю со дна моря, создаёт ровную поверхность земли, тогда как Доотет, носитель злого начала, спрятавший за щеками часть земли, создаёт более северную наклонную часть земли. Е. отнимает у него землю и, разбросав на поверхности, творит горы, холмы, кряжи, полезных людям животных и рыб; вредных насекомых он опускает в яму, которую прикрывает большим столбом (носитель злого начала вытащил этот столб, отчего вредные животные расползлись по лесу). Е. нарисовал на земле пальцами все реки (кроме Енисея, прорытого Альбэ). Первые дикий олень («олень Еся»), лось, заяц и другие животные, на которых охотились кеты, а также снег, чтобы люди могли поймать этих животных, были посланы на землю Есем. Е. был супругом Хоседэм. В правремя, когда была сотворена земля, они жили вместе на седьмом круге верхнего мира, но поссорились после того, как их старший сын Бисымдесь («западное небо») не послушался отца, советовавшего ему одеться потеплее, и остался замороженным в западной части неба, откуда насылает ветер. Хоседэм ушла от Е. на землю (по одному из вариантов мифа, была изгнана Е. за то, что изменила ему с месяцем), но и там зовётся женой Е. Свою дочь Е. отдал в жёны сыну земли, но их поссорила злая Калмесэм (Калбесэм). Она подложила в мешок сыну земли берёзовые губки вместо съестных припасов, и тот за это побил дочь Е., которая, обидевшись на него, ударилась о землю, превратилась в важенку, сына посадила в люльке на верхушки своих рогов и поднялась к своему отцу на седьмое небо — на седьмой круг верхнего мира. Тогда сын земли обессилел и должен был погибнуть, но Е. дал ему качели, качаясь на которых, он смог подняться на небо и найти свою жену. Существовало представление о том, что у Е. семь мыслей, соответствующих семи кругам верхнего мира и семи мыслям и душам каждого человека. Е. ведал хорошими мыслями, которые в каждом человеке борются с плохими, находящимися в ведении Делеся (западное, или кровавое небо). После смерти человека его душа (ульвей) может попасть к Е. или к Боксейдесю (букв. «место костра Еся»). Первоначально Е. представлял собой обожествлённое небо, но он выступает и в антропоморфном виде: старец в белой одежде, иногда спускающийся на землю.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ЁТУНЫ (др.-исл. ед. ч. iotunn, др.-англ. eoton), турсы (др.-исл. purs, др.-англ. pyrs), в позднейшей скандинавской традиции — тролли (ед. ч. troll), в скандинавской мифологии великаны. Они представлены двойственно. С одной стороны, это древние исполины – первонасельники мира, предшествующие по времени богам и людям. Это Имир и его прямые потомки (т. н. инеистые великаны — хрим-турсы),

в т. ч. Бергельмир, который, согласно «Младшей Эдде», спасся в ковчеге (вероятно, библейское влияние), когда боги убили Имира, а в его крови утопили всех инеистых великанов. Представление об инеистых великанах включает их великую мудрость. Таков Бёльторн — отец матери Одина, дающий Одину магические руны. Таков и Вафтруднир — с ним Один соревнуется в мудрости («Речи Вафтруднира» в «Старшей Эдде»). По-видимому, великаном является и мудрый Мимир, хозяин медового источника, откуда черпает мудрость Один, с головой которого Один советуется. К этой же категории в какой-то мере относится и великан-строитель небесного селения богов — Асгарда. Ё. противопоставляются богам — асам не только во времени, но и в пространстве — как жители холодной каменистой страны на северной и восточной окраинах земли (Ётунхейм, Утгард), как представители стихийных, демонических природных сил. Они — враги асов, алчущие отнять у последних их жён – богинь Фрейю, Идунн и чудесные сокровища — атрибуты богов, например молот Тора, молодильные яблоки Идунн. С Ё. вечно борется Тор, защищая от них Асгард и мир людей — Мидгард. Таковы великаны: Трюм, у которого Тор и Локи хитростью отнимают похищенный им молот Тора (Трюм нисколько не мудр; его характеристика приближается к образу сказочного глупого тролля или «глупого чёрта»); Хюмир, у которого Тор после сказочных испытаний добывает котёл для пива; Тьяцци, похищающий Идунн и её яблоки, но в конце концов побеждённый асами (его глаза, заброшенные Одином на небо, превращаются в звёзды); Гейррёд, который добивается, чтобы Тор явился безоружным в Ётунхейм, но всё равно побеждён им; Хрунгнир, соревнующийся в конной скачке с Одином и побеждённый Тором и его спутниками, несмотря на каменное сердце; наконец, Скрюмир (Утгард-Локи) — ему удаётся провести Тора и создать иллюзию неудачи в испытаниях, которым великаны подвергают Тора и его спутников (Тьяльви и Локи) в Утгарде (подробнее см. в ст. Тор и Локи). Локи вольно или невольно выступает посредником в отношениях между асами и великанами (строителем Асгарда, Трюмом, Тьяцци, Гейррёдом). Один, перехитрив великанов Суттунга и Бауги, добывает мёд поэзии, охраняемый дочерью Суттунга — Гуннлёд. Наряду с безобразными старухами-великаншами (вроде сестры Трюма или Ангрбоды — матери хтонических чудовищ Хель, Ермунганда и Фенрира) скандинавская мифология знает красивых дочерей великанов; любовные связи и даже браки с ними — не редкость у асов. Такова, например, Скади — дочь Тьяцци, на которой женится Ньёрд, или Герд, дочь Гюмира, к которой сватается Фрейр.

Е. М. Мелетинский.

ЁУКАХАЙНЕН (Joukahainen), Ёукахайни, Ёугамойни, Ёугамоне, в финской и карельской мифологии и эпосе юный герой, неудачник. Противопоставляется старому мудрецу Вяйнямёйнену. В карельских рунах Ё. состязается с ним в пении и мудрости; их сани сталкиваются в дороге, и уступить путь должен мудрейший. Ё. выдаёт себя за мудреца времён творения мира, но демиург Вяйнямёйнен песней-заклинанием загоняет хвастуна в болото и выпускает оттуда лишь после того, как Ё. обещает ему в жёны свою сестру. Ё. сопутствует Вяйнямёйнену в его культурных деяниях, по-видимому, как неудачник-трикстер демиургу (в некоторых рунах Ё. — младший брат Вяйнямёйнена: ср. Ена и Омоля в коми мифологии, Нуми-Торума и Куль-отыра у обских угров и т. п.): Вяйнямёйнен делает лодку — Ё. её портит; меч Ё. ломается о хребет гигантской щуки, которую Вяйнямёйнен убивает своим оружием и делает кантеле; Ё. неумело играет на инструменте – Вяйнямёйнен зачаровывает всех своей игрой и т. п. Когда Вяйнямёйнен похищает сампо, Ё. уговаривает его запеть, и пение будит хозяйку Похьёлы. Согласно одной из рун, Ё. – Ёугамойне даже стреляет в Вяйнямёйнена из лука, когда тот возвращается из Похьёлы.

ЕФРЕМ (евр. ephrajim), в ветхозаветном предании внук Иакова, второй сын Иосифа, рождённый в Египте от Асенефы (дочери Потифера, египетского жреца); родоначальник-эпоним одного из израильских племён. Имя его возводится к евр. parah, «быть плодовитым» (согласно Быт. 41, 52, Иосиф нарёк сыну имя «Ефрем», потому что, говорил он, «бог сделал меня плодовитым в земле страдания моего»), но здесь возможно влияние народной этимологии; не исключена и первоначальная связь имени с евр. epher, «земля», первоначальное значение — «плодоносная область» или «двойная плодоносность», вероятно, древнее название территории, занятой племенем Е. Когда Иосиф привёл своих сыновей — старшего Манассию и

Иаков благословляет сыновей Иосифа. Фрагмент картины Рембрандта. 1656. Кассель, Картинная галерея.

младшего Е. к умирающему Иакову (Израилю), тот (вопреки обычаю) свою правую руку положил на голову Е., хотя он был младшим, а левую на голову Манассии; когда огорчённый Иосиф хочет переложить правую руку отца с головы Е. на голову его старшего брата, Иаков отказывается, говоря: «меньший его брат будет больше его, и от семени его произойдёт многочисленный народ» (Быт. 48, 19). Ссылка на исполнение этих слов есть в благословении Моисея сынам Израиля: «это тьмы Ефремовы, это тысячи Манассеины» (Втор. 33, 17). Предание отражает исторический факт многочисленности и влиятельности племени («колена») Е., а также первоначального объединения двух колен «сыновей Иосифа» («дом Иосифа»), лишь позднее распавшихся на две племенные группы. См. также Двенадцать сыновей Иакова.

В. В. Иванов.

ЕШАП, в нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев антропоморфное, бесполое чудовище, охраняющее вход в ел (не пропускает в него живых и не выпускает из него мёртвых). Имеет девять глаз, девять рук и ног, из его пасти торчат клыки; у него огромное тело, обросшее длинными космами, облепленное вшами. Человек не в силах причинить ему какой-либо вред. Иногда Е. предстаёт в женском облике. Сыграв на женском тщеславии Е., героям Сеска Солсе и Бятару удаётся проникнуть в ел и выбраться из него.

В волшебных сказках Е. — баба-яга, колдунья, сосущая у людей кровь или пожирающая их.

А. М.

ЖАЛМАУЫЗ КЕМПИР, в мифологии казахов и киргизов (желмогуз кемпир) демоническое существо в образе старухи, нередко с семью головами. Обычно олицетворяет злое начало. Ж. к. – людоедка, похитительница детей; в образе лёгкого она плавает на поверхности воды, а когда приближается человек, превращается в семиглавую старуху, хватает его и вынуждает отдать сына (сказка «Ер-Тостик»). Существует мнение, что образ Ж. к. (как и близкой ей мыстан кемпир казахов) восходит к культу матери-покровительницы. На это указывают присущие ей иногда функции шаманки-волшебницы, хозяйки родового огня, владычицы и стража «страны смерти». (Черты доброй бабы-яги, покровительницы героя, Ж. к. сохранила в некоторых волшебных сказках, в которых она рассказывает, как добыть самоиграющую домбру, помогает достать волшебное зеркало и жениться.) У киргизов разновидность Ж. к. – демон мите, представлявшийся старухой в лохмотьях, которая живёт в горах, в лесу, далеко от человеческих жилищ. Она увлекает девушек в свой шалаш и незаметно сосёт у них из колена кровь; когда жертва ослабеет, мите её съедает. Мите близок демон жалмавыз [ялмавыз (карчык)] казанских татар. Аналогичный персонаж имеется в мифологиях уйгуров и башкир [колдунья-людоедка ялмауз (ялмауыз)], узбеков [старуха-людоедка ялмоҒиз (кампир) или жалмовиз (кампир)] и ногайцев (елмавыз).

В. Б.

ЖАН-ШАРХ (от адыг. жан, «острое», шарх, «колесо»), в нартском эпосе адыгов громадное железное колесо с острыми выступами, предмет состязания нартов. Ж.-ш. скатывали с вершины Харама-ошха, а нарт, стоявший у её подножия, должен был ударом (ладони, груди) вернуть его на гору. Враги Сосруко, узнав о его уязвимом месте, предложили ему оттолкнуть Ж.-ш. бёдрами. Когда Сосруко сделал это, Ж.-ш. отрезало ему ноги. Осетинский аналог Ж.-ш. — колесо Балсага. *М. М.*

Иван царевич и жар-птица. Иван Билибин.

ЖАР-ПТИЦА, в восточнославянской мифологии чудесная птица. Согласно русской волшебной сказке, каждое перо её «так чудно и светло, что еже ли принесть его в тёмную горницу, оно так сияло, как бы в том покое было зажжено великое множество свеч». Золотая окраска Ж.-п., её золотая клетка связана с тем, что птица прилетает из другого («тридесятого царства»), откуда происходит всё, что окрашено в золотой цвет.

Ж.-п. может выступать в роли похитителя, сближаясь в этом случае с Огненным Змеем: она уносит мать героя сказки «за тридевять земель». Сравнительный анализ позволяет предположить древнюю связь Ж.-п. и словацкой «птицы-огневика» с другими мифологическими образами, воплощающими огонь, в частности с огневым конём-птицей.

В. И., В. Т.

ЖВАБРАН («мать отца коров»), в абхазской мифологии божество крупного рогатого скота, одна из семи долей Айтара. Согласно ранним мифологическим представлениям, Ж. – прародительница коров. Моление Ж. (в первую субботу марта) входило в цикл весенних обрядов в честь Айтара.

Л. А.

ЖЕЗ ТЫРНАК (казах. «медный коготь»), в мифологии казахов злое демоническое существо в облике красивой молодой женщины с медным носом и медными когтями. Ж. т. обладает чудовищной силой и громким пронзительным голосом, своим криком она убивает птиц и мелких животных. Сохранились мифы об удачливых охотниках, сумевших победить Ж. т. Согласно одному из них, поздним вечером к охотничьему костру вышла молодая женщина, которую охотник пригласил разделить трапезу. Так как она всё время, даже когда ела, закрывала нос рукавом, он догадался, что перед ним Ж. т. После её ухода охотник положил у костра бревно, накрыл его своей одеждой, а сам влез с ружьём на дерево. Когда ночью Ж. т., вернувшись, бросилась на бревно, охотник метким выстрелом убил демона. Подобные мифы бытовали и у киргизов, называвших духа джез тырмак или джез тумшук («медный нос»). Сходные образы имеются и у тувинцев [дух чулбус (шулбус)] и бурят (му-шубун).

В. Б.

ЖЕМИНА (литов. Zemina), в литовской мифологии богиня земли, персонифицированная земля, ср. zeme «земля» (известна по источникам с 16 в.). Ж. занимает второе место в пантеоне после Перкунаса. В фольклоре она связана с ним, с солнцем и месяцем, могла входить в сюжет основного мифа как жена громовержца (см. в ст. Балтийская мифология). Пользовалась особым почитанием. Ей приносили жертвоприношения, сопровождая их заклятием: «Дорогая Земля, ты даёшь мне, и я даю тебе»; в борозду клали хлеб, на землю лили пиво, перед сном старики целовали землю со словами: «Земля, моя мать, я произошёл от тебя, ты кормишь меня, ты носишь меня и после смерти ты похоронишь меня» (ср. латыш. Земес мате – мать

земли и т. п.). К земле часто обращались в заговорах, в частности от укуса змей. У Ж. был брат Жемепатис, «господин земли», возможно, близнец (ср. Близнечные мифы).

В. И., В. Т.

ЖЕР-БАБА, в мифологии ингушей и чеченцев персонаж в облике старухи. В нарт-орстхойском эпосе Ж.-б. – вещая старуха, накормившая досыта нарт-орстхойцев хлебом, испечённым из очень малого количества муки (сохранившейся от времён, когда в мире существовала дунен беркат – благодать), и сообщившая им причину исчезновения дунен беркат. В сказках Ж.-б. обитает вдали от человеческого жилья — в лесу, в горах; она добра, помогает герою (указывает путь к достижению цели, способствует его победе над врагами).

А. М.

ЖИВА, в западнославянской мифологии главное женское божество (в земле полабов, по хронике Гельмольда, 12 в.). Как и старопольская богиня жизни Zywye (по Я. Длугошу, польскому хронисту 15 в.), чьё имя родственно имени Ж., она воплощает жизненную силу и противостоит мифологическим воплощениям смерти.

В. И., В. Т.

ЖИВОТНЫЕ. Роль Ж., как и вообще анимального (зооморфного или териоморфного) элемента, в мифологии исключительно велика. Она определяется значением, которое имели Ж. на ранней стадии развития человечества, когда они ещё не отделялись со всей резкостью от человеческого коллектива — ни в его синхроническом состоянии (включение Ж. в социальную иерархию, помещение священных Ж. на вершине иерархической лестницы), ни в диахроническом аспекте (идея происхождения данного коллектива от Ж. или от животного предка), ни, наконец, онтологически (представление о Ж. как об особой ипостаси человека).

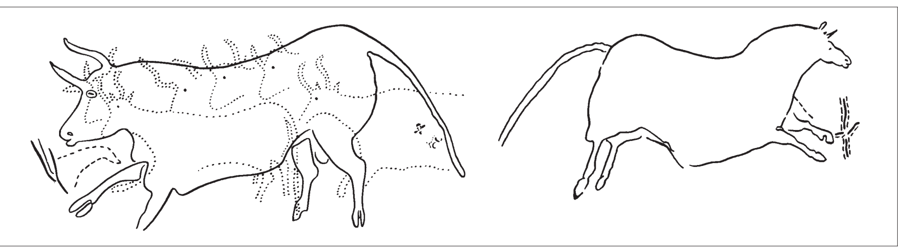
В силу этих особенностей Ж. в течение длительного времени служили некоей наглядной парадигмой, отношения между элементами которой могли использоваться как определённая модель жизни человеческого общества и природы в целом (прежде всего в аспекте плодородия и цикличности). В этом смысле использование образов Ж. в эпосе или в аллегорической системе апологов, басен, притч, пословиц и т. п. (вплоть до средневековых «Бестиариев») продолжает архаическую традицию.

В мифопоэтическом сознании Ж. выступают как один из вариантов мифологического кода (наряду с растительным, пищевым, химическим, цветовым и т. п.), на основе которого могут составляться целые сообщения, в частности мифы или мифологизированные животные сказки. Поскольку отдельные элементы зооморфного кода имеют постоянно закреплённые за ними значения, которые, однако, могут передаваться и другими кодовыми системами, устанавливается система соответствий между изофункциональными элементами разных кодов. При этом конкретные элементы зооморфного кода получают способность выступать как классификаторы, которые условно-символически описывают данную ситуацию и, кроме того, могут объединяться в целые комплексы, обнимающие разные сферы бытия (ср. цепи соответствий типа: данное Ж. — растение — страна света — цвет — небесное светило — элемент/стихия — металл — вкус — время года — божество).

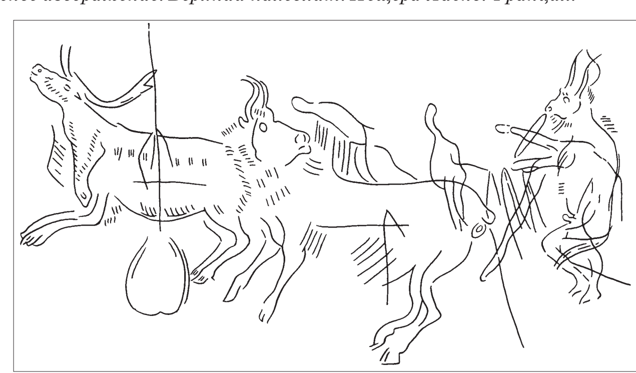
Такие классификационные цепи известны как в архаичных мифопоэтических традициях, так и в более позднее время. Особенно распространены примеры соотнесения Ж. со странами света, временами года, стихиями.

Некоторые из входящих в такие классификации Ж. выступают как представители или главы целых классов. В китайской традиции Белый тигр является представителем всех четвероногих, Чёрная черепаха — всех моллюсков, Феникс — всех птиц, Голубой дракон — всех Ж., покрытых чешуёй.

Образы Ж. кодируют также соответствующие месяцы, сутки, годы (обычно в 12-летнем цикле, в частности у народов Центральной и Юго-Восточной Азии). В Китае месяцы связывались последовательно с крысой, волом, тигром, зайцем, драконом, змеёй, лошадью, овцой, обезьяной, петухом, собакой, свиньёй. В Тибе-

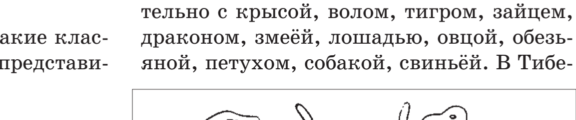


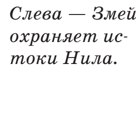
Бык и лошадь. Наскальное изображение. Верхний палеолит. Пещера Ласко. Франция.

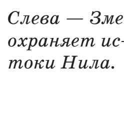


Человек с бизоньей головой преследует животное с головой бизона и туловищем лани и оленя с перепончатыми передними лапа ми. Наскальное изображение. Верхний палеолит. Пещера. Франция.

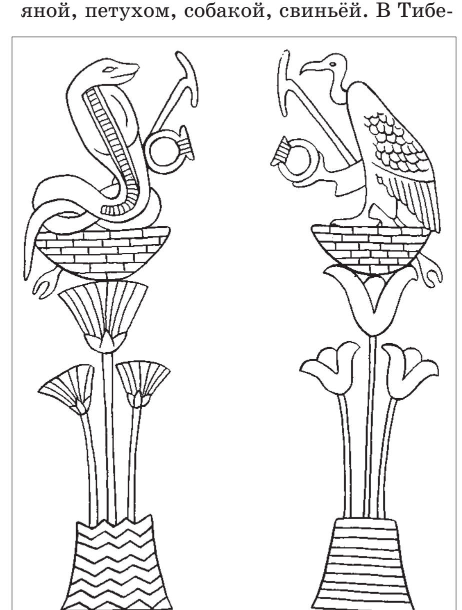
Бизоны, лошадь и различные знаки. Наскальное изображение. Верхний палеолит. Пещера Пиндаль. Испания.



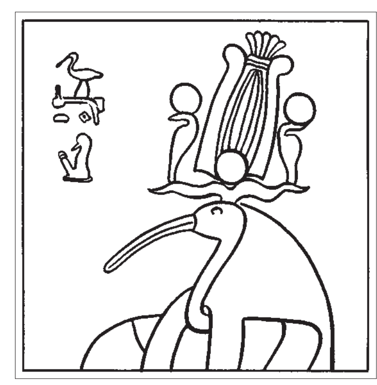




Слева — Змей охраняет истоки Нила.



Слева — Египетская богиня Баст с головой кошки. Египетский бог Анубис с головой шакала или собаки.



Справа — Египетский бог Тот с головой ибиса.

те и Монголии — с мышью, коровой, тигром, зайцем, драконом, змеёй, лошадью, овцой, обезьяной, петухом, собакой, свиньёй (ср. также зоонимию годов в 12-летнем цикле). В Древней Греции проводниками солнца считались кошка, собака, змея, краб, осёл, лев, козёл, вол, ястреб, обезьяна, ибис, крокодил. Мусульмане связывают с небом 10 Ж. и соответственно их хозяев: баран (Ибрахим), ослица (Балам), чибис (Билкис), кит (Йунус), конь (?) ал-Бурак (Мухаммад), вол (Муса), голубь (Нух), верблюд (Салих), собака Китмир (Люди пещеры — Асхаб ал-Кахф), муравей (Сулайман).

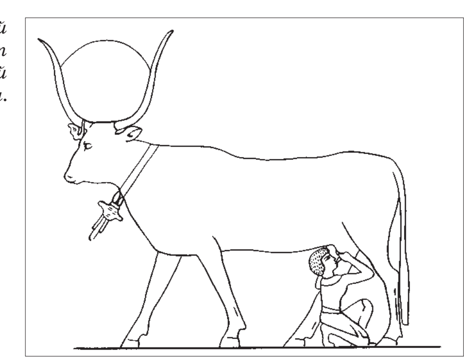
Представления о реальных особенностях Ж. в сочетании с их использо ванием в классификациях, являющихся способом объяснения человеком самого себя и окружающей природы, создают возможность для распространённой в раннеродовом обществе, ещё не умеющем вполне выделить себя из природной сферы, мифологической персонификации себя в природе, для подчёркивания своего единства (как в настоящем, так и в плане преемственности), объяснения ландшафта как наглядной истории своих предков (см. Тотемические мифы). Тотем позволяет связать данный человеческий коллектив с данной территорией, настоящее – с прошлым, культурное и социальное – с природным, а также объединить этот коллектив некоторой общей системой норм поведения (экзогамия, алиментарное табу, особенности ритуала и т. п.). Тотемические предки обычно представлены конкретными видами Ж. или особыми зооантропоморфными существами (полуживотные предки дема у маринданимских папуасов и т. п.); им посвящены особые обряды, целью которых является воздействие на тотем (напр., обряд интичиума в Австралии; см. Австралийская мифология). Поэтому уже в рамках тотемизма существуют мифы о Ж., которые полностью или частично инсценируются во время соответствующих ритуалов в тотемических центрах и служат мотивировкой тех или иных деталей образа и особенностей местности (её ландшафта, фауны, флоры). Таким образом, тотемические Ж. и первопредки зооантропоморфной природы используются в дескриптивной и этиологической функциях. Связь человека, рода с Ж. как тотемом подтверждается не только многочисленными мифологическими мотивами, но и формулами (ср. зачин ряда австралийских мифов: «Это было в то время, когда звери ещё были людьми»), языковой семантикой [ср. частое в конце мифов австралийских муринбата слово demninoi, означающее и «изменить (ся) тело (м)» и «превратиться из человека в животное»], особенностями именослова (даже у тех народов, которые знают лишь вырожденные формы тотемизма).

В пределах одной общности разные тотемические системы могут накладываться друг на друга, давая эффект интерференции и усложнения (напр., родовой, фратриальный тотемизм, тотемизм брачных классов, тотемизм полов, лично-индивидуальные формы тотемизма). Лично-индивидуальная форма близка к нагуализму, в основе которого находится представление об особом животном (нагуале, нагвале), мистическим образом влияющем на судьбу данного индивидуума (ср. близкие формы культа личных духов-покровителей у североамериканских индейцев и верования в личных покровителей в виде собаки, ворона, лебедя, т. н. fylgja у древних исландцев). С нагуализмом связаны и трудно поддающиеся исследованию мифологические представления о Ж., часто проявляющиеся во время и в форме сновидений.

Более определённая роль мотивов, возникающих в рамках промыслового культа (и его ядра промысловой магии), которые либо становятся частью целого мифа, либо остаются на уровне некоей инструкции (она может иметь и словесную форму), регулирующей поведение в соответствующей ситуации. Мощными мифообразующими потенциями обладают мотивы, приурочиваемые к деятельности духов-хозяев (напр., диких зверей, дичи и т. п. на Кавказе, в Сибири, Юго-Восточной Азии, Африке, Австралии, у американ-

В Китае, Корее и Японии:	Чёрная черепаха	Белый тигр	Красная птица	Зеленый дракон
	Север	Запад	Юг	Восток
	Зима	Осень	Лето	Весна
	Вода	Металл	Огонь	Дерево
В Ассирии:	Орёл	Вол (бык)	Лев	Человек
В Древнем Египте:	Ястреб	Шакал	Обезьяна	Человек
У американских индейцев:	Медведь	Пантера	Молодой лось	Олень
	Север	Запад	Юг	Восток
В Ветхом завете:	Орёл	Эл	Лев	Человек
В Древней Греции:	Орёл	Слон	Дракон	Рыба
	Воздух	Земля	Огонь	Вода

Египетский фараон сосёт молоко небесной коровы.



Львиноголовая птица Анзуд, когтящая оленей. Плита из шумерского храма в Эль-Обейде. 3 тыс. до н. э.

Быки-зебу, охраняемые божеством, лев с птицей, раздирающей быка, змеи и другие животные. Рельефное изображение на шумерском стеатитовом сосуде из Тель-Аграба. 4—3 тыс. до н. э.

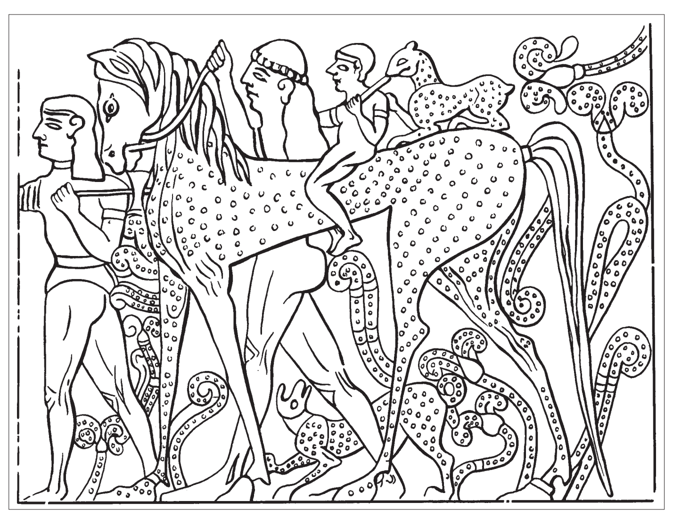
Слева — Львы, управляемые антропозооморфным героем с орлиной головой, и восседающее на их спинах божество. Базальтовая статуя из Кархемиша. 9 в. до н. э.

Справа — Сцены с животными из шумеро-аккадского эпоса о Гильгамеше. Инкрустация на арфе из Ура. 3 тыс. до н. э.

ских индейцев), особенно когда образы духов-хозяев сублимируются в божественные ипостаси (напр., эскимосские божества типа великой морской богини Седны, связанной с тюленями; Торнгарсоака, имеющего облик белого медведя; Каннакапфалука, обитающего на морском дне, и т. п.). С ними соотносятся особые мифы и ритуалы, в которых элемент анимализма может репродуцироваться и в связи с предметом промысла, и в связи с божеством или духом-покровителем данного Ж., и, наконец, с субъектом промысла – человеком, в котором подчёркиваются и обыгрываются его зооморфные черты, его двуприродность (человеческая и животная) (напр., во время т. н. «медвежьих праздников», широко распространённых у айнов, нивхов и других народов Сибири и Дальнего Востока). В представлении кетов человек и медведь могут выступать как разные ипостаси одного и того же существа, отличающегося от всех других Ж. наличием души (ср. также представление о медведе как об умершем родственнике, рассказы о брачных отношениях медведя и женщины, о воспитании медвежонка в человеческой семье, особенно у айнов, и др.).

Разные формы культа животных (зоолатрии) и их пережитки расширяют круг ритуальных мотивов, относящихся к Ж., и, следовательно, количество мифологических мотивировок (как имплицитных, так и эксплицитных) ритуалов почитания Ж. Также существен учёт ритуальных образов, изображений и предметов, связанных с такими церемониями, как «пляска кенгуру» у австралийцев, «пляска бизонов» у индейцев-манданов, «волчья пляска» у индейцев-квакиутль (ср. также маску ворона у них же), ряжение в медвежьи и волчьи шкуры жреца, шамана, вождя, его дружины, а также виновного, подвергаемого наказанию (ср. рус. диал. обозначение вора — «волк»), изгоя. С этим связаны мотив оборотничества (люди-волки, люди-собаки, люди-медведи в хеттских ритуалах, греческий миф о Долоне-волке и т. н. «волко-люди», мотив Змея Огненного волка у славян, люди-волки в римских луперкалиях, оборотни-вурдалаки, истории, типологически сходные с сюжетом рассказа П. Мериме «Локис» о человеке-медведе, и т. п.) и языковые аналоги оборотничества — имена отдельных людей, племён, городов, стран и т. п. (Ликаон греческого мифа, ставший волком; ликийцы, Ликия). Если в Евразии мотив оборотничества чаще всего связан с образом волка (на юге и западе) или медведя (на севере и востоке), то в Юго-Восточной Азии в роли оборотня часто выступает тигр, в Африке — леопард, в Южной Америке — ягуар и т. д. Иногда формы оборотничества весьма многообразны (превращение в леопарда, льва, антилопу, павиана, змею и других животных у бушменов; ср. также последовательное превращение героев сказок в самых различных Ж. и в ряде случаев параллельное превращение преследуемых героями противников в серию других Ж.) или же подчинены более сложным космологическим, топографическим, сюжетным схемам: у Нуми-Торума обских угров было много сыновей, обладавших способностью превращаться в различных Ж. и потому почитавшихся в образах гуся, лебедя, ястреба, щуки и т. п.; в соответствии с этим между сыновьями Нуми-Торума и их животными ипостасями членилось знакомое хантам и манси пространство.

Слева — Дракон бога Мардука. Глазурованный рельеф на «воротах Иштар» в Вавилоне. 6 в. до н. э. Справа — Дикий бык, символизирующий бога бури. Глазурованный рельеф на «воротах Иштар» в Вавилоне. 6 в. до н. э. Берлин. Переднеазиатский музей.



Животные в сцене переезда души покойного в подземный мир. Фрагмент этрусской росписи могилы «Кампана» в Вейях. 2-я половина 7 в. до н. э.

Японские зооморфные божества ветра и грома. Роспись парных двустворчатых ширм художника Соацу. 1-я половина 17 в. Киото, монастырь Кэнниндзи.

Особая способность к оборотничеству предполагалась у шаманов, которые, в частности, могли говорить на языке разных Ж. или понимать эти языки, а также у колдунов, ведьм. Широко распространены представления о душе человека в облике птицы (иногда птица – ворон у индейцев квакиутль – уносит душу в иной мир), бабочки, мотылька, пчелы и т. п. Образ души-птицы развит в мифологии Египта, Вавилона, Греции. У народов Средней Азии, гуронов и др. с душой отождествляется голубь (ср. истоки христианского образа голубя и образ голубя – вестника смерти в разных традициях), у якутов, сванов – петух, у других народов – специфические для данного места птицы (у индейцев бороро — попугай арара). Нередко образ души дифференцирован в зависимости и от типа смерти. У тлинкитов души новорождённых, задушенных матерями во время сна, являются в виде сов, а души утонувших детей — в виде морских уток. Но душа отождествляется не только с летающими Ж. (по принципу «лёгкости», «воздушности»). Часто она превращается в хтонических (в частности, водных) Ж. — мышь (следы этого представления отражены даже в ранней христианской иконографии), змею, ящерицу, крокодила, акулу и т. п. или же в Ж., которые считаются близкими человеку, — в медведя в ряде сибирских традиций, обезьяну в Гвинее (душа вождя там же воплощалась в леопарда) и т. п.

Основные и наиболее развитые формы участия Ж. в мифах предполагают ту ситуацию, когда Ж. выступают как объект развитой мифологической системы на её высших уровнях (вплоть до пантеона). Весьма существенны случаи, когда Ж. рассматриваются как персонажи последующих уровней, вплоть до низших (духи — покровители разных природных угодий: лесов, полей, гор, ущелий, рек, озёр, морей, болот и т. д. и даже нечисть, враждебная людям); как органическая ипостась антропоморфных мифологических персонажей; как временная, случайная, однократная форма, принимаемая божеством (Зевс — бык в греческом мифе о похищении Европы); как помощник мифологического персонажа (постоянный или более или менее случайный) или его атрибут, символ; как некая деталь внешнего облика участника мифа и ритуала (напр., образы крылатого или рогатого солнца, шкура, рог, медвежья лапа и т. п. у шамана или жреца и т. п.); наконец, как объект ритуала — жертвенное Ж.

Уже в древнейших памятниках изобразительного искусства, относящихся к верхнему палеолиту, Ж. являются основным объектом изображений. По данным А. Леруа-Гурана, более 80% всех изображений в палеолитических памятниках Франции и Испании составляют Ж. (в совокупности немногим более 4% приходится на изображения женских и мужских фигур). Из 986 изображений Ж. в наскальной живописи франко-кантабрийского района 313 занимает лошадь, 209 – бизон; из остальных Ж.: мамонт – 79, каменный козёл – 78, бык – 71, благородный олень – 68, лань – 64, северный олень – 36, медведь – 24, кошка – 23, рыбы – 7, птицы – 5. Характерно и локальное распределение изображений Ж. в пещерной живописи. 96% изображений зубров, 94% – бизона и 88% – лошади находятся в наиболее сакральной зоне – в центральной части стены в подземных залах или при расширениях пещеры. На другие зоны (вход; повороты, переходы, сужения между подземными залами; вход в уголки – альковы; периферия, центральная часть стены) приходится 88% изображений оленя, 86% – каменного барана, 82% – медведя, 79% – лани, 72% – северного оленя, 70% – мамонта. Эти отношения подтверждаются также и распределением человеческих изображений (соответственно 100% женских фигур в первом случае, 76% мужских фигур в другом). Преимущественное расположение в наиболее сакральной зоне изображений женских и мужских фигур (Ж. и людей), а также округлых и удлинённых знаков позволяет выявить основную идею верхнепалеолитических памятников, концептуальное ядро мировоззрения людей древнего каменного века – плодородие, имеющее своим источником отношение женского и мужского начал. Зооморфный код, в котором даны эти идея и начала, вполне определяет исключительную роль Ж. в верхнем палеолите (позднейшая символика данного типа восходит в своих истоках именно к этому времени). Есть некоторое основание (хотя и не вполне надёжное из-за малочисленности примеров) предполагать, что изображения птиц и рыб в какой-то степени могли отсылать соответственно к идее верха и низа (или вертикального и горизонтального). Тем не менее на материале наскальной живописи верхнего палеолита едва ли возможна реконструкция некоего аналога мифа, предполагающего хотя бы микросюжет. Наскальные изображения более позднего времени (в частности, в Скандинавии, Прионежье, Сибири, Африке), продолжая в качестве основной тему Ж., характеризуются уже более чёткой организацией пространства (верх–низ, правое–левое) и его семантизацией, а также появлением прос-

Медуза. Деталь украшения этрусской колесницы из Перузии. Сер. 6 в. до н. э.

Геракл, побеждающий речного бога Ахелоя (в образе рогатого змея). Фрагмент росписи краснофигурного стамноса. Кон. 6 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

Слева — Тифон и Зевс (изображение Тифона строится по вертикали: верх соотносится с крыльями, низ — со змеями). Фрагмент росписи чёрнофигурной халкидской гидрии. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа — Змей Тифон, в которого стреляет из лука младенец Аполлон, сидящий на руках у своей матери Лето. 5 в. до н. э.

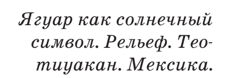
Зооморфные скульптуры на стене храма Кецалькоатля в Теотиуакане. Мексика.

тейших мотивов следующих типов: кортежи Ж. данного вида; чередование разных видов Ж.; обозначение верха, середины и низа изображением разных видов Ж.; Ж. и человек (в частности, человек преследует Ж. и т. п.). В искусстве одного из значительных центров неолитической революции в Чатал-Хююке образы Ж. включаются уже в более определённый контекст. Материалы Чатал-Хююка характеризуются, с одной стороны, наличием фигурок Ж., но (в отличие от фигурок человека) располагающихся всегда вне гробницы; с другой стороны, развитием образа богини (юная женщина; мать, дающая жизнь; старая женщина, однажды в соседстве с хищной птицей), подчёркиванием её хтонических связей и прежде всего смешанными и более сложными композициями: девушка, женщина и мальчик в соседстве с леопардами; богиня и леопард; мужское божество на быке; богиня, дающая рождение бычьей голове, и т. п. В этих образах ещё отчётливо обнаруживаются некоторые особенности палеолитических изображений Ж., но их распределение, аранжировка и правила композиции существенно иные.

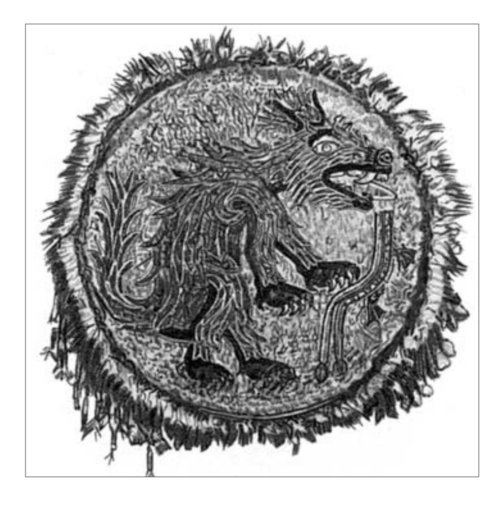
В соответствии с трёхчленным делением мирового дерева (см. Древо мировое) по вертикали распределяются и Ж. С верхом соотносятся птицы, особенно часто орёл, нередко какая-нибудь фантастическая птица (иногда на вершине дерева симметрично находятся две птицы, как бы дублирующие солнце и месяц). С серединой соотносятся копытные (лошади, быки, коровы, олени, лоси, антилопы, овцы, козы и т. д.), иногда пчёлы; копытные располагаются симметрично по сторонам дерева, нередко образуя при этом последовательность Ж., иерархически организованных и по горизонтали (напр., лошади, коровы, овцы и т. д.). С низом дерева (его корнями) соотносятся змеи, лягушки, мыши, рыбы, бобры, выдры, иногда медведи или чудовища хтонического типа. Подобные описания (как словесные, так и в изобразительном искусстве) мирового

Вестник смерти коршун Моан. Фрагмент росписи блюда. Майя. 8–9 вв.

дерева с распределением Ж. в изобилии известны в древних ближневосточных традициях, в Индии, Иране и Китае, в сибирских шаманских традициях (отчасти у американских индейцев), в старых индоевропейских культурах, включая славянскую. Эти описания, как и соответствующие ритуалы, существующие в ряде традиций, дают основания для реконструкции мифа, подтверждаемого и другими

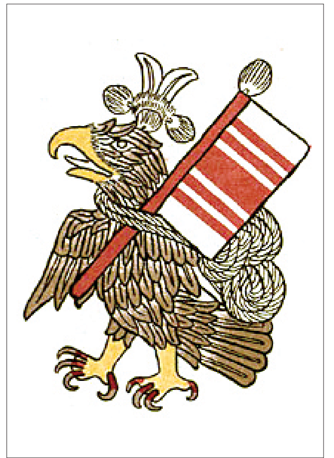


Ягуар как солнечный символ. Рельеф. Теотиуакан. Мексика.



Койот (животное, связанное с нижним миром) на ацтекском гербе. Мехико. Мексиканский фонд пластических искусств.

Ацтекские символические изображения орла и ягуара. Кодекс Борбоникус. Праиж, библиотека Бурбонского дворца.



«Пернатый змей». Скульптура на стене храма. Чичен-Ица. Мексика.

Орёл вычерпывает жизнь из змея. Ацтекский рисунок. Из «Ватиканского кодекса». Лондон, Британский музей.

Ацтекское изображение змея, луны и богини луны Тласольтеотль.

«Пернатый змей». Индейский рисунок. Из «Кодекса Борджа». Лондон, Британский музей.

источниками, прежде всего т. н. «основного» мифа. Громовержец на небе (его атрибут часто орёл, ср. роль этой птицы в царской геральдике и символике; в конкретных исторических вариантах мифа у громовержца есть и ездовое животное — лошадь, козёл и т. п.) поражает своего противника (чаще всего змея, фантастическое чудовище) в нижнем мире и освобождает, возвращая на землю (средний мир), копытных Ж., иногда четыре стада их, похищенных змеем и томившихся взаперти. В ритуале, соответствующем этой части мифа, Ж. приносятся в жертву у дерева (в послепалеолитическом искусстве, напротив, обнаруживается тенденция к вытеснению изображений Ж. человеческими, ср. статуэтки Великой матери, т. н. «Венер» и т. п.). Многочисленные варианты этого мифа (вплоть до сказочного сюжета № 301 в системе Аарне Томпсона, где герой поражает в подземном царстве дракона или спасается на вершине дерева, откуда его выносит на землю орёл) образуют целый корпус вариантов, которые, однако, сохраняют мифологическую семантику Ж., принимающих в этом сюжете участие. Четырёхчленная горизонтальная схема мирового дерева также увязывается с мотивами Ж. В разных традициях Ж. являются хозяевами «четырёх стран света» («четырёх направлений»), в частности на печатях из Мохенджо-Даро (ср. тетраду древнекитайских священных Ж.: дракон, феникс, единорог-цилинь и черепаха). Вероятно, т. н. локапалы и ваханы в индуистской традиции продолжают эту же схему. Иногда Ж.-ваханы не вполне отделимы от аватар. Так, бык Нанди выступает и как аватара Шивы. В других случаях одно божество может иметь несколько аватар (напр., Вишну), подобно тому как в буддийской традиции различные Ж. являются воплощениями Бодхисаттвы. Сама идея повторных рождений в колесе жизни и смерти предполагала в Индии возможность перевоплощений и в различных Ж. Наконец, с ваханами и локапалами так или иначе связаны образы Ж., которые поддерживают землю (слоны, кит, черепаха и т. д.), небо или же выводят человека из нижнего мира, чтобы он стал первым земным насельником. Иногда одно какое-нибудь Ж. выступает как мифологический образ космической зоны (ср. древнеегипетское изображение неба в виде коровы), как символ связи всех трёх зон (напр., американдский космический змей, который соединяет все три зоны, может находиться на небе) или даже восстанавливает исходную структуру вселенной после того, как небо упало на землю (восточноболивийский миф).

Эти мотивы, в конечном счёте, отсылают нас к многочисленному классу космогонических мифов, в которых роль творца принадлежит Ж. Во многих мотивах творения вселенной (или Земли) решающая роль отводится гагаре, нырку, утке, ворону, змее, ящерице, черепахе и др. Ещё чаще Ж. выступает в качестве культурного героя, который может совмещать в себе две роли — творца некиих космических элементов (солнце, месяц, звёзды, воды, горы, устройство поверхности земли) и основателя новой культурно-социальной традиции (устройство общества, обучение ремёслам и т. п.). Иногда это Ж.-демиург

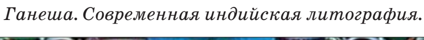
«Чудо Георгия о Змии» (Георгий поражает копьём дракона). Новгородская икона. 14 в. Москва, Третьяковская галерея.

состоит в конфликте с другим Ж., в обладании которого находятся элементы космоса или природные силы. Таков миф индейцев северо-западного побережья Тихого океана о вороне, который похитил у Серого орла солнце, месяц, звёзды, пресную воду и огонь, укрепил светила на небе, а воду и огонь сбросил на землю, у тлинкитов ворон Иель победил волка Хануха и отнял у него огонь и воду, став впоследствии племенным божеством, у индейцев квакиутль Великий ворон подарил людям солнце и научил их многим полезным вещам, а ворон Иелх добыл для людей огонь. Ту же задачу в индийских мифах и сказаниях решают койот, бобр, олень, дятел (похитивший огонь у волков) и другие Ж. У ненцев есть поверье, что пользоваться огнём люди научились у белого медведя. В мифах некоторых народов многие Ж. совместно участвуют в мироустройстве: коршун, орёл, ворон, медведь, горный лев и другие достали солнце, укрепили его на небе, причём некоторые из Ж. вынуждены были остаться там, дав начало созвездиям (скат стал Малой Медведицей, шкура медведя — Большой Медведицей). Великий заяц (или кролик) у алгонкинов не только сотворил мир, но и уничтожил злых духов, создал тайный союз ведунов и изобрёл рыболовные снасти. В Африке в качестве культурных героев наряду с полузооморфными персонажами нередко выступают заяц, шакал, хамелеон, черепаха, паук, богомол. Там же Ж. особенно часто выступают как основатели или покровители тайных союзов (леопард, змея, антилопа, шимпанзе, крокодил, питон у племён кпелле и менде в Западном Судане; лев и шакал у боссо-сорокои в Судане; леопард и змея у гбанде в Либерии; крокодил и обезьяна у темне в Сьерра-Леоне и т. п.). В мифах племён юго-восточной Австралии клинохвостый орёл в образе героя Бунджила создал людей и все вещи, установил брачные классы, научил людей ремёслам. Сходные деяния приписываются в Океании Тагаро-ястребу и Нденгеи-змее, а также другим существам, совмещающим в себе человеческую и животную природу. Иногда эти мотивы сочетаются с мотивами метаморфозы Ж. в человека, человека в Ж., одного Ж. в другого, Ж. в космическое тело или элемент земного ландшафта. Подобные превращения иногда характеризуют Ж.-трикстеров, также нередко выступающих в функции культурного героя.

В результате сложных (или неполных) метаморфоз возникают чудовищные существа, совмещающие в себе черты нескольких Ж. или человека и Ж.; в китайской мифологии Пань-гу является демиургом и культурным героем, дракон не только воплощает зло, но и выступает носителем положительных функций, будучи подателем дождя, охранителем сокровищ и т. д. Известен и другой (механический) вариант сочетания Ж. — их кортежи (т. н. политерионы), часто выступающие в мифах, сказках типа «Теремок» (особенно в кумулятивных), изображениях (преимущественно фризового типа). Многие сказки о Ж. дают основания для реконструкции соответствующих мифов с участием Ж. или, по крайней мере, частных мотивов, в которых Ж. могут выступать в функции божественных персонажей. Эта ситуация вполне подтверждается реально засвидетельствованными случаями обожествления животных – как в некоторых до сих пор существующих традициях (Индия, Юго-Восточная Азия, Африка и т. д.), так и в традициях, известных по источникам. Из последних особого упоминания заслуживают божества в облике Ж., почитавшиеся в Древнем Египте: бык в Мемфисе, шакал в Сиуте, ибис и павиан в Гермополе, корова в Дендере, баран в Элефантине, кошка в Бубастисе, крокодил в Файюмском оазисе и т. п. Во всём Египте почитался бык Апис, содержавшийся в особом помещении: ритуал его погребения отличался особой пышностью. Апис связывался с богом Пта (как его душа и как оракул); вместе с тем он сочетался и с Осирисом, образуя синкретическое божество Осирис-Апис. Известно также обожествление и других быков – чёрного Мневиса в Гелиополе и чёрно-белого Бухиса в Гермонтисе. В виде Ж. (иногда в сочетании с человеческими частями) представлялись Тот – ибис, Себек – крокодил, Анубис – собака, Гор – сокол, Сет – змея, Уаджет – змея, Рененутет – змея, Хатор – корова, Нут – корова, Бастет – кошка, Сехмет – лев, Хнум – баран, Таурт – гиппопотам, Хекат – лягушка и т. п. В некоторых мифах участвуют божества-Ж.: Небо-корова рождает Ра – золотого телёнка; Ра в образе кота убивает змея; Ра борется со змеем Апопом; Гор-сокол вступает в поединок с Сетом-змеёй и т. д. Отчасти сходная картина наблюдается у древних майя: бог-змей Йаш Чан (на рельефах змей с человеческой головой, в рукописях – человек), бог дождя Тит Соот (изредка – голова дождя, тело змеи, обычно – человек), бог-улитка, бог-лягушка (однажды в человеческом облике), бог-гриф Ти (птица или человек с головой грифа), Небесный пёс (олицетворение молнии) и др.; у ацтеков: Кецалькоатль – бог солнца в виде пернатого змея; Коатлике – полуженщина-полузмея; Тлалтекутли – бог земли с чертами крокодила и жабы; в Вавилоне: Иштар в образе коровы, собаки, голубя; Тиамат в образе зверя-птицы (дракон), Мардук в связи со змеёй, хищной птицей, драконом и др.; в Индии: Хануман — бог-обезьяна; Ганеша — человеко-слон и др. (ср. также конские ипостаси: Дадхикра, Таркшья, Пайдва, Эташа, возможно, первоначально Ашвины и т. п.).

Даже греческая мифология, с её отчётливо антропоморфными образами, содержит довольно значительный пласт, связанный с Ж. Этот пласт, если иметь в виду мифологических персонажей высшего уровня и те черты Ж. в их облике, которые обычно имеют мотивировку в мифе, формируется из разных источников. В их числе: спорадические превращения богов в Ж., имеющие сюжетный характер, – Зевса – в быка, орла, лебедя, муравья (ср. также превращение германского Одина), Диониса – в быка, козла, льва, пантеру, Посейдона – в коня, Деметры – в кобылицу (иногда в Ж. обращается персонаж, связанный в мифе с тем или иным божеством; ср. превращение Афиной Арахны в паука и др.); сохранение териоморфных черт в образе богов (Пан и козёл, Артемида и медведица, Гера и корова); почитание богов в ипостаси Ж. (Афина как змея, Дионис как бык и т. п.); священные Ж. богов или соответствующие их атрибуты (орёл и бык у Зевса, сова и змея у Афины, лань и медведица у Артемиды, мышь у Аполлона Сминфейского, конь, бык и дельфин у Посейдона и т. д.); животные эпитеты богов – Зевс Ликейский (Волчий), Аполлон Ликейский, Аполлон Сминфейский (Мышиный), Дионис Таврос (Бык) и др.; жертвенные животные, предназначенные определённым богам (ворона, грифон, волк – Аполлону, петух, змея – Асклепию) и т. д.

Ритуалы, связанные с жертвоприношением Ж. (гекатомба, ашвамедха и т. п.), их захоронением (т. н. «медвежьи пещеры» палеолита и неолита, медвежьи кладбища у нанайцев, некрополи быков, крокодилов, кошек в Древнем Египте и т. п.) или изготовлением фигурок Ж., ещё более расширяют наши представления о роли Ж. в сакральной сфере и о мифоло-



Ганеша. Современная индийская литография.

гическом значении тех или иных видов Ж. Данные фольклора, символики, суеверий, примет, языка также включаются в ряд источников, позволяющих реконструировать связь образов Ж. с мифологическим началом. Ср. широкое применение зооморфных образов в воспитании ребёнка (сказки о Ж., игрушки, изображающие Ж., игры, ласкательные слова и т. д.) и в сфере символики, эмблематики, геральдики – вплоть до бытовой сферы (предметы, украшения, сувениры в виде животных; название ряда болезней – рак, жаба и др.; строительных и иных конструкций).

В. Н. Топоров.

ЖИГ-ГУАША, Жыг-гуаша (кабардино-черкес), Чыгы-гуаша (адыг.) (от жыг или чъыгы, «дерево» и гуащэ, «хозяйка»), в мифологии адыгов богиня, покровительница деревьев. Отличается глубокой мудростью. Снизу Ж.-г. — дерево, верхняя её часть — прекрасная женщина из золота и серебра. Пребывает на морском побережье, где её окружают тхаухуды, Ж.-г. родила от Тлепша (встретившего её во время своих странствий по свету в поисках знаний для нартов) солнечного сына. Мальчик унаследовал мудрость матери: первые его слова заключали в себе совет нартам ориентироваться в походах по Млечному пути.

М. М.

ЖИЗНЬ, см. в ст. Древо жизни.

ЖИР ИЯСЕ («хозяин земли»), в мифологии татар-мишарей дух, покровительствующий полям. Представляйся в человеческом облике. В некоторых местах Ж. и. — собирательное название духов жир атасы («отец земли») и жир анасы («мать земли»). Ж. и. может навлечь болезнь на человека. Для его умилостивления ежегодно после весеннего сева устраивалось общественное моление с жертвоприношениями. Близкие Ж. и. персонажи имеются у казанских татар [«мать поля» басу анасы (аряш анасы)], чувашей («мать поля» ираш амэшэ), марийцев (уржава, рожава, норов ава), удмуртов (джеганай), карачаевцев (джер ийеси, дух-хозяин, имеющийся у каждого участка земли), турок (тарла-бекчиси, дух-хранитель поля в образе змеи).

В. Б.

ЖО, в древнекитайской мифологии священное дерево, растущее за Южным морем, между реками Хэйшуй («Чёрной») и Циншуй («Зелёной») на крайнем западе у горы Куньлунь. Листья его тёмно-зелёные, цветы красные, напоминающие лотосы, свет их освещает землю. Согласно мифу, на верхушку Ж. садились десять солнц, завершив свой путь по небосводу. Ж. – западный эквивалент солнечного (восходного) древа фусан, находящегося на крайнем востоке. Образ Ж. неоднократно использовался в китайской поэзии (Цюй-Юань – 4 в. до н.э., Ли Бо – 8 в. н.э.).

Б. Р.

ЖОШУЙ («слабая вода»), в древнекитайской мифологии река под горой Куньлунь, где жила Си-ван-му («владычица Запада»). Вода в этой реке не держала на поверхности даже лёгкого лебединого перышка. Можно предположить, что Ж. рассматривалась как особая река, разделявшая царство живых и мёртвых. Ж. — типичный скользящий топоним, этим именем назывались и реальные реки в различных окраинных и сопредельных Китаю землях.

Б. Р.

ЖУК У ЖАМАНАК («время»), в армянской мифологии персонификация времени. Ж. у Ж. — седоволосый старик, сидит на вершине высокой горы (на небе). Как распорядитель времени держит в руках два клубка — белый и чёрный. Он спускает по одной стороне горы один клубок, при этом его разматывая, второй клубок он сматывает, поднимая его по другой стороне горы. Когда белый клубок (символизирующий день, дневное небо), разматываясь, доходит донизу, — светлеет и восходит солнце. Когда Ж. у Ж. сматывает белый клубок, а чёрный (символ ночи, ночного неба), разматывая, спускает вниз, — темнеет и заходит солнце.

С. Б. А.

ЖУН ЧЭН, в древнекитайской мифологии маг, учитель Хуан-ди («Жёлтого государя»). Ему приписывается изобретение календаря, а также способа достижения бессмертия посредством акта половой жизни. В даосских трактатах с его именем связывали уже на рубеже н. э. теорию о восполнении мужской силы ян за счёт женского начала инь (см. Инь и ян). По легендам, он вновь появился на земле около 1010. Считалось, что он обладал секретом возвращать молодость, восстанавливать цвет волос у стариков и вставлять обратно выпавшие зубы. Иногда его считают наставником Лао-цзы.

Б. Р.

ЖУ-ШОУ, Гай, в древнекитайской мифологии божество осени. В комментарии к «Книге обрядов» (4–2 вв. до н. э.) объясняется его имя: «Осенью все растения созревают (жу) и начинается сбор (шоу) урожая». Ж.-ш. считался также духом металла, а поскольку металл связывался с западом, то Ж.-ш. помещали в западной части храма. Его изображали с угольником в руках. Он ведал также наказаниями на небе. Согласно мифу, жил на горе Юшань, откуда наблюдал за заходом солнца и отражением закатных лучей, отсюда и прозвище Хун-гуан («Алый блеск»).

Б. Р.

ЗАВУЛОН (греч. Ζαβουλών, евр. zebulun, от zabal, «оставаться», «находиться», zebul, «помещение», «храм»), в ветхозаветном предании один из двенадцати сыновей Иакова, последний из шести сыновей, рождённых Лией (Быт. 30, 20); родоначальник-эпоним одного из «колен Израилевых». В песне Деворы, относящейся к древнейшим частям Ветхого завета, говорится, что пришли «от Завулона владеющие тростию писца», что «Завулон — народ, обрекший душу свою на смерть» (Суд. 5, 14 и 18). В современных исследованиях высказывается предположение, согласно которому объединение З. и Иссахара (их в легенде Лия родила, купив право на ночь с Иаковом у Рахили за мандрагоровые плоды) отражало реальное расселение соответствующих племенных групп.

В. И.

ЗАГОВОРЫ И МИФЫ. Заговоры — особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать желаемое состояние. Заговоры самым тесным образом связаны с мифом и со всей мифопоэтической сферой, но эта связь до сих пор оставалась периферийной темой. По А. Н. Веселовскому, заговор — это «усилие повторить на земле, в пределах практической деятельности человека, тот процесс, который по понятиям язычника, совершается на небе неземными силами. В этом смысле заговор есть только сокращение, приложение мифа».

Даже если признать это заключение слишком категоричным, связь заговора как ритуала (иногда вырожденного до такой степени, что сохраняется лишь словесная часть, совпадающая с конкретной просьбой) с мифом, который в значительной степени мотивирует этот ритуал и, следовательно, явно или неявно присутствует в нём, не подлежит никакому сомнению (см. также Обряды и мифы).

Заговор и миф объединяются прежде всего присутствием в них общей логики, предполагающей общую им стратегию поведения. Основной чертой этой логики можно считать понимание причинно-следственных отношений как всеохватывающей (глобальной) и всепроникающей (интегральной) системы детерминистических связей (реальных и фантастических), изображение мира в виде (по словам французских исследователей Р. Юбера и М. Мосса) «гигантской вариации на тему принципа причинности». Французский учёный Л. Леви-Брюль назвал эту логику «логикой партиципации» (сопричастности), согласно которой сверхъестественные силы, природа и человек, будучи элементами единого космического порядка, рассматриваются как некое непрерывное поле разносторонних взаимодействий и объектов магического воздействия. Нагляднее всего она реализуется в магических действиях и соответствующих текстах типа заговоров и в архаичных мифах (типа австралийских), обнаруживающих тесную связь с ритуалом. Как в заговорах, так и в архаичных мифах общая схема «действие –> изменение (новое состояние) –> действие, учитывающее достигнутое новое состояние», актуализирующая механизм обратной связи, предполагает особую связанность, зависимость или даже тождество между макрокосмом и микрокосмом, природой и человеком, где человек как таковой – один из крайних ипостасных элементов космологической схемы.

Его состав, плоть его в конечном счёте восходит к космической материи, которая, оплотнившись, стала основой стихий и природных объектов (напр., элементов ландшафта). Существует обширный класс мифопоэтических текстов из самых разных традиций, в основе которых лежат отождествления космического (природного) и человеческого: плоть – земля, кровь – вода, волосы – растения, кости, зубы – камни, зрение (глаза) – солнце, слух (уши) – страны света, дыхание (душа) – ветер, голова – небо, разные члены тела – разные социальные группы и т. п. Эти отождествления, столь актуальные в заговорах (как в самих текстах, так и в сопровождаемых ими ритуалах, ср., напр., заговоры от кровотечения, зубной боли, ломоты в костях, болезни глаз, выпадения волос и т. п.), постоянны и в некоторых классах мифов. Более того, существуют особые мифы, которые сюжетно мотивируют всю эту систему отождествлений историей создания вселенной и отдельных её частей из тела космического великана (см. Великаны), первочеловека, культурного героя и т. п. (ср. гимн о Пуруше в «Ригведе» X 90 или «Атхарваведе» X 2; в ср.-иран. «Бундахишне» 221, 12–223, 4 или «Затспраме» XXXIV 7–14, в эддических «Речах Вафтруднира» или в древнегерм. кантилене схоласта Эццо, в др.-кит. мифах о Пань-гу и разных версиях русской «Голубиной книги»). Эти тексты, несомненно, связанные с жертвоприношением (конкретно — с расчленением жертвы на части, отождествлением их с элементами космоса и, наконец, их интеграцией), описывают основную структуру мира в разных его аспектах (предметном, пространственном, социальном и т. д.), показывая одновременно и иерархию отдельных элементов. Иерархическая схема уровней и элементов мироздания, реконструируемая на основе подобных мифов [1. Белый свет, солнце, месяц, звёзды, заря, ветер, дождь...; 2. Земля, гора, древо (как образ мира)...; 3. Море, озеро, река, поле, лес, дорога...; 4. Камень, трава, дерево...; 5. Птица, зверь, рыба...; 6. Человек: кровь, кость, волосы, кожа, части тела...; 7. Человек: высший, средний, нижний социальные классы...; 8. Город, дом, двор, церковь, алтарь... и т. п.], в такой же степени описывает и «мир» заговора. Вместе с тем то, что в мифах даётся чаще порознь, в соответствии с поворотами сюжета, в заговорах нередко представлено в виде списков (ср. длиннейшие перечисления частей тела, болезней, вредоносных объектов, лекарственных растений, элементов пространства, мифологических персонажей — покровителей, целителей

или вредителей, насылающих болезни, и т. п.). Не случайно, что именно заговорные тексты обнаруживают всю глубину классификационных и таксономических функций, которые в мифе могут присутствовать лишь имплицитно и актуализируются лишь в определённых ситуациях. Ср. характерное для заговоров членение по направлению внутрь [кровь – плоть – сухожилие – кость – мозг (костный)...] и вовне (дом – сени – двор – поле – лес – горы – моря... с указанием порога, дверей, ворот, дороги и т. п.). В этом отношении заговоры могут рассматриваться как важнейший источник для реконструкции основоположных координат мифопоэтического мира, в частности хронотопа самого мифа [т. е. присущего мифу способа освоения пространственно-временного единства; ср. особую отмеченность таких временных точек в заговорах, как восход и заход солнца (заря, зори), появление луны, полнолуние, самая короткая ночь, наступление равноденствия, стык старого и нового года и т. п.; о пространственных координатах см. выше].

Важность заговоров для реконструкции мифов определяется ещё и тем, что многие традиции относительно полно сохраняют т. н. «чёрные» заговоры, связанные с чёрной магией. Может быть поставлен вопрос о воссоздании на их основе системы «чёрных» (теневых) мифов, которые почти совсем не попадают в поле зрения исследователей, поскольку они были либо полностью вытеснены, пройдя «цензуру» официальной мифологии большинства, либо с самого начала имели распространение в узком конфессиональном кругу («чёрные» шаманы, колдуны, ведьмы, эзотерические группы и т. п.). Шумерские и ассиро-вавилонские заговоры-заклинания в части, содержащей перечни болезней, демонов, насылающих их, и мест ссылки болезней, содержат особенно богатый материал для такого рода реконструкции.

Сравни заговоры против козней колдунов и ведьм (maqlu) или заклинания семерых злых духов (maskim), рисующие иногда достаточно подробную картину: «Их семеро! их семеро! их семеро в глубине моря! Их семеро разрушителей неба; они возникли из глубины моря. Они ни мужского, ни женского пола, они распространяются, как цепи. Нет у них жен, не родят они детей... Они нечисть, порождённая горами, враги бога Эа, они орудия гнева богов. Они облегают дороги и пути, они враги, враги. Их семеро, семеро, семеро. Дух неба, закляни их! Дух земли, закляни их!...». То же можно сказать о русских «чёрных» заговорах с подробным описанием «антимира»: вывернутый наизнанку (по сравнению с обычными заговорами) хронотоп, обратные принятым действия в ритуале (обращение к нечистой силе, снятие креста, отречение от бога, богородицы, отца-матери, от всего белого света, приречение к сатане, выход наружу не из дверей, » в окошко, не в ворота, а через подворотню, собачьими дверьми, мышиной норой, не путём-дорогою, а тараканьими тропами, на запад, тылом на восток, в ночную страну и т. д.), перечни злых духов, бесов, лихорадок, болезней; о соответствующих заклинаниях или проклятиях в сибирской, африканской и других традициях «чёрного» шаманства, наконец, о т. н. «exorcismi conjurationes» (заклинаниях злого духа священным именем), известных как на Востоке, так и в средневековой Европе (ср. «Testamentum Solomonis» и т. п.).

Ещё более очевидны и разнообразны взаимоотношения заговора и мифа в топике, сюжетике и наборе общих мифологических персонажей. Участие в заговорах божеств, входящих в пантеон и действующих в мифах, одновременно подчёркивает и зависимость заговора от мифа, и прагматическую функцию мифа, эксплицируемую в заговоре и ритуале. Ср. древнеегипетское врачевание, предполагающее соответствующий ритуал и заговор: Ра мучается спазмами, Гор делает статую Исиды-дитяти, гелиопольские боги волшебством отсылают боли Ра в эту статую; совет вавилонского бога Эа Мардуку слепить из тины образ духа чумы Намтара и положить его на живот больного; обращение Мардука к Эа с жалобой на демонов, вредящих человеку, и совет Эа с указанием помощи; участие Варуны в древнеиндийских заговорах, в частности против водянки (сам Варуна связан с водой, мировым океаном); балтийские заговоры от грозы или от прострела с обращением к образу громовержца (Перкунас, Перконс); восточнославянские заговоры, в которых выступают трансформированные образы Перуна (гром, «перуновы стрелы» и т. д.) и Велеса (Св. Власий, скотинки — Власьевны и т. д.) и др. Нередко мифологический мотив (подлинный или мнимый, неизвестный в мифах) мотивирует содержание заговора и выполняет композиционную роль зачина. Ср. вступление к древненемецкому «Второму Мерзебургскому заклинанию»: «Фолла и Водан поехали в лес, там у Бальдра жеребёнок вывихнул ногу...» или начало белорусского заговора: «Ехав Сус Христос на своём храбром кони на Сияньскую гору, на Сияньской горе стоиць калиновый мост; на тым калиновым мосту свою храбрую конь ногу упусьцив, калинову мосьницу праломив. Калинова мосьница узнимись, а ты зьвих унимись» и т. д. В других случаях само ядро заговора содержит мифологические (или мифологизированные фольклорные) мотивы. Так, например, мифологический сюжет наказания громовержцем своих детей посредством их обращения в хтонических животных и последовательного уничтожения в заговоре выступает в виде мотива подобного же последовательного уничтожения (одного за другим) таких вредоносных хтонических существ, как черви (или змеи, или мыши), число которых (семь или девять) также совпадает с числом детей в мифе. Степень проникновения мифологических мотивов или персонажей в заговоры может быть весьма значительной (ср. «Атхарваведу»); нередко мотивы даются в свёрнутом виде, как эпитеты или титулы (ср. в вавилонских заговорах: «творец всего человечества», «господин святости», «направитель неба и земли», «дающий наследство и семя», «охраняющая жизнь», «всеслышащий», «приводящая людей в порядок», «охранитель мира», «господин горных источников и моря», «устранительница зла» и т. п.). Наконец, иногда заговоры обнаруживают непосредственную связь с наиболее общими и универсальными мифологемами (напр., с образом древа мирового).

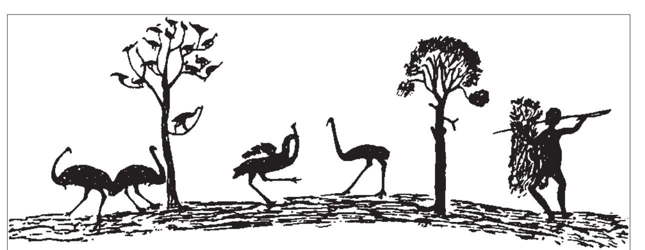
Вместе с тем связь заговоров с мифами прослеживается и там, где нет прямых и надёжных параллелей. Установка на мифообразующий процесс особенно отчётливо проявляется в мифологизации тех мотивов и действующих лиц заговорных сюжетов, которые, строго говоря, отсутствуют в актуальном корпусе мифов. Заговор нередко конструирует новые мифы, синтезируя элементы традиционной мифологии с элементами господствующей (или, наоборот, вытесненной) религиозной системы или фольклорной традиции, элементы своего и чужого и т. п. Ср. превращение античных божеств в демонов средневековых европейских заговоров (особенно Аполлон, Венера), включение христианских персонажей в заговоры (Иисус Христос, богородица, апостолы, святители, угодники, архангелы, святой Георгий, а также Ирод, Иродиада, Саломея и т. д.), обращение к фольклорным героям (Илья Муромец, Усыня, Бородыня и т. п.), к другим традициям (ср. вклад византийской Сисиниевой легенды в русские и другие славянские, румынские, греческие, грузинские, сирийские заговоры, с отражением в них разных мотивов довольно развёрнутого сюжета – встреча Сисинием женоподобного демона или 12 сестёр, битьё их и выпытывание тайного имени, похищение демоном детей Мелитены, сестры Сисиния, и т. п.). Следует заметить, что этот аспект мифообразующих тенденций, свойственных заговору, до сих пор остаётся почти не изученным.

В. Н. Топоров.

ЗАГРЕЙ (Ζαγρεύς, букв. с греч. «великий охотник», «великий ловчий»), в греческой мифологии одна из архаических ипостасей бога Диониса. Сын Зевса Критского и богини Персефоны, с которой Зевс вступил в брак в образе змея. Посланные богиней Герой титаны напали на З., но он устрашил их, превратившись в дракона, тигра и быка. Но Гера своим свирепым мычанием побудила титанов к действию, и они растерзали З. Зевс сбросил титанов в Тартар, опалил мать титанов землю страшным пожаром, а затем послал на неё потоп (Nonn. Dion. VI 155–388). Образ З. вошёл в теогонию орфиков, которые связывали с ним целую систему философско-мифологических идей. З. были посвящены орфические таинства (Cic. De nat. deor. III 58). Ряд мифов связан с воскрешением Диониса-З., сердце которого спасла Афина (Procl. Hymn. VII 11–15). У автора 4 в. Фирмика Матерна (VI, p. 15) содержится подробный рассказ о растерзании Либера-З., сына критского царя Зевса (Либер — италийское божество плодородия).

А. Т.-Г.

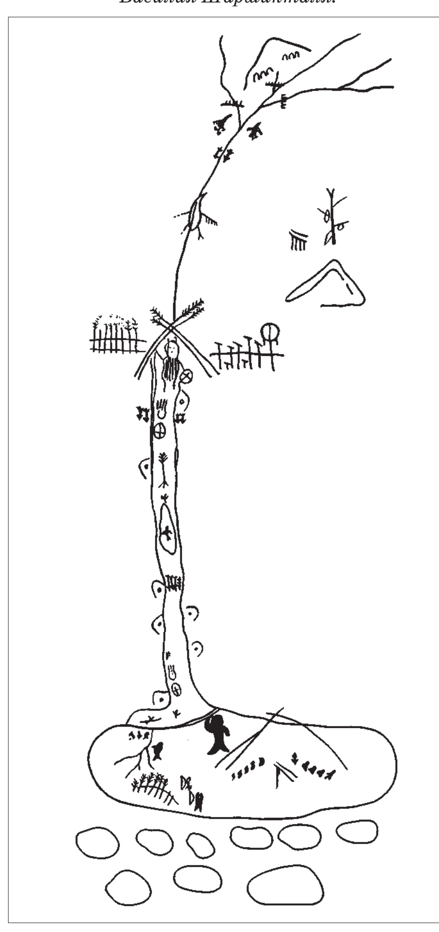
ЗАГРОБНЫЙ МИР, потусторонний мир, тот свет, в мифологии обитель умерших или их душ. Мифы о З. м. развились из представлений о загробной жизни, связанных с реакцией коллектива на смерть одного из членов и погребальными обычаями. Смерть воспринималась как нарушение нормальной жизнедеятельности коллектива в результате воздействия сверхъ-



Дух охотится на эму в стране предков. Рисунок. Австралия.

естественных причин (вредоносной магии, нарушения табу и т. п.). Психологический страх перед смертью (в сочетании с биологической опасностью, исходящей от разлагающегося трупа) персонифицировался в самом умершем : поэтому погребальные обычаи преследовали цель изолировать умершего и с ним — вредоносное воздействие смерти; одновременно, однако, существовала и противоположная тенденция – сохранить умершего вблизи живых, чтобы не нарушать целостность коллектива. Отсюда – древнейшие обычаи погребения (изоляции) на поселениях, в жилищах или специальных домах мёртвых, позднее – в некрополях (городах мёртвых) вблизи поселений. Соответственно амбивалентным было и отношение к умершему: с одной стороны, его почитали как предка-благодетеля (см., напр., Питары, Маны), с другой — боялись как вредоносного мертвеца или духа, обитающего вблизи живых. Представления о наделённых сверхъестественной силой «живых мертвецах», выходящих из могилы, нападающих на людей, приносящих болезни и смерть, присутствуют в мифологии и фольклоре многих народов (см., напр., Упырь). «Живых мертвецов» стремились умертвить вновь, связать и т. п., духов — отпугнуть шумом на похоронах, запутать дорогу в мир живых. Но самым действенным способом устранения вредоносных свойств покойника при сохранении связи с ним как с духом-покровителем считалось отправление его в З. м.

Проводы шаманом умершего сородича в мир мёртвых: покинутый чум умершего, шаманский чум для совершения обряда проводов, мифическая родовая река, телесная душа умершего, залив в устье родовой реки, за которым начинается «нижняя земля»; место поселения мертвецов-сородичей. Рисунок старика-эвенка Василия Шаршикталя.



У некоторых наиболее отсталых племён (австралийцы, бушмены, папуасы) не сложилось дифференцированных мифологических представлений о З. м.: умершие могли населять пустынные местности, лес или кустарники, оказывались в море или на небе; иногда известно было лишь направление, в котором уходили умершие. Смутны и противоречивы были представления о занятиях мёртвых: они могли вести обычную жизнь охотников и собирателей, превращаться в животных и птиц, скитаться по земле, выходить по ночам из своих убежищ, возвращаться к стойбищам живых. Вероятно, эта раздвоенность умерших, пребывающих в мире живых, и в ином — З. м., связанная с двойственностью обрядовых устремлений сохранить умершего в могиле и удалить его в иной мир, способствовала мифологическому расчленению покойника на погребённое тело и душу (дух), обитающую в З. м. Это расчленение не было последовательным — душа не лишалась телесных свойств и привязанности к телу; у многих народов (у индейцев, в римской и сибирских мифологиях) известны представления о «могильных душах», наподобие ка в египетской мифологии.

Наиболее распространённым было представление о временном пребывании духа возле тела (могилы). По совершении погребального обряда и уничтожении субстрата души — тела — во время кремации или каким-либо иным способом — дух отправлялся в З. м.

Загробное путешествие считалось тяжёлым и опасным: далёкий З. м. был отделён от мира живых потоками, горами, помещался на острове, в глубинах земли или на небесах. Для такого путешествия умершему необходимы были лодки, кони, нарты, колесницы, крепкая обувь, припасы на дорогу и т. п., помещавшиеся обычно в могилу. На пути встречались сверхъестественные преграды – огненные озёра, кипящие потоки и пропасти, через которые вели узкие мосты (мост – конский волос в алтайских мифах, у индейцев кечуа и др.): сорвавшихся ждала вторичная и окончательная смерть. В преодолении этих преград умершим помогали проводники душ – животные (обычно собака или конь), шаманы и боги. Вход в З. м. (иногда – мост) охранялся стражами: чудовищными псами у индоевропейских народов (Кербер и др.), самими хозяевами царства мёртвых; они впускали лишь души выполнявших племенные обычаи при жизни и погребённых по всем правилам, тех, кто мог заплатить проводникам и стражам мясом животных, принесённых в жертву на похоронах, деньгами и т. п. (у народов Океании, у йоруба в Африке, индейцев дакота и других – ср. древнегреческий обычай припасать медовую лепёшку для Кербера). «Нечестивцам» грозила окончательная смерть или участь скитальца, лишённого загробного пристанища.

З. м., несмотря на разнообразие идей относительно его местонахождения, обычно вписывался в общую мифологическую картину мира как далёкий иной мир, противостоящий «своему» миру живых. При этом его размещение в горизонтальном пространстве соотносилось с вертикальной моделью мира, расчленяющей космос на небо, землю и преисподнюю. Так, народы Сибири помещали З. м. на севере в низовьях великих сибирских рек и одновременно в нижнем мире (ср. сканд. Хель); в мифологиях, где путь умершим указывало солнце (у некоторых народов Океании, Северной Америки — ср. представление о солнечной барке Ра), З. м. оказывался в подземном обиталище на западе. Реже З. м. помещался на небе (на звёздах и т. п.), куда можно было проникнуть, как и в нижний мир, по древу мировому, или мосту (которым иногда считались радуга или Млечный путь).

Картины З. м. могут целиком копировать реальный мир с селениями, где умершие живут родовыми общинами, охотятся, женятся, иногда даже производят потомство и т. д. — в мифах воспроизводится даже ландшафт, окружающий общину в этом мире. Духи не бессмертны, но в З. м. им отводится обычно более длительный жизненный срок, чем на земле (у североамериканских индейцев, некоторых народов Африки и др.); по истечении этого срока духи умирают окончательно или возрождаются на земле в живых существах. Духи предков существуют в З. м., пока их чтут потомки. В мифологии банту (балуба) души пребывают в З. м. у Нзамбе до тех пор, пока не состарятся, после чего бог изгоняет их на землю, где они обращаются в прах. В примитивных мифологических системах, где З. м. мыслился как простое «продолжение» земного существования, отсутствовало противопоставление телесного и духовного начал. Непоследовательным было это противопоставление в развитых мифологиях: так, души в греческом аиде жаждут крови и боятся меча (Hom. Od., XI), скандинавские эйнхерии убивают друг друга и воскресают вновь в вальхалле. Вместо этого получило развитие физическое противопоставление мира живых и «того света»: когда на земле день, в З. м. – ночь, у живых – лето, у мёртвых – зима, умершие ходят вверх ногами, одежду носят наизнанку, их пища – яд для живых и т. п. (в мифологиях Океании, народов Сибири, североамериканских индейцев). Живые, проникшие в З. м., невидимы для его обитателей, как и духи среди живых, и столь же вредоносны для умерших, как те – для живых (сибирские мифологии). В иных традициях жи-

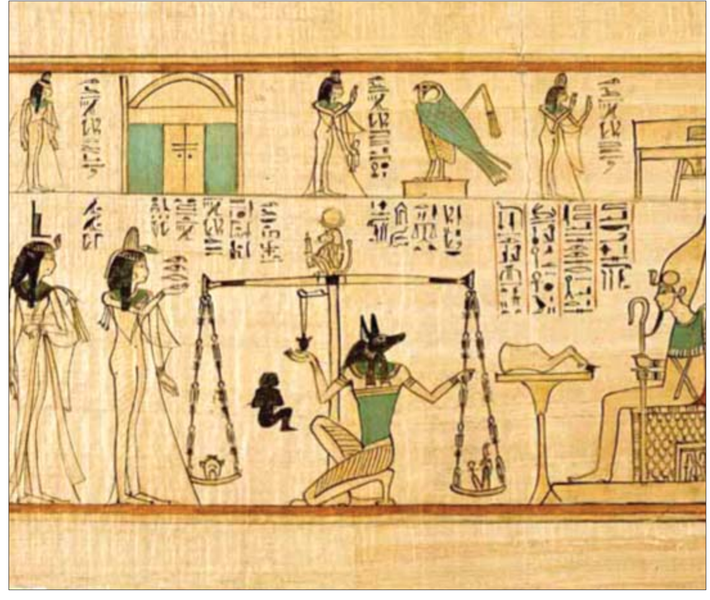
вые, напротив, встречают радушный приём на том свете у умерших сородичей (африканские мифологии), отправляются туда за женой или возлюбленной (мотив Орфея и Эвридики, известный, в частности, у североамериканских индейцев и японцев), но их пребывание в З. м. связано с особыми табу, нарушение которых губит предприятия живых, и те ни с чем возвращаются на землю (ср. судьбу Энкиду).

В некоторых мифологических традициях картина З. м. окрашена в тусклые тона: там слабо светит солнце, нет ни нужды, ни радости и т. п. Таковы, например, представления о призрачном существовании бесчувственных теней во мраке аида и шеола. Напротив, вера в лучшую загробную жизнь отразилась в представлениях об обильных охотничьих угодьях, сверхъестественно плодородных полях (ср. егип. иару), пастбищах в З. м.; умершие становились молодыми, не знали болезней и забот, предавались веселью, танцам (у некоторых народов Меланезии, Америки).

Общая концепция продолжения существования после смерти дополнялась в мифологиях первобытной эпохи и древнего мира представлениями об особых судьбах различных категорий умерших. Загробная жизнь зависела от рода смерти: убитые, утонувшие, почившие естественной смертью, умершие в детстве помещались в разные области З. м. (ср. описание Орка в «Энеиде» VI) или даже в разные загробные царства. В разных мифологиях эти категории умерших наделялись нередко противоположными судьбами: у германцев и ацтеков павшие в битвах получали награду в воинском «раю» (герм, вальхалла), в отличие от умерших естественной смертью; у некоторых народов Африки, Индонезии убитые на войне, напротив, считались вредоносными существами, их загробная участь была незавидной (также различно в разных мифологиях отношение к женщинам, умершим при родах, детям и др.). Повидимому, мифология (как и погребальные обычаи) в этом случае лишь «классифицировала» половозрастные группы и социальные подразделения с ориентацией на посюсторонние цели коллектива, выделяя его защитников, продолжательниц рода и т. п. – посмертная их судьба прямо не соотносилась с их социальным положением, допуская противоположные решения. Более последовательной тенденция отражения социальной структуры в мифологии З. м. стала в обществах со значительным социальным расслоением. Посмертная доля родоплеменной и военной аристократии, жречества рисовалась более счастливой, чем судьба рядовых общинников: имущественное и социальное положение умерших просто переносилось в З. м. (у некоторых народов Африки, Меланезии); иногда благополучие умершего зависело от богатства погребения. Вождь оставался вождём и в З. м. – на похоронах африканских или древних месопотамских царьков на тот свет за повелителем следовали не только рабы, но и двор. Крайним выражением этой тенденции было исключительное право на загробную жизнь лишь для аристократии (у тонганцев в Полинезии, масаи в Африке). В соответствии с социальной иерархией полинезийские вожди и жрецы после смерти отправлялись в солнечную страну пулоту, общинники же оказывались в мрачной преисподней по, где их пожирала хозяйка З. м. Миру. Скандинавский Один собирал у себя в небесной вальхалле дружинную аристократию, которая в час гибели богов (см. Рагнарёк) выйдет биться с «простыми» мертвецами и хтоническими чудовищами хозяйки преисподней Хель.

Архаичные образы старухи – хозяйки преисподней, часто ассоциировавшейся со смертью (сканд. Хель, кет. Хоседэм), или царя преисподней, повелителя злых демонов (тюрк. Эрлик, особенно иран. Ахриман), противопоставляются небесным богам. Дуализм небесного и подземного, светлого и мрачного миров, населённых благодетельными богами и злыми демонами, послужил основой для позднейших представлений о рае и аде, но представления эти были связаны с идеей загробного воздаяния.

Слева — Загробный суд Осириса. Взвешивание души. Папирус. Из гробницы в Дейр-эль-Бахри. 12–10 вв. до н. э. Справа — Культовый домик с черепом предка. Соломоновы острова. 19 в. Лондон, Британский музей.



В первобытной и древней мифологии воздаяние в З. м. зиждилось скорее на ритуальных, чем на моральных принципах: не выполнявшие племенных обычаев, не имевшие татуировки и т. п. рисковали быть недопущенными в З. м., проглоченными хтоническими чудовищами, либо остаться без пищи в З. м. «Хороший» человек в первобытном понимании — удачливый охотник, храбрый воин — оставался таким и в З. м. (иногда — в лучшей его части, «воинском раю»); «плохой» — не только нарушитель общественных норм, убийца, лжец, трус, но и не оставивший потомства, умерший холостым — т. е. неполноценный член коллектива, иногда — человек низкого социального положения или иноплеменник. «Плохие» после смерти оказывались в безрадостной обители мрака (в мифах народов Полинезии), скитались по земле или несли наказание, сообразное их проступкам: скупцы обречены на вечный голод, у сварливых зашит рот (бурятская мифология) и т. п. Для этического уровня подобных представлений характерно, что среди наказуемых в преисподней у Эрлика оказываются также бодливый бык и норовистая лошадь. Вмешательство богов не вносило существенных изменений в распределение загробных благ и наказаний: фигуры грешников, оскорбивших богов и подвергнутых за это каре — Сисифа и Тантала — единичны в безучастном к мёртвым аиде; немногочисленны и герои, оказавшиеся в элизиуме в силу своего божественного происхождения (Менелай и т. п.). Мифология, ставившая загробную участь в зависимость от ритуала и различных формальных признаков (род смерти и т. п.), от социального статуса умершего, не допускала последовательной идеи возмездия в ином мире. Топографическое соответствие вертикальных уровней модели мира и рангов социальной иерархии (вожди на небе — общинники в преисподней) наиболее полно выражало направленность первобытной мифологии на гармонизацию и взаимосвязь природного космоса и социума.

Тенденция к «преодолению» социальных противоречий в З. м. наметилась в мифологиях древнего мира. Если в Египте эпохи Древнего царства право на загробное блаженство в иару получал лишь фараон, то в эпоху Среднего царства каждый умерший мог достичь блаженства, воссоединившись с Осирисом. В античной мифологии аристократизм элизиума был нарушен культом Диониса: право на блаженство получали все участники дионисийских мистерий, как и мисты других умирающих и воскресающих богов в мифологиях Средиземноморья (напр., посвященные в Элевсинские таинства), вне зависимости от сословной принадлежности. Представления о З. м., где нет разницы между богатым и бедным, как в царстве Осириса, требовали иных принципов загробного воздаяния: традиционные требования выполнения религиозных обрядов и общественных норм, почитания богов и царя сочетались с осуждением крайних форм эксплуатации. Возникло представление о загробном суде, наиболее разработанное в египетской мифологии и воспринятое иранской и другими мифологиями.

Критерием для вынесения приговора на загробном суде служило уже не только соблюдение умершим ритуалов, но и «правда» в виде перышка богини, положенного на одну чашу весов, тогда как на другую помещалась судимая душа (сердце) человека. Однако применение этого критерия и объективность суда Осириса затруднялись сложнейшим погребальным ритуалом и нагромождением магических средств, призванных застраховать умершего от этой объективности. Ритуал доминировал над этикой и в мистериальных культах, где блаженства достигали лишь посвященные. Кроме того, мистерии гарантировали не только счастливую загробную участь, но и возрождение души на этом свете, обесценивающее З. м. и восходящее к тотемическим мифам о реинкарнации – воплощении умерших в живые существа – животных, растения, людей.

Учение о **метампсихозе** (реинкарнации) – переселении душ – было наиболее развито в индуистской мифологии и в буддизме. У многих народов существовало также представление о возрождении умершего в лице потомка (обычно внука): отсюда – передача имени предка новорождённому. В этих случаях З. м. – не последнее пристанище умершего, но необходимая фаза в круговороте возрождений через смерть. Эти циклы жизни человека и коллектива соотносились в мифологиях первобытного общества и древнего мира с сезонными циклами, воплотившимися в образах воскресающих богов растительности. Смерть, похороны и сошествие в преисподнюю бога олицетворяли зимнее умирание природы (ср. также миф о похищении Персефоны и т. п.). З. м. – преисподняя – участвовал в процессе постоянного возрождения природы: погребение Осириса ассоциировалось с посевом, преисподняя – с чревом «матери-земли», бог преисподней (греч. Аид — Плутон) был и богом хранимого в её недрах богатства (Плутос). З. м. сливался с природным миром, противостоящим социальному: иной мир объединял в себе разрушительные силы хаоса с необходимым человеку благом плодородия. Поэтому умершие, удалённые при посредстве погребальных обрядов из этого мира в иной, также сливались с природными стихиями (уже на ранних стадиях, напр. у папуасов) и способны были влиять на жизнь коллектива, посылая засуху или урожай, способствуя плодовитости человеческого рода и скота, для чего с ними и, стало быть, с З. м. поддерживалась связь в рамках культа предков (жертвоприношения предкам или, напр., др.-егип. письма умершим). Это амбивалентное отношение к З. м. в сочетании с преимущественной направленностью общинных культов на проблемы посюсторонней хозяйственной жизни допускало сосуществование разных традиций в представлениях о З. м.; картина З. м. оставалась синкретичной и противоречивой.

Скептическое отношение к традиционным представлениям о загробной жизни, основанным на ритуальном её обеспечении, высказывалось уже древнеегипетскими интеллектуалами: «...праздный радостный день и не печалься, ибо никто не уносит добра своего с собою и никто из тех, кто ушел туда [в З. м. — В. П.] еще не вернулся обратно» («Песнь арфиста» – ср. «Беседы разочарованного со своим духом»). И древнеиндийские боги, согласно «Катха-упанишаде» (I 1, 20–29), не могли дать ясного ответа на вопрос о загробной участи человека – вопрошающего отсылают к возможности прижизненного счастья, но для того уже очевидно, что «преходящи все удовольствия для смертного».

Вопрос о загробной участи становился всё более насущным в период разложения рода в «варварских обществах» и кризиса общины в азиатских и античных обществах. Род переставал быть гарантом телесного возрождения. Индивид, чьё сознание освобождалось от идеологических уз коллектива, в пределах которого совершался круговорот смертей и возрождений, искал спасения от кризиса в ином, вечном, а не в «гибнущем» земном мире. Таким убежищем абсолютной отрешённости от чувственного земного бытия и посмертного метампсихоза мыслилась буддийская нирвана; буддизм — древнейшая мировая религия — вполне определённо ответил на вопрос о загробной судьбе человека: «одни возвращаются в материнское лоно, делающие зло попадают в преисподнюю, праведники — на небо, лишенные желаний достигают нирваны» (Дхаммапада X 126). Обитель праведных — рай — понималась не как царство изобилия, но как целиком противоположное земному сверхчувственное состояние.

Переориентация общественного сознания от земных ценностей в этом и З. м. на мир идеальный и сверхчувственный осуществлялась мировыми религиями. Иной мир не просто локализуется в горних сферах — он пронизывает всё мироздание (мир божий), является прообразом зримого мира и управляет им в лице божества. Земля людей в новой космологической системе оказывается не просто срединной зоной космоса, но ареной борьбы «грешного», телесного, и духовного миров, «града земного» и «града божия» за каждую человеческую душу (см. Христианская мифология). Душа, устремлённая к богу, достигает рая; естественная для архаических мифологий привязанность души к телу и телесному существованию расценивается как греховная: грешная душа вынуждена возвращаться к могиле, обвиняя тело в уготованной ей скорбной участи. Новые представления о загробном существовании восходили к древним архетипам: сорокадневные мытарства души после смерти с посещением рая и ада напоминают шаманские путешествия в иной мир; сохраняются, особенно в народных представлениях, огненная река и мост, ведущий в З. м. (ср. мусульм. Сират, тонкий как волос, острый как меч), загробный суд со взвешиванием душ и т. п. Но главным становится не противопоставление живых и мёртвых, своего и иного мира, а противоположность души и тела, рая и ада; не отправление ритуалов и не сословная принадлежность, но универсальные категории греха и добродетели определяют загробную судьбу. Земная социальная иерархия не переносится автоматически на стратиграфию иного мира: напротив, противоречия этой иерархии «преодолеваются» в З. м. построением иной, этической иерархии адских мук или райского блаженства в низших кругах ада или вышних сферах рая, в зависимости от степени греховности или добродетели умершего (наиболее полное воплощение этих представлений см. в «Божественной комедии» Данте). Идея загробного воздаяния становится средством религиозного утешения и устрашения. Наряду с апофатиче-скими описаниями божества и царства божия мировые религии дают вполне наглядные картины З. м.: в мусульманской мифологии, например, — это тенистый оазис с услаждающими праведников гуриями; убранство рая — драгоценные камни и металлы, и т. п. Но суть райского блаженства – духовное общение с божеством. Соответственно в аду грешники, расплачивающиеся за привязанность к телесному миру, испытывали не только духовный ужас, но и телесные муки. Адский огонь не рассеивал мрака преисподней, сменялся в других кругах страшным холодом («холодные» и «горячие» ады буддизма), тьмы злых духов терзали грешников, обречённых на вечные муки. Не совершившие смертных грехов оказывались в чистилище (у католиков), где подвергались временным мукам, очищающим и открывающим дорогу в рай. Участь грешников могли облегчить молитвы праведных и церкви; заступничество богоматери (в христианстве) или Мухаммада (в исламе) спасало от адских мучений. Картины ужасов и райских чудес, подтверждаемые «очевидцами», совершавшими путешествия в З. м. (распространённый в средневековой литературе сюжет «видений» З. м.), подобные шаманским, видимо, сыграли значительную роль в процессе распространения мировых религий в средние века. Относительно последовательная мифология З. м. частью вытесняла в область неофициальной народной культуры, частью подчиняла своей структуре ранние верования (показательно, что буддийские монахи считались главными специалистами по проблемам загробной жизни и погребальному культу в синкретических религиях Дальнего Востока, напр. в Японии). Однако наряду с индивидуалистической устремлённостью к загробному блаженству средневековая идеология включала и посюстороннюю направленность общинных (прежде всего сельскохозяйственных) культов на всеобщее прижизненное благополучие. В народной культуре образы смерти и преисподней сохраняли амбивалентный характер возрождающего начала, особенно во время различных аграрных и т. п. праздников, карнавалов.

Тема З. м. получила широкое распространение в эпосе и волшебной сказке. Сошествие эпических героев в преисподнюю — не шаманское путешествие, но вызов силам смерти и хтоническим чудовищам. Волшебная сказка, как показал В. Я. Пропп, генетически связана с обрядами инициации — ритуалами временного пребывания в ином мире, предшествующего повышению социального статуса и женитьбе героя (см. Инициация и мифы). Очевидно, с той же символикой связаны и сюжеты эпопей — Одиссею необходимо посетить З. м., чтобы вернуться на родину, Энею — прежде чем обосноваться в Италии. С другой стороны, те же сюжеты

связаны с мифами о шаманском путешествии и «видении» З. м. (древнейший текст подобного «видения» — XII табл. эпоса о Гильгамеше «Энкиду в преисподней»). Традиционно-мифологический сюжет сошествия в преисподнюю в сопровождении проводника в современной литературе использовал, например, Т. Манн (путешествие Иосифа в Египет в романе «Иосиф и его братья»). Литературный приём перемещения современного автору мира, людей и событий в иной З. м. использовался в целях сатиры (Лукиан, античный и византийский сюжет «разговоров в царстве мёртвых» — вплоть до рассказа Ф. М. Достоевского «Бобок» и поэмы А. Т. Твардовского «Тёркин на том свете»), способствовал их этическому переосмыслению (Данте, в современной литературе — М. А. Булгаков и др.).

В. Я. Петрухин.

ЗАДЕНИ, в грузинской мифологии одно из божеств, почитавшихся до распространения христианства. Согласно летописной традиции, культ З. ввёл царь Фарнаджом в 1-й половине 2 в. до н. э. Летопись связывает имя З. с названием крепости Задени близ Мцхеты. Научная традиция возводит имя З. к иран. yazadan — ранг добрых духов (см. Язаты). З. почитался (наряду с Армази) как бог, приносящий обильный урожай, и вседержатель мироздания. С распространением христианства культ З. был упразднён.

З. К.

ЗА ЗЭН, в мифологии мыонгов во Вьетнаме (вьетомыонгская группа), прародительница человеческого рода. Она родилась из комеля гигантского мифического дерева си, которое загораживало собой небо и землю. Она породила два яйца, из которых вышло по сыну. Сыновья сочетались браком с небесными феями. От этих браков родились демоны и две птицы — Тунг и Тот, которые снесли огромное яйцо: с одной стороны было оно круглым, с другой — квадратным. Высиживали они его долгие месяцы и годы — всё зря. З. З. прислала птиц таочао, чтобы они сидели на диковинном яйце. Наконец из яйца вышли предки мыонгов и соседних с ними народов. Этот миф имеет многие черты сходства с этногенетическим мифом вьетов (см. в ст. Вьетомыонгская мифология).

Н. Я.

ЗАКАРИЯ (zakariya'), в мусульманской мифологии отец Йахьи. В Коране вместе с Исой и Илйасом отнесён к «праведникам». Соответствует евангельскому Захарии. Согласно Корану, З., воспитывая девушку Марйам и увидев, что аллах каждый день ниспосылает ей свежую пищу, стал молить его о потомстве: «У меня ослабели мои кости и голова запылала сединой, и я не был в воззваниях к тебе, Господи, несчастным. И я боюсь близких после меня, а жена моя бесплодна; дай же мне от тебя наследника!» (19:3–5). Ангелы сообщили З., что у его жены родится мальчик Йахья, который будет «господином, воздержанным, пророком из праведников». Не поверившему З. было дано знамение — он в течение трёх дней не мог говорить (3:32–36; 19:1–15; 21:89–90).

Поздние варианты предания содержат рассказ о мученической смерти З.: после гибели сына он спрятался в дупле дерева, но был выдан Иблисом и распилен вместе с деревом.

М. П.

ЗАЛ, в мифологии лакцев, цахуров (Гыниш), рутульцев (Ийниш), аварцев (Бечед), татов (Офирогор) верховный бог. С распространением ислама стал отождествляться с аллахом.

Х. Х.

ЗАЛЗАНАГЫЙ, Йадланин («мать болезней»), в мифологии рутульцев, аварцев (Унтул эбел), андийцев (Рукурли ила), ботлихцев (Годали Ила), лакцев (Аццалав) злой дух, принимающий облик женщины огромного роста, с длинным носом, нечёсаными волосами, в лохмотьях. Его появление влечёт болезни, несчастья (войны, голод и др.). По поверьям, от него можно откупиться едой, старой одеждой.

Х. Х.

ЗАПАДНОСЕМИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Мифологические представления западносемитских народов ханаанейско-аморейской (угаритяне и финикийцы, иудеи и израильтяне до становления монотеистического культа Яхве, моавитяне, аммонитяне, эдомитяне) и арамейской групп, населявших с 4—3-го тыс. до н. э. Сирию, Финикию и Палестину, восстанавливаются на основе источников, имеющих фрагментарный характер, — эпиграфики (со 2-й половины 2-го тыс. до н. э.), включающей упоминания богов и их эпитетов, описания жертвоприношений; археологических материалов; данных ономастики (прежде всего теофорные имена). Некоторые сведения о З. м. имеются в письменных памятниках соседних народов — египетских, месопотамских, хеттских; основу для ряда реконструкций даёт Библия (отразившая добиблейские мифологические представления); определённую информацию содержат произведения греческих и римских, а также эллинизированных ближневосточных авторов (указывающие, в частности, на соответствия западносемитских богов божествам других мифологий). Эти источники, однако, представляют тенденциозную интерпретацию З. м. Более подробно известны мифологические представления населения Угарита (город-государство на территории Финикии) — по сохранившимся спискам богов, записям мифов, ритуальных текстов, сделанных в 14 в. до н. э. (самые ранние из известных материалов) со слов верховного жреца (местная храмовая традиция).

У западносемитских народов не сложилась единая для всех этнических групп система мифологических представлений, несмотря на языковую близость, общность важнейших элементов культуры, постоянные контакты. В отдельных обществах складывались свои мифологические циклы, типологически тождественные, а часто и сюжетно близкие; наряду с существованием общих имелись и местные, локальные божества; на первый план могли выдвигаться разные боги, в их облике преобладали те или иные черты, появлялись новые. Наличие уже на раннем этапе общих мифов и божеств (в т. ч. верховных) не привело к формированию единого пантеона; наоборот, в поздней З. м. местные боги играли первенствующую роль и становились верховными божествами, воспринимая атрибуты более ранних верховных богов.

Имена богов в З. м. часто были табуированы. Они, как правило, заменялись эпитетами, прозвищами и др. апеллятивами: Балу, в более позднем произношении Баал – «хозяин, владыка»; Мильком, Мильк – «царь, хозяин»; Адон – «господь»; Эшмун, Шем — «имя» и т. п. Один апеллятив мог применяться к нескольким богам, иногда определённым, очевидно, составляющим в мифологических представлениях некий «класс» ; в таких случаях в применении к одному из этих богов апеллятив нередко сочетался с конкретным эпитетом [Алиййану-Балу, где «Балу» – апеллятив, «Аллиййану» («силач») – эпитет]; с другой стороны, апеллятивы могли постепенно превращаться в имена собственные. Имена богов часто обозначали соответствующий предмет или явление: Рашап, позднее Решеф – «пламя», Иамму — «море», Иарих — «луна» и т. д. Наряду с этим, имена могли принимать значение «бог», как имя Илу, первоначально — «сильный, могучий».

В сочетаниях с именами богов часто встречаются термины родства (аб — «отец», ах – «брат», амму – «дядя», и т. п.), что указывает на существование представлений о богах как о сородичах, очевидно, первопредках. Некоторые боги мыслились как основатели и владыки определённых городов, о чём свидетельствует, например, ряд топонимов: Иерихон — город Йариха, Сидон (Цидон) — Цида, Иерусалим (Йерушалем) — «построенный Шалиммом» (см. Шалимму и Шахару).

Большое место в З. м. занимали календарные мифы; важную роль играл культ богов плодородия; были распространены сюжеты о смене поколений богов, борьбе богов за престол, сил добрых с силами зла. На раннем этапе верховным божеством, очевидно повсеместно, считался Илу (в

Голова бога (?). Слоновая кость, золото. Угарит. 2-я четверть 2 тыс. до н. э. Дамаск, Национальный музей.

Слева — Культовая сцена: колонна увенчана крылатым солнцем, мифические животные (справа вверху), борьба героя со львом (справа внизу). Справа — Сцена посвящения: бог, держащий на привязи быка, и стоящая перед ним богиня в сопровождении почитателя. Оттиски сирийских печатей. Сер. 2 тыс. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей.

более позднем произношении Ил, Эл и др.). Библейские повествования о сотворении мира словом Элохима восходят, несомненно, к палестинским доиудаистическим представлениям об Илу. Супруга Илу – Асират (в позднейшем произношении Ашера), праматерь и владычица богов. В угаритском списке богов Илу предшествует «Илу отцовский», возможно, отец первого, свергнутый им (позднее, в других местностях, отцом Илу считался Баалшамем – владыка неба). В угаритских мифах власть над миром и богами фактически переходит от Илу (при сохранении им положения верховного бога) к богам младшего поколения. Их борьба за власть — одна из основных коллизий в этих мифах. Главному претенденту на власть умирающему и воскресающему богу бури и плодородия Балу, олицетворяющему доброе начало, посвящен важнейший угаритский мифологический цикл. С помощью сестры и возлюбленной — девы-воительницы Анат он борется со своими основными врагами — богом смерти и подземного мира Шуту (позднее Мот) и богом водной стихии Иамму. В борьбе с Муту (возможно, также наделённому плодоносящей силой) Балу гибнет, но Анат убивает Муту, и Балу воскресает. Конфликт между Балу и Муту постоянно возобновляется. В Угарите противником Балу является также и бог плодородия Астар (олицетворение планеты Венера), которому Илу пытается передать власть после гибели Балу. Очевидно, победив всех своих врагов, Балу становится фактическим властелином вселенной. Особый интерес угаритской традиции к этому персонажу объясняется, по-видимому, тем, что он был богом — покровителем Угарита.

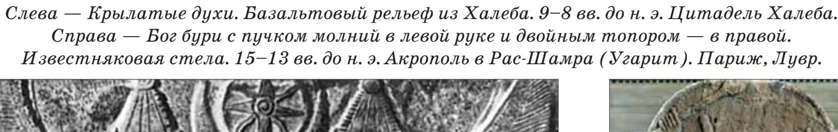
В Угарите регулярно устраивалось храмовое действо, инсценирующее миф (также связанный с культом плодородия) о рождении от священного брака Илу богов вечерней и утренней зари Шахару и Шалимму, в результате которого пробуждаются силы природы. Известны угаритские мифоэпические предания об Акхате и о Карату, в которых участвуют как боги, так и люди.

Циклы мифов, группировавшихся вокруг местного бога-покровителя, которые составляли локальную храмовую традицию, имелись и в других обществах переднеазиатского Средиземноморья. В храме Берита хранились записи мифов, посвященных богу-покровителю этого города Йево (Йахве). Из мифологического цикла, посвященного этому богу, выросла библейская сакральная традиция.

По египетским источникам, отражающим, очевидно, палестинско-ханаанейские мифологические представления, известно повествование о Горе (видимо, соответствующем западно-семитскому Астару), запечатавшем лоно Анат и Астарты, о Сете (Балу), снявшем печать, о том, как они были отданы Сету в жёны богом солнца Ра (западносемитский Шамшу?), о священном соитии Сета и Анат. В другом мифе рассказывается о том, как Йамму требовал для себя высшей власти среди богов и как Сет победил его.

В хеттских памятниках, пересказывающих ханаанейские мифы северной Сирии, рассказывается об Асират (Ашерту), пытавшейся соблазнить Балу (Баала); выполнив её желания по приказанию Илу (Элькунирши), он унизил её; между Асират и Балу начинается вражда. Северосирийские мифы о смене поколений богов, их борьбе за престол имеют параллели в хурритской мифологии; здесь, очевидно, имели место взаимовлияния.

С 1-го тыс. до н. э. на первый план выдвигаются культы местных богов. В Финикии широко почитался главный бог города Тир, покровитель мореплавания и колонизации Мелькарт, отождествлявшийся греками с Гераклом; он, очевидно, также являлся умирающим и воскресающим богом. Большое значение в греко-римском мире приобрёл финикийский умирающий и воскресающий бог Адонис, который, согласно реконструированному мифу, гибнет от руки Астара (Арес), ревно-



Слева — Крылатые духи. Базальтовый рельеф из Халеба. 9–8 вв. до н. э. Цитадель Халеба. Справа — Бог бури с пучком молний в левой руке и двойным топором — в правой. Известняковая стела. 15–13 вв. до н. э. Акрополь в Рас-Шамра (Угарит). Париж, Лувр.

Жертвоприношение Илу. Каменная стела из Угарита. 8 в. до н. э.

вавшего полюбившую Адониса Астарту (Афродита). В Берите бытовал миф о безуспешных попытках Адониса стать супругом девы – владычицы этого города; его соперником и победителем был бог моря (Иамму?). Из других финикийских богов Адонису типологически близок Эшмун.

Ещё в доэллинистическое время в Финикии предпринимались попытки систематизации мифов и создания своего рода священного писания. Наиболее значительное из таких сочинений традиция связывает с именем Санхонйатона, жившего, согласно преданию, в Берите (по другим версиям – в Тире) во 2-й половине 2-го тыс. до н. э. Материалы, автором которых считался Санхонйатон, дошли в изложении грекоязычного писателя кон. 1 — нач. 2 вв. н. э. Филона Библского; фрагменты из его сочинений известны в цитатах, использованных римским историком церкви кон. 3 – нач. 4 вв. Евсевием Кесарийским («Об евангельском приготовлении»). Согласно Филону, Санхонйатон использовал храмовую традицию Берита (по материалам Гиеромбала — жреца в храме Иево) и, в частности, изучил «письмена аммунеев», возможно – священные книги, приписывавшиеся богу мудрости Таавту. У Филона финикийская мифологическая традиция подверглась обработке в духе вульгаризированных идей греческой философии о первоэлементах мироздания и его развитии. Согласно космогонической схеме Санхонйатона – Филона, первоэлементами были воздух и хаос, от которых произошли ветер и желание, породившие Мота – смерть и одновременно жизненная сила, — который имел облик ила. Он породил все остальные элементы мироздания. В результате вселенской катастрофы — пожара (самостоятельный финикийский сюжет, усвоенный стоицизмом) возник космос и появились живые существа. От ветра — Колпия и его супруги Бааy родились Айон («вечность») и Протогон («перворожденный»); их детьми были Генос и Генея (порождающие существа), которые поклонялись солнцу — владыке неба (Баалшамем?). Среди их потомков выделяются свет, огонь и пламя (Рашап?), открывшие людям способ добывать и употреблять огонь. От них происходят гиганты, один из которых, Ипсураний, научился строить хижины. Его потомками были изобретатели охоты, рыбной ловли и земледелия.

Богами были Элиун, или Эльон [(«всевышний»); он погиб, растерзанный диким зверем], и Берут [(«союз»); возможно, покровительница Берита и (или) какого-либо племенного союза]. От них произошли Уран — небо и Гея — земля, очевидно, первоначально Баалшамем и, может быть, Арцай ('ars, «земля»; известна по угаритским мифам как дочь Балу). От Урана родились Эл (Илу) Кронос, Бетэль, Дагон, Атлас, Зевс Демарунт, чьим сыном был Мелькарт, и другие божества. Эл восстал против Урана и победил его; от Эла рождается новое поколение богов.

Филон приводит также изложенный Санхонйатоном миф о том, как Кронос (Эл) принёс в жертву Урану (Баалшамему) своего сына (Eusebius, Praeparatio Evangelica, I, 10, 44 и IV, 16, 156Д; см. Молох); этот миф известен и по изложению греческого философа Порфирия [(кон. 3 — нач. 4 вв.); Porphyr. De abst. II, 56]; очевидно, он обосновывал обычай человеческих жертвоприношений.

Богиня плодородия, кормящая коз. Крышка сосуда. Угарит. 14–13 вв. до н. э.

Другую космогоническую схему традиция приписывает финикийцу Моху (2-е тыс. до н. э.), сочинения которого известны по изложению греческого философа 6 в. н. э. Дамаския («О первых принципах»). Согласно этой схеме, первоэлементами были эфир и воздух, породившие Улом («вечность»), от которого произошёл Хусор (первоначально Кусар-и-Хусас) — устроитель космоса. Из половин расколовшегося мирового яйца (возможно, оно было расколото Хусором) возникли небо и земля.

В эллинистическую эпоху финикийские боги были отождествлены с греческими; древние традиции сохранялись лишь в храмах и учёной среде.

В Карфагене (финикийская колония в Северной Африке) среди западно-семитских богов особо почитались бог солнца и плодородия Баал-Хаммон, отождествлявшийся римлянами с Сатурном, и его спутница Тиннит, отождествлённая с Юноной. С её культом, очевидно, слился культ Дидоны, основательницы Карфагена. Имело место и почитание других западносемитских богов, в частности Астарты; рано получили распространение культы греческих богов.

В Сирии с кон. 2-го тыс. до н. э. устанавливается господство арамейских племён; местное население усвоило арамейский язык (не отличавшийся существенно от ханаанейско-аморейских языков) как язык письменности. Это привело к контаминации и синтезу культур; сирийская мифология приобрела смешанный ханаанейско-арамейский характер. Особое распространение получили культы Бела, Хаддада (восходящих к Баал-Хаддаду), Баалшамина (Баалшамема), который быстро занял положение верховного бога. Широко почитался Мелькарт, его культ засвидетельствован, в частности, в Дамаске (в 1-й половине 1-го тыс. до н. э.). По-видимому, тогда же начинает складываться приобретший большое значение в эпоху эллинизма оргиастический культ богини Атаргатис (описанный в трактате Лукиана «О сирийской богине»), супруги Хаддада, в которой слились черты Астарты и Анат.

В эллинистическое время сирийские божества, отождествлённые с греческими и приобретшие греческие черты, во многом сохраняли первоначальный характер. Их почитание распространилось далеко за пределы Сирии, а при римских императорах – по всему средиземноморскому миру. На фоне разочарования греков и италиков в собственной официальной мифологии притягательную силу сирийским культам придавала присущая им таинственная обрядность, связанная со стремлением к постижению потусторонних мистических сил, «правящих» миром, а также оргиастический характер многих из этих культов. Наибольшее значение приобрело почитание Зевса Гелиополитанского (местный вариант Баалшамина; культовый центр — Гелиополь), Атаргатис, Элагабала, оргиастический культ которого в период правления римского императора Элагабала (218–222), пытавшегося возвести Элагабала в «ранг» верховного божества государственного пантеона, стал важнейшим элементом римской официальной религии. Широкое распространение (также и за пределами Сирии) получил культ Юпитера Долихенского (Баалшамина; культовый центр — поселение Долихе в Коммагене) с характерными для него мистериями и квазицерковной организацией. Значительную роль играл бог счастья и удачи Гад, выступавший как местный бог-покровитель и отождествлявшийся с греческой Тиха.

Одним из важнейших сакральных центров эллинистическо-римской Сирии был Гелиополь с культами Зевса, Геи, Афродиты-Атаргатис и Гермеса (возможно, соответствовавшего Малакбелу). Вероятно, к местной традиции относится миф о том, что в глубокой древности изображение Зевса Гелиополитанского было доставлено из Египта и в конце концов водворено в Гелиополе. Очевидно, имели место попытки придать культу Зевса Гелиополитанского монотеистические черты.

В пантеоне Пальмиры наиболее заметную роль играли две параллельные друг другу триады богов: Бел (верховный бог, владыка мира), Йарихбол («гонец Бола», т. е. Бела; бог солнца), Аглибол (бог луны) и Баалшамин (глава триады), Малакбел («посланец Бела»; бог солнца, параллельный, а возможно, тождественный Иарихболу), Аглибол. Судя по эпитетам Баалшамина («великий и милосердный», «добрый и воздающий»), вокруг его культа в 1–3 вв. складывалось религиозно-этическое учение. Место Баалшамина или Бела в триадах мог занимать бог, именовавшийся «Тот, чье имя благословенно в вечности» (его имя было запретным и нам неизвестно), культ которого широко распространился в Пальмире во 2–3 вв. и также представлял собой религиозно-этическое учение (он, очевидно, генетически связан с культом Баалшамина). Возможно, что эти триады были тождественны друг другу и являлись фактически одной триадой или имели тенденцию к слиянию. В Пальмире были широко распространены также культы других общесирийских, вавилонских и древнеарабских богов. Атаргатис почиталась как богиня

— покровительница города и была отождествлена с Тиха.

Обострение социальных противоречий привело к распространению в Сирии религиозно-этических учений. Наряду с упомянутыми, весьма популярными были митраизм, манихейство, христианство и др. В 3—4 вв. в Сирии, Финикии и её колониях в Северной Африке утвердилось христианство. Это привело к постепенному исчезновению язычества, которое, однако, долго сопротивлялось; поклонение Баалшамину, например, было засвидетельствовано в Эдессе ещё в 5 в., а в 12 в. Вениамин Тудельский видел в финикийских городах изображения древних богов.

В Палестине с 1-й половины 1-го тыс. до н. э. в рамках иудейско-израильского общества началось формирование иудаизма, основанного на монотеистическом культе Яхве, но ещё в эпоху эллинизма в палестинском городе Йамния имело место поклонение Гераклу (Мелькарту) и Хорону.

И. Ш. Шифман.

ЗАПАДНОСЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Славянская мифология.

ЗАРАТУШТРА (авест.), Зороастр (др.-греч.), Зардушт (среднеиран.), в иранской мифологии пророк и основатель религии зороастризма. Историчность З. достоверно не установлена, хотя большинство учёных признают З. реальным лицом. По традиционной пехлевийской хронологии, он жил «за 258 лет до Искандара» (Александра Македонского), в 7–6 вв. до н. э. Лингвистический анализ «Гат» – самой священной части «Авесты», автором которой считается З., позволяет отнести эпоху деятельности пророка к 12–10 вв. до н. э. Согласно «Ясне», З. — сын Пурушаспы, четвёртого человека, выжавшего священный сок хаомы; по другим версиям, он происходит из восточноиранского рода Спитама. Первоначально З. выступал с проповедью на родине (в Восточном Иране или в Средней Азии), но не был признан своей «общиной»; согласно пехлевийским источникам, он подвергся преследованиям со стороны местного правителя чародея Дурашрава и вынужден был покинуть родину (в «Гатах», приписываемых З., сохранилась молитва-сетование, обращенная к Ахурамазде, – «Куда бежать?»). Его покровителем и последователем стал царь (кави) Виштаспа, способствовавший распространению зороастризма в Иране. По пехлевийскому сочинению «Датистан-и-Диник», пророк был убит Тур-и Братарвахшем, одним из врагов, преследовавших его всю жизнь.

Уже в «Младшей Авесте» образ З. был подвергнут мифологической переработке: одни тексты изображают его культурным героем, учредителем социальной структуры общества («Яшт» XIII 88–89), другие — провозвестником таинств новой веры, спасителем не посвященного в высшие истины человечества (в духе «Гат»: «Ясна» 17, 19, 27; «Яшты» V и XIX, «Денкарт»). Дух тьмы Ангро-Майнью пытался через дэва лжи Друга убить или искусить З. обещанием великой власти («Видевдат» 19, 4–6). Пророк отражал эти происки не только словом и атрибутами культа, но и камнями для пращи, «большими как дом». По «Младшей Авесте», З. просил содействия в насаждении новой веры у божеств древнеиранского пантеона Ардвисуры Анахиты, Хаомы, Митры и Веретрагны, но собственно «Гаты» не содержат их упоминаний.

Фаравахар - символ зороастризма.

В поздних сочинениях «Денкарт» (VII 1, 14) и «Затспрам» (VI 14) образ З. полностью мифологизирован: Ахурамазда создал его духовную сущность (фраваши) в начале бытия и поместил её в ствол древа жизни Хаомы, а через шесть тысяч лет, в период ожесточения вселенской борьбы добра и зла (см. Иранская мифология), З. призван был способствовать победе добра на земле, получил телесное воплощение и был озарён неземным светом истины [миф о сошествии огня (света) истины, хранимого в мировом дереве (см. Древо мировое), к людям имеет позднеиндоевропейские истоки: ср. Прометея, принёсшего людям огонь в стволе зонтичного дерева].

Главным в проповедях З. было учение о зависимости миропорядка и торжества справедливости (см. Аша Вахишта) в мировой борьбе добра и зла от свободного выбора человека, его активного участия в этой борьбе на стороне добра (ср. древнеиндийское учение карма-йоги). Проповедуя зороастрийскую мораль — этическую триаду благих мыслей, благих слов и благих дел, — З. идеализировал также «праведную» хозяйственную деятельность, которую он противопоставлял неправедному кочевническому образу жизни; согласно одной из «Гат», он ниспослан на землю и для того, чтобы научить людей ухаживать за скотом. З. считался посредником между богом и людьми; «Авеста» — священное откровение Ахурамазды, которое З. передал своим ученикам. Последователям Ахурамазды З. обещал посмертное блаженство, пособникам зла угрожал муками, расплавленным металлом и осуждением на страшном суде, который будет вершить Ахурамазда в конце мира. Пророк предсказывал, что конец света наступит при жизни современного ему поколения: по «Младшей Авесте» гибель мира должна произойти через три тысячи лет, когда праведные будут спасены саошйантом — воплощением З.

Через греческое посредство образ З.— Зороастра стал достоянием европейской культуры. В эпоху эллинизма он породил множество вторичных синкретических мифов, которые сохраняли иногда архаичные иранские черты. Так, античный автор 1 – нач. 2 вв. Дион Хрисостом передал легенду о том, что З. в поисках истины удалился на уединённую гору, куда обрушилось с небес великое пламя, но З. вышел из него невредимым и наделённым искомой мудростью (вариант мифа о сошествии божественной истины в огненной форме). Зороастру приписывали множество пророчеств, изречений и книг, в средние века его считали магом и астрологом. Ф. Ницше вложил в уста З. мрачную проповедь индивидуалистически толкуемой свободы духа («Так говорил Заратустра»).

Л. А. Лелеков.

ЗАРЕР (фарси), Зариварай (авест.), Зариадр (др.-греч.), в иранской мифологии богатырь, брат Гуштаспа (Виштаспа). В «Авесте» (Яшт) Ардвисура Анахита дарует воинственному всаднику Зариварай победу над Арджадаспом (см. Арджасп). В книге античного автора Атенея (2–3 вв.) «Обед софистов» сохранился рассказ Хареса Митиленского (4 в. до н. э.) о любви Зариадра (брата мидийского царя Гистаспа) и дочери царя Омарта Одатиды [у Фирдоуси этот эпизод передан как рассказ о Гуштаспе и румийской (византийской) царевне Китаюн]: Одатида была самой красивой женщиной в Азии, и Зариадр был красив. Зариадр направил к Омарту сватов, но тот не хотел отдавать свою единственную дочь иноземцу. Спустя некоторое время Омарт устроил пир, привёл туда свою дочь и приказал ей выбрать себе из присутствующих жениха, подав ему в золотой чаше вина. Однако она, плача, отказалась. Одновременно Одатида дала знать Зариадру о том, что предстоит её свадьба с другим. Тогда Зариадр, переодетый в скифа, прибыл ночью во дворец. Одатида подала ему чашу, и он увёз царевну в место, которое Омарт не знал.

Парфянская поэма на среднеиранском языке «Ядгар Зареран» передаёт рассказ о подвигах З. в войне с царём хионитов Арджаспом: после того как хиониты пошли войной на Виштаспа, его брат, смелый полководец З., с разрешения Виштаспа, выходит на бой с врагом. Друг против друга выступают в поход с обеих сторон громадные армии. Происходит жестокая битва З. громит вражеские войска. Арджасп посылает против него колдуна Видарафша, который хитростью, из-за угла убивает З. и похищает его коня. За смерть отца мстит его сын Бастварай.

И. С. Брагинский.

ЗАТ-БАДАН (dt/bcdn, dt/bcdnm, «далёкая, холодная»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца, почитавшаяся в государстве Саба. Имя богини, очевидно, было запретным; слово «Зат-Бадан» является, по-видимому, прозвищем, заменяющим его.

З.-Б. составляет пару с противоположной ей Зат-Химйам («обжигающая, горячая»). Эти ипостаси, вероятно, связывались соответственно с зимним и летним светилом (ср. Зат-Сантим и Зат-Захран в пантеоне государства Катабан). Они занимали третье место в пантеоне — после Астара и Алмакаха. В отличие от Зат-Химйам З.-Б. почиталась только в государстве Саба; отдельно от Зат-Химйам она упоминается редко. Священным животным З.-Б. была лошадь, изображения фигурок лошадей преобладали в посвящениях, адресованных богине. Известен её храм в городе Ханане на севере Йемена.

А. Г. Л.

ЗАТ-ЗАХРАН (dt/zhrn, «полуденная, горячая»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца, почитавшаяся в государстве Катабан. Имя богини, очевидно, было запретным; слово «Зат-Захран» яв-

ляется, по-видимому, прозвищем, заменяющим его. З.-З. составляет пару с противоположной ей Зат-Сантим («холодная»). Эти ипостаси, вероятно, связывались соответственно с летним и зимним светилом (ср. Зат-Химйам и Зат-Бадан в пантеоне государства Саба); иногда к этой паре присоединялась ещё одна ипостась богини солнца — Зат-Рахбан («далёкая»). В пантеоне З.-З. (вместе с Зат-Сантим) занимала место после Анбайа. Почиталась также в государстве Саба.

А. Г. Л.

ЗАТ-САНТИМ, Зат-Саннатум [dt/sntm, «холодная»], в йеменской мифологии ипостась богини солнца, почитавшаяся в государстве Катабан. Имя богини, очевидно, было запретным; слово «Зат-Сантим» является, по-видимому, прозвищем, заменяющим его. З.-С. составляет пару с противоположной ей Зат-Захран («полуденная, горячая»). Эти ипостаси, возможно, связывались соответственно с зимним и летним светилом (ср. Зат-Бадан и Зат-Химйам в пантеоне государства Саба); иногда к этой паре присоединялась ещё одна ипостась богини солнца — Зат-Рабхан («далёкая»). В пантеоне З.-С. (вместе с Зат-Захран) занимала место после Анбайа. Она пользовалась в Катабане наибольшим престижем по сравнению с другими ипостасями солнечной богини и являлась также богиней плодородия (о чём свидетельствуют адресованные ей посвящения).

А. Г. Л.

ЗАТ-ХИМЙАМ, Зат-Хамим (dt/hmym, «обжигающая, горячая»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца. Слово «Зат-Химйам» является, по-видимому, прозвищем, заменяющим запретное имя богини (оставшееся неизвестным). В пантеоне государства Саба З.-Х. составляет пару с противоположной ей Зат-Бадан («далёкая, холодная»). Эти ипостаси, вероятно, связывались соответственно с летним и зимним светилом (ср. Зат-Захран и Зат-Сантим в пантеоне государства Катабан). В пантеоне З.-Х. (вместе с Зат-Бадан) занимала третье место после Астара и Алмакаха, но включена в него она была, вероятно, позже, чем первые два божества, по-видимому, в результате синойкизма: в оазисе Рагван к северу от столицы Сабы Мариба З.-Х. была богиней-покровительницей и владыкой страны. Там известен её храм 7—6 вв. до н. э.

В отличие от Зат-Бадан, З.-Х. почиталась не только в Сабе, но и в государствах Катабан и Хадрамаут. Так, в Катабане З.-Х. была связана с Астаром.

Символом З.-Х. были пять или шесть точек в форме «У» или «V». В частности, это позволяет некоторым учёным считать З.-Х. звёздным божеством, олицетворяющим созвездие Плеяд. В поздний период З.-Х. приобретает черты богини-защитницы, ниспосылающей счастье, и богини плодородия.

А. Г. Л.

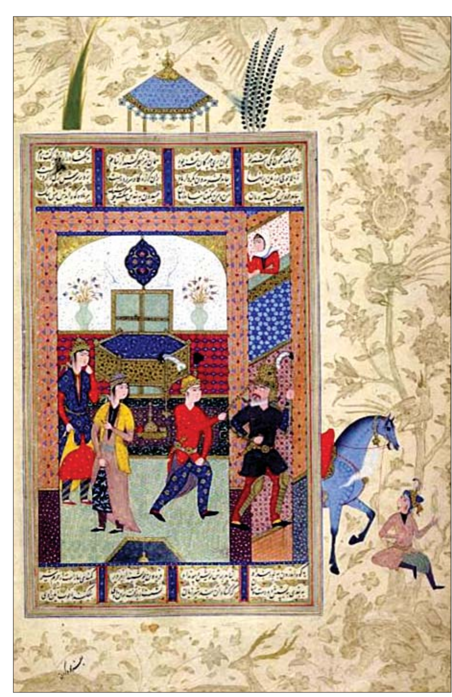
ЗАХАРИЯ И ЕЛИСАВЕТА (Захария — греч. Ζαχαρίας, евр. z^{e}charjah или z^{e}charjahu, «Яхве вспомнил»; Елисавета — греч. Ελισάβετ, евр. 'eliseba или elisab'ath, «бог завета»), в христианских религиозно-мифологических представлениях родители Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи). В Новом завете рассказ о З. и Е. содержится только в Евангелии от Луки. Захария был священником Иерусалимского храма «из Авиевой чреды» (Лук. 1, 5), т. е. принадлежал к одной из 24 наследственных групп, поочерёдно исполнявших свои культовые обязанности; средневековые легенды иногда делали его первосвященником. Елисавета тоже была из священнического рода потомков Аарона. Они были «праведны пред богом», однако у них, как у Иоакима и Анны, другой четы новозаветных родителей, до старости не было детей. Когда Захария служил в храме, ему явился архангел Гавриил, предсказавший, что у З. и Е. родится сын, которого следует назвать Иоанном и которому суждено стать «предтечей» мессии. Захария сомневается в возможности исполнения обещанного, ссылаясь на преклонный возраст свой и жены (ср. такое же сомнение Авраама, Быт. 17, 17, и Сарры, Быт. 18, 12). Как знамение и одновременно наказание за маловерие ему даётся немота, которая должна разрешиться только вместе с рождением младенца. Елисавета пять месяцев скрывает свою беременность.

Между тем дева Мария, родственница Елисаветы (1, 36), девственно зачавшая Иисуса Христа во время шестого месяца беременности Елисаветы, отправляется из Галилеи в Иудею навестить Елисавету; та по радостному «взыгранию» сына в её чреве и по вдохновению свыше понимает, что перед ней мать мессии. После трёхмесячного пребывания в доме Елисаветы Мария возвращается в Назарет, а Елисавета рождает сына; семья намерена назвать его именем отца, но немой Захария пишет на дощечке для письма: «Иоанн имя ему» (1, 63).

Зачатие Иоанна Предтечи (Целование Захарии и Елизаветы). Новгородская икона. Конец XV в.

Тотчас же к Захарии возвращается дар речи; «по всей нагорной стране иудейской» взволнованы этим знамением, а Захария в ветхозаветных метафорах пророчествует о приходе мессианского времени и о призвании своего сына (1, 67–80). Византийские легенды, получившие широкое распространение в средневековом мире, повествуют далее, что Елисавете пришлось бежать с младенцем от злых умыслов царя Ирода в пустыню и что там мать и ребёнка укрыла чудесно расступ-

Встреча Марии и Елисаветы. Картина Д. Гирландайо. 1491. Париж, Лувр.



Фаридун поражает Заххака. Миниатюра. 1590–1600 гг. Лондон, Британский музей.

Зевс. Деталь аттической краснофигурной амфоры, 480–470 гг. до н. э. Из Вулчи. Париж, Лувр

пившаяся перед ними, а затем затворившаяся скала (ср. мотив спасения Феклы и др.). Захария за отказ назвать местопребывание жены и сына убит людьми Ирода в храме; его кровь превратилась в таинственный камень.

С. С. Аверинцев.

ЗАХХАК (пехл.), в иранской мифологии и легендарной истории иноземный царь, узурпатор иранского престола. Образ З. восходит к авест. Ажи-Дахака, трехглавому дракону, правившему в Иране после падения первого царя Иимы. В среднеиранской традиции (Меноги-и храд, 5 в.) царствованию Ажи-Дахака — З. соответствует правление Дахака Беварaспа и Фрасияка Тура, злых царей: однако, не будь они царями, власть досталась бы злому духу Айшме и оставалась бы у него до страшного суда, что принесло бы больше бедствий.

В «Шахнаме» З. — сын арабского царя Мардаса, совращенный дьяволом Иблисом: от его поцелуев из плеч З. выросли две змеи (позднее переосмысление трёхголовности дракона), которых нужно было кормить человеческим мозгом. Воспользовавшись грехопадением иранского царя Джамшида (авест. Йима) и призванием со стороны иранских вельмож, З. убил Джамшида, занял его трон и установил тысячелетнее (без одного дня) царствование зла. Ежедневно ему должны были приносить в жертву двух юношей, чтобы накормить змей их мозгом (благодетельные советники З. Армаил и Кармаил подменяли одного юношу овцой). Он убил праведника Атибина (авест. Атвйа, второй человек, выжавший сок хаомы), отца Фаридуна, кормилицу Фаридуна волшебную корову Бармйа (Бермайе) и т. д. Кузнец Кава поднимает народное восстание против З. и, призвав законного наследника Фаридуна, свергает тирана. З. приковывают в жерле потухшего вулкана Демавенд: по народным преданиям, звуки, доносящиеся из жерла, — стоны З. В честь победы над З., согласно Бируни, был установлен праздник осеннего плодородия Мехрган.

Иной сюжет, в котором Ажи-Дахака — З. сохраняет облик дракона, — один из семи подвигов Рустама, который убивает чудовище Аждаха, чей «язык, как дерево, рот, как пещера». Аждахары (аждаха, аждахо), по иранским средневековым легендам, охраняют подземный клад Каруна (ветхозаветный Корей).

В таджикской мифологии аждахоры — драконы, обитающие в горных ущельях, изрыгающие из огромной пасти огонь, дым и яд; они с такой силой вбирают в себя воздух, что человек с его струёй попадает в драконью пасть.

И. С. Брагинский.

ЗВАЙГСТИКС, Свайгстикс, в прусской мифологии божество света и плодородия; способствует росту хлебов и трав, приплоду скота. Постоянно упоминается в списках прусских богов 16–17 вв. (Suaixtix, Swayxtix, Schwaytestix, Szweigsdukkis и др.), чаще всего на втором месте, сразу после Окопирмса, иногда на четвёртом, после Перкунса (см. Перкунас). Функции З., его место в списках и этимологические связи (ср. прус, swaigstan, «сияние», при литов. zvaigzde, латыш. zvaigzne, «звезда») подтверждают отождествление З. в одном из списков с солнцем (лат. Sol) или, точнее, с солнечным светом. В поздних литовских источниках 18 в. (Бродовский, Руиг) появляются имена Zwaigzdzukas, Zwaigzdunks как обозначения звёздного бога: ср. латыш. Звайгзнес — мифологизированный образ звёзд, участвующих в «небесной свадьбе» (см. Балтийская мифология).

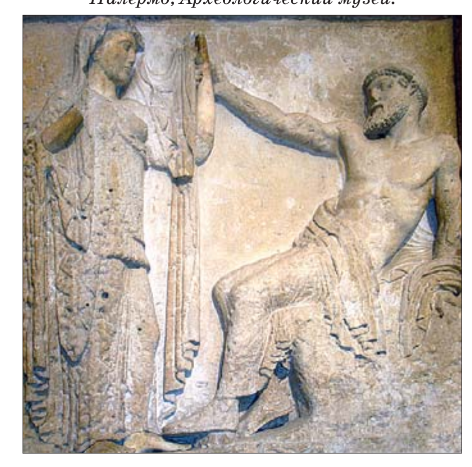
В. И., В. Т.

ЗВЕЗДЫ, см. в ст. Астральные мифы.

ЗЕВС (Ζευς), Дий, в греческой мифологии верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийской семьи богов. З. — исконно греческое божество; его имя чисто индоевропейского происхождения и означает «светлое небо» (ср. индоевропейское deiuo – «дневное сияющее небо», др.-инд. deva – «бог», dyaus – «небо» (Дьяус), греч. Ζευς, род. п. Διός, «Зевс, бог ясного неба», лат. deus — «бог», dies — «день»; др.-инд. Dyaus pitar, др.-греч. Ζευς πατήρ — лат. Jup(p)iter, Diespiter). В античности этимология слова «З.» связывалась с корнями греч. слов «жизнь», «кипение», «орошение», «то, через что всё существует». З. — сын Кроноса (отсюда имена З. Кронид, Кронион) и Реи (Hes. Theog. 457), он принадлежит к третьему поколению богов, свергших второе поколение — титанов. Отец З., боясь быть низложенным своими детьми, проглатывал каждый раз только что рождённого Реей ребёнка. Рея обманула мужа, дав ему проглотить вместо родившегося З. завёрнутый камень, а младенец втайне от отца был отправлен на Крит на гору Дикта (453–491). Согласно другому варианту, Рея родила З. в пещере горы Дикта и поручила его воспитание куретам и корибантам, вскормившим его молоком козы Амалфеи (Apollod. I 1, 5–7). Именно на Крите сохранились древнейшие фетишистские символы почитания З. Критского: двойной топор (лабрис), магическое орудие, убивающее и дающее жизнь, разрушительная и созидательная сила. Изображение этого двойного топора встречается на ритуальных вещах между рогами быка, который на Крите также яв-

Зевс, сидящий на троне. Серебряная тетрадрахма. Ок. 325 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

Священный брак Зевса и Геры. Метопа храма Геры в Селинунте. Камень. 460—450 до н. э. Палермо, Археологический музей.



Битва Зевса с гигантами, справа — их предводитель Порфирион. Фрагмент восточного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180–160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

лялся зооморфным воплощением З. (в образе быка З. похитил Европу). Главным местопребыванием З. Лабриса, или З. Лабрандского, считался лабиринт (ср. этимологическое родство названий лабрис – лабиринт); чудовищный миксантропический Минотавр – обитатель лабиринта и есть одна из ипостасей З. Критского. Образ архаического З. сближается с Загреем, который впоследствии мыслился как сын З.

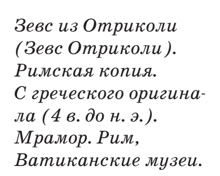
В системе мифов о З. Олимпийском пребывание его на Крите является одним из архаических рудиментов и обычно связано с мотивом тайного воспитания младенца З. В Дельфах же почитался архаический фетиш омфал («пуп земли») — камень, проглоченный Кроном, или камень как пуп младенца З. (Paus. X 16, 3; Strab. IX 3, 6). Омфал был поставлен З. в Пифоне под Парнасом как памятник на диво всем смертным (Hes. Theog. 497–500).

Возмужавший З. вывел своих братьев и сестёр из утробы Крона (493–496, 501 след.), напоив его по совету Метиды зельем (Apollod. I 2, 1). За это они отдали во владение З. громы и молнии (Hes. Theog. 504 след.). Затем З. начал борьбу за власть с Кроном и другими титанами. В титаномахии, продолжавшейся десять лет, З. помогали сторукие; киклопы выковали ему гром, молнию и перун. Побеждённые титаны были низвергнуты в Тартар (Hes. Theog. 674–735; Apollod. I 2, 1).

Три брата З., Посейдон и Аид разделили власть между собой. З. досталось господство на небе, Посейдону — море, Аиду — царство мёртвых (Apollod. I 2, 1). В древнейшие времена З. совмещал функции жизни и смерти. Он владычествовал над землёй и под нею, вершил суд над мёртвыми (Aeschyl. Suppl. 231). Отсюда один из эпитетов З. — Хтоний («подземный») (Hes. Opp. 465; Hom. Il. IX 457). З. Хтония почитали в Коринфе (Paus. II 2, 8). Однако позднее З. стал олицетворять только светлую сторону бытия. В период патриархата З. локализуется на горе Олимп и именуется Олимпийским (или Фессалийским).

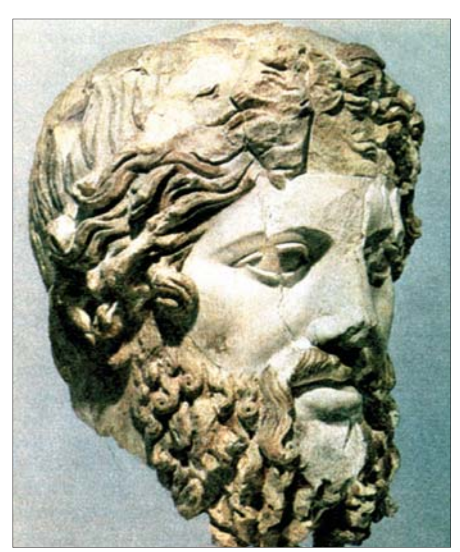
Утверждение З. происходит с большим трудом. Против З. восстаёт Гея и насылает на него своё порождение — Тифона, но З. побеждает это дикое тератоморфное существо огненными молниями. По одному из вариантов (Hes. Theog. 820—868), З. забросил Тифона в Тартар, по другому — навалил на него Этну (Aeschyl. Prom. 351–372). Но борьба с хтоническими чудовищами продолжалась. Гея породила новых детей — гигантов и разразилась гигантомахия. По Аполлодору, гигантомахия произошла раньше тифонии, так что Тифон мыслится ещё более ужасным чудовищем, чем гиганты (Apollod. I 6, 1–3).

Борьба З. и олимпийцев с миром чудовищ приводит к ещё одной смене поколений богов (до этого Урана сверг Крон, а теперь Крона — З.). Т. н. орфическая теогония считала древнейшими владыками мира, бывшими ещё до Крона и Реи, Эвриному и Офиона — по всей очевидности, змеевидных существ, владевших Олимпом, тоже уступивших насилию и низринутых в глубь океана (Apoll. Rhod. I 496–511, ср. Эвринома на дне океана спасает Гефеста, сброшенного с Олимпа). Но самому З. тоже угрожает потеря власти от сына. З. приходится бороться за власть даже со своими ближайшими родственниками, против него восстают Гера, Посейдон и Афина Паллада (по другой версии, Аполлон), но ему оказывает помощь Фетида (дочь Нерея, сестра свергнутой владычицы Олимпа Эвриномы), призвав на Олимп сторуких, которые устрашают заговорщиков (Hom. Il I 396–406). З. – новое олимпийское божество обращается за помощью к чудовищам, рождённым Землёй, и борется с такими же порождениями Земли. Олимпийский З. считается отцом богов и людей, но его власть над олимпийской семьёй не очень тверда, а веления судьбы ему часто неведомы, и он узнаёт их, взвешивая на золотых (м. б. небесных, солнечных) весах судьбы героев (XXII 209—214). Именно по совету Геи — земли и Урана — неба З. проглатывает свою первую супругу Метиду, чтобы избежать рождения от неё сына, который будет сильнее отца (Hes. Theog. 889—900). Фемида, дочь Геи, открывает З. тайну, известную и Прометею (Aeschyl. Prom. 167–177), что такой же сын родится от Фетиды (Apoll. Rhod. IV 791—804). Отказавшись от брака с Фетидой и выдав её за героя Пелея (IV 805—809), З. способствовал возникновению Троянской войны, исполняя просьбу матери Земли (Hom. Il. I 5, ср. XIX 273 след.). Вторая супруга З. —



Зевс из Отриколи (Зевс Отриколи). Римская копия. С греческого оригинала (4 в. до н. э.). Мрамор. Рим, Ватиканские музеи.

Любовь богов (Зевс и Гера). Фреска Аннибале Карраччи. Рим, Палаццо Фарнезе.



Голова Зевса. Мрамор. 1 в. н. э. Кирена, музей.

богиня справедливости Фемида. Их дочери горы сообщают жизни богов и людей размеренность и порядок, а мойры, богини судьбы, от которой сам З. уже не зависит, как бы продолжают его волю. Управляемый З. мир олимпийцев заметно меняется. Хариты, дочери З. от Эвриномы, вносят в жизнь радость, веселье, изящество. Деметра как супруга З. — уже не порождающая чудовищ земля, а богиня обработанных полей. Даже Аид похищает Персефону, дочь З., с его дозволения. Мнемосина, богиня памяти, рождает З. девять муз (т. о., З. становится источником вдохновения, наук и искусств). От Лето у З. — Аполлон и Артемида. Третья по счёту, но первая по значению жена Гера — богиня законного супружества и покровительница брачных законов (Hes. Theog. 901—923). Так З. постепенно преобразует мир, порождая богов, вносящих в этот мир закон, порядок, науки, искусства, нормы морали и пр. Однако во многих мифах заметны древние доолимпийские связи З. Он вступает в брак с музой Каллиопой, рождающей экстатических корибантов (Strab. X 3, 19), демонических служителей хтонической Великой матери Кибелы, охранявших младенца З. на Крите. З. всё ещё пользуется своим древнейшим орудием – громами и молниями, грубой силой подавляя сопротивление или наказывая. У Гомера он «громовержец», «высокогремящий», «тучегонитель», насылатель ветров, дождей и ливней (Hom. Il. I 354; IV 30; V 672; XIV 54; XVI 297–300), о зевсовых ливнях упоминает Гесиод (Hes. Opp. 626), З. «дождит», по выражению Алкея (frg. 34). Павсаний отмечает, что в Афинах была статуя Геи-земли, молящей З. о ниспослании дождя (Paus. I 24, 3), афиняне просили З. пролиться дождём над пашнями (Marc. Aurel. V 7). В виде дуба, корни которого омывал ручей, почитался З. Додонский в Додоне; его супругой считалась океанида Диона (Hes. Theog. 353).

Юпитер (Зевс).
Скульптура Я. Сансовино. Бронза. 1550—55.
Вена, Музей истории искусств.

З. Олимпийский — покровитель общности людей, городской жизни, защитник обиженных и покровитель молящих, ему повинуются другие боги (Hom. Il. V 877 след.). Он даёт людям законы (Demosth. 25, 16, Eur. Hippol. 97; Soph. O. R. 865 след.). З. вообще оказывается принципом жизни, породителем всего живого (Max. Tyr. 41, 2), «дарователем жизни», «всепородителем» (Hymn. Orph. LXXIII 2). З. покровительствует родовой общности людей, отсюда З. «родовой» (Pind. Ol. VIII 16; Pyth. IV 167). В «Умоляющих» Эсхила представлена величественная фигура великого бога, справедливого защитника и помощника людей. Благодетельные функции нашли отражение в его эпитетах: «помощник в беде» (Aeschyl. Sept. 8), «спаситель» (Paus. IX 26, 7; Soph. frg. 392), «спаситель города», «основатель» (Aeschyl. Suppl. 445), «оградитель» (Soph. Antig. 487; Eur. Troad. 17), Полией — «городской» (Paus. I 24, 4), Полиух — «владетель государства» (Plat. Legg. XI 921 след.). З. Филий (покровитель дружеских союзов) (Plat. Phaedr. 234 e), «отчий», «отец» (Aristoph. Acharn. 223; Nub. 1468), «отеческий» (Soph. Trach. 288; Plat. R. P. III 391 e). Он следит за соблюдением клятв (Paus. V 24, 9; Soph. O. R. 1767). З. — помощник воинов (Hom. Il IV 84; Xenoph. Lac. pol. XIII 2) и сам стратег, полководец (надписи на монетах, ср. Cic. In Verr. II 4, 58; 129 — Imperator), «воинский» (Herodot. V 119), «носитель победы» (Soph. Antig. 143; Eur. Heracl. 867, 937). Известен З. Булей (Paus. I 3, 5), покровитель народного собрания (Aeschyl. Eum. 972; Aristoph. Equ. 410), скипетродержец (Hymp. Orph. XV 6), царь (Aristoph. Ran. 1278), «владыка владык, совершеннейшая сила блаженных и совершенных» (Aeschyl. Suppl. 525), «всецарь» (Hymn. Orph. LXXIII 4), «эллинский» (Aristoph. Equ. 1253) и даже «всеэллинский», которому в Афинах был учреждён специальный культ (Paus. I 18, 9).

З. Олимпийский — отец многих героев, проводящих его божественную волю и благие замыслы. Его сыновья: Геракл, Персей, Диоскуры, Сарпедон, знаменитые цари и мудрецы Минос, Радаманф и Эак. Покровительствуя героям, уничтожающим хтонических чудовищ, З. осуждает кровопролитие и стихийные бедствия войны в лице Ареса (Hom. Il. V 888–898). Однако в мифах о рождении героев заметны древние фетишистские мотивы. З. является к Данае в виде золотого дождя (Apollod. II 4, 1), Семеле — с молниями и громами, Европу он похищает, обернувшись быком (Apollod. III 1, 1), к Леде является лебедем (III 10, 7), Персефоне — змеем. Древние зооморфные мотивы заметны и в том, что З. превращает в животных своих возлюбленных, желая скрыть их от гнева Геры (Ио в корову, Каллисто в медведицу). Будучи «отцом людей и богов», З. вместе с тем является грозной карающей силой. По велению З. прикован к скале Прометей, укравший искру Гефестова огня, чтобы помочь людям, обречённым З. на жалкую участь (Эсхил, «Прикованный Прометей»). Несколько раз З. уничтожал человеческий род, пытаясь создать совершенного человека. Он послал на землю потоп, от которого спаслись только Девкалион, сын Прометея, и его супруга Пирра (Ovid. Met. I 246–380). З. хочет уничтожить жалкий род людей и «насадить» новый (Aeschyl. Prom. 231–233). Троянская война — тоже следствие решения З. покарать людей за их нечестие (Hom. Il. I 5, XIX 263 след.). З. уничтожает род атлантов, забывших о почитании богов, и Платон называет этого З. «блюстителем законов» (Plat. Critias 121 b–c).

Юпитер и Ио. Картина А. Корреджио. 1532.
Вена, Музей истории искусств.

З. насылает проклятия, которые страшно реализуются на отдельных героях и целом ряде поколений (Тантал, Сисиф, Атриды, Кадмиды). Так, древний архаический З. принимает всё более очевидные моральные черты, хотя и утверждает он свои принципы с помощью силы. Начала государственности, порядка и морали у людей связаны, по преданиям греков, как раз не с дарами Прометея, из-за которых люди возгордились, а с деятельностью З. (Hes. Theog. 96; Opp. 256–264), который вложил в людей стыд и совесть, качества необходимые в социальном общении (Plat. Prot. 320d–322d). З., который мыслился «огнём», «горячей субстанцией» (Tertull. Adv. Marc. I 13) и обитал в эфире (Eur. frg. 487), владея небом как своим домом (Callim. Hymn. III 141), становится организующим средоточием космической и социальной жизни на Олимпе, где земля сходится с небом и где небо переходит в огненный тончайший эфир. Мифология З. Олимпийского отражает укрепление патриархальной власти басилеев, особенно микенских царей, хотя и не доходит до абсолютной централизации этой власти (по Гесиоду, З. был избран на царство богами, Theog. 881–885). Только в эллинистическую эпоху З. принимает образ мирового вседержителя и вершителя мировых судеб, того «всецаря» и «всеэллинского» владыки, которого воспевали в поздних Орфических гимнах и в гимне «К Зевсу» стоика Клеанфа (3 в. до н. э.), где универсализм и космизм З. принимают монотеистические черты.

Атрибуты З. — эгида, скипетр, иногда молот. Культовые праздники в честь З. немногочисленны, поскольку ряд его функций был возложен на других богов — исполнителей воли З., находившихся в гораздо более близких отношениях к человеку: на Аполлона — пророчество, на Деметру — земледелие, на Афину — мудрость и искусства. В честь З. Олимпийского устраивались панэллинские Олимпийские игры в Олимпии — как символ единения и взаимного согласия греческих полисов. З. соответствует римский Юпитер.

А. Ф. Лосев.

До нас дошли культовые статуи З., изображающие его на троне со всеми атрибутами власти. В числе произведений античной пластики: «З. Отриколи», многочисленные рельефы [на восточном фронтоне Парфенона — сцена «Рождение Афины из головы З.»; на фризе Парфенона — сцена «Панафинейское шествие» (З. среди олимпийцев); на восточном фризе Пергамского алтаря сцена «Битва З. с гигантами» и др.].

В живописи 16–18 вв. особой популярностью пользовались сцены, связанные с мифами о Данае, Европе, Ио, Леде. В этот же период распространены были и такие сюжеты, как «Юпитер со спящей Антиопой» (картины Корреджо, Тициана, Я. Тинторетто, Агостино и Аннибале Карраччи, Я. Иорданса, Рембрандта и др.), «Юпитер и Каллисто» (картины П. П. Рубенса, Н. Пуссена, Ф. Буше и др.), «Юпитер и Семела» (картины Тинторетто, Б. Спрангера, Гверчино и др.). Случаи обращения к мифу в европейской пластике единичны (Я. Сансовино и др.).

ЗЕКУАТХА (от адыг. зекIуэ, «поход» и тхьэ, «бог»), в адыгской мифологии бог — покровитель путешественников, всадников. По представлениям причерноморских адыгов (шапсугов), З. всё время куда-нибудь едет. По своим функциям близок к богу войны (перед выступлением в поход его просили об удаче, по возвращении оставляли для него часть добычи в заповедных рощах, в которых, как полагали адыги, он обитает).

М. М.

ЗЕМИРЕ, в мифологии кумыков божество плодородия. Персонаж доисламского происхождения, близкий по своим функциям Суткьятын. Представлялось в образе женщины. Следы её культа сохранились в обряде вызывания дождя.

В. Б.

ЗЕМЛЯ, наряду с огнём, воздухом и водой одна из основных стихий мироздания. Значительная часть сюжетов с участием обожествлённой З. содержится в космогонических мифах, рассказывающих о первоначальной божественной паре — небе и З., союз которых послужил началом жизни во вселенной и от которого произошли остальные боги (см. Священный брак). Персонифицированная в образе богини — супруги неба, З. фигурирует в мифологиях почти всех народов [ср. как исключение др.-егип. (гелиопольский) миф о сотворении мира, в котором З. олицетворяет бог Геб, супруг Нуф (неба), женского божества]. Иногда небо и З. сами являются порождением предшествующего поколения богов: так, в гелиопольском мифе они – внуки Атума, в мифологии маори (Ранги и Папа) – дети По (ночи) и Ао (света) и внуки Веу (корешка). Часто их существование предвечно – в виде яйца мирового, разбивание которого (отделение неба от З.) представляет собой создание космоса (см., например, др.-инд. «Чхандогья-упанишаду» III 19, 1–2, и Законы Ману I 12–13). В некоторых мифологиях З. создаётся не вследствие разбивания яйца, а благодаря расчленению (принесению в жертву) докосмического существа (аккад. Тиамат, др.-инд. Пуруша, сканд. Имир, кит. Пань-гу), тело которого даёт начало всем стихиям. Широко распространено также представление о возникновении З. из вод мирового океана, откуда её вылавливает тот или иной мифологический персонаж (сканд. Тор, др.-инд. Праджапати, полинез. Мауи и др.). В мифах американских индейцев и некоторых сибирских народов часто З. из воды вылавливает водяная птица-ныряльщик. В греческой мифологии возникшая из хаоса З. (Гея) создаёт из себя небо (Уран), от их брака происходят титаны.

Вещественными символами союза неба и З. в архаических космологиях являются дождь, дающий жизнь растениям и животным, а также молния и удар метеорита. Место удара молнии обычно считалось священным. От молнии, то есть от брака неба и З., рождаются люди, отмеченные особыми дарованиями, — таково славянское предание о рождении волхвов.

В некоторых культурах родившимися от соития неба и З. (проявляющегося в ударе молнии, пролитии дождя или падении метеорита) считаются грибы, которые тем самым сакрализуются.

З. — не только супруга неба, участвующая в создании космоса, но и плодородная земля, почва, а также недра, часто соотносимые с преисподней. Естественно, что олицетворение З. как стихии плодородия возникает лишь у земледельческих народов. У охотничьих племён можно встретить представления о З. как о неприкосновенном природном существе, которое запрещается ранить мотыгой или плугом (сев.-амер. индейцы). У земледельческих народов, напротив, распространена эротическая символика З.: посев отождествляется с оплодотворением, плуг – с фаллосом, и т. п. (ср. представления о беременности З. у, чувашей). В качестве божества плодородия З. также иногда представляется женой неба (напр., Маан-Эмо в финно-угорской мифологии), но может иметь мужем солнце (в мифах индейцев-навахо) или какого-либо другого бога. Иногда указанные функции совмещены в образе одной богини, обычно выступающей в роли женского производящего начала вселенной — богини-матери. Таковы малоазийская Кибела, Тепев древних майя, др.-слав. «Мать сыра земля», культ которой впоследствии слился с культом богородицы, и др. Порой функции эти разделяются между несколькими божествами, каждое из которых является ипостасью обожествлённой З. Например, в шумерской мифологии мать-земля Нинхурсаг и небо Ан суть прародители вселенной, однако в пантеоне присутствует ещё и богиня земных недр Нинсун. Римская мать-земля (Теллус) почиталась одновременно с Опой, богиней плодородия почвы и супругой Сатурна, а божеством земных недр, подземного мира была «мать ларов», «немая богиня» Дива Ангерона.

При делении космоса на небо, землю и преисподнюю З. (средняя зона) рассматривается как место обитания людей, для которых тем самым перемещение в другую зону обязательно оказывается путешествием вверх или вниз (ср. разделение шаманов в некоторых сибирских традициях на «чёрных», способных спускаться вниз, в преисподнюю, к злым духам, и «белых», поднимающихся наверх, на небеса к добрым духам). Положение З., окружённой мировым океаном, оказывается срединным и для горизонтальной проекции космоса. Воспринимаемая как центр космоса (ср., напр., срединный столб З. в японском мифе об Идзанаки и Идзанами), З. характеризуется максимальной сакрализованностью и чистотой, поскольку центр рассматривался как священный эмбрион вселенной, своеобразный космос в космосе. Отсюда существовавшее в античной мифологии отождествление З. с Гестией, богиней священного очага, расположенного в середине мира. Геоцентрическая концепция, господствовавшая в архаических культурах, является, видимо, источником повсеместных представлений о том, что умерший должен быть похоронен в родной З., или при погребении должна быть использована хотя бы горсть её. З., используемая в ритуале погребения, есть священная З., замкнутая в определённых и всегда сакрализованных границах (ср. христианские представления об освящённой и неосвящённой З.). Противоположным результатом этих же

Зерван (?). Серебряная пластина. Луристан. 8 в. до н. э. Цинциннати, Музей искусств.

Зефир и Психэ. Скульптура А. Й. Рютхеля. 1813. Париж, Лувр.

представлений был зороастрийский запрет хоронить покойников в З., потому что труп оскверняет её чистоту. С другой стороны, во всех мифологических системах присутствуют представления о связи З. с разнообразными хтоническими чудовищами и докосмическими существами, о близости З. к первозданному хаосу. В индоевропейской мифологии противник громовержца (устроителя космоса) чаще всего является порождением З. (ср. Тифона, сына Геи, врага Зевса, в греческой мифологии).

Е. Г. Рабинович.

ЗЕМНИЕКС, в латышской мифологии дух, ведавший домом, хозяйством. Осенью З. приносили в жертву скот. Первоначально З. был, видимо, связан с полями и нивами, с землёй; ср. латыш. zeme, «земля», Земес мате, «мать земли» и т. п.

В. И., В. Т.

ЗЕРВАН (авест.), Зрван, Зурван, Зарван, в иранской мифологии бог, персонификация времени и судьбы, верховный бог зерванизма – религиозного течения, соперничавшего с маздеизмом (религией Ахурамазды, см. в ст. Иранская мифология) вплоть до эпохи Сасанидов (3–7 вв.). З. мыслился как Бесконечное время (Зерван Акарана), существующее изначально, когда мир пребывал в эмбриональном состоянии (поздняя «Авеста» различает Бесконечное время и Зерван даргахвадата — время конечное, которое соотносилось с этим миром, созданным и обречённым на гибель). Миф рисует З. андрогинным божеством: он в течение тысячелетия совершает жертвоприношения, чтобы у него родился сын Ормазд (Ахурамазда), призванный сотворить мир. З., однако, усомнился в пользе этих жертвоприношений, и от этого сомнения вместе с Ормаздом зародился Ахриман. З. дал обет даровать власть над миром тому, кто появится на свет первым. Ормазд предугадал мысли З. и поделился своим знанием с Ахриманом, а тот, разорвав чрево З., преждевременно вышел на свет и назвал себя Ормаздом. З., увидев его отвратительную внешность и стремление ко злу, отверг Ахримана. Тогда родился прекрасный Ормазд, но З. вынужден был уступить царство над миром Ахриману на девять тысяч лет; затем должен воцариться Ормазд и исправить всё содеянное духом зла. Согласно гимну Вечному времени в «Бундахишне», З. — «могущественнее обоих творений — добра и зла». Ход борьбы добра и зла и всё, что происходит в этом мире, в т. ч. и жизнь человека, предопределены З. В противоположность маздеизму для последователей З. характерна пессимистическая тенденция рассматривать земной мир как владение «князя тьмы». З. — Зарва как верховное божество, «Отец Величия», был воспринят манихейством, а также митраизмом (см. в ст. Митра).

Э. А. Грантовский.

Зефир. Фрагмент картины С. Боттичелли «Рождение Венеры». 1485—86. Флоренция, галерея Уффици.

ЗЕТ, Зеф (Ζῆθος), в греческой мифологии сын Зевса и Антиопы, брат-близнец Амфиона (Apollod. III 5, 5–6). З. посвятил себя пастушеским занятиям, Амфион – игре на кифаре. З. был женат на Фиве, именем которой назван город Фивы. Стены города возвели братья: З. носил и складывал камни, Амфион игрой на лире приводил их в движение и заставлял ложиться в установленное место.

А. Т.-Г.

ЗЕФИР (Ζέφυρος), в греческой мифологии один из сыновей Астрея и зари Эос, брат Борея и Нота, бог западного ветра (Hes. Theog. 378–380). С гарпией Подаргой З. породил знаменитых своей быстротой коней Ахилла (Hom. Il. XVI 148–151). Известен своей губительностью, позднее (Apul. Met. IV 35) представлялся как нежный, мягкий ветер; этот З. по велению Эрота унёс Психею в его владения.

Сюжеты мифа нашли отражение в музыкально-драматическом искусстве (в балетах 17–19 вв.: «З. и Флора» Ж. Б. Люлли; «З.» Ж. Ф. Рамо и др.), в живописи (С. Боттичелли, Н. Пуссен, Л. Джордано, Ф. Буше, Дж.-Б. Тьеполо, И. Г. Тишбейн и др.), в скульптуре («З. и Психея» О. Родена).

ЗИГФРИД, см. Сигурд.

ЗИЕМ ВЫОНГ («государь Зием»; Зием от санскр. Yama), во вьетской мифологии владыка преисподней. Он назначен Нгаук Хоангом («нефритовым императором»). Царство З. В. находится под землёй, в нём обитают духи и души умерших, ожидающие очередного перевоплощения в мире живых. Уходящим из преисподней подносят кашицу забвения, чтобы они не помнили виденного в царстве З. В., где есть земля и небо, но, по отношению к миру живых, земля там вверху, а небо внизу; что в мире живых белое, там – чёрное и т. д. Один раз в году, в 1-й день 6-го месяца по лунному календарю, на торжище Маньма умершие и живые встречаются друг с другом. Случается, что подданные царства З. В. вопреки строгому запрету приводят своих родственников вниз и показывают им преисподнюю.

Мрачный и свирепый З. В. редко появляется в мире живых и при дворе Нгаук Хоанга. Он творит суд над душами умерших. В фольклоре З. В. превратился в деспотичного, но недалёкого судью.

Н. Н.

ЗИТ ЗИАНГ, в мифологии мыонгов во Вьетнаме (вьетомыонгская группа) первопредок людей. Он родился вместе с другими первопредками народов из огромного яйца. З. З. был приглашён людьми возглавить селения и участвовать в установлении социального миропорядка. Однако функция культурного героя – очищение земли от чудовищ – оказалась ему не по силам.

После него люди предлагали возглавить селения Ланг Та Каю и Ланг Кун Кэну; только этот последний сумел справиться с задачей. Здесь наблюдается характерное для фольклора троекратное повторение действия, наличие трёх героев.

Н. Я.

ЗИУСУДРА (шумер., букв. «нашедший жизнь долгих дней»), Ут-напишти (аккад., «нашёл дыхание»), герой шумеро-аккадского мифа о потопе. З. — мудрый и набожный правитель города Шуруппака,

Зием Выонг творит суд и расправу. Резьба по дереву. 15–18 вв. Ханой, Исторический музей.

узнаёт о предстоящем потопе (который должны наслать на людей боги) от бога — покровителя людей Энки. По его же совету З. строит ковчег и в нём переживает потоп, длящийся семь дней и семь ночей. После потопа он, как «спаситель семени человечества», получает «жизнь как боги» и «вечное дыхание» (т. е. вечную жизнь) и поселяется вместе со своей супругой на острове блаженных Тильмун. Отцом З. является (согласно литературной традиции) знаменитый мудрец Шуруппак. Шумерский миф о потопе и З. (безусловно, местного происхождения) лёг, по-видимому, в основу вавилонского мифа о потопе, известного в двух вариантах: в виде самостоятельного мифа об Атрахасисе, а также рассказа о потопе, вставленного в эпос о Гильгамеше (табл. XI; имя упоминаемого там героя мифа о потопе — Ут-напишти – перевод на аккадский язык значения имени З.). Шумерский (и вавилонский) вариант мифа о потопе имеет близкие параллели с библейским рассказом (см. Ной, Потоп); он сохранился также в пересказах труда писавшего на греческом языке историка Бероса (4–3 вв. до н. э.). Здесь З. (греч. Ксисутрос) о предстоящем потопе сообщает бог Кронос. Новый мотив в изложении Бероса: Кронос наказывает Ксисутросу перед потопом переписать названия всех вещей и закопать эту перепись в «городе солнца» Сиппаре для того, чтобы после потопа знания о всех вещах были переданы людям.

В. К. Афанасьева.

ЗЛЫДНИ, злыдень, в восточнославянской мифологии злые духи, маленькие существа, которые, поселившись за печкой (как домовой), остаются невидимыми и приносят дому несчастья. Украинские и белорусские пословицы и речения упоминают З. в контексте, обычном для древних мифологических персонажей: украинское «Бодай вас злидни побили!» – пожелание несчастья, «к злидню» – к чёрту.

В. И., В. Т.

ЗМЕЙ, змея, представленный почти во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землёй, женской производящей силой, водой, дождём, с одной стороны, и домашним очагом, огнём (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом – с другой. Изображения, относящиеся к концу верхнего палеолита, и отражение культа змей в религиях народов Африки, Азии, Америки, Австралии позволяют составить представление о ранних этапах развития образа З. Первоначально мифологический З. по внешнему виду был достаточно близок к обычным змеям, отличаясь от них значительно большими размерами. В дальнейшем образ З. обретает некоторые характерные черты животных, противопоставляющихся ему в древнейших мифологических сюжетах. Так, известное в искусстве верхнего палеолита противопоставление змей и птиц, получившее продолжение в раннеевразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров, см. Верх и низ) и отразившееся в позднейших мифологических сюжетах (вражда птицы Гаруды со З.-нагами в индуистской мифологии и др.)» сменяется образом летучего, крылатого или пернатого» (как в древней Мексике) З.-дракона, соединяющего в себе признаки змеи и птицы; характерное для некоторых верхнепалеолитических изображений сопоставление символов З. и коня позднее ведёт к созданию мифологического образа З. — дракона с головой коня и телом змеи. Представление о существах со змеиным туловищем и человеческой головой развито в индуистской (наги), эламской и некоторых других мифологиях. Для японской и ряда индейских традиций характерен образ рогатого З.

В архаических космогонических мифах Евразии и Америки З. осуществляет разъединение и соединение неба и земли. Согласно мифам индейцев Восточной Боливии, небо некогда упало на землю, но З., обвившийся вокруг них, вновь разъединил их и продолжает держать разъединёнными. Аналогичный мотив в ацтекской мифологии связан с Кецалькоатлем и Тескатлипокой, которые превратились в двух З. для того, чтобы разорвать на две части прожорливое земное чудовище (древнемексиканский аналог месопотамской Тиамат), плававшее в первоначальном океане. Из одной части чудовища они сделали землю, из другой — небо. Кецалькоатль плавал по воде на плоту, сделанном из змей. В Древнем Египте изображение змеи прикреплялось ко лбу фараона как знак его царствования на небе и на земле.

Наиболее ранним космическим образом Небесного З. представляется символ З.-Радуги, связываемый в Австралии с плодовитостью, прародительницей-землёй и дождём (и нередко противопоставляемый огню и солнцу). Символ З.-Радуги — хозяина дождя, пьющего небесную воду (и тем иногда причиняющего неисчислимые бедствия), имеет широкое распространение как в мифологиях народов Юго-Восточной, Восточной и Южной Азии (З.-Радуга, прекративший, по мифологии мунда, огненный дождь, посланный творцом на землю для истребления людей, и т. п.), так и в индейских мифологиях (З., оставленный матерью, поднявшийся на небо и превратившийся там в Радугу; З. Боюсу, днём являющийся в виде радуги, ночью в виде чёрной дыры среди Млечного пути, по мифам индейцев

Змей Кетцалькоатль. Рельеф. Культура майя. Мексика, Теотиуакан.

Слева – Золотой ритуальный змей с раздвоенным языком; символ силы, мудрости, земли, времени. Культура ацтеков. 8–11 вв. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории. Справа – «Пернатый змей». Скульптура на стене храма Кецалькоатля в Теотиуакане. Мексика.

Змей, пожирающий Кецалькоатля. Индейский рисунок, символизирующий окончание ночи и возвращение солнца. Из «Ватиканского кодекса».

бассейна Амазонки; два З.-близнеца в мифах индейцев Бразилии и др.). В мифах народов Африки З.-Радуга чаще всего выступает в качестве поглотителя вод, который иногда борется с сыном солнца. К этому общеафриканскому мифологическому мотиву может быть, вероятно, возведён и египетский миф об Апопе, каждую ночь выпивающем всю воду подземного Нила, поражаемом за это богом солнца Ра. Та же сюжетная схема, противопоставляющая З. как воплощение стихии воды и огня, лежит в основе ветхозаветной символики З., а также отражается в рассказе «Махабхараты» о борьбе бога огня Агни со З. Такшакой (Агни семь раз поджигает лес Кхандава, где обитает Такшака и другие З.-наги).

Для Африки (в т. ч. и для Древнего Египта), Южной Азии (в частности, Индии), Средней Азии, в т. ч. Южной Туркмении; для Австралии, Океании, Центральной и Южной Америки и ряда других регионов общим является также мифологический мотив З. — охранителя источников и водоёмов. По поверьям некоторых африканских племён (область озера Виктория), от священных З., обитающих в реках, зависит уровень воды в них (ср. соответствующее представление в кашмирской средневековой хронике Раджатарангини и др.).

Представления о связи З. с дождём отражаются в обрядах почитания З. или жертвоприношения змей в период дождей (или ожидания дождей во время засухи) у многих народов мира. Этим обрядам соответствуют мифы о победе змееборца (в индоевропейской мифологии часто бога-громовника) над З. или драконом, вслед за которой начинается гроза, дождь или потоп (напр., в древнеперуанском мифе о З., убитом тремя сыновьями первого человека и изрыгнувшем воду, затопившую весь мир).

Культовое значение З. как символа плодородия — одна из наиболее характерных черт ранней мифологической символики древнейших земледельческих культур Юго-Восточной Европы 6–4-го тыс. до н. э. Культовые сосуды и крашеная керамика с изображениями змей (часто двух) характерны также и для культур Малой Азии (Хаджилар) и Сирии (Тель-Рамад) 6–5-го тыс. до н. э.

Возможным продолжением древнебалканского культа змей (в связи с богиней плодородия) являются ранние кипрские и критские изображения женщин («жриц») со З. (чаще всего двумя) в руках, связываемые с другими следами широко распространённого культа змей как атрибута хтонических божеств плодородия (а также и богинь смерти) в эгейском мире. В виде кобры или коброголовой женщины изображалась египетская богиня плодородия и урожая зерна Рененутет. Змея была одним из атрибутов греческой богини мудрости Афины (ср. также представление о З. как символе мудрости у других народов), ряд черт которой восходит к крито-микенской богине со змеями.

По сведениям античных авторов и археологическим данным, в скифско-иранской традиции известно представление о богине со змеиными ногами и двумя змеями, растущими из плеч. Типологически отчасти сходными являются ацтекские названия богинь Коатликуэ (на языке нахуатль «одетая в змеиное платье», хтоническое божество плодородия), ходившей по мифическому «Холму змей», и Чикомекоатль (на языке нахуатль «девять змей»).

Древнеиндийский мировой З. (Шеша) представлялся как держащий на себе землю. Сходная космическая функция мирового З. известна в скандинавской (З. Мидгарда — Ермунганд, живущий в океане и опоясывающий всю землю) и египетской (З. Мехента — Окружающий Землю) мифологиях.

Во многих традициях хтоническая природа З. отражается в его названии, образованном (как и в слав, языках) от названия земли (эфиоп. arwe medr «зверь земли», егип. Сата «сын земли» или «жизнь земли» как описательные обозначения З. и т. п.). В Египте бог земли Геб иногда изображался с головой З. С хтонической природой З. связано и представление о богатствах или сокровищах, которые он оберегает в земле или под землёй и может принести в дом (в Африке, Индии, у славян и др.). Хтонические черты земли-целительницы отчётливо прослеживаются в образе греческого бога врачевания Асклепия, который представлялся в виде змеи (змея была также и атрибутом Асклепия). В то же время хтоническое божество — З. связывается с подземным жилищем мёртвых (змеиная богиня Меритсегер, «любящая молчание», в фиванском некрополе в Египте).

Если в архаических мифологиях роль З., соединяющего небо и землю, чаще всего двойственна (он одновременно и благодетелен, и опасен), то в развитых мифологических системах (где З. часто носит черты дракона, внешне отличающегося от обычной змеи) нередко обнаруживается прежде всего его отрицательная роль как воплощения нижнего (водного, подземного или потустороннего) мира; связь З. с женским началом тогда чаще всего осмысляется в духе мотива принесения женщины (девушки) в дань З. В развитых вертикальных трёхчленных моделях мира (типа шумерской, индоевропейской и исторически связанных с ней древнегерманской, индо-иранской, славянской) космический З. приурочен к низу в противопоставлении верха и низа: шумерский З. у корней мирового дерева, древнеиндийский «змей глубин», тождественный по происхождению и названию греческому Пифону и славянскому бадняку. Древний образ З. у дерева (чаще всего у его корней, как в мифологии «Ригведы» и «Эдды», в славянском фольклоре и т. п.) получает негативное значение (иногда в связи с фаллической символикой З.).

З., связанный с нижним (водным) миром и враждебной человеку стихией (лесом), часто ассоциируется с другими существами, которые считались враждебными. Так, близнецы, представлявшиеся на ранних этапах развития близнечных мифов как существа, опасные для человека, могут отождествляться со З.: на языке нгбанди (Центральная Африка) ngo — змея, близнец; у дан (Западная Африка) близнецы связывались с чёрной змеёй; у бамилеке (Камерун) при рождении близнецов приносят жертву жабе и змее.

В германской мифологии З. («червь») среднего мира как главное воплощение космического зла играет основную роль в предстоящей гибели мира. Сходным образом в египетской эсхатологии прабожество Атум в конце мира должно вернуться в виде злой змеи Урей в хаос, из которого оно некогда возникло. В этих эсхатологических мифах можно видеть переосмысление архаического космогонического символа З. в духе понимания З. как воплощения отрицательного начала (ср. роль З. в ветхозаветном рассказе о «грехопадении»).

К позднейшим этапам эволюции символа З. относится негативное переосмысление образа З. в греческих мифологических представлениях о лернейской гидре с девятью змеиными головами и змеях на голове греческой горгоны Медузы (и соответствующего этрусского божества) и др., а также установление связи З. (как и дракона) с царём как символом «управления водой»; ср. древнюю кхмерскую легенду о еженощном соединении царя Камбоджи с нагой (змеёй) — прародительницей, от чего зависит благополучие страны, аналогичные древнекитайские представления, название первого бога — царя Аксума — Arwe («змей») и т. п.

Использование символа З. как социального классификационного (по происхождению тотемического) знака, отличающего священного царя, характерно для Древнего Египта (знак священной змеи Урей как символ фараона), стран индийского ареала (головные уборы в виде свившейся змеи у членов царского рода Чхота Нагпур), царства инков (изображение змей на гербе верховного инки).

В большинстве подобных случаев архаические тотемические представления, связывающие со З. царя как символ плодородия, переосмысливаются в духе идеологии позднейших «ирригационных» обществ, хозяйство которых основано на искусственном орошении. В этих культурах изображения священных З. нередко ставятся у искусственных водоёмов.

Культовый обычай иметь священную змею в доме, царском дворце или храме долго сохранялся в странах Средиземноморья (в т. ч. в Греции и Риме). Но в отдельных случаях (напр., в древнехетт-

ской традиции) символ З., приходящего во дворец или в город, истолковывается в негативном духе. Примером переосмысления архаических представлений является рассказ бразильского индейского племени ихкарьяна об анаконде, которую держала в клетке в воде и кормила женщина. В день, когда покровительница не принесла мяса, змея съела её. Индейцы убили анаконду, после чего начался сильный дождь («В это же время пролился дождь, подул ветер-победитель, победитель большой змеи-анаконды»).

Мифологические представления о З. как опасном начале находят обрядовое соответствие в ритуалах лечения укусов змеи (в Центральной Индии соответствующие ритуалы совершаются перед алтарём бога-обезьяны Ханумана). Заговоры от змей и их укусов, восходящие к древним шаманским традициям, сохранились у многих народов (в т. ч. и у восточных славян); наиболее архаичные тексты заговоров этого типа (в частности, древнеегипетские) содержат прямые ссылки на миф о борьбе змееборца со З.

В. В. Иванов.

ЗМЕЙ ОГНЕННЫЙ ВОЛК (Змај Огнени Вук), в славянской мифологии герой, персонаж сербского эпоса, восходящего, как и древнерусское предание о Всеславе, князе Полоцком (11 в.), к общеславянскому мифу о чудесном герое-волке. Он рождается от Огненного Змея, появляется на свет в человеческом облике, «в рубашке» или с «волчьей шерстью» – приметой чудесного происхождения (см. Волкодлак). Может оборачиваться волком и другими животными, в т. ч. птицей; совершает подвиги, используя способности превращения (себя и своей дружины) в животных.

В. И., В. Т.

ЗМИУЛАН, в восточнославянской мифологии персонаж, одно из продолжений образа Огненного Змея (см. также Змей) и Велеса. Согласно белорусским и русским сказкам, царь Огонь и царица Маланьица (молния) сжигают стада царя З., который прячется от них в дупле старого дуба: ср. основной миф славянской мифологии о противнике громовержца змее, обладателе стад, который прячется в дереве, и др.

В. И., В. Т.

ЗОЛОТОЕ РУНО, см. в статье Аргонавты.

ЗОЛОТОЙ ВЕК, мифологическое представление, существовавшее в античном мире, о счастливом и беззаботном состоянии первобытного человечества. Отчётливее всего это представление выражено в поэме «Труды и дни» Гесиода и в «Метаморфозах» Овидия. По Гесиоду (Hes. Opp. 104–201), первое поколение людей в правление верховного бога Кроноса наслаждалось полным блаженством. «Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою, горя не зная, не зная трудов. И печальная старость к ним приближаться не смела... А умирали как будто объятые сном... Большой урожай и обильный сами давали собой хлебодарные земли...». Умершие люди З. в. существуют и теперь в виде добрых «демонов», охраняющих порядок на земле. Но за З. в. наступил серебряный, затем медный, – каждый тяжелее и бедственнее предыдущего. Четвёртым был век героев (воевавших под Фивами и под Трой) и, наконец, наступил теперешний — железный век, испорченный и жестокий, когда «ни днём не прекращаются труды и печали, ни ночью».

Сходно рисует картину З. в. римский поэт Овидий (Met. I 89–162), очевидно, заимствовав её из греческого мифа: «Первым посеян был век золотой, не знавший возмездья, Сам соблюдавший всегда, без законов, и правду и верность. Не было шлемов, мечей, упражнений военных не зная, Сладкий вкушали покой безопасно живущие люди. Также, от дани вольна, не тронута острой мотыгой, Плугом не ранена, всё земля им сама приносила. ...Вечно стояла весна; приятный прохладным дыханьем, Ласково нежил эфир цветы, не знавшие сева. Боле того: урожай без распашки земля приносила; Не отдыхая, поля золотились в тяжёлых колосьях, Реки текли молока, струились и нектара реки, Капал и мёд золотой, сочась из зелёного дуба...». За З. в. у Овидия, как и у Гесиода, следовали в порядке постепенного регресса серебряный, затем медный, наконец (минуя «век героев»), — железный, худший и тяжелейший из всех.

Но наряду с мифом о З. в. народы античности знали и более реалистическое, хотя и облечённое в мифологическую форму, представление о «ранних временах» творения, когда первобытные люди влачили жалкое существование, пока их не наделили благами культуры Афина, Деметра, Прометей.

В основе дошедшей до нас античной версии мифа о З. в. лежат народные мифологические представления. Раннюю, зародышевую форму таких представлений можно найти у наиболее отсталых народов в виде поверий о «предках», живших лучше, чем теперешние люди, и наделённых особыми чудесными способностями. Например, у аборигенов Австралии, в их тотемических мифах отразилось двойственное представление о «предках»: с одной стороны, они изображаются как бесформенные и беспомощные, «недоделанные» существа, а с другой — некоторые из «предков» обладают особыми способностями: опускаться под землю, восходить на небо и пр. В такого рода поверьях и мифах сказывается обычный мифологический мотив — «от противного» (прежде всё было не так, как сейчас, притом, как правило, — лучше), который и лёг в основу развития мифологемы З. в. Этот мотив, видимо, с особой силой сказался в эпоху разложения первобытнообщинного строя, в эпоху постоянных междоусобных войн, когда прошлое, более мирное время должно было, по контрасту с жестокой действительностью «железного века», казаться людям беззаботной, счастливой порой. Как своего рода З. в. характеризуется заря мироздания в скандинавской мифологии (только что сотворенный мир гармоничен, асы радостны, всё из золота и т. д.); конец ему кладёт «первая война» (асов и ванов). В китайской мифологии говорится о привольной жизни древних людей во времена мифических государей Яо и Шуня. В египетской мифологии счастливая пора — это время, когда на земле царствовали Осирис и Исида. В Шумере верили в существование райской страны Тильмун, «страны живых», не знающей ни болезней, ни смерти. У древних майя первые люди были разумны, проницательны, красивы, т. е. обладали качествами, которых позже их лишили ревнивые боги-создатели.

Представления о З. в. можно встретить и в развитых религиозно-мифологических системах. Так, парсы описывают счастливое правление царя Джамшида, когда люди и скот были бессмертны, источники и деревья никогда не высыхали, и пища не истощалась, не было ни холода, ни жары, ни зависти, ни старости. Буддисты вспоминают век реявших в беспредельности прекрасных воздушных существ, не имевших ни пола, ни нужды в пище до той несчастной минуты, когда они, отведав сладкой пены, образовавшейся на поверхности земли, впали в зло и затем осуждены были питаться рисом, рожать детей, строить жилища, делить собственность и устанавливать касты. Последующая история, согласно буддийскому преданию, представляла собой непрерывный процесс вырождения людей. Первую ложь, например, сказал царь Четья, а люди, услышав об этом и не зная, что такое ложь, спрашивали, какая она — белая, чёрная или голубая. Человеческая жизнь становилась короче и короче.

Представление о З. в. имеется также в вавилонской, ацтекской и некоторых других мифологиях.

Своеобразный вариант мифа о З. в. составляет библейский рассказ о жизни первых людей в раю, откуда они позже были изгнаны богом за ослушание (Быт. 1–3). Перейдя позже в христианское вероучение, этот библейский миф получил в нём совершенно исключительное значение, превратившись в один из важнейших догматов всей христианской религии: «грехопадение» первых людей, как основная причина греховности всего человечества, – отсюда и потеря рая, и всё мировое зло.

Изображения жизни первых людей в раю очень часты в средневековой христианской иконографии. Продолженный в христианском учении о земном рае, утерянном первыми людьми, миф о З. в. оказал сильнейшее влияние и на европейскую науку нового времени. Когда европейские мореплаватели в эпоху географических открытий столкнулись с жителями внеевропейских стран, жившими первобытнообщинным строем, они зачастую воспринимали их быт как подтверждение знакомой картины библейского рая — З. в. Отсюда идея о «добром дикаре», живущем по разумным законам природы. Эта идея часто встречается в литературе 16 в. (П. Мартир, М. Монтень и др.), в 17 в. (Ж. дю Тертр), 18 в. (Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, И. Г. Гердер) и даже у учёных 19 в., склонных идеализировать «естественное» состояние древнего человечества (Л. Морган, Н. Зибер и др.). В противовес этой идеализации, В. И. Ленин писал: «Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой».

С. А. Токарев.

ЗОЛОТОЙ ТЕЛЕЦ, в ветхозаветной традиции золотой (либо позолоченный) идол быка, поставленный Аароном по требованию народа, обеспокоенного долгим отсу-

тствием Моисея, говорившего с Яхве на Синайской горе (народ «сказал ему: встань и сделай нам бога, который бы шел перед нами», Исх. 32, 1). З. т. поклонялись либо как воплощению самого бога, либо как культовому животному, служившему своеобразным троном для бога (сходная традиция известна по хурритско-урартским источникам). Сооружение З. т. связывается в Ветхом завете также с царём Иеровоамом (3 Цар. 12, 25—30; 4 Цар. 23, 15); в этих свидетельствах нашло, вероятно, отражение поклонение З. т. как символу Яхве, распространённому в ряде районов. Возможно, рассказ о гневе Яхве и низвержении З. т. Моисеем («и взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал пить сынам израилевым», Исх. 32, 20) отражает реальную борьбу с культом быка. Выдвигалась гипотеза о возможных влияниях на культ З. т. аналогичных культов в смежных областях — Египте, Месопотамии, Малой Азии (хеттско-хурритская традиция; см. Бык), хотя могли существовать и более ранние местные корни этого культа. Остаётся спорным толкование ветхозаветных выражений «abir ja'akob» (Быт. 49, 24; Пс. 131, 2, 5) и «abir jisra el» (Исх. 1, 24). В большинстве переводов Библии, включая русский, эти выражения трактуются как «сильный, мощный [бог]» Иакова (Израиля), хотя возможен и перевод «бык» Иакова (Израиля).

В. В. Иванов.

ЗОРОАСТР, древнегреческая форма имени пророка Заратуштры.

ЗУ-Л-КАРНАЙН (dhu-l-qarnain) (араб. «Двурогий»), в мусульманской мифологии герой, дошедший до пределов земли и построивший стену против Йаджуджа и Маджуджа (Коран 18:82 след.). Мусульманские комментаторы и современные исследователи идентифицируют Зу-л-К. с Александром Македонским. Широко известный в доисламской и раннеисламской Аравии «Роман об Александре» был одним из источников коранического рассказа о Зу-л-К.

Прозвище Зу-л-К. применительно к Александру было широко распространено у арабов; оно восходит, вероятно, к его изображению в виде египетского бога Амона (с двумя рогами). Такое же прозвище в арабских преданиях носят и другие персонажи: лахмидский правитель Мунзир I, некий йеменский правитель и даже Али. Образ могучего героя, представляемого в виде дикого барана, рогами поражающего своих врагов, часто встречается в арабской поэзии. Образ двурогого героя мог существовать уже в арабском протоэпосе и мифологии и повлиять на образную систему коранического рассказа. Коранический образ Зу-л-К. повлиял на развитие представлений об Искандаре в иранской мифологии и средневековую литературу народов Ближнего Востока и Средней Азии.

М. П.

ЗУ-Л-КИФЛ (dhu-l-kifl), в мусульманской мифологии персонаж, выступающий в коранических текстах в одном ряду с пророками Исмаилом и Идрисом (21:85, 38:48). Комментаторы идентифицировали Зу-л-К. с Исайей, Иезекиилем и другими библейскими пророками.

М. П.

ЗУ-Л-ФАКАР, Зу-л-Фикар (dhu-l-faqar) (араб., букв. «бороздчатый»), в мусульманской мифологии меч Мухаммада. Согласно преданию, меч был захвачен Мухаммадом в битве, позднее перешёл к Али, а после него — к халифам. Традиция наделяет меч магической силой. У многих народов, исповедующих ислам, название меча — Зу-л-Ф. — стало употребляться в качестве мужского имени.

М. П.

ЗУ-Л-ХАЛАСА (dhu-l-halasa), в древнеарабской мифологии бог, почитавшийся племенами, обитавшими в Центральной Аравии (хасам, баджила, азд, хавазин и др.). Он, по-видимому, считался могущественным божеством, но функции его не определены. Культ Зу-л-Х. отправлялся в городах Мекка и Табал. В Табале находилось его святилище, в котором с помощью гадательных стрел давались оракулы; идолом Зу-л-Х. служил белый камень, увенчанный высеченной на нём короной. Там также находилась статуя воина, вооружённого луком (возможно, Зу-л-Х. связывался с войной). Зу-л-Х. был посвящен ежегодный праздник, сопровождавшийся ярмаркой (сохранившейся во времена ислама). При Мухаммаде табальское святилище было уничтожено; на его месте была построена мечеть, а идол бога сделан её порогом.

А. Г. Л.

ЗУ-САМАВИ (dsmwy, dsmy), в йеменской мифологии бог-предок покровитель и владыка страны племени амир. По-видимому, бог неба, дождя и орошения. Хотя З.-С. не входил в официальные пантеоны, посвященные ему надписи найдены во всех государствах древнего Йемена. Он воспринимался йеменцами как владыка верблюдов (большинство обращенных к нему текстов содержат просьбы об их благополучии) и считался, вероятно, могущественным божеством (покаянные надписи, обращенные к нему, описывают сложные правила ритуальной чистоты, близкие древнееврейским и мусульманским – З.-

Зяунг сокрушает врагов. Народный лубок.

С. выступал как божество, контролирующее их соблюдение; в честь него были воздвигнуты храмы, в т. ч. в столице Катабана Тимне). Символом З.-С. была буква «З».

Видимо З.-С. был воспринят в Йемене от амир (это племя жило на севере древнего Йемена, происходило, очевидно, из Центральной Аравии и занималось разведением верблюдов и караванной торговлей) и является североарабским божеством, что позволяет толковать его имя как «владыка неба» [ср. североарабский Баалсамин (см. Баалшамем) — «хозяин, господин неба»]. Возможно также, что З.-С. почитался только племенем амир, а его широкое распространение объясняется характером занятий племени.

А. Г. Л.

ЗЫНДОН, в осетинской мифологии ад, З. находится где-то в загробном мире под замком, ключ от которого – у Барастыра. В З. умершие подвергаются наказанию по степени совершённых ими проступков (сдирание кожи с головы, выдёргивание ногтей на руках и ногах, ослепление и т. п.).

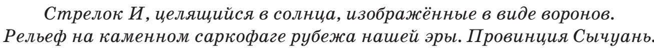
Б. К.

ЗЯУНГ, во вьетской мифологии и фольклоре эпический богатырь. Происхождение этого образа связано с представлениями о божестве грома и с земледельческими культами; по одной из версий, З. – перевоплощение Лак Лаунг Куана. В годину нашествия на вьетнамскую землю войска китайской династии Инь З., ещё малыш, потребовал, чтоб выковали ему железного коня, железную островерхую шапку, железную палицу (в вариантах – меч). Мальчик стал поглощать много еды и питья, превратился в великана. На железном коне и с железным снаряжением З. изгнал войско Иньского царства, а сам вместе с конём взмыл в облака и исчез. Эта сюжетная канва включает ряд чисто эпических мотивов. В деревне Зяунг, недалеко от Ханоя, воздвигнут в 11 в. памятный храм, посвященный культу З., где ежегодно устраивались празднества, представления, исполнялись песни о З. В 11 в. вьетнамский государь Ли Тхай То пожаловал З. титул вознёсшегося на небеса великого князя духов.

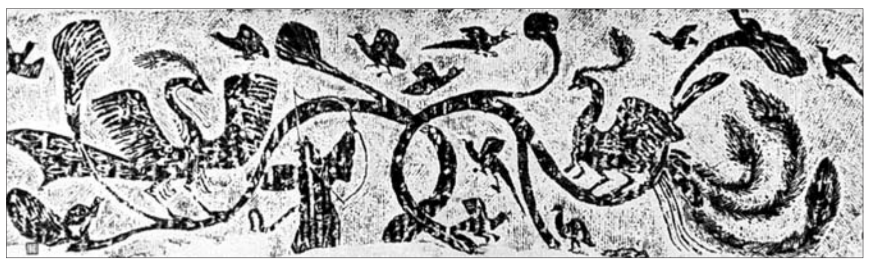
Я. Я.

И, Хоу-и («стрелок И»), в древнекитайской мифологии культурный герой, сын верховного божества Ди-цзюня, посланный на землю для избавления людей от стихийных бедствий и очищения земли от чудовищ. И был искусным стрелком из лука благодаря тому, что его левая рука длиннее правой. В те времена на небе сразу появилось десять солнц. И поразил стрелами девять из них, избавив людей от засухи, затем убил красного быка-людоеда яюя с человечьим лицом и лошадиными копытами (по другой версии, с головой дракона и когтями тигра). На юге, в пустоши Чоухуа, И убил чудовище цзочи («клык-бурав»), на севере, у реки Сюншуй, — девятиголового зверя, изрыгавшего огонь и воду, у озера Цинцю — свирепую птицу дафэн («большой ветер»), которая могла подымать ураган и разрушать человеческие жилища, а на озере Дунтинху — могучего удава-людоеда башэ; в Санлине («тутовый лес») И поймал свирепого кабана фэнси, пожиравшего людей и скот. Однако Ди-цзюнь разгневался на И и лишил его и его жену Чан-э божественного сана. И отправился на гору Куньлунь к Си-ван-му – хозяйке загробного мира (?), обладательнице лекарства бессмертия, и получил одну порцию этого лекарства. Когда И вернулся домой, его жена тайком выпила снадобье, превратилась в бессмертную и улетела на луну. И так и остался на земле и впоследствии был убит своими слугами, которых подговорил его лучший ученик стрелок Фэн-мэн. После смерти И стал почитаться как божество, отгоняющее нечисть (цзунбу).

Б. Р.



Стрелок И, целящийся в солнца, изображённые в виде воронов. Рельеф на каменном саркофаге рубежа нашей эры. Провинция Сычуань.



ИАКОВ (евр. jaakob), Израиль, в ветхозаветном предании патриарх, сын Исаака и Ревекки, внук Авраама, легендарный родоначальник «двенадцати колен Израиля» (см. Двенадцать сыновей Иакова). Имя И. — возможно, сокращённая форма более древнего теофорного имени от семитск. aqaba, «охранить» со значением «бог да поможет, да охранит» (ja kub-el), переданного посредством клинописного Ya-akh-qu-ub-El, Ya-qu-ub-El в архивах начала 2-го тыс. до н. э. месопотамского г. Киша и посредством J ckb' r в египетских источниках 2-го тыс. до н. э.

Ещё в утробе матери начинается соперничество И. с его братом-близнецом Исавом, во всём ему противоположном. Услышав, как сыновья её в утробе стали биться, Ревекка спрашивает бога об этом и тот отвечает: «два племени во чреве твоем, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и старший будет служить младшему» (Быт. 25, 23). Первым из близнецов появляется на свет Исав (поэтому он считался первородным сыном), «потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту Исава; и наречено ему имя: Иаков» (25, 26; отсюда народная этимология имени И., связавшая его с евр. aqeb, «пята», «подошва», что переосмысливалось как название плута, трикстера, обманщика). И. описывается как «человек кроткий, живущий в шатрах» (25, 27) в отличие от зверолова Исава, «человека полей». Воспользовавшись голодом усталого Исава, И. покупает у него за кушанье из чечевицы (за «чечевичную похлёбку») право первородства (25, 29—34). По наущению матери И. (её любимец) приносит состарившемуся и ослепшему отцу еду, выдавая себя за Исава (чтобы отец не раскрыл обмана, ощупывая сына, — ибо И. был «гладок», а Исав «космат» — мать обложила руки и шею И. шкурой козлят); так обманом И. получает от отца благословение как первородный сын (а тем самым и преимущественные права на плодородный Ханаан, тогда как Исаву достаётся сухая и скалистая область Эдом). Спасаясь от гнева брата-близнеца, И. (вновь по совету матери) отправляется в Харран (в Месопотамии) к своему дяде по матери Лавану Арамеянину. По дороге в Харран в месте, которое он затем назвал Вефиль («дом божий»), И. видит вещий сон: лестница, стоящая на земле, касалась неба и по ней восходили и нисходили ангелы Ях-

Якоб, борющийся с ангелом. Картина Г. Доре. 1855. Нью-Йорк, Грэнджер Коллекция.

Иаков и Рахиль. Картина Я. Пальмы Старшего. Ок. 1520. Дрезден, Картинная галерея.

ве; Яхве, стоящий на лестнице, предрекает И. обилие потомства и обещает своё покровительство (28, 12—19).

Живя у Лавана, И. полюбил младшую дочь его красавицу Рахиль (которую встретил, ещё подходя к Харрану, у колодца, куда Рахиль привела поить овец) и отслужил за неё дяде 7 лет. Но Лаван обманом дал ему в жёны Лию, старшую свою дочь. Вскоре И. получает в жёны и Рахиль, но за неё он должен отслужить ещё 7 лет.

От двух дочерей Лавана и от двух их служанок (Зелфы — служанки Лии и Баллы — служанки Рахили) у И. родятся двенадцать сыновей и дочь Дина. После рождения сына Иосифа И. решает вернуться из Месопотамии в родную землю. У Лавана, желающего его вознаградить, он просит только пёстрых овец и пятнистых коз, поголовье которых в стаде И. быстро выросло. И. рассказывает своим сон, приснившийся ему в то время, когда скот зачинает: явившийся ему во сне ангел сказал: «возведи очи твои и посмотри; все козлы, поднявшись на скот, пёстрые, с крапинами и с пятнами» (30, 10; скотоводческая символика). В том же сне бог велит И. вернуться на родину, в землю Ханаанскую. Не простившись с Лаваном, И. уходит со своими детьми и жёнами, но Лаван догоняет их и пытается отыскать у них идолы богов, тайно увезённые Рахилью, однако той удаётся скрыть их от Лавана. Во время ночёвки в месте, позднее названном И. Пенуэл, И. борется с богом (в Быт. 32, 24 этот противник И. назван «некто»), который так и не может одолеть И., повреждая ему только жилу в бедре (этиологический миф, поясняющий, почему «сыны израилевы не едят жилы, которая в составе бедра», 32, 32). Боровшийся с И. даёт ему новое имя — Израиль и благословляет его (как первородного сына). И. встречается с Исавом, примирившимся с ним. Он селится в Ханаане, в Сихеме. Но после насилия, совершённого Сихемом, сыном князя той земли, над дочерью И. Диной, и мести сыновей И. жителям города И. покидает Сихем и по повелению бога идёт в Вефиль. Под дубом близ Сихема он закапывает всех идолов чужих богов, а в Вефиле ставит жертвенник Яхве, явившемуся ему в этом месте, когда он некогда в страхе перед братом бежал в Месопотамию.

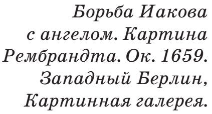
На пути из Вефиля в Ефрафу (Вифлеем) у И. и Рахили рождается младший, 12-й сын — Вениамин, но Рахиль, любимая жена И., умирает при родах.

Когда И. приходит к своему отцу Исааку в Мамре, тот умирает, и И. с Исавом погребают его.

Во время голода в Ханаане И. посылает сыновей в Египет, где они узнаны Иосифом, их братом, некогда проданным старшими братьями в рабство, но ставшим фактическим правителем Египта (см. в ст. Иосиф). Иосиф, любимый сын И., посылает по приказанию фараона своих братьев за отцом. По дороге в Вирсавии бог является И., обещает пойти с ним в Египет и говорит, что Иосиф своей рукой закроет ему глаза. И. со всем своим родом, взяв всё имущество, приходит в Египет и селится в земле Гесем (иначе Раамсес, Быт. 47, 4, 11, 27). Здесь И. прожил ещё семнадцать лет. В возрасте ста сорока семи лет И. перед смертью произносит слово, благословляющее его сыновей, каждому из которых И. даёт краткое напутствие (Быт. 49). Сыновья хоронят его в Ханаане на родовом кладбище в пещере Махпела возле дубравы Мамре (Мамврия).

Большинство современных исследователей отрицает историчность И. и видит в нём персонификацию племенной группы, родоначальником которой он признавался; перемена имени на Израиль связывается с принятием этой группой культа бога (ʻel), которому И. ставит священный камень (Быт. 33, 20). Цикл сказаний об И. составился из элементов различного характера, возникших в разных местах и в разное время. Наиболее древние реальные части повествования об И. связаны с рассказами о пребывании в Египте и о некоторых из исторических мест, приуроченных в предании к повествованию о Дине. К историям И. и Исава, И. и его дяди Лавана найдены параллели в клинописных табличках 2-го тыс. до н. э. из Нузи. В частности, во взаимоотношениях И. и Лавана, в браках И. с двоюродными сестрами могли отразиться характерные для ранней исторической эпохи обычаи, связывавшие особенно тесно племянника — сына сестры и его дядю, а также брачные связи между родственниками (см. Инцест). Позднейшая циклизация повествований об И. и Иосифе (с характерным фольклорным мотивом любимого сына, изводимого старшими братьями, но в конце над ними властвующего), о 12 сыновьях И. и соответственно о И.-Израиле как легендарном предке всех колен Израиля может быть отнесена к значительно более поздним результатам работы мифологической мысли, как и окончательное

Иаков обвиняет Лавана в обмане. Картина Х. Тербрюггена. 1627. Лондон, Национальная галерея.



Борьба Иакова с ангелом. Картина Рембрандта. Ок. 1659. Западный Берлин, Картинная галерея.

Иаков зарывает идолов в землю под сихемским дубом. Картина С. Бурдона. 1650-е гг. Ленинград, Эрмитаж.

оформление повествования о И. и Исаве, отражающего позднейшую историческую судьбу Эдома, возводившегося к Исаву. Рассказ о соперничестве И. и Исава носит характерные черты близнечного мифа. В какой-то мере с мифопоэтической мыслью на её позднем этапе может быть связано и представление об И. как человеке, постоянно поддерживающем связь с богом посредством видений и снов (особенно характерна увиденная И. во сне лестница с ангелами — посредниками между богом и человеком). Рассказ о том, как И. ночью борется с богом и получает новое имя, соответствует схеме ночного посвящения (напр., шаманского) в восточных традициях.

Многие сюжеты истории И. получили широкое распространение в литературе и изобразительном искусстве. Среди популярных сцен — «лестница Иакова», борьба с богом (в образе ангела), встреча с Рахилью. В литературе 20 в. замечательную попытку исторической (и в то же время иронической) реконструкции мифа об И., предстающего как воплощение «ассоциативной многослойности» мифопоэтического мышления предпринял Т. Манн в романе «Иосиф и его братья». И. в романе Манна предстаёт средоточием мифологических архетипов, соотносясь одновременно и со своими мифологическими прообразами в прошлом (Ноем, Авелем, Авраамом), и с Иосифом, чья история оказывается в существенных чертах параллельной судьбе И.

В. В. Иванов.

ИАКХ (Ἴακχος), в греческой мифологии божество, связанное с Деметрой, Персефоной, Дионисом и элевсинскими мистериями. И. — то сын Деметры (Diod. III 64) или её питомец (Lucr. IV 1168), то сын Персефоны и Зевса, одна из ипостасей Загрея (Nonn. Dion. XXXI 66—68), то сын Диониса и нимфы Ауры (932). Иногда И. рассматривается как супруг Деметры. Его отождествляют с Дионисом и Вакхом (Catull. LXIV 251). И. призывали во время элевсинских мистерий, и священный возглас превратился в имя божества (Nonn Dion. XL VII I 959). В образе И. — древние черты хтонического демонизма, упорядоченного земледельческой практикой и включённого в круг Деметры.

А. Т.-Г.

ИАНГ КЭЙТЭЙ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме верховное божество. И. К. создал солнце, животных и растения. Вступил в брак с богиней Йа Конкех после того, как та вылепила из теста, замешенного на рисовой муке, небеса, землю, русла рек и дно морей, а также луну и звёзды. От этого брака родилось трое детей — богов второго поколения. Их старшая дочь Йа Пом помогает людям во время бедствий.

Н. Н.

ИАНГ ЛЕ, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме злое божество, вызывающее тайфуны, наводнения, громы и молнии. Усмиряет его верховный бог Аедие, приказывая надеть на него колодки. Изображается с лезвием ножа, торчащим из лба наподобие рога. Иногда И. Л. сливается с божеством огня Ианг Пуи.

Н. Н.

ИАНГ МДИЕ, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме богиня — подательница риса. Время от времени поднимается на небо к своей старшей сестре Хэбиа Кла, супруге Мэтао Кла, бога – покровителя всех возделываемых растений, чтобы держать с ней совет (вариант мифа об умирающем и воскресающем боге растительности). Изображалась в виде рисового снопа в зелёной юбке.

Н. Н.

ИАНГ СРИ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме бог и богиня риса. Считались добрыми божествами, их представляли в виде человеческих фигур, с шершавой, будто колосья риса, кожей лица и рук. У банаров существует обычай: когда поспевает рис, протягивают верёвку от поля к дому, чтобы рис не заблудился. По случаю урожая устраивается моление новому рису, после чего возносится благодарение И. С, а затем приступают к обмолоту.

Я. Я.

ИАПЕТ (Ἰαπετός), в греческой мифологии один из титанов, сын Геи и Урана (Hes. Theog. 134), супруг океаниды Климены, которая родила ему Атланта, Менетия, Прометея и Эпиметея (507–511). По другим сведениям (Apollod. I 2, 3), они — сыновья И. и океаниды Асии. И. — участник титаномахии; был низринут Зевсом в тартар, разделив судьбу братьев-титанов.

А. Т.-Г.

ИАРУ, иалу (irw), в египетской мифологии загробный мир, где пребывают умершие, поля рая. Согласно «Текстам пирамид», И. находится на восточном небе, откуда восходит солнце-бог Ра. Вместе с покойным фараоном Ра совершает утреннее омовение в озере, расположенном в И., куда их перевозит на лодке «перевозчик Иару». Таким образом, поля И. сначала воспринимались египтянами как место, где вкушали блаженство Ра и фараон. Подобно тому, как умершего фараона отождествляли с Осирисом, ожившим после смерти, с Осирисом с кон. 3-го тыс. до н. э. стали отождествлять каждого покойника (в заупокойных текстах обычной становится формула «Осирис имя рек»). Соответственно и поля И. считаются местом пребывания не только царя и Ра, но вообще всех «блаженных», всех, кто оправдан на суде Осириса; эти поля находятся под землёй, считаются плодороднейшими, на них нет ничего нечистого, много еды и напитков. В 109-й главе «Книги мёртвых» говорится, что И. окружает стена из бронзы, ячмень там растёт высотой в 4 локтя (локоть около 0,5 м), полба высотой в 9 локтей. Виньетка 110-й главы «Книги мёртвых» изображает поля И. прорезанными полноводными каналами. По представлениям египтян, умершие выполняют в И. все сельскохозяйственные работы. Поля И. — поля рая, идеал народа-земледельца.

Р. И. Рубинштейн.

ИАСИОН (Ἰασίων), в греческой мифологии сын Зевса (вариант: Корифа) и плеяды Электры (вариант: Электрионы), брат Дардана, возлюбленный Деметры. Древнее критское божество земледелия. Согласно одному из мифов, И. сошёлся с полюбившей его Деметрой на трижды вспаханном поле на острове Крит, и Зевс поразил его за это молнией (Hom. Od. V 125 след.). По более позднему варианту мифа, гнев Зевса был вызван тем, что И. совершил насилие над Деметрой (Apollod. III 12, 1). Скорбь Деметры после смерти И. была так велика, что она отказалась давать урожай; тогда боги позволили И. ежегодно покидать аид и возвращаться к Деметре на землю (миф аналогичен мифу о похищении Персефоны и возвращении её на землю). Возвращение И. на землю символизирует смену времён года. От союза И. с Деметрой родился Плутос (бог богатства и изобилия) – олицетворение плодородия земли (Hes. Theog. 969–974). От Деметры И. получил в дар зёрна пшеницы и научил людей земледелию. По одному из вариантов мифа, И. был братом Гармонии, жены Кадма, на свадьбе которой он и встретился с Деметрой (Diod. V 48). Согласно Вергилию (Aen. III 167 ел.), И. и Дардан родились в Италии, но более распространён миф, что И. и его брат родились на Крите и оттуда переселились на остров

Самофракия, где Зевс посвятил их в мистерии Деметры (Serv. Verg. Aen. III 15 и 167). Зевс повелел им распространять Самофракийские мистерии по всей земле, и поэтому братья много странствовали (Strab. VII 49).

М. Б.

ИАХСАРИ, в мифологии горцев Восточной Грузии (Пшави, Хевсурети) божество из числа хвтисшвили (детей великого бога Гмерти). В отличие от других хвтисшвили И. считался небесным посланцем, предстающим в виде столпа или креста. И. почитался как божество, борющееся со злыми силами — дэвами, каджами, чертями и др., защищая как местность, покровителем которой он является, так и всех людей, взывающих о помощи. По поверьям, И. изгоняет злых духов из душ душевнобольных и умерших от несчастного случая (поражение молнией, занос лавиной и т. д.). Благодаря этим функциям и в связи с миграцией населения культ И. получил широкое распространение также в Туშети, Мтиулети, Гудамакари, Эрцо-Тианети и других районах. С И. связывается победа над дэвами, которые притесняли жителей Пшави и Хевсурети, оскверняли их святилища, бесчестили женщин, убивали детей. Обеспокоенные этим, горцы обратились к своим божествам и попросили их помочь в сокрушении и изгнании дэвов. Собравшись на совет у врат Гмерти, хвтисшвили упросили великого бога покарать дэвов. Чтобы избрать предводителя, Гмерти испытал силу хвтисшвили. Победу в состязании одержали И. и Копала, которые и возглавили поход. Они разгромили войско дэвов, убили их богатырей — Музу и Бегелу. После разгрома дэвы превратились в невидимые существа и навсегда покинули принадлежавшие им земли.

Т. А. Очиаури.

ИБЕРИЙСКО-КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, см. Кавказско-иберийских народов мифология.

ИБЛИС (iblis), в мусульманской мифологии дьявол; в Коране и других текстах употребляется наряду с другим обозначением дьявола — аш-шайтан. И. постоянно называется «врагом аллаха» или просто «врагом». Мусульманская формула — «Прибегаю к аллаху от шайтана, побиваемого камнями» — восходит к легенде о том, как Ибрахим камнями прогнал дьявола в долине Мина около Мекки.

Согласно Корану, И. первоначально был ангелом, но отказался выполнить приказ аллаха и поклониться созданному аллахом Адаму, заявив: «Я – лучше его: ты создал меня из огня, а его создал из глины» (7:11). За это И. был изгнан с небес и поклялся повсюду совращать людей: «Я засяду против них на твоём прямом пути» (7:15), «я украшу им то, что на земле, и собью их всех» (15:39). Пробравшись в рай (джанна), он совратил Адама и Хавву (2:32–34; 7:10–27; 15:30–43; 17:61–66; 18:48; 20:115–119; 38:73–85; в кораническом эпизоде поклонения ангелов дьявол назван И., а в эпизоде грехопадения — аш-шайтан). Наказание И. отложено до дня Страшного суда, когда И. вместе с грешниками будет низвергнут в ад (джаханнам) (17:65–66; 26:94–95). Наряду с И. существуют также второстепенные злые духи. Согласно преданию, И. живёт на земле в нечистых местах – в руинах, на кладбищах. Его еда – то, что приносят в жертву, питьё – вино, развлечения – музыка, танцы. И. способен размножаться, порождая джиннов, шайтанов. Традиция связывает И. с Даджжалом.

М. Б. Пиотровский.

ИБРАХИМ (ibrahim), в мусульманской мифологии общий праотец арабов и евреев, основатель единобожия. Соответствует библейскому Аврааму. Согласно Корану, И. вначале поклонялся звезде, луне, солнцу, но потом уверовал в единого бога — аллаха. Он пытался обратить в эту веру собственного отца, Азара, и соотечественников, вёл с ними споры, но переубедить не смог. И. разбил почти всех идолов, которым поклонялись его соплеменники, за что был приговорён ими к сожжению. Аллах сделал так, что огонь не причинял ему вреда. После спасения И. покинул родину (2:260–262; 6:74–81; 9:115; 19:42–51; 21:52–70; 26:69–89; 29:15–16, 23–24; 37:81–86; 43:25–27; 60:4–5). На склоне лет И. были дарованы два сына Исхак и Исмаил, о чём его предуведомили посланные аллахом вестники. Одного из сыновей И. по приказу аллаха был готов принести ему в жертву (11:72–78; 15:51–56; 37:99–113).

Коран объявляет И. «другом» аллаха, «ханифом», который первым отстранился от многобожия (4:124; 16:124) и начал поклоняться единому богу. «Веру И.» возродил Мухаммад (4:161). Согласно Корану, именно «вера И.», а не исказившие её иудаизм и христианство есть истинная вера для всех людей (2:118, 124, 130, 134; 3:60; 6:162; 16:121–124). И. было ниспослано писание, называемое в Коране «Писание Ибрахима» или «свитки Ибрахима» (19:42; 53:37–38; 87:19). Концепция «веры И.» одновременно связывала учение Мухаммада с иудаизмом и христианством и утверждала превосходство мусульманства. Название «ханифская религия» стало прилагаться в мусульманской литературе и к «вере И.», и к мусульманству.

Коран связывает с И. возведение каабы. И. вместе с Исмаилом возвёл её и сделал объектом паломничества (2:119–121; 22:27). У каабы существует священное «место И.» («макам Ибрахим») (Коран 3:91).

Предание дополняет коранические упоминания И. рассказом о его путешествии в Египет и другими сюжетами. Мусульмане, как и иудеи, чтят могилу И. в Хеброне (Эль-Халиле).

ИБУ ПЕРТИВИ, Санг Хьянг Ибу Пертиви («мать-земля»), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии женское божество плодоносящих животворных сил земли. Имеет ярко выраженный хтонический характер. По балийскому (остров Бали, Индонезия) космогоническому мифу, И. П. создал бог Батара Кала. И. П. родила великого героя Бому. Она считается из воплощений Деви Сри.

Г. Б.

ИВАН КУПАЛА, см. Купала.

ИГГДРАСИЛЬ (др.-исл. Iggrasill), в скандинавской мифологии древо мировое — гигантский ясень, являющийся структурной основой мира, древо жизни и судьбы. И. определяет «вертикальную проекцию» пространственной модели мира скандинавской мифологии, соединяя различные миры (небо, землю, подземный мир). Характеристика И. содержится в «Старшей Эдде» («Прорицание вёльвы» 2, 19, 28 и др., «Речи Гримнира» 31 и след.), а также в «Младшей Эдде». Вёльва (провидица) (в строфе 2) называет И. miotvid maeran (т. е. «древо меры, прекрасное» или «знаменитое»). Она упоминает девять миров и соответствующие им девять ividi. Это слово переводят по-разному: «деревянный инвентарь», «тисовые деревья», «корни», «широкие», «лес». Учитывая сибирские параллели, следует это слово скорее всего переводить как древесную опору, основу, «костяк» каждого из девяти миров.

На вершине И. сидит мудрый орёл, а между его глазами — ястреб Ведрфёльнир («полинявший от непогоды»), корни И. гложут дракон Нидхёгг и змеи. Перебранку между орлом и драконом переносит снующая по стволу белка Рататоск («грызозуб») — своеобразный посредник между «верхом» и «низом». На среднем уровне четыре оленя щиплют листья И. Кроме того, олень Эйктюрмир («с дубовыми кончиками рогов») и коза Хейдрун едят его листья, стоя на крыше Вальхаллы. Три корня И. простираются, согласно «Старшей Эдде», в царство мёртвых, к великанам и людям или, согласно «Младшей Эдде», — к богам (асам), инеистым великанам (хримтурсам) и к Нифльхейму (страна мрака). Согласно «Младшей Эдде», у И. находится главное святилище, где боги вершат свой суд. Под корнями расположены источники — Урд («судьба»?), источник Мимира, Хвергельмир («кипящий котёл»). «Младшая Эдда» определённо связывает Урд с небесным корнем, источник Мимира — с великанами и Хвергельмир — с Нифльхеймом. Но естественнее связать один из корней с людьми и с ним Урд, поскольку у этого источника живут норны, определяющие судьбы людей. Норны поливают влагой из источника дерево, чтобы оно, подгрызаемое змеями и оленями, не гнило. Можно реконструировать и представление о том, что медвяный источник Мимира питает мировое древо, но с другой стороны, сам И. покрыт медвяной влагой, и поедающая его листья ко-

Деви Пертиви (богиня земли). Художник Ида Багус Ньяна.

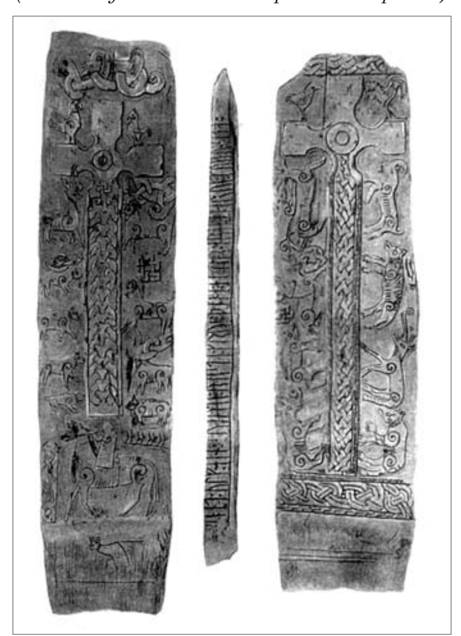
Олень у мирового древа. Резьба портала церкви 12 в. в Урнесе. Норвегия.

за Хейдрун питает неиссякаемым медвяным молоком павших в бою воинов (эйнхериев) в Вальхалле.

Как вечнозелёное древо жизни И. пропитан живительным священным мёдом (см. Мёд поэзии).

И. связан с одинической мифологией. Слово «И.» буквально означает «конь Игга», т. е. конь Одина (Игг — другое имя Одина) и отражает миф о мучительной инициации («шаманском» посвящении) Одина, который провисел, пронзённый копьём, девять дней на этом дереве. Это название, возможно, также подчёркивает роль И. как пути, по которому обожествлённый шаман (каким отчасти является Один) странствует из одного мира в другой. Возможно, что Один в мифологеме мирового древа вытеснил громовника Тора, поскольку имеются намёки на связи Тора с культом дуба и эти намёки поддерживаются индоевропейскими параллелями. Кроме Одина, с И. тесно связан также страж богов Хеймдалль, который, по некоторым предположениям, является его антропоморфной ипостасью. По-видимому, Лерад и Мимамейд (от Мимира, хозяина медвяного источника) — синонимы

Рунический камень с острова Мэн. Великобритания. 10 в. Рисунки сохранили отголоски мифологических представлений о мировом древе (само оно уже заменено изображением креста).



И. Его культовым эквивалентом были священные столпы — деревья, известные в исторические времена в Швеции и других местах. Северогерманский хронист Адам Бременский (11 в.) сообщает о священном тисе в храмовом комплексе в Упсале (ср. почитание столпа Ирминсуль, соотносимого с богом Ирмином, у саксов, о чём сообщает Видукинд в «Истории саксов», 10 в.).

Е. М. Мелетинский.

ИГИГИ (аккад.), в аккадской мифологии не очень определённая группа (видимо, находящихся в родстве между собой) богов космического (небесного) характера. В двуязычных шумеро-аккадских текстах средневавилонского времени шумерским эквивалентом аккад. «И.» является «нун-галене» (т. е. «великие князья»), по-видимому, новообразование, созданное для противопоставления И. как небесных богов ануннакам, которые в таких случаях отмечаются всегда как подземные и земные боги. Иногда называется семь «великих богов И.» : Ану, Энлиль, Эйя, Син, Шамаш, Мардук, Иштар (но эти же боги могут обозначаться и как ануннаки).

В. А.

ИДАКАНСАС, в мифологии чибча-муисков демон, обладающий способностью предсказывать и умеющий напускать порчу, засуху и др. Согласно мифам, некоторые вожди племён обладали теми же способностями. Католические священники отождествляли И. с дьяволом.

С. Я. С.

ИДАМ (тибет. yi-dam или yi-dam-lha, соответствует санскр. istadevata, букв. «желанный бог»), в буддийской мифологии ваджраяны божество-охранитель. В качестве И. может выступать в принципе любой персонаж буддийского пантеона, которого верующий выбирает своим покровителем, но в то же время И. — это особый будда самбхогакаи (см. Трикая). Созерцание И. и отождествление самого себя с ним, по представлениям буддистов, способствуют достижению просветления. И. разделяют на мирных, гневных и полугневных. Наиболее известны гневные И. (Ямантака, Хеваджра, Чакрасамвара), они уничтожают тупость и негативные эмоции. И. разделяют также на мужских (гневные — херука, мирные — бхагават) и женских (гневные — дакини, мирные — бхагавати). Образы И. стали основой для возникновения многочисленных легенд как в Индии, так и в других странах распространения ваджраяны.

Л. М.

ИДЗАНАКИ И ИДЗАНАМИ [Идзанаки-но ками и Идзанами-но ками; имена не расшифрованы, есть предположение, что их происхождение можно проследить из данных протоавстронезийского языка и они означают «первый мужчина» и «первая женщина», их связывают также с божествами Ранги (отец-небо) и Папа (мать-земля) в полинезийской мифологии], в японской мифологии боги, последние из пяти поколений богов, являющихся на свет парами, после семерых богов, которые были «каждый сам по себе и не дали себя увидеть» («Кодзики», св. I). Они — первые божества, имеющие антропоморфный облик и обладающие способностью рождения других богов. Высшие небесные боги, явившиеся первыми при разделении неба и земли, поручают им «оформить» землю, которая находится ещё в жидком, бесформенном состоянии и, подобно всплывающему жиру, медузой носится по морским волнам (св. I), и создать страну. Миф рассказывает, как, стоя на мостике над небесным потоком, оба бога погружают пожалованное им высшими богами копьё в морскую воду и месят её, вращая копьё, а когда затем они поднимают копьё, капли соли, падая с него, загустевают и образуют остров. Он получает название Оногородзима («самозагустевший»). Сойдя на остров, оба бога превращают его в срединный столб всей земли, а затем совершают брачный обряд, состоящий в церемонии обхождения вокруг столба и произнесения любовного диалога. Однако рождённое ими потомство оказывается неудачным: первое дитя рождается без рук и ног, «подобно пиявке», второе — Авасима [«пенный (непрочный) остров»], который они тоже «за дитя не сочли». Обеспокоенные неудачей, оба бога обращаются к высшим небесным богам за советом и с помощью магических действий узнают, что причина кроется в неправильном совершении ими брачного обряда: брачные слова первой произнесла богиня Идзанами — женщина. Боги повторяют обряд, но теперь первым говорит Идзанаки. От их брака на свет появляются острова — они и составляют страну Японию, а затем боги-духи, заселяющие её: это боги земли и кровли, ветра и моря, гор и деревьев, равнин и туманов в ущельях и многие другие. Последним является бог огня Кагуцути, рождение которого опаляет лоно Идзанами, и она умирает – согласно мифу, удаляется в царство мёртвых ёми-но куни. Горюя о её кончине, – ведь страна, которую оба бога должны были создать, «ещё не устроена», – Идзанаки отправляется за ней в подземное царство. Миф рассказывает о его злоключениях в стране смерти, бегстве из неё и о расторжении им брака с Идзанами, ставшей божеством подземной страны. Затем Идзанаки совершает очищение, во время которого является на свет множество богов. Последними рождаются три великих божества: от капель воды, омывших левый глаз Идзанаки, является богиня солнца Аматэрасу, от воды, омывшей его правый глаз, – бог ночи и луны Цикуёми, и, наконец, от воды, омывшей нос Идзанаки, является бог ветра и водных просторов Сусаноо. Идзанаки распределяет между ними свои владения: Аматэрасу, старшая сестра, получает в управление такамо-но хара — равнину высокого неба, бог луны — царство ночи, а Сусаноо — равнину моря. В этом мифе, наиболее подробно изложенном в «Кодзики», обрисован космогонический процесс, дано описание брачного обряда у древних японцев. Можно также с известной степенью достоверности определить ступень развития древнего японского общества, достигнутую ко времени создания мифа, как переход от материнского права к отцовскому: именно то, что при заключении брачного обряда женщина заговорила первой, привело к рождению «неудачного» потомства, и лишь вмешательство высших богов помогает исправить ошибку. О том же говорит и рожде-

ние детей одним лишь Идзанаки, без участия женского божества, и то, что Идзанами становится олицетворением сил смерти, тёмным началом, Идзанаки же представляет светлые силы, защищающие людей, и даже становится покровителем рожениц. Как отец трёх главных божеств, он выступает и как глава патриархальной семьи, производящей между детьми раздел наследства, каким является вселенная. Оба бога упоминаются также в «Нихонги», в норито, в «Идзумофудоки». В «Нихонги», в частности, указывается, что местом зарождения культа Идзанаки была провинция Авадзи (ныне Авадзисима в префектуре Хиого).

Е. М. Пинус.

ИДОМЕНЕЙ (Ἰδομενεύς), в греческой мифологии внук Миноса, царь Крита. Будучи одним из женихов Елены, И. участвует в Троянской войне, возглавляя ополчение шести критских городов, приплывшее на 80 кораблях (Hom Il. II 645–652) [Аполлодор (epit. III 13) приводит вдвое меньшую цифру]. Сам И. особенно отличился в бою близ кораблей (Hom Il. XIII 210–539), принимал участие в погребальных играх в честь Патрокла, а впоследствии в числе других ахейских воинов проник в Трою в чреве деревянного коня. О его дальнейшей судьбе существуют различные версии: либо он благополучно возвратился на Крит (Hom Od. III 191), либо был изгнан с родного острова. Изгнание И. объясняется по-разному. Согласно одной версии мифа, И. изгнал Левк, воспитанный в доме И. и соблазнивший его жену Меду (Apollod. epit. VI 9–10). Согласно другой версии мифа, во время морского похода изпод Трои флот И. попал в бурю и И. дал обет Посейдону в случае спасения принести ему в жертву первого, кто выйдет навстречу И. на родине. Этим человеком оказался сын (или дочь) И. Либо И. принёс его в жертву, но жертва была неугодной богам, либо жертвоприношение не осуществилось, но так или иначе боги наслали на Крит моровую язву. Избавиться от неё критяне могли, только изгнав И. По этой версии, И. был изгнан и окончил жизнь на юге Италии – в Калабрии, где воздвиг храм Афине (Verg. Aen. III 121; Myth. Vat. I 195; II 210). Могущественный флот И. и перечень критских городов в «Илиаде», включающий Кнос и Фест, отражают воспоминания о былом величии Крита в 16–14 вв. до н. э., в то время как миф о жертвоприношении сына И., находящий параллель в библейском сказании о дочери Иеффая (Суд. 11, 30–40), восходит к распространённому фольклорному мотиву о роковом обете, данном божеству или чудовищу. И. является одним из главных героев в позднеантичном «Дневнике Троянской войны».

В. Н. Ярхо.

Европейская драматургия обращается к мифу в нач. 17 в. («И. — царь Крита» А. Аллегри); среди немногих произведений 18 в. — трагедии «И.» П. Ж. Кребийона и А. М. Лемьера. Оперы: в 18 в. «И.» А. Кампра; «И.» Б. Галуппи; «И.— царь Крита» В. А. Моцарта и «И.» Ф. Паэра.

ИДОР, в мифологии татов, лакцев (Харши Кула, Уртил Читу), божество растительности, плодов. По поверьям татов, пользоваться собранными плодами можно лишь после принесения в жертву И. части урожая.

Х. Х.

ИДРИС (idris), в мусульманской мифологии пророк. В Коране перечисляется среди «терпеливых» (в испытаниях)», рядом с Исмаилом и Зу-л-Кифлем; упоминается «Писанием Идриса» (19:57). Сообщение Корана о том, что И. вознесён аллахом «на высокое место» (19:58), обычно трактуется мусульманскими комментаторами как вхождение живым в рай. На этом основании И. идентифицируется с библейским Енохом, и вокруг его имени группируется ряд восходящих к иудейскому преданию сюжетов, главным в которых является мотив каждодневного умирания и воскресения, возможно связанный с солярными мифами. Один из бессмертных И. живёт на небе, в отличие от Хадира и Илйаса – бессмертных, живущих на земле, с которыми И. часто смешивают. У харранских сабиев И. идентифицировался с Гермесом. В мусульманском предании И. выступает и как культурный герой: он первым использовал перо-калам, был первым астрономом и хронологом, врачом.

М. П.

И ДУ И ХКУНГ, в мифологии народа эде (индонезийская группа) во Вьетнаме бог луны (И Д.) и богиня солнца (Х.), влюблённые друг в друга. Так как И Д. был приёмным сыном матери Х., их брак считался бы кровосмешением. Поэтому Х. задала И Д. в качестве брачного испытания трудную задачу – насыпать плотину, с которой, однако, И Д. справился. В ужасе Х. бежала от него на солнце, а И Д., преследуя любимую, попал на луну. Им раз решено встречаться лишь изредка, тогда-то и происходят солнечные и лунные затмения. С И Д. связываются этногенетические мифы: когда первые люди вышли из подземелья к свету, на поверхность земли, И Д. расселил их в разных местах, дал им различные языки и различные обычаи.

Н. Н.

ИДУНН (др.-исл. Idunn, возможно, «обновляющая»), в скандинавской мифологии богиня, обладательница чудесных золотых «молодильных» яблок, благодаря которым боги сохраняют вечную молодость. И. — жена бога-скальда Браги. В «Младшей Эдде» рассказывается миф о похищении великаном Тьяцци И. и её золотых яблок и о последующем её спасении. И похищение И., и её возвращение к богам происходит благодаря Локи (изложение мифа см. в ст. Локи). Своеобразной параллелью к этому мифу является рассказ о добывании Одином мёда поэзии: в древнеиндийской мифологии напиток амрита, во многом однотипный со священным мёдом, обладал омолаживающим действием, и возможно, что на скандинавской почве некогда единый миф о священном напитке, дарующем молодость, оказался расщеплённым на два мифа — о чудесном напитке и чудесных плодах. Не исключено, что мотив яблок заимствован из античного мифа о яблоках Гесперид. Можно считать И. одним из вариантов богини плодородия.

Е. М.

ИЕГОВА, см. Яхве.

ИЕЗЕКИИЛЯ ВИДЕНИЕ, насыщенная мистической символикой картина явления бога иудейскому пророку Иезекиилю, открывающая одноимённую книгу в составе пророческих книг Библии. Книга была составлена Иезекиилем во время т. н. вавилонского плена, после того как Иудейское царство было в 587 до н. э. завоёвано вавилонским царём Навуходоносором II и многие иудеи уведены в плен. Рассказывается, что видение было пророку, когда он находился «среди переселенцев при реке Хоdаре» (Иезек. 1, 1), оно сопровождалось всевозможными природными потрясениями: «бурный ветер шёл от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него» (1, 4). Среди этого огня Иезекиилю явились четыре таинственных животных, каждое из которых имело четыре лица — человека, льва, тельца и орла, и четыре крыла, два из которых покрывали их тела и руки, два же других, скрещиваясь, скрывали от взора нечто, что они одновременно защищали и несли и откуда исходил огонь и сияние молнии. Животные двигались с быстротой молнии, «каждое по направлению лица своего», никогда во время своего шествия не оборачиваясь. Возле каждого из них пророк увидел колёса с «высокими и страшными» ободьями, полными глаз, устроенные как «колесо в колесе» и двигающиеся вместе с животными во все стороны. Над головами животных было «подобие свода, как вид изумительного кристалла», откуда раздавался голос; над сводом было подобие престола, на котором пророк узрел сияющее радужным огнём подобие человека. «Такое было видение подобия славы господней», — заключает Иезекииль, после чего он «пал на лицо своё и услышал глас глаголющего», призывавший его на пророческое служение (2, 1–5). Подобные примеры призвания пророка в видении теофании (богоявления) встречаются в Библии несколько раз (напр., 3 Царств 22, 19; Ис. 6, 1–9), однако И. в. отличается от всех прочих нагнетанием крайне экзотических символов, признававшихся в иудаистической традиции столь таинственными, что Талмуд воспретил их публичное истолкование. Видение составлено конгломератом традиционных в своей основе символов «богоявления», преобразованных, однако, Иезекиилем как под влиянием восточных мифологических представлений, так и в соответствии с самим содержанием своих пророчеств. Предшествующие богоявлению бурный ветер, огонь, сияние — широко представленные в разнообразных мифологиях признаки манифестации в мире божества (в пределах Библии — явление бога Моисею в горящем кусте — Исх. 3, 2–4, и на горе Синай – Исх. 19, 16–18; 24, 16–17, или ответ бога Иову «из бури» – Иов, 38, 1). Применяется характерная символика чисел (повторяющийся мотив числа четыре как «числа мира», противопоставляемое «божественному» числу три, см. Числа) и другие символы («многоочистость» как выражение всеведения; символика «четырёх ликов», традиционно истолковывающихся как величественные атрибуты животных-царей: лев — сила, орёл — небесное парение, к которым добавлена разумность человека и жерт-

Слева — Видение Иезекииля. Картина Рафаэля. Ок. 1518. Флоренция, галерея Питти.
Справа — Видение Иезекииля. Картина Ф. Кольянтеса. 1640—50-е гг. Мадрид, Прадо.

венность тельца, и др.). Особое значение имеет насыщенный символикой образ таинственных «многоочитых» колёс (офаним; в позднейших традициях превращаются в особый разряд ангелов), а также крыльев и ног животных, позднее (Иезек. 10) отождествляемых пророком с херувимами. Уникальное для Библии изображение в этом видении херувимов оформилось во всей своей необычности под воздействием комбинированных образов ассиро-вавилонских антропоморфно-зооморфных мифологических образов, сочетающих черты тех же животных, что и в И. в. (всевозможные крылатые быки, львы с человеческими головами и т. п.). Широко распространённые мифологические представления о подобных существах (ср. также Сфинкс) наделяют их теми же, что и у херувимов в И. в., функциями — охранительной (как у ассиро-вавилонских статуй, устанавливавшихся при храмовых и дворцовых входах, или у греч. грифонов) либо функцией «носителя божества», как у индийского Гаруды – «светлосияющей» птицы, служащей конём Вишну. Близкое к И. в. изображение имеется на одном ассирийском цилиндре, где видны плывущие на корабле, состоящем из человеческих фигур, крылатые быки, которые несут на своих плечах свод с седалищем бородатого бога, увенчанного тиарой и со скипетром в руках.

Символика И. в. лежит у истоков иудео-христианской ангелологии и апокалиптики. Апокалиптическая литература с её установкой сопровождать откровение чем-то таинственным, страшным, непознаваемым, охотно культивирует образы фантастических зверей, сочетающих свойства птиц, людей и животных (ср. Дан. 7, 1–12, апокрифическую «Книгу Еноха», 85–90 и особенно Апок. 4, где также широко представлена символика фантастических животных). Последующая христианская традиция видела в четырёх животных И. в. символику четырёх евангелистов (имеющих как бы по четыре лица, так как каждому предназначено идти в целый мир; смотрящих друг на друга, так как каждый согласен с прочими; имеющих как бы крылья, так как расходятся по разным странам со скоростью полёта, и т. д.). Из других позднейших истолкований символики И. в. — астрологическое, видевшее в нём символ небесного свода со знаками зодиака, представленными четырьмя животными, звёздами — очами и ходящим по нему огнём – солнцем. Книга Иезекииля содержит и другие «видения», связанные с общей концепцией автора — идеей кары, постигшей «народ Яхве» как наказание за вероотступничество, за идолопоклонство, и последующего восстановления Иерусалима, но уже как теократического государства с центром в новом иерусалимском храме (видение поля с иссохшими костями, восстающими к новой жизни, видение нового храма и т. д.).

ИЕФФАЙ (евр. jiftah, «(бог) откроет»), в ветхозаветном предании военачальник и один из судей Израиля. И. был сыном блудницы и Галаада; сыновья Галаада от законной жены изгнали его из дома, после чего он жил в земле Тов. Когда на жителей галаадских напали аммонитяне, старейшины пришли просить И. стать вождём. Они обещали ему, что он останется у них военачальником и судьёй после победы над аммонитянами. И. согласился и дал обет Яхве, если он поможет победить аммонитян, вознести на всесожжение первого, кто выйдет из ворот его дома, когда он будет возвращаться с победой (Суд. 11, 30–31). И. одержал победу над аммонитянами и, следуя обету, должен был принести в жертву единственную дочь, ибо она первая вышла навстречу отцу с тимпанами. Дочь попросила отца только отпустить её на два месяца, чтобы она с подругами могла оплакать в горах свою участь. Через два месяца она вернулась и была принесена в жертву (ср. принесение в жертву Ифигении Агамемноном). Затем вошло в обычай, что дочери израилевы ходили ежегодно на четыре дня оплакивать дочь И. (Суд. 11, 40). Существует предположение, что в первоначальной традиции И. приписывалась также победа над моавитским войском. Мифу об И. посвящен последний роман Л. Фейхтвангера «Иеффай и его дочь» (1957).

В. И.

ИЗМАИЛ (евр. jisma el, «бог услышал»; древность имени подтверждена недавно обнаружением сходного древнеханаанского имени в форме Is-ma-il в клинописных табличках из Эблы середины 3-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях сын Авраама и египтянки Агари (рабыни-служанки жены Авраама Сарры). В пустыне, куда бежит беременная Агарь от притеснений Сарры, у источника воды ей является ангел Яхве, который приказывает вернуться, обещая умножение потомства, и велит назвать сына И., предрекая: «Он будет между людьми, как дикий осёл» (Быт. 16, 12); сравнение с диким ослом в древнесемитской мифо-поэтической образности считалось почётным. Агарь родила восьмидесятишестилетнему Аврааму сына И. Имя И. разъясняется в словах ангела: «родишь сына, и наречёшь ему имя: Измаил, ибо услышал господь страдание твоё» (16, 11); ср. слова бога Аврааму: «о Измаиле я услышал тебя» (17, 20). По слову бога Авраам совершил над тринадцатилетним И. обряд обрезания (17, 23). После того как у Сарры и столетнего Авраама родился сын Исаак, она, увидев, что И. насмехается, велела Аврааму выгнать И. и его мать, чтобы И. не наследовал вместе с Исааком. Авраам был огорчён желанием жены, но Яхве велел ему во всём её слушаться, обещав, что и от И. произойдёт народ (17, 20; 21, 12—13). Рано утром Авраам даёт Агари и И. мех с

водой и хлеб и отпускает их. Они заблудились в пустыне Вирсавии, вода в мехе иссякла, тогда мать И. оставляет сына под кустом, а сама садится поодаль и плачет. Бог услышал (глагол, постоянно повторяющийся как лейтмотив в истории И.) голос отрока. Ангел воззвал к Агари с неба, сказав, что Яхве услышал голос отрока и что он произведёт от него великий народ. Агарь увидела колодец с водой и напоила сына. И. вырос, стал жить в пустыне Фаран, сделался стрелком из лука. Мать взяла ему в жены египтянку. У него родилось двенадцать сыновей: Наваиоф, Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма, которые стали князьями двенадцати племён (ср. рассказ о Двенадцати сыновьях Иакова). Умер И. в возрасте ста тридцати семи лет (25, 17). В мусульманской традиции потомок И. (Исмаила) Аднан был родоначальником всех «северных» арабов, с которыми отождествляли ветхозаветных измаильтян, славившихся своим богатством (Суд. 8, 24). По мусульманскому преданию, могила И. находится в Каабе в Мекке.

В. В. Иванов.

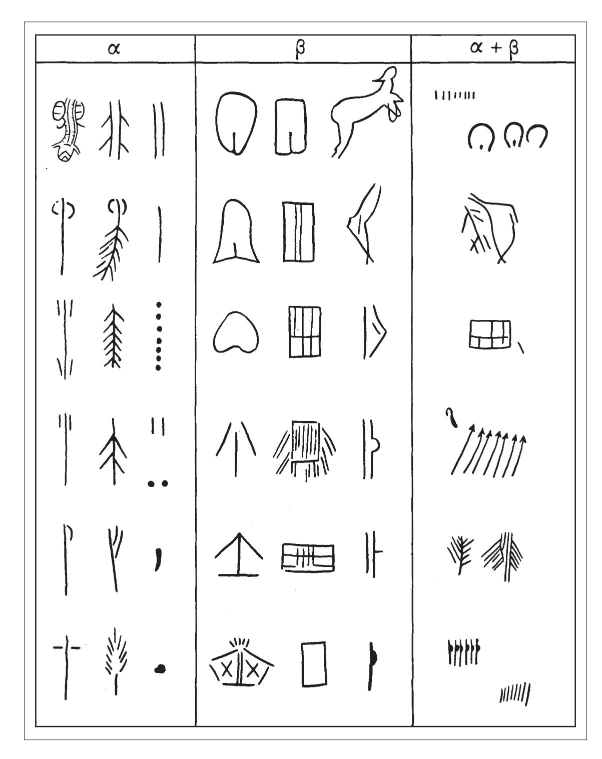
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И МИФОЛОГИЯ. Проблема соотношения изобразительного искусства (И. и.) и мифологии охватывает широкий круг вопросов, связанных как с генезисом И. и., так и с особенностями языка И. и. и способностью его адекватно передавать содержание мифологических текстов, первично выраженных с помощью иных знаковых средств, а также с его ролью как источника информации о мифопоэтическом сознании. Чаще всего эти вопросы решались на примере античного искусства, чему способствовали редкая полнота, законченность, «классичность» античной мифологии, детализированность её отражений в И. и. Вместе с тем греческой мифологии, которая в классическую эпоху (5—4 вв. до н. э.) и в большей мере в эллинистическую подвергается канонизации и начинает утрачивать способность перерабатывать новую внемифологическую информацию (операционно-ритуальный аспект в мифологии чаще всего остаётся скрытым, неразвёрнутым или оттеснённым), соответствует И. и. с сильной тенденцией к созданию канона. Греческая мифология, фиксируемая Фидием, Поликлетом, Мироном, Праксителем, Скопасом, Лисиппом в период, когда рядом с мифологией, параллельно ей и на смену ей появляются литература, история, натурфилософия, Сократ и Платон, логика, точная наука, в той или иной степени лишается свойственной ей единственности, самодостаточности, суверенности. Хотя античное, прежде всего греческое (непосредственно или в римских версиях), И. и. необычайно полно отражает набор мифологических образов и сюжетов, оно в очень значительной степени дублирует ещё более полные данные письменных или устнопоэтических источников (ср. фризовые композиции или вазопись). С другой стороны, И. и. в это время вовлекается в сферу действия чисто эстетических факторов. Поэтому для правильного понимания темы «мифология и И. и.» важно исследовать архаическую ситуацию, мифопоэтическую модель мира, моноцентричную, пронизанную одной идеей, предполагающую, что макрокосмом и микрокосмом, природным и социально-культурным, божественным и человеческим управляет единый принцип (мировой закон). Одной из характернейших черт мифологической модели мира является все-сакральность, «безбытность» мира: правила организации известны только для са крализованного мира, всё профаническое, в частности быт, причастно хаосу, сфере случайного. У архаичных коллективов главной операцией по поддержанию упорядоченного состояния, по сохранению «своего» космоса, по управлению им был ритуал (см. Обряды и мифы), благодаря которому становилась возможной борьба с десакрализацией, с возрастанием хаотического начала. В ритуале, занимавшем определяющее место в жизни архаичных коллективов (по имеющимся сведениям, «праздники» могли занимать половину всего времени и даже более), достигался высший уровень сакральности и одновременно обреталось чувство наиболее интенсивного переживания сущего, жизненной полноты, собственной укоренённости в данном универсуме. В этой ситуации мифология занимала периферийное место: она служила своего рода комментарием (для ряда архаичных традиций реконструируется ритуал, вовсе лишённый мифологического аккомпанемента в обычных его формах). Если при этом учесть, что архаический основной ритуал предполагает не только участие в нём всех членов коллектива, но и демонстрацию всеобъемлющего единства всех способов выразительности (устная речь, язык жестов, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.; ср. и типологически более позднее храмовое действо), то наиболее естественной и непосредственной представляется связь И. и. именно с ритуалом. Связь с мифологией приобретает очевидность или даже первенствующее положение лишь в том случае, когда ритуал оказывается оттеснённым на роль культа, утратившего (или утрачивающего) контакт с жизненными потребностями общества, или – в случае «герметизации» ритуала – когда ритуал оказывается малоизвестным (или совсем неизвестным) по сравнению с мифологией и И. и., которое в этом случае может пытаться установить прямые связи с мифологией, минуя ритуал. Но в целом эта последняя ситуация уже сама по себе сигнализирует о начинающемся отпадении мифологии от собственно религиозной сферы, о тенденциях к секуляризации, не отделимых от процесса утраты целостного религиозного взгляда, от ориентации на частное и частичное.

Применительно к мифопоэтической эпохе целесообразно говорить не о совокупности знаковых систем, а о едином, универсальном знаковом комплексе (мифопоэтическом или ритуально-поэтическом), из которого в ходе исторического развития возникли отдельные знаковые системы (в частности, и используемые в сфере эстетического, в художественном творчестве). Н. А. Флоренский следующим образом характеризовал эту ситуацию: «Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнёзд или выскочившие звенья более серьёзного и более творческого искусства — искусства Богоделания — Теургии (греч. θεός, «бог, божество» и ὄργια, «обряд, священнодействие, жертвоприношение»). Теургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла и была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств». В эту эпоху И. и. было лишено той автономности и суверенности, которую оно завоевало существенно позже, когда оно само и своими средствами начинает формировать новые смыслы. При всём том было бы преувеличением утверждать, что в мифопоэтическую эпоху И. и. заимствует свои смыслы исключительно из целого, т. е. из мифопоэтического универсального знакового комплекса, причём эти смыслы уже известны, перечислимы, раз и навсегда заданы, так что связь И. и. с мифопоэтической системой через её смыслы принудительна и И. и. не имеет выбора в сфере содержания. Напротив, сама структура архаичного материала, первопраздника предполагает не только известную общую схему, которая имела место «в начале» и должна воспроизводиться в ритуале, но и достаточно широкую сферу, не подчиняющуюся строгой детерминации и потому сохраняющую неопределённость, непроявленность, отблеск хаоса внутри организованного и упорядоченного космоса. В условиях, когда воспринимаемое и воспринимающее, актёр и зритель, содержание и форма в акте ритуала многократно меняются местами, когда основные ценности данной модели мира разнообразно проверяются, в частности и путём их ритуального развенчивания, «хаотизации», приведения к противоположному,— теургическая энергия, активность мифопоэтического мироощущения и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Можно думать, что живая мифопоэтическая мысль преимущественно развивается именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала. Следовательно, и И. и. (как и искусство слова, пантомимы, танца и т. п.), поскольку оно включено в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может не принимать участия в создании новых мифо-поэтических смыслов и в решении теургических задач.

Предыстория мифопоэтической эпохи относится ко времени верхнего палеолита. Именно в это время человеком был в принципе освоен «графический» символизм, который можно лишь условно называть И. и. ввиду его полной подчинённости ритуалу и отсутствия самостоятельной эстетической функции. Внутри верхнепалеолитической эпохи фиксируются следующие этапы развития палеолитического искусства: 35–30-е тыс. до н. э. (Шательперронский период) – произведения искусства не носят изобразительного характера, реконструируется похоронный обряд, связанный с употреблением компонентов (охра, наборы раковин, первые предметы украшений и т. п.), позже использовавшихся для достижения эстетического эффекта; 30–26-е тыс. до н. э. (Ориньякский период) – первые выграви-

рованные или написанные красками изображения на предметах «мобильного» искусства (Ла-Ферраси, Истюриц и др.); 26–20-е тыс. до н. э. (Граветтский период) — первые образцы стенной живописи в пещерах (Пер-нон-Пер, Гаргас, Ла-Грез), палеолитические «венеры» и т. д. Палеолитические памятники сохранили сами изображения, никак и нигде (в пределах той же эпохи) больше не отражённые. Поэтому уже сам каталог этих изображений (ср. исследования французских учёных А. Леруа-Гурана, А. Ламинг-Эмперер и др.) представляет исключительную ценность как действительно уникальный источник. Извлечение информации из этих памятников возможно или благодаря комбинаторному анализу (многообъектные изображения в принципе ценнее единичных) — через выявление противопоставлений или предпочтений [изображение животных встречается чаще, чем человеческое, женское чаще, чем мужское, левое чаще, чем правое (оттиски рук), чужое чаще, чем своё, схематические изображения чаще, чем фигуры], или благодаря предполагаемым генетическим и (или) типологическим связям поэтических «заготовок» каменного века и более поздних мифопоэтических образов [ср. изображение женщины типа «венеры» с рогом в руках (Лоссель) и поэтический образ «рога изобилия»; мужчина, мечущий стрелу (там же), и образ «стрелы любви»; кортежи животных и более поздние «политерионы», соответствующие мотивы сказок, заговоров и т. п.].

Встроенность произведений И. и. палеолита, равно как и более поздних мифологических произведений, в ритуальный контекст определяет такую важную их черту, как «ситуативность», т. е. в зависимости от ситуации они могут быть «отмеченными» [сакрально и (или) эстетически], благодаря чему как бы преодолевается их материальная природа (камень, дерево, металл, краска и т. п.). Предельная «отмеченность» произведения И. и. фиксируется лишь при определённых пространственно-временных и других условиях, которые встречаются в своей совокупности во время ритуального праздника. В этой «литургической» ситуации пространство художественного произведения и окружающее его пространство ритуала становятся частями гомогенного поля, соединяющего участника ритуала со сферой мифопоэтического («Вдруг стало видимо далеко во все концы света», — сказал бы о подобной ситуации Н. В. Гоголь). Такой выход за пределы живописного (или пластического) пространства определённым образом связан и с особой структурой живописного пространства. Это становится особенно наглядным при рассмотрении плана содержания палеолитических памятников стенной живописи подземных святилищ («l'art parietal»), которая, несомненно, наиболее полно и глубоко отражает специфику верхнепалеолитической картины мира. Следует прежде всего отметить негомогенность живописного пространства в пределах одного и того же святилища относительно изображаемых предметов. В палеолитических святилищах эта негомогенность проявляется в наличии семи различных зон, в которых определённым особенностям рельефа пещеры соответствует определённый выбор изображений. Согласно А. Леруа-Гурану, различаются следующие зоны или ситуации: I – вход (первое появление изображений), II – повороты, переходы, сужения между подземными залами, III – вход в уголки альковного типа и т. п., IV – последнее (заключительное) место изображений, V – центральная часть стены в залах или при расширениях, VI – периферия той же стены, VII – пространство в уголках альковного типа. Знаки мужского типа (удлинённые предметы – палочки, «ёлочки», точки вдоль прямой и т. д. – α) распределяются по данным 63 пещер так, что 61% их приходится на зоны I–IV и VI, а 31% – на зоны V и VII. Знаков женского типа (овальные формы, прямоугольники, «домики» и т. д. – β) в тех же зонах встречается соответственно 9% и 91%. Таким образом, распределение мужских и женских знаков выступает как дополнительное по отношению друг к другу. Ещё одна важная особенность распределения состоит в том, что женские знаки расположены главным образом в наиболее сакрализованных местах святилища (центральная стена зала, альков), тогда как мужские знаки — в менее сакральных периферийных или переходных частях пещеры. Не менее интересны и данные, относящиеся к размещению фигуративных изображений (животных и человеческих) (см. в статье Животные). Из этих данных вытекают статистические закономерности сочетаемости одного из двух видов знаков (а и в) с теми или иными видами животных в пределах определённой зоны. Таким образом, создаётся впечатление, что в палеолитических памятниках организующее начало, композиция, сосредоточивается не столько в пределах данного отдельного изображения, сколько в совокупности следующих друг за другом изображений и соответственно топографических зон. Следовательно, если ограничиться отдельным изображением («картиной»), как это обычно делается при анализе европейской живописи, то композиция как бы находится вне этого изображения (подобно сюжету в архаических образцах словесного искусства). Задача последующих периодов в развитии И. и. и заключалась, в частности, в том, чтобы композицию и сюжет извне ввести в рамку, в живописное пространство, в семиотическую сферу искусства и затем, после того как эмпирическая действительность интериоризирована в произведение искусства, найти средства для конструирования новых, из эмпирической действительности с необходимостью не выводимых приёмов композиционного и сюжетного развёртывания. И. и. мезолита и особенно неолита (ср. такие образцы, как наскальные изображения Восточной Испании в 8–5-м тыс. до н.



Наиболее характерные мужские (а) и женские (в) знаки и их сочетания.

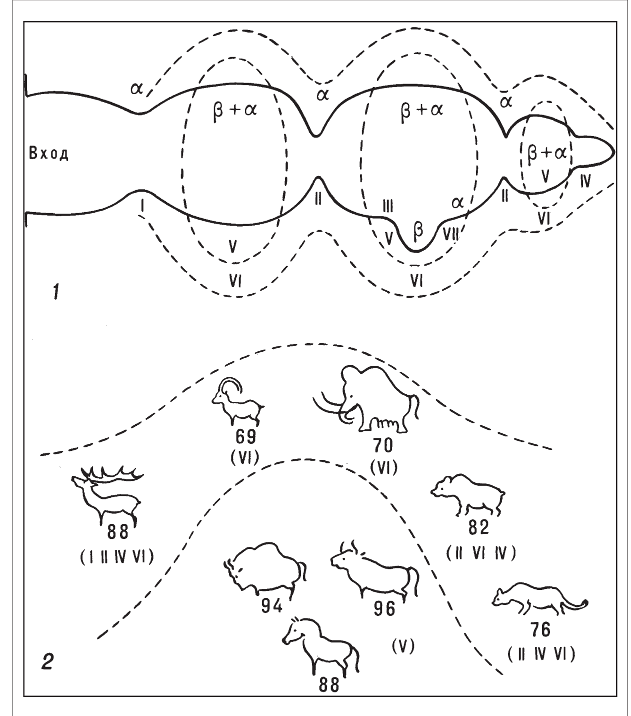


Схема распределения мужских (б) и женских (в) знаков (1), изображений животных (2) по зонам палеолитических пещер.

э., петроглифы скандинавско-онежско-беломорской зоны, сибирские «писаницы», наскальное искусство Африки и т. п.), как и т. н. традиционное искусство архаичных коллективов настоящего времени (африканское, австралийское, американских индейцев, народов Сибири, Юго-Восточной Азии и т. п.), знаменуют собой новую мифопоэтическую ситуацию. Наряду с развитием более старых тем (животное и человек) на этих изображениях возрастает число объектов, сами объекты становятся более дифференцированными, а иногда и детализированными с более чёткими пространственно-топологическими характеристиками, и образующими стандартные связи сюжетного типа [сфера плодородия, конфликтные ситуации, структура мира, злое начало, идея передвижения, перемены мест, предпосылки временной аранжировки (солнце, месяц и др.) и т. п.]. В целом ряде случаев устанавливается несомненная связь тех или иных локальных очагов неолитического искусства с более поздними и довольно хорошо исторически засвидетельствованными вариантами И. и. и мифологии. Ценнейшие образцы И. и. и ритуальных святилищ, с которыми оно связано, открыты в древнейших ближневосточных центрах неолитической «революции», особенно в Чатал-Хююке. Его И. и. образует, видимо, кратчайший переход к И. и. древних цивилизаций Ближнего Востока («жреческий» комплекс). С другой стороны, многие архаичные культуры в Старом и Новом свете образуют «шаманский» комплекс с характерными для него мифопоэтическими концепциями структуры мира по вертикали и связи между космическими зонами и др.

В неолитическую эпоху были созданы первые бесспорные мифопоэтические тексты, записанные на языке визуальных знаков «иконического» характера. Увеличившиеся возможности трансляции таких изобразит, текстов во времени и в пространстве привели к лавинообразному количественному росту подобных текстов и к предпосылкам создания гораздо более специализированных многоуровневых изобразительных текстов мифопоэтического содержания. В последующую эпоху, которая объединяет в себе культуры древнейших великих цивилизаций (Египет, Двуречье, Индия, Китай, Месоамерика и др.) и другие культурные комплексы, так или иначе ориентированные на тему «мирового древа» (см. Древо мировое), можно, вероятно, уже говорить о создании предпосылок к выделению И. и. из единого до тех пор мифопоэтического комплекса. И. и. начало терять свой характер «графического» символизма, компенсируя эту потерю возрастанием независимости, способности формировать новые средства образного познания. Этот процесс связан с ослаблением мифопоэтического начала. Однако в последние тысячелетия до нашей эры этот процесс лишь начался, и мифопоэтический фонд И. и. этого времени всё ещё огромен, и значение его очень велико, поскольку далеко не всегда он дублируется письменными источниками; более того, иногда именно И. и. является единственным или по меньшей мере самым авторитетным источником информации, ибо создаёт условия для реконструкций, которые невозможны на материале других источников. Именно в эту эпоху впервые создаются достаточно детализированные мифопоэтические стандарты на языке И. и., имеющие исключительно широкое распространение. «Эпоха мирового древа» знает, по сути дела, лишь один общий сюжет – успешную, в конечном счёте, борьбу положительного, светлого, с небом связанного начала с отрицательным, тёмным, связанным с преисподней началом (обычно змей, дракон). Все остальные мотивы, иногда образующие вторичные сюжеты, входят как составные части в этот универсальный, почти ойкуменически распространённый «основной миф», отражённый в бесчисленном множестве изобразительных текстов. Этот миф описывает следующее звено в цепи развития после времени творения, запечатлённого в многочисленных мифах о происхождении космоса (и человека), однако несравненно скуднее и частичнее зафиксированного в И. и. В отличие от палеолитической живописи, где отсутствовала организация внутри каждого отдельного рисунка, в искусстве «эпохи мирового древа» организация извне вводится в изобразительное пространство, которое приобретает черты идеально организованной системы, моделирующей и статический, и динамический аспекты бытия. В изображение был введён ритуальный аспект, не входивший в него в живописи подземных святилищ. В основу композиции произведений И. и. отныне кладётся двучленность изображаемого – объект почитания (обычно высшая религиозная ценность, образ данной традиции в её целостности) и ритуал почитания (его участники-адоранты, реквизит, действия и т. п.). Именно эта схема лежит в основе многочисленных композиций, связанных с мировым древом (см. иллюстрации к статье **Древо мировое**): в разнообразных памятниках древнего ближневосточного искусства с горизонтально организованной композицией, в которой центральное место отведено объекту почитания (особый случай — мультипликация этой схемы, приводящая иногда к композиции из повторяющихся блоков — фризовый тип; сюда же относится и воспроизведение этой схемы в сценах царской инвеституры, интронизации, особенно в иранском искусстве древности); в основной схеме буддийской иконографии и скульптурных композиций, где Будду в центре фланкируют справа и слева фигуры, относящиеся к плану ритуала, напр. боги и люди [ср. мотив т. н. «devamanussa», «боги и люди», особенно распространённый на рельефах ступы в Санчи (Индия), с всевозможными трансформациями, напр. Будда –> дерево, столп, ступа, сиденье, трон, солнце в центре; адоранты –> деревья, животные и т. п. по сторонам]; в многочисленных композициях, характерных для христианского искусства, в частности для типовых схем [богоматерь с младенцем Иисусом и святителями, предстоящими, жертвователями, заказчиками; поклонение волхвов; воздвижение креста; прославление креста (т. н. «Никитирион» византийской иконографии); композиции типа деисусного чина и т. п.].

Ритуальные мотивы заполняют обычно периферию изобразительного пространства, композиционно и содержательно легко выделимую и отделимую от того, что помещается в центре. Если центр обычно объектен, выключен из действия, но сосредоточивает на себе максимальное число внутренних связей (этим концептуальным особенностям соответствуют и некоторые чисто художественные характеристики, например более крупные размеры, нарушающие естественные пропорции; выбор перспективы, отличной от той, что определяет периферию; особая статуарность; изображение en face; символическая насыщенность и т. п.), то периферия обладает иными чертами как в концептуально-операционном (ритуал, почитание, установление активной связи с центром и т. д.), так и в художественном плане. Периферия образует переход между тем, что составляет суть изображения, и зрителем, для которого изображённое обладает прагматической функцией (почитание сакрально отмеченных объектов). Тем самым периферия содержит в себе указания на то, что лежит вне изображения и что лишь условно дублируется на периферии изобразительного пространства; более того, периферия «подключает» к ситуации и зрителя. Хронологически начало разрушения композиции, обнаруживающей ясные черты связи со схемой мирового древа, относится к эпохе Проторенессанса (хотя двучленная структура продолжает воспроизводиться и в произведениях секуляризованного И. и. в эпоху Возрождения и позже). Здесь уместно назвать Джотто с его отчётливым стремлением разрушить изображение как моленный образ, предполагающий связь со зрителем-адептом, т. е. снять противопоставление адепт — объект почитания. С этой целью Джотто обращается прежде всего к периферии, где он вводит профильную ориентацию изображаемых лиц и тем самым включает их в сеть внутренних связей (часто диалогического характера), в ядро изображения: картина приобретает самодовлеющий сюжет и чётко выраженную рамку, в результате чего минимизируется ритуальное значение изображения.

И. и. не только одна из форм мифо-поэтического сознания, мифология сама по себе, но и источник информации об этом сознании, о мифологии. Различие этих двух функций, несмотря на кажущуюся его очевидность, весьма существенно. И. и. может быть глубоко мифологично, но малоинформативно для «внешнего» наблюдателя в силу установки на герметизм, зашифрованность, абстрактность, нефигуративность, запрет использования «прямых» (обычно иконических) приёмов и т. п. Вместе с тем И. и. может быть весьма информативным, несмотря на его немифологичность или принадлежность к другой традиции, нежели та, которую оно отражает (ср. такие аналогии, относящиеся к сфере письменных источников, как древнегреческие свидетельства о скифской или египетской мифологии, латинские — о германской и т. п.). Поэтому при анализе данных И. и. с точки зрения мифологической информации, содержащейся в них, важно установить принадлеж-

ность этих данных к первичным (напр., греческое искусство <− греческая мифология, индийское искусство <− индуизм и т. п.) или вторичным (т. е. таким, которые строятся как текст на основе другого текста) источникам. Очевидно, что первичные и уникальные версии обладают в этом отношении всеми преимуществами. Во вторичных источниках относительно устойчивыми, как правило, оказываются набор мифологических персонажей (иногда достаточно полно сохраняющих многие внешние детали), их связь между собой, отдельные мотивы и даже сюжет в целом. Даже если бы не осталось никаких данных об античной и библейской мифологии, кроме итальянской живописи эпохи Возрождения, не представляло бы особого труда восстановить очень значительное количество фактов, относящихся к топике и сюжетике, но никак не к внутреннему духу указанных мифологических систем. Вместе с тем задача реконструкции мифологичности, её скрытого нерва, у итальянских художников 15–16 вв. по их «античным» или «библейским» картинам не представляется слишком сложной, – при том, что сами «мифы» (сюжеты) итальянского Возрождения по этим произведениям восстановлены быть не могут. Противоположная ситуация предполагает передачу «своего» на языке «чужого» (ср. сюжеты русской легендарной истории в русской классицистической живописи 18 в. – «псевдоантичная» манера). При анализе текстов «вторичного» И. и. одна из основных теоретических предпосылок (к сожалению, часто игнорируемых) состоит в том, чтобы учесть, что при вне- и внутри-семиотическом «переводе» (трансформации) определяется по необходимости особенностями «перевода» и, следовательно (в конечном счёте), самой структурой «переводимого» (первичное) и «переводящего» (вторичное), а что зависит от несовершенства (субъективный фактор) исполнения. Нужно полагать, что «Тайная вечеря» (фреска в монастыре Санта-Мария делле Грацие, Милан) или незаконченное «Поклонение волхвов» Леонардо да Винчи (Уффици, Флоренция) превосходят соответственно работы Андреа дель Кастаньо и Д. Гирландайо на первый сюжет или П. Веронезе на второй сюжет (если говорить только о высочайших образцах, основывающихся на одних и тех же источниках) не только в чисто художественном плане, но и как свидетельства мифологического характера. Проблема интерпретации первичных источников как мифологических свидетельств также сопряжена с многими трудностями. Прежде всего И. и. может при передаче мифологической информации пользоваться знаками разных типов. По принятой классификации (Ч. С. Пирс, Ч. Моррис и др.), среди них выделяются знаки-индексы, основанные на естественной смежности изображаемого и изображающего, знаки «иконического» типа, основанные на сходстве того и другого, и знаки-символы, основанные на принудительной смежности. Только «иконические» знаки открывают возможность «прямой» трансформации изображаемого в изображающее и обратную реконструкцию. Произведение И. и. «иконического» типа может исключительно полно и детально (даже с «усилением») моделировать мифологический сюжет или сцену; степень точности, «соответственности» регулируется лишь мастерством (точнее, внимательностью) художника и материально-техническими условиями. Для эпох, когда не было письменности (а именно такая ситуация характерна для эпохи мифопоэтического сознания), роль И. и., естественно, возрастает. Согласно свидетельству, относящемуся уже к периоду достаточно широкого распространения книжной грамотности, «изображения употребляются в храмах, дабы те, кто не знает грамоты, по крайней мере, глядя на стены, читали то, что не в силах прочесть в книгах» (Григорий Великий). Произведение И. и. «иконического» типа может иметь в своей основе некий другой текст, использующий ту же или иную знаковую систему [случай использования той же, т. е. изобразительной знаковой системы, – «вечные» темы И. и., например эволюция изображения шаманской модели мира у народов Сибири или развитие образа богоматери в христианском искусстве; другой случай – картина – «перевод» некоего словесного текста (ср. фрески Джотто в Капелле дель Арена в Падуе, изображающие историю Марии и Христа, как передача по горизонтали последовательного набора евангельских эпизодов)]. В последнем случае (преимущественно) возникает вопрос об адекватности подобного внутрисемиотического перевода на язык И. и., т. е. на язык форм, объёмов, линий, цвета, света и тени, топологических характеристик. Вопрос об адекватности передачи мифологического содержания в И. и. (и даже о том, что следует понимать под адекватностью) решается особо в каждой традиции, как в аспекте того, что должно быть изображено, так и в аспекте выбора средств для решения задачи изображения. Оба указанных аспекта весьма различны в разных традициях, а часто и в одной и той же, но взятой в историческом развитии. Что касается средств, то тут необходимо принимать во внимание прежде всего существование определённого культурно-производственного навыка, традиции (материал может быть известен, но он не используется в данной культуре) и, главное, правил семантизации наличных средств или конструируемых из них объектов (напр., красный –> кровь, чёрный –> зло, смерть, круглый –> женский, находящийся вверху –> божественный, профильный –> отрицательный). Ещё более сложно положение с тем, что подлежит изображению. Прежде всего следует помнить о наличии в подходе религий к И. и. двух противоположных принципов – необходимость передачи религиозного и мифологического содержания в И. и. и запрет на изображения такого рода (хотя чаще всего табуируются изображения только того, что относится исключительно к сакральной сфере, и только «иконического» типа). Согласно второму принципу, И. и. «иконического» типа не может даже приблизительно передать сакральное; ориентируясь на натуралистическое, телесное, чувственное, оно не способно передать божественное, профанирует его, искажает, оскорбляет и потому сродни идолопоклонству, язычеству. Отсюда и запреты на «иконическое» изображение божества в иудействе, исламе, в Византии 8–9 вв. (иконоборчество, начиная с Льва III Исавра). При этом вполне допустимо использование знаков-индексов и знаков-символов, лишь обобщённо обозначающих сферу божественного [геометрические знаки, орнаментальные мотивы и даже «иконические» изображения, но используемые в другом модусе (ср. деревья, цветы, птицы, животные во Влахернской церкви вместо уничтоженных по приказанию Константина V эпизодов евангельского цикла)]; чередование в верхнепалеолитическом искусстве периодов, тяготеющих к знакам-индексам и знакам-символам, с периодами с натуралистической («реалистической», фигуративной) тенденцией как раз и отражает борьбу двух указанных начал в диахроническом плане. Согласно первому принципу понимания «адекватности», И. и. «иконического» типа не только может передать сакральное, но оно само, воплощённое в произведения, и есть объект божественного почитания; творения И. и. не удваивают божественную сущность, но как раз и являются ею [ср. нередкую ситуацию «обожествления» идолов не только в архаичных и изолированных традициях, но и в таких относительно высоко развитых цивилизациях, как цивилизация Двуречья (украшение идолов, их кормление, мытьё, устройство брачных церемоний с их участием, походов и т. п.)]. Отношение христианства к И. и., как оно было сформулировано на 7-м Вселенском соборе, так или иначе учитывает оба принципа. Таким образом, помимо И. и., которое иллюстрирует мифологию, объясняет или комментирует её и тем самым предполагает свою вторичность по сравнению с неким образцом, существует мифостроительное искусство, не только «открывающее» миф, но и созидающее его и обеспечивающее ему развитие во времени и в духовном пространстве человеческой культуры. Именно таким мифостроительным потенциалом обладало в своём развитии христианское И. и. Укоренённая в самом христианстве идея историчности в известной степени объясняет два круга фактов — то, что христианское искусство включает в себя и библейскую тематику, и то, что христианская топика продолжает разрабатываться в искусстве, которое перестало быть христианским и стало светским. Динамичность и полицентричность европейского искусства на протяжении последних 6–7 веков (ср. также наличие искусства иного типа, разрабатывающего ту же тематику, – византийское, древнерусское и т. д.) привели не только к созданию колоссального фонда образов и сюжетов, который обладает исключительной ценностью сам по себе, но и к построению эволюционных линий для каждого образа и сюжета (благовещение, богоматерь с младенцем во всём многообразии ипостасей, успение; въезд в Иерусалим Иисуса Христа, тайная вечеря, крестный путь, крестные муки, преображение и т. п.). Европейское И. и. нового времени, связанное с христианскими темами, являясь вторичным источником истории земной жизни Христа, как она отразилась в евангельском предании, выступает как пер-

вичный (и притом первоначальной важности) источник сведений о воспринимающем эту историю сознании, исповедующем её или просто размышляющем о ней (десакрализованный вариант). Этот круг вопросов вплотную приводит к ещё одной функции И. и., существенной в связи со сферой религиозно-мифологического, – к функции улавливания необратимых, но ещё незамечаемых изменений и сигнализации их через интенсификацию архетипического творчества (см. Архетипы). Через эту функцию искусство вообще и И. и. в частности включает себя в поток мифотворчества, конкретные и «конечные» формы которого остаются до поры неясными. В этом смысле справедлив тезис, что искусство начинается мифологией, ею живёт и её творит. [Особой обширной темой является использование мифологических мотивов и сюжетов в И. и. нового и новейшего времени (романтизм, неомифологизм и т. п.). Информацию по этим вопросам см. в статье **Литература и миф** и в статьях об отдельных мифологических персонажах.]

В. Н. Топоров.

ИЗРАИЛ, Азраил ((izra'il), в мусульманской мифологии ангел смерти, один из четырёх главных ангелов (наряду с Джибрилом, Микалом и Исрафилом). Коран упоминает безымянных ангелов смерти, называя их «вырывающими с силой, извлекающими стремительно, плавающими плавно, опережающими быстро и распространяющими приказ» (79:1–5; 32:11).

Согласно преданию, И. был первоначально обычным ангелом, но проявил твёрдость, сумев вырвать из сопротивлявшейся земли глину для создания Адама, за что был сделан главенствующим над смертью. Он огромен, многоног и многокрыл, у него четыре лица, а тело состоит из глаз и языков, соответствующих числу живущих. И. знает судьбы людей, но не знает срока кончины каждого. Когда этот срок наступает, с дерева, растущего у трона аллаха, слетает лист с именем обречённого, после чего И. в течение сорока дней должен разлучить душу и тело человека. У праведных он вынимает душу осторожно, а у неверных — резко вырывает из тела. Человек может различными способами сопротивляться И., как это делал Муса и некоторые другие мифологические персонажи, но в конце концов И. всегда побеждает.

Иисус Навин останавливает солнце. Миниатюра псалтыри святого Людовика. 1256. Париж, Национальная библиотека.

М. П.

ИЗРАИЛЬ (евр. ji'sra'il, от семитского имени, известного как личное имя в форме jsril в текстах второй половины 2-го тыс. до н. э. из Угарита и в форме Is-ra-il в ханаанейских текстах середины 3-го тыс. до н. э. из Эблы; толкование вызывает споры, возможно, от srj, sr' «господствовать», «бог да господствует», или от srh, «пребывать», «удерживаться»), в ветхозаветном предании имя, которое получил Иаков после того, как он боролся с богом (Быт. 32, 28); в другом варианте рассказа бог, явившийся Иакову после возвращения того из Месопотамии, благословляет его и даёт новое имя И. (Быт. 35, 10). Обозначение «сыновья И.», «сыны И.» (bene jisra'il, Исх. 1, 9 и 12; 2, 23 и 25; 3, 9 и др.) употребляется в Ветхом завете в том же значении, что и Двенадцать сыновей Иакова.

В. И.

И ИНЬ, в древнекитайской мифологии легендарный мудрец, живший будто бы в конце династии Ся. Согласно древним преданиям. И И. был чёрен, у него не росли ни брови, ни усы, ни борода. Он родился в маленькой стране Юсинь. Однажды ночью матери И И. явилось во сне божество и сказало, что, когда по реке приплывёт деревянная ступка, женщина должна уйти из селения и не оборачиваться. Женщина так и сделала. Часть соседей последовала за ней. Пройдя 10 ли, женщина обернулась и увидела, что позади неё всё залито водой. В то же мгновение женщина превратилась в тутовое дерево, в дупле которого нашли младенца и дали фамилию И по названию реки Ишуй (имя его Инь, букв. «править», «управлять»). В легенде о чудесном рождении И И. отразились в трансформированном виде архаические представления, связанные с мифом о потопе, по логике которого мать И И. должна была, видимо, спастись в ступке, плывущей по реке. Однако сюжетная схема древнего мифа здесь разрушена. И И. воспитывался на кухне и научился хорошо готовить, но прославился одновременно и своей мудростью, умением рассуждать об искусстве управления страной, которое он преподносил то легендарному жестокому Цзе, царю династии Ся, то добродетельному царю Тану — основателю династии Шан.

Б. Р.

ИИСУС НАВИН (евр. jehosua, «бог [Яхве]-помощь», предполагается тождество имени Иисус с именем Jasuia, известным по дипломатической переписке из египетского архива Эль-Амарны 14 в. до н. э.; Nun — патронимическая форма от имени отца Иисуса), в ветхозаветной традиции помощник и преемник Моисея, руководивший завоеваниями Ханаана Израилем; главный персонаж книги Иисуса Навина. Происходил из колена Ефрема и первоначально носил имя Осия (евр. hosua, форма, без имени Яхве вначале соответствующая имени jehosua). Сначала И. Н. описывается как «юноша – помощник высшего ранга» (евр. na'ar, сравни угаритское n'r, служитель высшего ранга), «служитель» (mᵉsaret) Моисея (Исх. 24, 13; Чис. 11, 28). Руководимые И. Н. израильтяне, вышедшие из пустыни Син, побеждают амаликитян в Рефидиме (при покровительстве Моисея, держащего в руках жезл Яхве; положение жезла в конечном счёте и предрешает исход битвы; Исх. 17, 8–13). Моисей называет Осию, сына Навина, Иисусом (Чис. 13, 17) и посылает вместе с другими мужами (всего двенадцать человек по числу колен Израиля, см. Двенадцать сыновей Иакова) осмотреть землю Ханаанскую. После осмотра только И. Н. и Халев, сын Иефонниин, говорят Моисею, что земля очень хороша, за что все остальные хотят побить их камнями. Однако Яхве осуждает всех, кроме И. Н. и Халева, на странствование и смерть в пустыне (14). По повелению Яхве Моисей ставит И. Н. «пред Елеазаром священником и пред всем обществом» (27, 19). После смерти Моисея Яхве внушает И. Н., чтобы он стал твёрд и мужествен, хранил и исполнял закон Моисея (Нав. 1, 1–9). Под водительством И. Н. израильтяне приходят к берегам Иордана. Яхве сообщает И. Н., что начнёт прославлять его, как прежде прославлял Моисея.

Первым знамением покровительства И. Н. со стороны Яхве становится переход через Иордан. Когда священники, несущие ковчег завета, входят в реку, вода в ней останавливается и весь народ переходит на другой берег. После этого И. Н. изготовляет острые ножи и обрезает сынов Израиля, родившихся в пустыне на пути из Египта. С выходом израильтян из пустыни перестаёт падать с неба манна, и они начинают питаться плодами земли ханаанской. По слову Яхве И. Н. велит семи священникам нести семь труб перед ковчегом завета, обходя Иерихон в течение семи дней осады города; на седьмой день Иисус говорит народу, что Яхве передал город сынам израилевым, и «как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ [весь вместе] громким [и сильным] голосом, и обрушилась [вся] стена [города] до своего основания» (6, 19). Всё, что было в городе, – «и мужей и жен, и молодых и

Взятие Иерихона. Миниатюра псалтыри святого Людовика. 1256. Париж, Национальная библиотека.

старых, и волов, и овец, и ослов, [всё] истребили мечом» (6, 20), пощадив только семью блудницы, которая укрыла лазутчиков, посланных И. Н. в Иерихон перед началом осады. Все сокровища города помещаются в святилище, и израильтянам предписывается остеречься брать из заклятого. Когда израильтяне терпят поражение от жителей Гая, И. Н. разрывает на себе одежды, падает ниц перед ковчегом завета и лежит до самого вечера, пока Яхве не открывает ему, что Израиль согрешил. И. Н. изобличает ослушника, которым оказывается Ахан, взявший из заклятого прекрасную одежду, серебро и золото. После того как Ахан признаётся в своём преступлении, его вместе с семьёй побивают камнями и сжигают огнём в долине Ахор, сохранившей это название и позже (один из характерных для первых глав книги И. Н. образец этиологического предания, объясняющего происхождение места и его названия). По слову Яхве И. Н. посылает ночью войско к Гаю, устраивает засаду, окружает город и, выманив войско за городские пределы, истребляет всё население, а царя Гая вешает на дереве. На горе Гевал И. Н. устраивает жертвенник, выбивает на камне список с закона Моисеева и читает его текст перед собранием Израиля (главы 7–8). Племя евеев И. Н. наказывает, повелев им рубить дрова и черпать воду для жертвенника Яхве, что они продолжали делать и в последующие времена (другой образец этиологического предания). Пять аморейских царей, которые выступили против Гаваона, заключившего мир с И. Н., Яхве предаёт в руки И. Н. и бросает на них с неба камни; по молитве И. Н., воззвавшего к Яхве, на время битвы останавливаются луна и солнце. Деятельности И. Н. приписывается завоевание всех главных городов Ханаана в результате войн с народами, часть которых (хетты и др.)» по историческим данным, в это время не жила в Ханаане. Разделив ханаанейскую землю (19, 49—50), И. Н. умирает в возрасте 110 лет; его хоронят на горе Ефремовой.

Вопреки иудаистической и христианской традициям, приписывавшим составление книги И. Н. её герою, в 1-й половине 20 в. ряд учёных (Альт и другие) высказали мнение, что первые главы книги представляют собой собрание разнородных этиологических преданий, связанных с именем И. Н. значительно позднее (ок. 8–6 вв. до н. э.). При этом обращалось внимание на то, что проникновение израильских племён в Ханаан могло происходить мирным путём, а не в результате кровавых войн и завоеваний, приписываемых И. Н. Однако в последние десятилетия (начиная с исследований Олбрайта) удельный вес этиологических легенд в книге И. Н. признаётся менее значительным. Указывается, что во 2-й половине 13 в. до н. э. (в период, к которому может быть отнесён реальный конец исхода), по археологическим данным, многие ханаанские города были насильственно разрушены. Поэтому часть книги может по содержанию (а по мнению ряда исследователей, и по форме, поскольку некоторые её части представляют собой запись древних эпических песен) оказаться более близкой ко времени лежащих в её основе исторических событий (завоевание Ханаана теми коленами Израиля, которые пришли из Египта); в этом случае составление древнейших частей книги относят ко времени ок. 900 до н. э. (что на три века позднее лежащих в её основе реальных событий). Вопрос о соотношении мифопоэтических элементов (чудо с расступившейся водой Иордана, каменный град, обрушившийся с неба, обвалившаяся от звука труб стена Иерихона, остановившиеся луна и солнце и т. п.) и элементов, имеющих историческую основу (хотя в дальнейшем и существенно преобразованную в процессе циклизации этиологических преданий), остаётся дискуссионным. В личности самого И. Н. с его способностью подчинить свои действия и действия всего руководимого им народа голосу бога, через него говорившего, усматривают историко-психологическую реальность, характерную для эпохи становления личного сознания.

В. В. Иванов.

Взятие Иерихона. Миниатюра Ж. Фуке. 1470-е гг. Париж, Национальная библиотека.

ИИСУС ХРИСТОС (греч. Ἰησοῦς Χριστός), в христианской религиозно-мифологической системе богочеловек, вмещающий в единстве своей личности всю полноту божественной природы – как бог-сын (второе лицо троицы), «не имеющий начала дней», и всю конкретность конечной человеческой природы – как иудей, выступивший с проповедью в Галилее (Северная Палестина) и распятый около 30 н. э. на кресте. «Иисус» – греч. передача еврейского личного имени Йешу(а) [jᵉsu(a')), исходная форма — Йегошуа, Jᵉhosua «бог помощь, спасение», ср. Иисус Навин]; «Христос» — перевод на греческий язык слова мессия (арам. mesiha', евр. masiah, «помазанник»). Эпитетом И. Х., как бы другим его именем, стало слово «Спаситель» (старослав. «Спас», греч. Σωτηρ, часто прилагавшееся к языческим богам, особенно к Зевсу, а также к обожествлённым царям). Оно воспринималось как перевод по смыслу имени «Иисус», его эквивалент (ср. Матф. 1, 21: «и наречёшь имя ему Иисус, ибо он спасёт людей от грехов их»). Близкий по значению эпитет И. Х. – «Искупитель» – перевод евр. go'el («кровный родич», «заступник», «выкупающий из плена»), употреблённого уже в Ветхом завете в применении к Яхве (Ис. 41, 14 и др.; Иов 19, 25). Эти эпитеты – отражение догматического положения о том, что И. Х., добровольно приняв страдания и смерть, как бы выкупил собою людей из плена и рабства у сил зла, которым они предали себя в акте «грехопадения» Адама и Евы. Особое место среди обозначений И. Х. занимает словосочетание «сын человеческий» (греч. Υἱός του ανθρώπου как передача арам. bar`enas): это его регулярное самоназвание в евангельских текстах, но из культа и письменности христианских общин оно рано и навсегда исчезает (возможно, табуированное как особенность речи самого И. Х.). Его смысл остаётся

Рождество Христово, икона Андрея Рублева. 1405. Москва, Кремль.

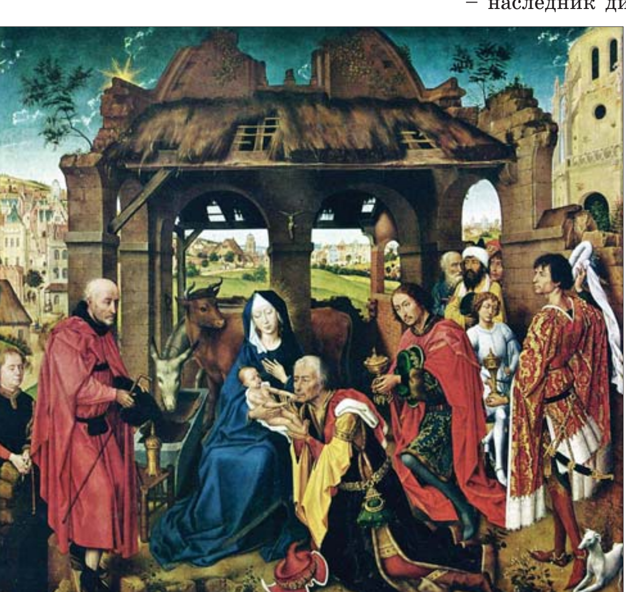
Поклонение пастухов. Картина Джорджоне. Ок. 1504. Вашингтон, Национальная галерея.

под вопросом, но весьма вероятна связь с ветхозаветной Книгой Даниила (Дан. 7, 13–14), где описывается пророческое видение, в котором «как бы сын человеческий» подошёл к престолу «Ветхого днями» (т. е. Яхве) и получил от него царскую власть над всеми народами и на все времена; в таком случае это мессианский титул, эквивалент слова «Христос». Далее, И. Х. – «царь», которому дана «всякая власть на небе и на земле» (Матф. 28, 18), источник духовного и светского авторитета (продолжение ветхозаветной идеи «царя Яхве»). Словосочетание «сын божий», имеющее применительно к И. Х. догматический смысл, искони употреблялось в приложении к царю, как эквивалент его титула. В этом же идейном контексте стоит слово «господь» (греч. Κύριος по традиции прилагалось к Яхве, заменяя в переводе Ветхого завета его табуированное имя, как соответствие евр. Адонаи; в бытовом обиходе оно означало не господина, распоряжающегося рабом, а опекуна, имеющего авторитет по отношению к несовершеннолетнему, и т. п.; употреблялось оно и как титул цезарей).

Мифологизированную биографию «земной жизни» И. Х. – от начального момента истории «вочеловечения бога» (см. Благовещение) до смерти И. Х. на кресте, его воскресения и, наконец, возвращения по завершении земной жизни в божественную сферу бытия, но уже в качестве «богочеловека» (см. Вознесение) дают гл. обр. евангелия — канонические (от Матфея, Марка, Луки, Иоанна) и многочисленные апокрифические (Петра, Фомы, Никодима, Первоевангелие Иакова, евангелия «детства Христа» и др.). Разные евангелия в разной степени акцентируют внимание на тех или иных моментах «земной жизни» И. Х. (часто те или иные эпизоды вообще отсутствуют в каком-либо евангелии), содержат большую или меньшую степень фантастически сказочного элемента (особенно велик этот элемент, как правило, в апокрифической литературе), содержат многочисленные противоречия. Всё это отражает разновременность их создания, борьбу направлений раннего христианства, постепенное складывание и оформление основных догм.

В качестве мессианского «царя» И. Х. – наследник династии Давида, «сын Давидов». Так как он рождается от девы Марии, не имея земного отца, можно ожидать, что к Давиду будет возведено родословие его матери. Однако это не так: обе генеалогии И. Х., которые даны в евангелиях (Матф. 1, 1–16, Лук. 3, 23–38), – это генеалогии Иосифа Обручника, номинального мужа Марии – с точки зрения древневосточного сакрального права узы легальной адаптации в некотором смысле важнее, чем происхождение от реальной матери. Апокрифическая версия, не получившая широкого распространения (ср. ранневизантийский апокриф «Изъяснение, как Христос стал священником»), связывала происхождение И. Х. не только с родом Давида и, следовательно, с коленом Иуды (которому принадлежал мессианский царский сан), но и с коленом Левия (которому принадлежали права на священнический сан).

Рождение И. Х. предсказано ангелом (архангелом) Гавриилом, явившимся деве Марии в Назарете (Лук. 1, 26–38) и воз-



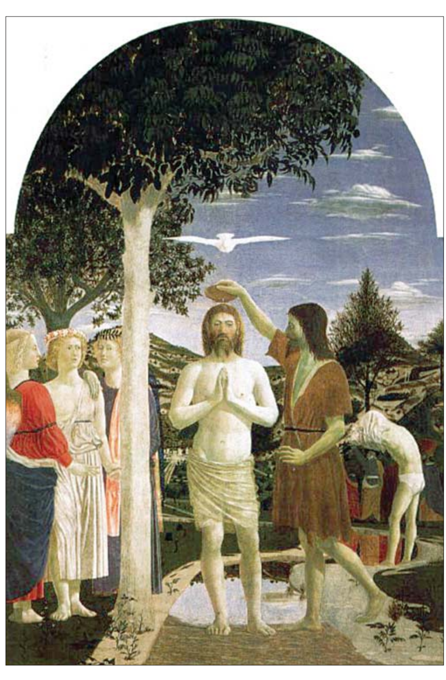
Поклонение волхвов. Картина Рогира ван дер Вейдена. Ок. 1458. Мюнхен, Старая пинакотека.

Принесение во храм. Картина А. Мантеньи. 1462—64. Флоренция, галерея Уффици.

Бегство в Египет. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

вестившим, что у неё должен родиться сын без разрушения её девственности, который будет чудесно зачат по действию духа святого (мифологический мотив непорочного зачатия); эту тайну ангел, не называемый по имени, открывает Иосифу Обручнику, явившись ему во сне (Матф. 1, 20– 23). По ветхозаветным пророчествам (Мих. 5, 2), мессианский царь должен родиться на земле Иудеи (Южная Палестина), в Вифлееме, легендарном городе Давида; между тем Мария и Иосиф живут в Назарете, вошедшем в поговорку своей незначительностью (Ио. 1, 46), в полуязыческой Галилее (Северная Палестина). Провиденциальной причиной, побудившей их отправиться в Вифлеем, оказывается объявленная римскими оккупационными властями перепись населения, по правилам которой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего рода (Лук. 2, 1–5). Там, в Вифлееме, и рождается И. Х. – в хлеву (устроенном, согласно апокрифическому евангелию Фомы, в пещере, что символически связывает сюжет рождества с богатой традиционно-мифологической топикой пещеры), «потому что не было им места в гостинице» (2, 7). Обстановка рождества парадоксально напоминает жизнь Адама в Эдеме с животными до грехопадения. Младенцу И. Х. приходят поклониться пастухи, побуждённые к этому славословящими ангелами (2,8–20); волхвы, приведённые чудесной звездой (Матф. 2, 1–11). По прошествии восьми дней младенец подвергнут обряду обрезания и получает имя Иисус (наречённое ангелом прежде зачатия младенца во чреве); на сороковой день он как первородный сын иудейской семьи принесён в иерусалимский храм для ритуального посвящения богу, где узнан престарелым Симеоном Богоприимцем, всю жизнь ожидавшим мессии (Лук. 2, 22—33). Спасая младенца от царя Ирода (ср. ветхозаветное сказание о рождении Моисея), Мария и Иосиф бегут с ним в Египет, где остаются до смерти Ирода (Матф. 2, 13–21). Многочисленные внеканонические легенды, особенно богатые и обстоятельные у коптов (христиан-египтян), но распространённые в литературе и фольклоре различных народов, говорят об идолах, рушившихся перед лицом И. Х., о плодовом дереве, склонившем по его приказу ветви к деве Марии, о поклонении зверей, об источниках, пробивающихся в безводном месте, чтобы утолить жажду путников, и т. п. Годы, проведённые затем в Назарете, окружены безвестностью (сообщается, что Иисус выучивается ремеслу плотника; Мк. 6, 3). Согласно каноническому повествованию, по достижении И. Х. двенадцатилетнего возраста (религиозного совершеннолетия) семья совершает паломничество в Иерусалим на пасху, во время которого отрок исчезает. Его находят в храме «посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их», и рабби, с которыми он говорил, «дивились разуму и ответам его» (Лук. 2, 47). На укоризны матери И. Х. отвечает: «зачем было вам искать меня? или вы не знали, что мне должно быть в том, что принадлежит отцу моему». В остальном И. Х. «был в повиновении» Марии и Иосифа. В противоположность сдержанным ортодоксальным преданиям в апокрифах отрок И. Х. изображается могущественным, таинственным и подчас недобрым чудотворцем, словом умерщвляющим (правда, затем оживляющим) повздоривших с ним сверстников, изумляющим школьного учителя каббалистическими тайнами; он

Иисус и учителя. Картина П. Веронезе. 1548. Мадрид, Прадо.



Крещение. Картина Пьеро делла Франческа. 1450—55. Лондон, Национальная галерея.

лепит в субботу птичек из глины, а когда его корят за нарушение субботнего покоя, хлопает в ладоши и птички улетают (апокрифическое евангелие Фомы).

Каноническая традиция осторожно указывает на конфликты с близкими. «Ближние его пошли наложить на него руки, ибо говорили, что он вышел из себя» (Мк. 3, 21); «Братья его не веровали в него» (Ио. 7, 5).

Перед выходом на проповедь И. Х. отправляется к Иоанну Крестителю и принимает от него крещение, что сопровождается голосом с небес, утверждающим И. Х. в мессианском достоинстве, и явлением духа святого в телесном обличье голубя (Матф. 3, 13–17; Мк. 1, 9–11; Лук. 3, 21–22; Ио. 1, 32–34). Сразу после этого И. Х. уходит в пустыню на 40 дней (срок поста ниневитян в истории Ионы, вообще знаменательное число, ср. также продолжительность «великого поста» в практике православной и католической церквей), чтобы в полном уединении и воздержании от пищи встретиться в духовном поединке с дьяволом (Матф. 4, 1–11; Лук. 4, 1–13). Как в традиционном эпическом или сказочном поединке, И. Х. побеждает своего антагониста троекратно, отклоняя каждое из его предложений словами ветхозаветных заповедей, приводимыми более или менее точно. Так, ответ на предложение чудом превратить камни в хлебы, чтобы утолить многодневный голод, – «не хлебом единым жить будет человек, но всяким словом, исходящим из уст божиих» (ср. Втор. 8, 3); на предложение броситься с кровли притвора иерусалимского храма, чтобы в воздухе быть поддержанным ангелами и этим доказать своё богосыновство, – «не искушай господа бога твоего» (Втор. 6, 16); на предложение поклониться дьяволу, чтобы получить от него «все царства мира и славу их», – «господу богу твоему поклоняйся и ему одному служи» (Втор. 6, 13; 10, 20). Лишь после этого И. Х. выступает с возвещением мессианского времени (Матф. 4, 17); его возраст приблизительно определяется (Лук. 3, 23) в 30 лет — символический возраст полноты зрелости («Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился» — 2 Царств 5, 4). Он призывает первых учеников (см. в ст. Двенадцать апостолов) из среды рыбаков «моря Галилейского» (Тивериадского озера), ходит с ними по Палестине, проповедуя своё учение и творя чудеса. Когда на свадьбе в Кане Галилейской не хватило вина, он по просьбе матери претворяет воду в вино (Ио. 2, 1–11 — «чудо в Кане Галилейской»; характерен контраст между прозаической житейской ситуацией и эсхатологической символикой мессианского пира). Другие чудеса — воскрешение мёртвых (Лазаря, дочери Иаира), хождение по воде, укрощение бури, насыщение тысяч людей пятью (семью) хлебами, особенно же – исцеление душевнобольных («изгнание бесов») и телеснобольных. Своим ближайшим ученикам — апостолам Петру, Иакову и Иоанну Богослову, взойдя с ними на высокую гору, он являет «чудо преображения»: лицо его просияло, «как солнце», одежды сделались «блестящими»; происходит явление Илии с Моисеем, а из облака раздаётся голос, возвещающий, что И. Х. — «сын мой возлюбленный» (Матф. 17, 1–13, Мк. 9, 1–12, Лук. 9, 28–36). Но в родном Назарете, где в него не верили, И. Х. «не мог совершить никакого чуда» (Мк. 6, 5). По-

Въезд Христа в Иерусалим. Неизвестный французский мастер, 15 в. Ленинград, Эрмитаж.

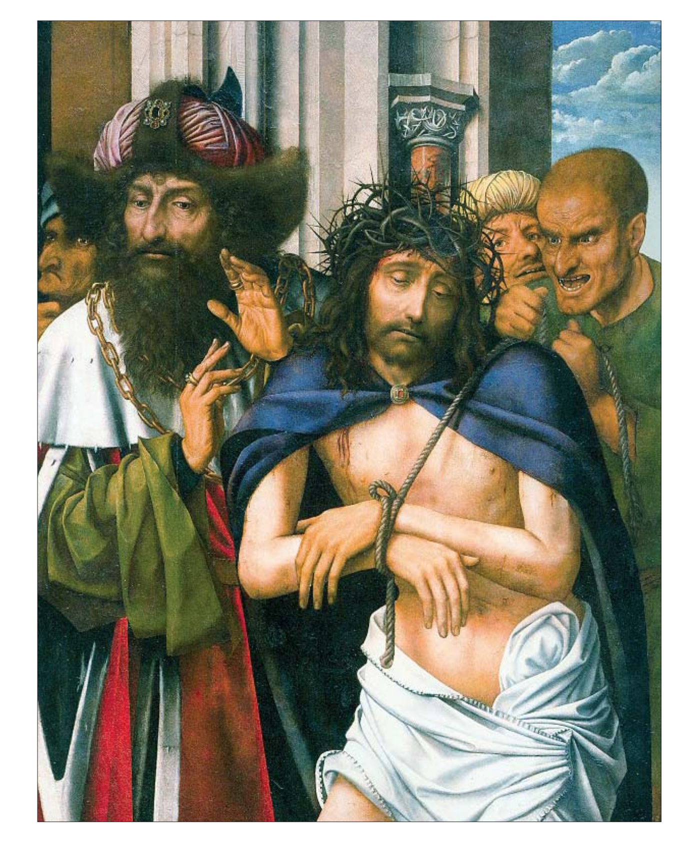
Въезд в Иерусалим. Мозаика в капелле Палатина в Палермо 12 в.

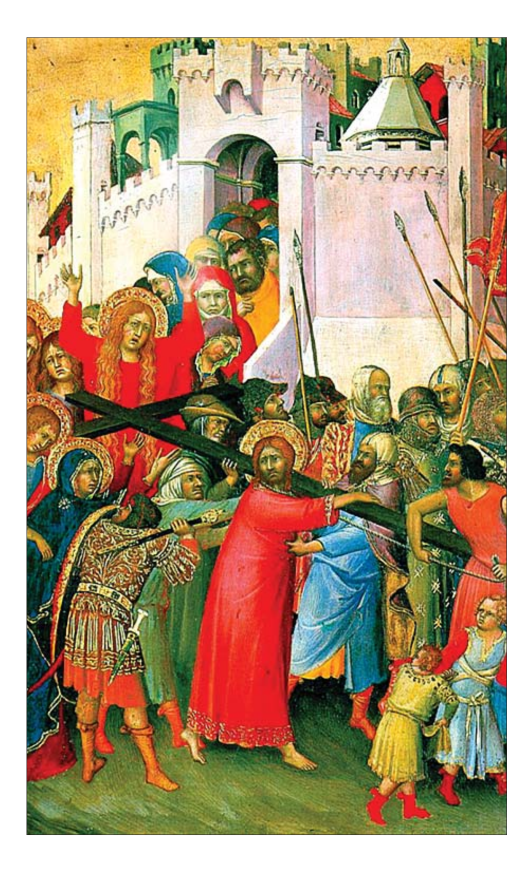
стоянный мотив – столкновения с иудейскими ортодоксами из числа господствующих религиозных течений фарисеев и саддукеев, вызванные тем, что И. Х. постоянно нарушает формальные табу иудаистической религиозной практики (напр., исцеляет в субботу), притязает на право прощать людям их грехи (считавшееся принадлежностью только бога), поддерживает «оскверняющее» общение с отверженными грешниками. Многочисленные афоризмы И. Х. утверждают самоотверженную готовность к отказу от выгод и преимуществ в качестве решающего критерия духовной жизни. «Нагорная проповедь» (Матф. 5–7) начинается восклицанием «блаженны добровольно нищие» (или «нищие по велению своего духа»; такой перевод подтверждается как древними толкованиями, так и наблюдениями над семантикой текстов Кумрана, между тем как традиционная передача «нищие духом» ведёт к недоразумениям). С неожиданной суровостью осуждена забота о завтрашнем дне, воля к обеспеченному, обставленному гарантиями благополучию (Матф. 6, 24–34). Сам И. Х. – тоже «добровольно нищий»: «лисицы имеют норы, а птицы небесные – гнёзда, а Сын человеческий не имеет, где приклонить голову» (Матф. 8, 20; Лук. 9, 58). Именно эта черта выделяется и мифологизируется в образе Иисуса (Исы), как его даёт мусульманская, особенно послекораническая, литература (напр., у Газали И. Х. — идеал нестяжательства в духе суфизма). Отрешение от любви к себе доводится до парадоксального требования «возненавидеть» своих близких и самую жизнь свою (Лук. 14, 26). Как учитель своей аудитории, И. Х. в кругу палестинских понятий воспринимается как рабби; так к нему и обращаются (Матф. 26, 25 и 49; Мк. 9, 5; Ио. 1, 38 и 49; 3, 2). Это особый случай среди рабби, ибо он учит, не пройдя специальной выучки (Ио. 7, 15), и притом говорит, «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Матф. 7, 29; Мк. 1, 22). Евангелия чаще всего показывают И. Х. учащим (Матф. 4, 23; 9, 35; Ио. 7, 14; Мк. 10, 1). Синагоги, притворы иерусалимского храма – нормальная обстановка деятельности рабби. Другие «учители во Израиле» диспутируют с ним, как со своим коллегой и конкурентом (Матф. 22, 23–45). Но суть и тон его речей исключительны; слушающий должен либо «уверовать», либо стать врагом (ср. Матф. 12, 30 – «Кто не со мною, тот против меня»). Отсюда неизбежность трагического конца.

В дни перед главным иудейским праздником — пасхой И. Х. приближается к Иерусалиму, торжественно въезжает в этот город на ослице (символ кротости и миролюбия в противоположность боевому коню, ср. Зах. 9, 9–10), принимает приветствия от народной толпы, обращающейся к нему с ритуальными возгласами как к мессианскому царю, и властно изгоняет из помещений иерусалимского храма менял и торговцев жертвенными животными (Матф. 21, 1–13; Мк. 11, 1–11, 15–17;

Тайная вечеря. Центральное панно алтаря работы Д. Баутса. 1464–67. Лёвен, церковь святого Петра.

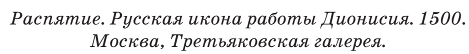
«Ecce Homo». Картина К. Массейса, 1526. Венеция, Дворец дожей.



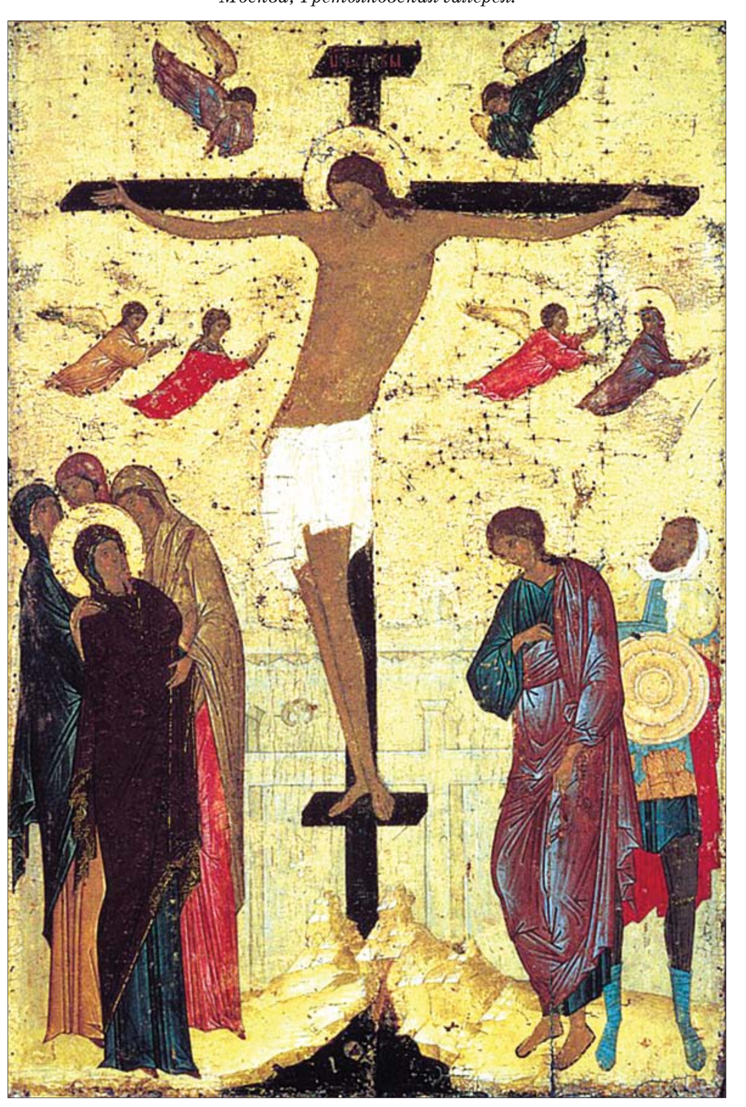


Несение креста. Створка полиптиха работы Симоне Мартини. 1340-е гг. Париж, Лувр.

Голгофа. Картина П. Веронезе. Ок. 1580. Париж, Лувр.



Распятие. Русская икона работы Дионисия. 1500. Москва, Третьяковская галерея.



Распятие. Картина Эль Греко. 1590. Мадрид, Прадо.

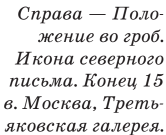
Лук. 19, 28–46; Ио. 12, 12–19). Иудейские старейшины, составлявшие особое религиозно-административное и судебное учреждение — синедрион (греч.; евр. санхедрин), решают предать его (как выходца из презираемой Галилеи, нарушителя обрядовой дисциплины, вождя, могущего поссорить с ними римлян) суду синедриона, чтобы затем выдать на казнь римским властям (синедрион в оккупированной стране не имел права приговаривать к лишению жизни). И. Х. в кругу двенадцати апостолов тайно справляет обряд пасхального ужина (т. н. тайная вечеря), во время которого предсказывает, что один из учеников предаст его, а затем подаёт ученикам хлеб и вино, мистически претворяя их в своё тело и кровь, а себя уподобляя закланному и поедаемому пасхальному ягнёнку, – прообраз христианской евхаристии (Матф. 26, 20–29; Мк. 14, 18–25; Лук. 22, 8–38; Ио. 13, где отсутствует евхаристическая топика, но зато описано омовение ног ученикам как поданный им пример взаимного служения). Ночь он проводит с учениками в Гефсиманском саду на Масличной горе к востоку от Иерусалима, «ужасается и тоскует», просит троих самых избранных апостолов (некогда присутствовавших при преображении) бодрствовать вместе с ним и обращается к богу с молитвой: «Отче! о, если бы ты благоволил пронести чашу сию мимо меня! впрочем, не моя воля, но твоя да будет» (Лук. 22, 42; ср. Матф. 26, 39, Мк. 14, 36 – «моление о чаше»); напряжение его духа доходит до кровавого пота (Лук. 22, 44). Приходят вооружённые пособники иудейских старейшин, которых ведёт предатель Иуда Искариот, он подходит к И. Х. и целует его – это знак, кого надо схватить (Матф. 26, 47–50; Мк. 14, 43–45; Лук. 22, 47–48). Пётр пытается оказать вооружённое сопротивление и отсекает мечом ухо рабу первосвященника, но И. Х. останавливает его и исцеляет раба. Ученики разбегаются, И. Х. отведён на суд синедриона, где подтверждает своё мессианское достоинство (Мк. 14, 61–62), за что ему выносят (предварительный) смертный приговор. Ранним утром И. Х. ведут к римскому прокуратору Понтию Пилату для подтверждения приговора. Пилат спрашивает его, считает ли он себя царём иудеев, и получает утвердительный ответ (Мк. 15, 2 и др.). Однако Пилат не прочь спасти необычного обвиняемого. По обычаю к празднику пасхи можно было помиловать одного осуждённого; Пилат предлагает отпустить И. Х., но толпа требует помиловать вместо него некоего Варавву, который во время мятежа совершил убийство (Мк. 15, 7). И. Х. ждёт участь бесправных – бичевание и затем распятие на кресте, а между тем и другим – издевательства римских легионеров, делающих из него шутовского царя (Матф. 27, 27–30; Мк. 15, 16–20; Ио. 19, 2–3). Он должен нести крест до места казни (Голгофа), но не выдерживает его тяжести, и крест помогает нести некто Симон из Кирены (Мк. 15, 21). По иудейскому обычаю ему предлагают перед казнью наркотический напиток, притупляющий чувствительность, но он отказывается (15, 23). И. Х. распинают между двумя разбойниками, из которых один издевается над ним,

Снятие с креста. Картина Рогира ван дер Вейдена. Ок. 1438. Мадрид, Прадо.

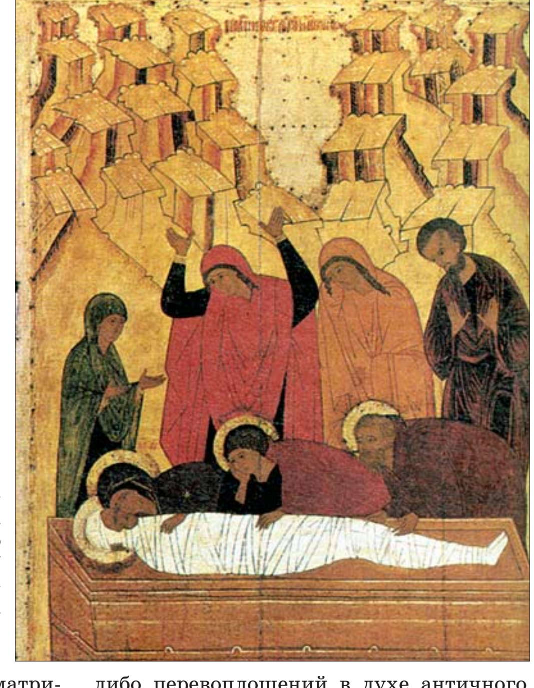
а другой сознаёт свою вину и невинность И. Х. («благоразумный разбойник»); ему И. Х. обещает: «сегодня же будешь со мною в раю» (Лук. 23, 43). Страдания И. Х. на кресте продолжаются около 6 часов (по современному счёту примерно с 9 часов до 3 часов пополудни). Он поручает деву Марию заботам усыновляемого ею Иоанна Богослова (Ио. 19, 25–27), читает (по-арамейски) стих скорбного и в то же время мессианского псалма 21/22 «Боже мой! Боже мой! для чего ты меня оставил!» (Мк. 15, 34) и умирает. Его смерть сопровождается знамениями: солнце затмевается, в иерусалимском храме сама собой раздирается завеса (ср. раздирание одежд в знак скорби), происходит землетрясение. Чтобы проверить, мёртв ли осуждённый, один из воинов пронзает ему грудь копьём (Ио. 19, 34). Тело И. Х. выдано друзьям по ходатайству Иосифа Аримафейского, обвито плащаницей с благовониями, принесёнными Никодимом (Ио. 19, 39–40), и спешно похоронено в каменном саркофаге, в пещере, заваленной камнем; на следующий день пасхальная суббота, когда иудею ничего нельзя делать. Евангелия ничего не говорят о сошествии во ад И. Х., но позднее представление о явлении И. Х. среди мёртвых и о сокрушении им сил смерти в самой их твердыне стало предметом веры и мифологизирующей фантазии. Когда по истечении субботы Мария Магдалина и ещё две женщины (мироносицы) пришли, чтобы ещё раз омыть и умастить благовониями тело И. Х., саркофаг оказался пуст, а на его краю сидел «юноша, облечённый в белую одежду» (ангел), который сказал, что И. Х. воскрес и ученики увидят его в Галилее (Мк. 16, 1–8). Само воскресение И. Х. описывается только в апокрифах (напр., в евангелии от Петра). Воскресший И. Х. является ученикам.

Оплакивание Христа. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

Слева — Положение во гроб. Картина Рафаэля. 1507. Рим, Галерея Боргезе.



Справа — Положение во гроб. Икона северного письма. Конец 15 в. Москва, Третьяковская галерея.



Его не сразу узнают, Мария Магдалина принимает его за садовника (Ио. 20, 15), у учеников, долго беседовавших с ним по дороге в Эммаус, «открываются глаза» лишь перед тем, как он делается невидим (Лук. 24, 31), Фома же ощупывает раны от гвоздей (Ио. 20, 27). И. Х. посылает апостолов на проповедь по всему миру, после чего происходит его вознесение (Мк. 16, 19; Лук. 24, 51; Деян. 1, 9). Возвращение (второе пришествие) И. Х. совершится в конце времён «на облаках с силою многою и славою» (Мк. 13, 26); подводя итог судеб мира, он будет творить страшный суд над всеми поколениями людей.

Таков евангельский рассказ о «земной жизни» И. Х. (дополненный апокрифическими повествованиями). В новозаветных текстах (особенно в Евангелии от Иоанна, в Посланиях апостолов) уже намечены основные элементы христологических представлений, ставших позднее важнейшими религиозными догматами христианства, прежде всего понимание И. Х. как «богочеловека», сына божьего, соединившего в своём лице человеческую и божественную природы. Одновременно (уже в Евангелии от Иоанна) формируется взгляд на И. Х. как на божественный логос (слово), посредствующее звено между богом и людьми. Это представление (сформулированное не без воздействия грекоримской философии) стало составной частью догмата о троичности божества (бог – отец, бог – сын, дух святой), где И. Х. понимается как второе лицо (вторая ипостась) троицы (бог — сын), порождаемая первой ипостасью (см. в ст. Троица). Хотя образ И. Х. как «богочеловека» имеет внешнее сходство с мифологическими фигурами «божественных мужей», сыновей богов, вообще «полубогов», «богочеловек» мыслится в христианстве не как «полубог», т. е. смешение полубожественности и получеловечности, но как «вполне» бог и «вполне» человек, «единый не через смешение сущностей, но через единство лица» («Псевдо–Афанасиев символ веры», 5 в.); такой точке зрения противостояли взгляды как несториан, рассматривавших бога-логоса и человека Иисуса как две сущностно различные величины, а путь человека Иисуса — как путь постепенного совершенствования, аналогичного пути «божественных мужей» язычества, так и монофизитов, утверждавших, напротив, что человеческая природа И. Х. была полностью поглощена божественной природой логоса. Воплотившийся в Христе бог-логос стал мыслиться в ортодоксальном христианстве не как «низший» или «меньший» бог, не как низший уровень божественной сущности (точка зрения ариан, отрицавших равенство воплотившегося логоса отцу), но как лицо абсолюта, равное двум другим лицам троицы. По этой причине «боговоплощение» понимается в христианстве как единократное и неповторимое, не допускающее каких-либо перевоплощений в духе античного орфизма или восточной мистики, множественности «спасителей» и «наставников человечества», наподобие бодхисатв буддийской мифологии. При этом предполагается, что происходит не просто «воплощение» божества, т. е. принятие им чувственно-материального обличья (человеческая природа при этом могла пониматься просто как маска – точка зрения докетов), но его «вочеловечение», т. е. «реальное» соединение с природой человека во всей её целостности — не только с телом, но и душой и умом, вплоть до учения о двух волях И. Х. — божественной и человеческой (сформулированного к 7 в. в борьбе с монофелитами, признававшими две природы И. Х., но единую волю). Полная невообразимость и логическая неописуемость такого соединения не только не отрицает-

Жены-мироносицы у гроба. Картина Х. ван Эйка (?). Ок. 1420. Роттердам, музей Бойманса — ван Бёнингена.

Воскресение. Створка Изенхеймского алтаря работы М. Нитхарда (Грюневальда). 1512—1515. Кольмар, музей Унтерлинден.

ся, но всячески подчёркивается раннехристианской и средневековой религиозной литературой. Это чудо, в отличие от всех частных чудес выходящее не только за рамки законов природы, но и за рамки нормы бытия бога как такового: если по евангельской формуле «богу всё возможно» (Матф. 19, 26 и др.), то вочеловечение, строго говоря, как бы невозможно и для самого бога.

Учение об И. Х. как о богочеловеке соединено в христианстве как «религии спасения» с представлением об искупительной жертве И. Х. — Иисус Христос бог, ибо только кровью бога можно искупить греховность человечества (см. «Грехопадение»); и вместе с тем он человек, ибо точное подобие его смерти и человеческой кончины служит залогом воскрешения умерших (ср. 1 Фесс. 4, 14). В плане учения об искупительной жертве И. Х. переосмысливается и ветхозаветное представление о мессианском царе, мессии: И. Х. трактуется как спаситель от «порчи» первородного греха.

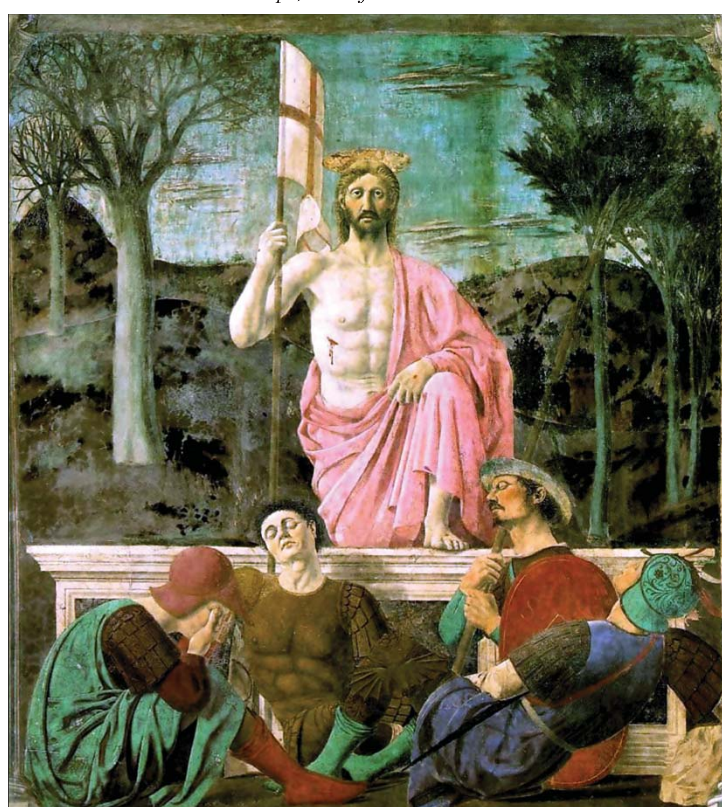
С. С. Аверинцев.

Все эти положения, содержащие немало элементов более древних религиозно-мифологических представлений, но значительно усложнённых и преобразованных, стали религиозными догматами христианства только после ожесточённых христологических споров 2–7 вв. и победы ортодоксального христианства над многочисленными другими направлениями (докетизм, арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство и др.), объявленными ортодоксальной церковью еретическими.

Ортодоксально-теологическая точка зрения, предполагающая признание этих догматов и принятие на веру всех новозаветных текстов, говорящих о чудесной биографии «богочеловека» И. Х., включая его телесное воскресение и вознесение, за подлинную реальность, не оставляет места для постановки вопроса о мифологичности каких-либо евангельских эпизодов.

В научной литературе об И. Х. (а она необозрима) сложилось два основных направления — мифологическое и историческое. Зарождение и того, и другого относится (если не считать единичных попыток более раннего времени) к эпохе Просвещения 18 в.; оба подхода (в большей или меньшей степени) противостояли тогда ортодоксально-теологической трактовке образа. Мифологическое направление признаёт И. Х. мифическим образом, созданным на основе тотемических верований или земледельческих культов (особенно культов умирающего и воскресающего бога), подобно культу Осириса, Диониса, Адониса и др., или интерпретирует образ И. Х. с точки зрения солярно-астральных представлений. Все евангельские рассказы о его жизни и чудесных деяниях рассматривались как простые заимствования мифов из древних религий, из ветхозаветной литературы. В И. Х., как и других аналогичных ему мифологических образах, представители солярно-астральной концепции видели солнечное божество: он рождается 25 декабря (поворот солнца на весну после зимнего солнцестояния), странствует по земле в сопровождении 12 апостолов (годичный путь солнца через 12 зодиакальных созвездий), умирает и воскресает на третий день (трёхдневное новолуние, когда луна не видна, а потом снова «воскресает», и т. д.). Некоторые последователи астрально-мифологической концепции пытались дать астральные объяснения чуть ли не каждому эпизоду в евангельских повествованиях (находя им аналогии в движении солнца через созвездия Девы, Льва, Скорпиона и т. д.). В целом эта концепция была наиболее характерна для начальной стадии развития мифологической теории (французские просветители Ш. Ф. Дюпюи, К. Ф. Вольней) и в 20 в. имела (в своём крайнем, «чистом» выражении) лишь немногих сторонников (среди них – польский учёный А. Немоевский, французский – П. Кушу). В числе крупнейших

Воскресение. Фреска Пьеро делла Франческа, 1463—65. Сан-Сеполькро, Коммунальная пинакотека.



Явление Христа Марии Магдалине. Картина М. Шонгауэра. 2-я половина 15 в. Кольмар, музей Унтерлинден.

Христос перед судом народа. Скульптура М. М. Антокольского. Мрамор. 1874. Санкт-Петербург, Гос. Русский музей.

представителей мифологического направления в конце 19–20 вв. — А. Древс, Дж. М. Робертсон, В. Б. Смит и др. Образ И. Х. сравнивается ими с образами «спасителей», божественных «целителей» древневосточных религиозно-мифологических систем; обращается внимание на встречающееся во многих религиях сочетание веры в «спасителя» с представлением об умирающем и воскресающем боге; прослеживается связь большинства эпизодов биографии И. Х. с устойчивыми мифологическими сюжетами (рассказ о рождении И. Х. находит аналогии в мифах о чудесном рождении божественного дитяти, эпизод бегства в Египет – в рассказах о преследовании чудесного младенца и его чудесном спасении – напр., египетский миф о Горе и Сете, ассирийский — о царе Саргоне, иудаистический — о Моисее, индийский о Кришне, и т. д.). Прослеживается связь христианских легенд с представлениями о самопожертвовании божеств во многих культах (с И. Х. сопоставляются образы Агни, Кришны, Митры, Гайомарта и др.) и связь христианской символики с символикой дохристианской («рыба» как символ многих божеств огня и др., крест как символ воскресения и новой жизни задолго до христианства; усматривается связь представления о смерти И. Х. на кресте с общемифологическим образом древа мирового и т. д.). Иногда в мифе об И. Х. видят вариант легенды о Будде. Отголоски тотемических верований усматривают в мифе о непорочном зачатии И. Х. девой Марией, в таинстве причащения, рассматриваемом в христианстве как съедение тела и крови Христа, пасхального «агнца». На взгляды многих представителей мифологического направления, в котором легко прослеживается связь почти со всеми направлениями, характерными для общей теории мифа 19 — нач. 20 вв. (см. в ст. Мифология), оказали влияние идеи Дж. Фрейзера о магических обрядах как источнике всякой религии и о том, что в основе христианства лежит обряд ритуального убиения племенного вождя или его сына — содержание Евангелий понималось как культовый миф, повествующий о реальном или символическом умерщвлении человеческой жертвы, страдающего и воскресающего бога. В целом развитие образа И. Х. мыслится мифологическим направлением как идущее от более раннего представления о нём как о боге к наделению этого образа по мере складывания христианства «человеческими» чертами, т. е. эволюция от бога к человеку. Хотя представители мифологической школы слишком односторонне трактовали сложный образ И. Х., не видя в нём ничего нового сравнительно с многими богами древневосточных религий, им удалось убедительно показать происхождение многих мифологических мотивов в образе И. Х.

Историческое направление признаёт, что в основе образа И. Х. лежит историческая личность. Учёные этого направления считают, что развитие образа И. Х. шло в направлении, противоположном тому, как это представляла себе мифологическая школа, — т. е. происходила мифологизация исторической личности, обожествление Иисуса, действительно существовавшего проповедника из Назарета, образ которого по мере роста числа его приверженцев всё более наделялся мифологическими чертами. Для первых попыток воссоздать биографию «Иисуса-человека» характерен просветительски-рационалистический подход, отсутствие историзма (в 18 в. немецкий теолог и просветитель-вольфианец Г. С. Реймарус, швейцарский теолог И. И. Хесс и др.); эти же черты во многом отличают появившуюся позднее и весьма популярную в своё время «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, написанную в форме романа (дан модернизированный и идеализированный образ Иисуса как «религиозного анархиста»). Начиная с т. н. тюбингенской школы научной библеистики рассмотрение вопроса об историчности И. Х. связывалось с распространением метода рационалистической критики новозаветных текстов. Первым значительным исследованием такого рода была «Жизнь Иисуса» Д. Штрауса, попытавшегося отделить «исторического Иисуса» от мифической его истории (он же впервые употребил применительно к христианству слово «миф») и показать самый процесс мифологизации живой действительности; сам Штраус видел свою задачу в том, чтобы, отбросив мифические наслоения, «восстановить образ исторического Иисуса в его человеческих чертах». В этом же направлении шли исследования А. Харнака, А. Луази и др.

Часть учёных поставила в центр этико-психологическую проблему «мессианского самосознания» Иисуса в ожидании прорыва эсхатологического времени (напр., А. Швейцер, отрицавший, впрочем, у Иисуса такое самосознание).

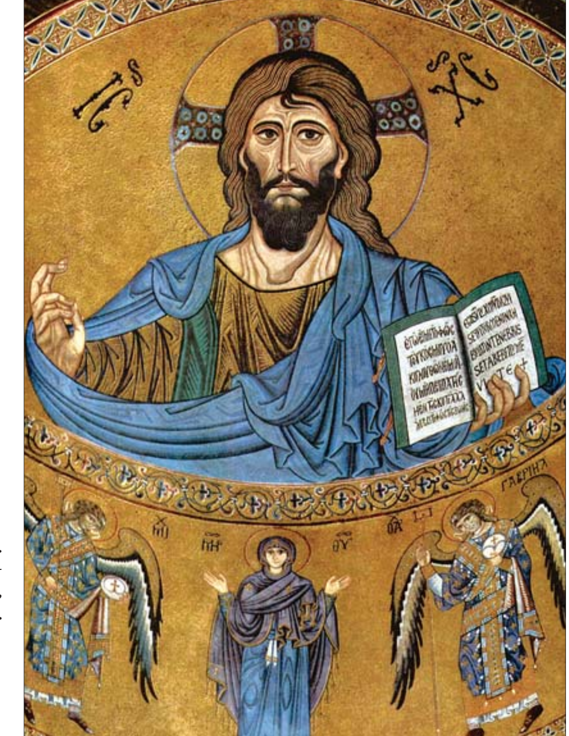
С 20-х гг. происходит подъём т. н. формального критицизма, то есть литературоведческого анализа жанровых форм, на которые возможно разложить новозаветные тексты (М. Дибелиус, Р. Бультман). Соединение этого метода с философскими предпосылками экзистенциализма дало концепцию Бультмана, основанную на резком отделении «исторического Иисуса» (о котором, по Бультману, мы почти ничего не знаем), от Христа, с которым имеет дело вера; для последней имеет значение только ситуация экзистенциального выбора, в которую ставит человека христианская «керигма» (греч. «возвещение»), облечённая в Новом завете в мифологический язык, но в настоящее время долженствующая быть воспринимаемой отдельно от этого языка (проблема «демифологизации»). Историческая школа представлена преимущественно протестантскими теологами, которые, отбросив все фантастические рассказы о «чудесах» (или дав им рационалистическое объяснение), постарались сохранить всё же то, что им не противоречит, «спасти то, что ещё можно спасти» (Ф. Энгельс – применительно к библеистам тюбингенской школы); тем не менее библеисты этого направления внесли большой вклад в критическое исследование Евангелий и других текстов. К историческому направлению принадлежат некоторые исследователи иудаистического (напр., И. Клауснер, давший образ И. Х. с позиций еврейского национализма) и католического (Г. Папини, Ф. Мориак и др.) толка, последние получили большую свободу в критике и интерпретации текстов только после решений 2-го Ватиканского собора (1962–65), разрешившего под воздействием успехов научной библеистики толковать те или иные места священного писания как иносказательные.

Марксистское изучение раннего христианства и связанного с ним круга вопросов начато Ф. Энгельсом, который перенёс существо вопроса с личности предполагаемого основателя этой религии — И. Х. на общие исторические условия, вызвавшие появление новой универсальной религии. После Энгельса ту же проблему исследовали советские учёные-религиоведы (А. Б. Ранович, С. И. Ковалёв, Я. А. Ленцман, И. Д. Амусин, М. М. Кубланов, И. А. Крывелёв, И. С. Свенцицкая и др.), марксисты Ш. Эншлен (Франция), А. Робертсон (Англия), А. Донини (Италия), З. Косидовский (Польша). Из исследователей-марксистов одни придерживаются точки зрения, что И. Х. – чисто мифологический образ (эта точка зрения в 20–50-х гг. полностью преобладала, в последующем некоторые исследователи внесли некоторые коррективы в первоначальные взгляды, формулируя выводы менее категорично), другие признают историческое существование галилейского проповедника Иисуса (не отрицая, разумеется, что новозаветный образ И. Х. – результат мифотворчества). При этом подчёркивается, что для марксистского исследования проблем возникновения христианства вопрос об историчности или мифичности И. Х. решающего значения не имеет. *С. А. Токарев.*

Добрый пастырь. Мозаика в мавзолее Галлы Плацидии в Равенне. 1-я четверть 5 в.

В искусстве и литературе образ И. Х. представлен исключительно широко. Умонастроение раннего христианства в целом стоит под знаком новозаветных слов: «если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор. 5, 16). Христианские мыслители 2–3 вв., а отчасти и 4 в. рекомендуют сосредоточиться на мистическом аспекте миссии И. Х. и не одобряют интереса к преданиям о его человеческом облике «по плоти». К тому же они сомневаются в принципиальной изобразимости И. Х.: во-первых, божественности как таковой передать средствами искусства нельзя, во-вторых, в облике И. Х., согласно традиции, было нечто неуловимое, «звёздное» (Иероним), раскрывающееся или закрывающееся в зависимости от достоинства или недостоинства видящего (Ориген) и от разнообразия его «неисчислимых помышлений» (Августин); это относится к земной жизни и тем более к явлениям по воскресении. Апокрифы («Деяния апостола Иоанна», 3 в.) фантастически утрируют мотив непрерывных преображений облика И. Х. С другой стороны, аскетический пафос побуждал предполагать, что в земной жизни И. Х. был некрасив, чтобы его красота не отвлекала поучаемых от его слова (Климент Александрийский). Притом ранние христиане смотрели не назад, а вперёд, ожидая в скором времени второго пришествия И. Х. «со славою», и в восторженных видениях мучеников перед казнью И. Х. являлся как преображённый победитель, «юный ликом» («Страсти святых Перпетуи и Фелицаты», начало 3 в.). В соответствии с этим первые дошедшие до нас изображения И. Х. в живописи (стенопись катакомб в Риме и в церкви с крещальней в Дура-Европос, Месопотамия, то и другое 3 в.) и пластике чужды установке на «портретность» : они изображают не облик И. Х., а символы его миссии — доброго пастыря со спасённой овцой на плечах (статуя 3 в. в Латеранском музее в Риме, мозаика мавзолея Галлы Плацидии в Равенне, 5 в., и др., ср. Матф. 18, 12–14 и др.), Орфея, умиротворяющего и очеловечивающего животных своей музыкой, и

Иисус Христос. Фрагмент росписи катакомбы Петра и Марцеллина в Риме. Ок. 400.



Христос Пантократор. Мозаика в кафедральном соборе в Чефалу, Сицилия. 12 в.

Статуя Христа-Спасителя над Рио-де-Жанейро, Бразилия.

т. п. Все эти образы отмечены юностью, простотой, то плебейской, то буколической. Напротив, «портретные» изображения длинноволосого и бородатого И. Х. вплоть до 4 в. засвидетельствованы лишь для кругов гностических и языческих и до нас не дошли; по-видимому, этот тип был связан с античной традицией портретирования философов. После перехода церкви на легальный статус в начале 4 в. и к господствующему положению в конце века образ И. Х. в бурно развивающемся церковном искусстве становится более торжественным, репрезентативным, приближаясь к официозным изображениям императоров (тема «аккламации», т. е. торжественного приветствия И. Х. как царя на престоле, на мозаике Санта Пуденциана в Риме, 4 в.), но и более соотнесённым с предполагаемой исторической действительностью (ср. пробуждение в то же время интереса к «святым местам» Палестины). Облик И. Х. как бородатого мужа, поддерживаемый авторитетом предполагаемых «нерукотворных» изображений, вытесняет безбородого юношу катакомб (безбородый тип ещё встречается в алтарной апсиде Сан-Витале в Равенне, середина 6 в., а затем иногда возвращается в романском искусстве). Зрелая византийская иконография И. Х. в согласии с современной ей литературой подчёркивет наряду с чертами отрешённой царственности изощрённую тонкость ума (мозаики церкви монастыря Хора в Константинополе, 20-е гг. 14 в.), сострадательность. Древнерусская живопись, продолжая византийскую традицию после пронзительных, суровых, огненных изображений Спаса Нерукотворного, в 12—14 вв. приходит к мягкости, сосредоточенной и тихой уравновешенности образа Спаса из т. н. Звенигородского чина Андрея Рублёва. Лишь осторожно в поздневизантийском и древнерусском искусстве даётся тема — И. Х. как страдалец (хотя для «духовных стихов» русского фольклора умиление перед муками И. Х., часто воспринятыми как бы через душевную муку Девы Марии, очень характерно). Западное искусство нащупывает эту тему с 10 в. («Распятие епископа Геро», впервые внятно дающее момент унижения), затем получает импульс от размышлений Бернара Клервоского в 12 в. и особенно Франциска Ассизского и его последователей в 13 в. под земной жизнью И. Х. (понимаемой как предмет сочувствия и вчувствования); для позднего западного средневековья страдальчество И. Х. стоит в центре внимания. Создаётся очень продуктивная традиция натуралистически-экспрессивных изображений И. Х. как иссечённого бичами «мужа скорбей» в терновом венце, взывающего к состраданию молящегося, как израненного мертвеца на коленях плачущей матери (в итальянской традиции Пьета, «сострадание», в немецкой — Веспербильд, «образ для вечерни»). Рыцарская культура западноевропейского средневековья, давшая свою версию христианских символов в легендах о граале, поняла И. Х. как безупречного короля-рыцаря с учтивым и открытым выражением лица — замысел, реализованный, например, в статуях И. Х. на порталах Амьенского и Шартрского соборов (13 в.). В эпоху Реформации и крестьянских войн в Германии М. Нитхардт (Грюневальд) доводит до предельно резкой выразительности мотив распятия, вбирающий в себя весь неприкрашенный ужас времени — вывороченные суставы, сведённое судорогой тело, состоящее из одних нарывов и ссадин. В оппозиции к этому «варварству» итальянское кватроченто возрождает на новой основе знакомый Византии и рыцарству идеал спокойного достоинства и равновесия духа (основа типа дана Мазаччо, христиански-мистический вариант — Беато Анджелико, языческий, с акцентами в духе стоицизма — У А. Мантеньи). В искусстве позднего Ренессанса образ И. Х. впервые перестаёт быть центральным и определяющим даже для творчества на христианские сюжеты (у Микеланджело в росписи Сикстинской капеллы Ватикана тон задаёт патетика и мощь творящего мир Саваофа, у Рафаэля – женственность Марии – мадонны; в первом случае И. Х. в полном разрыве с тысячелетней традицией превращается – на фреске «Страшный суд» – в буйно гневающегося атлета, во втором ему приданы черты немужественной красивости, в дальнейшем утрируемые у Корреджо, у болонцев, особенно у Г. Рени, чей «Христос в терновом венце» в тысячах копий украсил церкви по всему католическому, да и православному миру, — в церковном искусстве барокко и рококо). Венецианские живописцы 16 в., особенно Тициан, сообщая традиционному типу И. Х. утяжелённость, «дебелость», все же сохраняют за ним высокий трагический смысл. В дальнейшем процесс «опустошения» образа прерывается лишь отдельными исключениями, важнейшие среди которых — Эль Греко и Рембрандт. Первый, отвечая потребностям контрреформационной Испании, придал средствами невиданных пропорций и ритмов пронзительную остроту традиционному типу; второй, используя возможности протестантской Голландии, отбросил всякое традиционное благообразие, наделив И. Х. чертами некрасивого, грубоватого, но значительного в своей искренности плебейского проповедника.

Поэзия барокко иногда достигала большей глубины в подходе к традиционной теме, чем живопись. В немецкой лирике 17 в. надо отметить, например, католические «пасторали» Ф. Шпее, в которых И. Х. воспевается как новый Дафнис, и более строгие протестантские гимны П. Герхардта. Героем гекзаметрического эпоса в духе Вергилия не раз делали И. Х. ещё со времён «Христиады» М. Дж. Виды (16 в.), холодной латинской стилизации. В 17 в. «Возвращённый рай» Дж. Мильтона и «Мессиада» Ф. Г. Клопштока, несмотря на подлинную монументальность замысла и блестящие достижения в деталях, не могут быть признаны полной удачей: чтобы придать образу И. Х. специфическую для эпопеи величавость, пришлось лишить его внутренней цельности (ср. в начале 19 в. классицистическую версию типа И. Х. в пластике Б. Торвальдсена). Разработка образа И. Х. в романтической живописи немецких «назарейцев» (с начала 19 в.), стремясь устранить театральность барокко и холодность классицизма, обычно подменяет аскетическую духовность более буржуазной «нравственной серьёзностью», а утраченную веру в реальность чуда — умилением перед заведомо нереальной «поэтичностью» стилизованной легенды; между тем романтический пессимизм заявляет о себе в «Речи мёртвого Христа с высот мироздания о том, что бога нет», включённой в роман Ж. П. Рихтера «Зибенкэз». Этот новый мотив — жизнь И. Х. уже не как приход бога к людям, но как (трагически напрасный) приход человека к несуществующему, или безучастному, или «мёртвому» богу, как предельное доказательство бессмысленности бытия — вновь и вновь повторяется в лирике 19 в. (у А. де Виньи, Ж. де Нерваля, Ш. Бодлера и др.), находя поздний отголосок в 20 в. у Р. М. Рильке («Гефсиманский сад»). С другой стороны, историзм 19 в. позволяет впервые увидеть евангельские события не в мистической перспективе вечной «современности» их каждому поколению верующих, но в перспективе историко-культурного процесса, как один из её моментов, лишённый абсолютности, но взамен наделённый колоритностью времени и места (ср. рево-

люционный для 1850-х гг. археологизм библейских и евангельских эскизов А. А. Иванова). Всеевропейским успехом пользуется «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, превращающая свой предмет в тему исторической беллетристики. Именно такой И. Х., который вполне перестал быть богом, но остро воспринимается в своей страдающей человечности, становится для либеральной и демократической интеллигенции 19 в. одним из её идеалов, воплощением жертвенной любви к угнетённым (от Г. Гейне и В. Гюго до вырождения этого мотива в общеевропейской поэзии «христианского социализма», в России – у А. Н. Плещеева, С. Я. Надсона и др.; в немецкой живописи — картины Ф. фон Уде 1880-х гг., ставящие И. Х. в окружение бытовых типов рабочих той поры, в русской живописи — «Христос в пустыне» И. Н. Крамского, скульптура М. М. Антокольского, картины Н. Н. Ге 1890-х гг., отмеченные влиянием толстовства, на которых измождённый бунтарь из Галилеи противостоит глумлению духовенства на заседании синедриона, сытой иронии Пилата, прозаичному палачеству голгофы). Целую эпоху характеризуют слова Н. А. Некрасова (о Чернышевском): «Его послал бог гнева и печали царям земли напомнить о Христе». Те русские писатели 19 в., которые удерживают ортодоксально-мистическую интерпретацию образа И. Х., тоже не далеки от этой «голгофской» расстановки акцентов: и Ф. И. Тютчев связывает И. Х. (конечно, страдающего, «Удручённого» тяжестью креста) с «наготой смиренной» крестьянской России («Эти бедные селенья»), и у Ф. М. Достоевского он предстаёт как узник в темнице Великого инквизитора («Братья Карамазовы»). Традиция была продолжена и в 20 в. Иешуа га-Ноцри М. А. Булгакова («Мастер и Маргарита»), праведный чудак, крушимый трусливой машиной власти, подводит итоги всей «ренановской» эпохи и выдаёт родство с длинным рядом воплощений образа в искусстве и литературе 19 в. Поэзия Б. Л. Пастернака сближает муку И. Х. с трагической незащищённостью Гамлета. Особняком стоит фигура И. Х. «в белом венчике из роз» (влияние католической символики? реплика образа Заратустры у Ницше?), шествующего по завьюженному Петрограду во главе двенадцати красногвардейцев (число двенадцати апостолов) в поэме А. Блока «Двенадцать». На Западе попытки истолковать образ И. Х. как метафору революции имели место у А. Барбюса, менее резко — в фильме П. П. Пазолини «Евангелие от Матфея».

С. С. Аверинцев.

ИКАР, в греческой мифологии сын Дедала. Миф об И. см. в статье Дедал.

ИКАРИЙ (Ἰκάριος), в греческой мифологии: 1) И. — афинянин, отец Эригоны. Он дал приют Дионису, принёсшему виноградную лозу возлюбленному Эригоны, родившей сына Стафила (букв. «гроздь»). Дионис подарил И. мех с вином, который тот отнёс пастухам, чтобы обучить их виноделию, но те, опьянев, убили И., заподозрив, что он их отравил. Эригона с горя повесилась (Apollod. III 14,7), а Дионис наслал кару на афинян, которая была искуплена затем специальным ритуалом (Hyg. Fab. 130). Миф об И. отразил борьбу, происходившую в Греции при введении культа Диониса; 2) И. — сын Периера и дочери Персея Горгофоны (Apollod. I 9,5), брат Тиндарея, Афарея (отца Афаретидов) и Левкиппа. И. — отец Пенелопы (III 10, 6).

А. Т.-Г.

ИКСИОН (Ἰξίων), в греческой мифологии царь лапифов в Фессалии, сын Флегия, брат Корониды. И. обещает своему будущему тестю Деионею большие дары за руку его дочери Дии. Когда Деионей после свадьбы требует обещанное, И. убивает его, столкнув в яму с пылающими углями. Так как совершено убийство члена семьи, никто не решается взять на себя ритуальное очищение И. Только Зевс, сжалившись над И., очищает его, избавляет от безумия, постигшего его после убийства тестя, и даже допускает к трапезе богов. На Олимпе И. осмеливается домогаться любви богини Геры, и Зевс создаёт её образ из облака, которое от соединения с И. рождает на свет чудовищное потомство – кентавра (или кентавров). Когда же И. начинает похваляться своей победой над Герой, Зевс велит привязать его к вечно вращающемуся колесу (по многим версиям мифа, огненному) и забросить в небо (Apollod. epit. I 20). По другому варианту, привязанного к огненному колесу И. Зевс обрекает на вечные муки в тартаре. Наиболее ранняя литературная фиксация мифа об И. — у Пиндара (Pind. Pyth. II 21–48 и Schol.). В мифе об И. очевидны рудименты древнего представления о силе стихий. Огненное колесо, к которому привязан И., некоторые исследователи склонны возводить к представлению о перемещающемся по небосводу солнечном диске.

В. Я.

Сюжет мифа почти не находил воплощения в европейской драматургии (трагедия И. Анненского «Царь И.» – редкое исключение). Среди опер в 17–18 вв.: «И.» Дж. Б. Альвери; «И.» Н. А. Штрунгка; «И.» И. А. Хассе и др. В античном изобразительном искусстве сюжет встречается в живописи (вазопись, помпейские фрески). Позднее к нему обращались Тициан, Г. Рени, П. П. Рубенс, К. Рибера и др.

Икар и Дедал. Картина Ч. Ландона. 1799.

ИКТОМИ, Икто, в мифологии сиу-дакотов (Северная Америка) сеятель раздоров, паук-трикстер и одновременно культурный герой, изобретатель человеческой речи. И. обладал способностью принимать любой облик. Он избавил людей от злобного духа по имени Ийя-пожиратель (персонификация циклона). И. чаще связан с животными, чем с людьми или верховными божествами, но все они являются жертвами его бесконечных розыгрышей. У некоторых племён группы сиу (понка, омаха) тот же персонаж носит имя Иктинике и выступает иногда покровителем воинов.

А. В.

ИКШВАКУ (др.-инд. Iksvaku), в древнеиндийской мифологии царь, живший в начале третаюги (см. Юга). Будучи старшим сыном Ману Вайвасваты, И. появился на свет из его ноздри, когда тот чихнул (санскр. корень — ksu). И. считался основателем Солнечной династии, и столицей его царства был город Айодхья (современный Ауд). И. имел сто сыновей, из которых наиболее известны по мифам три старших. Первый, Викукши, наследовал царство отца в Айодхье. Второй, Ними, стал царём в Митхиле, где затем правили его потомки; в конце жизни Ними был проклят мудрецом Васиштхой и должен был расстаться со своим телом; тогда боги поместили его «в глаза всех существ», чем вызвали их мигание (санскр. nimica). Третий сын И., Данда, похитил дочь риши Шукры. В наказание Шукра вызвал семидневный дождь из золы, истребивший всё живое в округе, где жил Данда. Впоследствии на разорённом месте вырос лес Дандака (этот лес играет значительную роль в мифологических сюжетах).

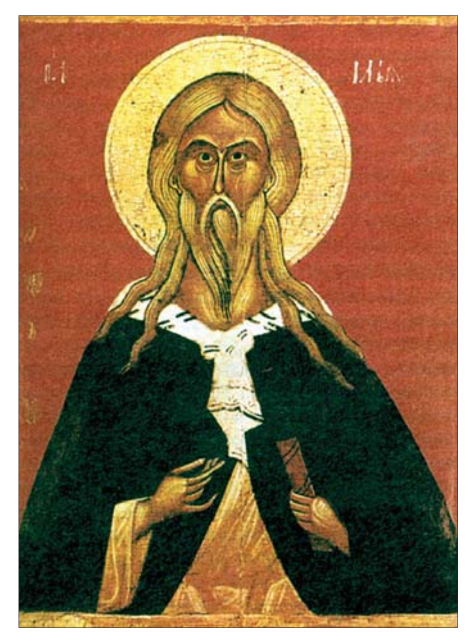
Полагают, что первоначально И. было либо названием племени скифского или гуннского происхождения, переселившегося в Индию из долины реки Оксу (или Окшу), либо названием племени индийских аборигенов, почитавших сахарный тростник (санскр. iksu) в качестве тотема.

П. Г.

ИЛА, Ида (др.-инд. Ila), в ведийской и индуистской мифологии богиня жертвенного возлияния и молитвы, персонификация жертвы молоком и маслом, пищи. Агни возжигает И., её место — на огненном алтаре, в руках у неё жир, она – «маслянорукая» и «масляноногая» (РВ VII 16, 8; X 70, 8), богата детьми и коровами, мать стад, обладает долгой жизнью. В некоторых гимнах И. образует триаду с Сарасвати и Бхарати (или Махи). И. – жена Будхи (персонификация планеты Меркурий), мать Пуруравaса, связана с Урваши. В «Шатапатха-бр.» она дочь, а затем жена прародителя людей Ману, который, спасшись от великого потопа, принёс на горе Хималая жертву, бросив в воду масло и творог, откуда и возникла И. В том же тексте отцом И. называют богов Митру-Варуну; по другим источникам, эти боги превратили её в мужчину – Судьюмна, который вследствие проклятия Шивы снова стал И. Превращения такого рода характерны для И.

В. Т.

ИЛАМАТЕКУТЛИ («старая владычица»), в мифологии ацтеков богиня, связанная с культом земли и маиса, первая жена Мишкоатля, одна из ипостасей богини земли и деторождения Сиуакоатль. *Р. К.*



Илья Пророк. Новгородская икона. Кон. 14 — нач. 15 вв. Москва, Третьяковская галерея.

ИЛБИС ХАН, Илбис хаан, в якутской мифологии божество войны. У И. х. были дочь Илбис кыса и сын Осол уола. Во время межродовых и межплеменных битв к ним обращались с просьбой о ниспослании мужества в борьбе с врагами и победы над ними. И. х. и его детям приносили человеческие жертвы. Мифы об И. х. и его детях широко использовались в героическом эпосе.

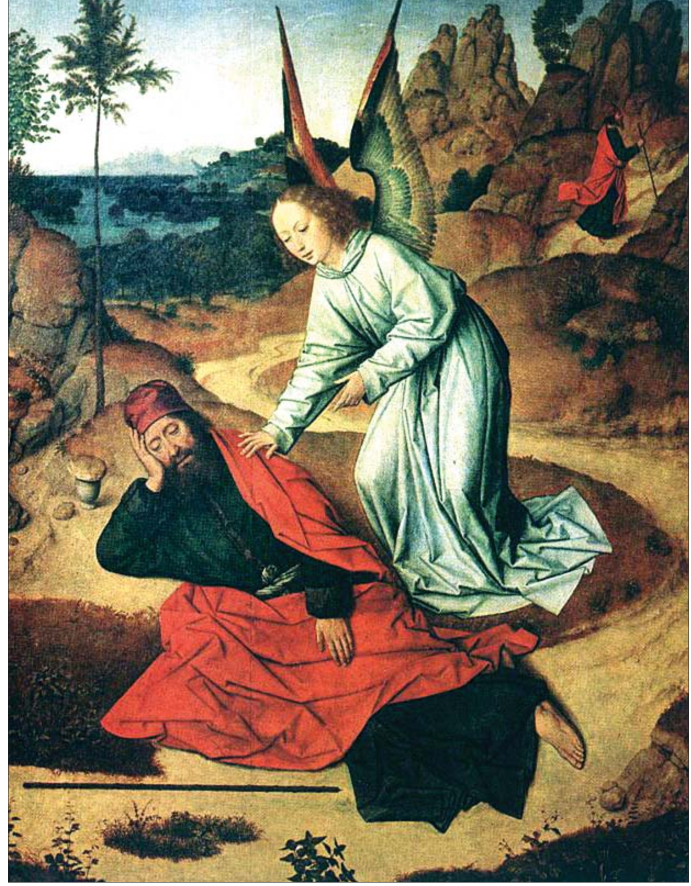
Н. А.

ИЛИФИЯ (Εἰλείθυια), в греческой мифологии богиня-покровительница рожениц, дочь Зевса и Геры (Hes. Theog. 922). Ревнивая Гера задержала роды Алкмены и вовремя не допустила к ней И. (Hom. Il. XIX 199 след.); она также задержала И. во время родов Лето, и та родила Аполлона, не дождавшись И. (Callim. IV 255–258). И. посылает роженицам острые боли, но и освобождает их от страданий. Гомер называет нескольких И. – дочерей Геры (Hom. Il. XI 270).

А. Т.-Г.

ИЛИЯ (евр. ʾEliyyah, «бог мой Яхве» греч. Ἠλίας), в ветхозаветных преданиях (3-я и 4-я книги Царств) пророк. Он предстаёт как ревнитель Яхве, борец за утверждение его культа как единственного в Израильском царстве, вступающий в борьбу с жрецами и израильскими царями — покровителями культа Ваала (Баала). Это одарённый почти божественной властью чудотворец, пророк, устами которого глаголет бог (ср. Дух святой), проповедник, предсказывающий будущее от имени бога. О происхождении И. сказано, что он «фесвитянин из жителей галаадских» (3 Царств 17, 1). И. имеет облик нищенствующего аскета-подвижника (ср. описание его внешности: он оброс волосами, подпоясан кожаным поясом, 4 Царств 1,8). И. начинает действовать во времена израильского царя Ахава, прогневавшего бога Яхве тем, что под влиянием своей жены финикиянки Иезавели стал служить Ваалу, поставив ему в Самарии жертвенник. И. предрекает Ахаву засуху – больше не будет ни росы, ни дождя, разве только по его, И., слову. Голос Яхве велит И. скрыться у потока Хораф, что против Иордана; из потока он должен пить, а вороны будут кормить его. Когда поток высох, И. услышал голос, повелевший ему идти в Сарепту Сидонскую. Вдова, которой бог приказал кормить И., пожаловалась ему, что ей нечем прокормить даже себя и сына. И. велит ей сделать для него небольшой опреснок, после чего мука в кадке не истощалась, масло в кувшине не убывало. И. возвращает к жизни умершего сына вдовы, «воззвав к Яхве». На третий год бог велит И. показаться Ахаву, обещая послать дождь на землю. По требованию И. «весь Израиль» и все 450 пророков, следующих культу Ваала, и все, кто пользуется покровительством Иезавели, собираются на горе Кармил. И. предлагает пророкам Вааловым рассечь тельца и положить на дрова, не подкладывая огня, сам же И. поступит так же с другим тельцом; пророки Вааловы должны призвать своего бога, И. — своего: истинный бог даст ответ «посредством огня» и так будет решено, Яхве или Ваалу быть богом израильским. Как ни призывали вааловы пророки своего бога и как ни бесновались, «не было ни голоса, ни ответа». Тогда И. построил из двенадцати камней (по числу двенадцати сыновей Иакова) жертвенник Яхве, велел трижды полить водой жертву и дрова и воззвал к Яхве — и тут же «огонь Яхве» поглотил и жертву, и дрова, и камни, и воду. Тогда народ, пав ниц, воскликнул: «Яхве есть бог!» (ср. значение имени И.). И. же велел схватить пророков Вааловых и заколол их у потока Киссон (3 Царств 18). Спасаясь от Иезавели, главной покровительницы пророков Вааловых, И. уходит в пустыню. Усевшись под можжевеловым кустом, он просит у бога смерти. Но ангел приносит спящему И. пищу и предрекает дальнюю дорогу. Сорок дней и ночей идёт И. к горе Хорив. Там голос повелевает ему стать на горе перед лицом бога. Яхве обнаруживает себя И. не в ветре, не в землетрясениях, не в огне, ему там явившимся, а в веянии тихого ветра (19, 11–12; в этом месте повествования усматривают существенное смещение акцентов по сравнению с грозным образом бога в иудаистических мифах трёх предшествующих веков). Яхве велит И. идти обратно через пустыню, помазать Азаила в цари над Сирией, Ииуя в цари над Израилем (вместо Ахава), а Елисея – в пророки. И. предрекает гибель Ахава и его дома и позорную смерть его жены, а затем и смерть Охозии, нового царя Израиля, который, заболев, послал вопрошать о будущем своем Вельзевула, а

Огненное восхождение Ильи-пророка в небеса. Псковская икона. XVI в.



Явление ангела пророку Илие. Створка алтаря работы Д. Баутса. 1464—67. Лёвен, церковь св. Петра.

не бога Израиля. Охозия велит схватить И. Но дважды «огонь Яхве» сходит с небес и уничтожает дважды по пятьдесят человек, посланных царём за И. Предсказания же И. сбываются.

В день, когда Яхве захотел вознести И. на небо, перед пророком и сопровождавшим его Елисеем расступаются воды Иордана. Явились «колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понёсся Илия в вихре на небо. Елисей же смотрел и воскликнул: отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его! и не видал его более» (4 Царств 2, 11 — 12).

Цикл повествований об И. на основании исторических фактов, которые в них сообщаются, и языка соответствующих библейских текстов признаётся достаточно близким по времени составления (ок. 8 в. до н. э.) к тем событиям 9 в., которые в нём упоминаются. Вопреки сомнениям некоторых исследователей, в теме борьбы с культом Ваала и домом Ахава, его поддерживавшим, выдвинутой в рассказах об И. на первый план, усматривают отражение реального религиозного конфликта того времени.

В ветхозаветном образе И. явно преобладают легендарные, мифопоэтические черты, ещё более усиленные послеветхозаветной иудаистической литературой. В ней развиваются многие библейские рассказы об И., создаются новые. Так, о происхождении И. сообщается, что он принадлежал к колену Дана, или Вениамина, или к священническому роду; согласно каббалистической литературе, И. — ангел в образе человека, не имеющий ни предков, ни потомства. К сцене состязания с жрецами Ваала на горе Кармил добавляется, что И. останавливает солнце (как Иисус Навин), заставляет течь воду из пальцев Елисея (и так наполняются рвы вокруг жертвенника) и др. Вводятся и прямо сказочные мотивы (напр., постройка дворца в течение одной ночи). Доминирующей идеей является объяснение особой чудотворной силы И. его непосредственной связью с Яхве. Создаются разные версии о судьбе И. после его вознесения на небо: он поселился на небе, где записывает людские деяния (ср. Енох); в раю он сопровождает праведников и извлекает души грешников из геенны. Его называют «птицей небесной», ибо он, подобно птице, облетает весь мир и появляется там, где необходимо божественное вмешательство; он является людям в разных образах (напр., в образе кочующего араба пустыни). И. выступает как чудесный исцелитель, советник в брачных спорах, примиритель детей и родителей. Большую роль играет образ И. в иудаистической, а также в христианской эсхатологии. Библейский рассказ о вознесении И. на небо породил представления, что он не умер и должен вернуться на землю. Он выступает как предтеча и провозвестник мессии (Малах. 4, 5–6 и др.), которого бог посылает на землю перед страшным судом – он явится вместе с Моисеем, покажет народу семь чудес, приведёт грешных родителей к детям в рай, а в конце убьёт Самаэля; христианская традиция отождествила с И. одного из «свидетелей», упоминаемых в Апокалипсисе, которые будут пророчествовать в «конце времён», будут убиты антихристом, но воскреснут вновь (Апок. 11). Согласно новозаветным текстам за И. (как предтечу мессии) некоторые принимают Иоанна Крестителя (к образу которого он особенно близок) или даже Иисуса Христа (Матф. 11,14; Лук. 9, 19; Ио. 1,21). В евангельской сцене преображения Иисуса И. вместе с Моисеем является апостолам и беседует с Христом (Мк. 9; Матф. 17,3—13; Лук. 9,30).

В позднейших славянских православных традициях – русской и южнославянской (сербской и болгарской), а также и в некоторых других балканских, Илья-пророк выступает прежде всего как персонаж, связанный с громом, дождём, а также с плодородием, летом, урожаем (и исключающий функции древнего героя т. н. основного мифа славянской мифологии — змееборца, многие черты которого он в себя вобрал). Некоторые следы связи И. с громом, дождём, широко отмеченной в славянском фольклоре (ср., напр., представление: гром гремит – Илья-пророк разъезжает по небу в своей колеснице) имеются и в ветхозаветных текстах (ср., напр., рассказ о том, как И. предсказал царю Ахаву большой дождь и как он бежал в дожде перед колесницей царя, 3 Царств 18, 43—46). Характерна позднейшая трансформация этого образа в богатыря Илью, Илью Муромца, а также обряды на ильин день, обряд ильинского быка и др.

В. В. Иванов.

ИЛИАС (ilyas), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Илие. В Коране он назван в числе праведников, рядом с Закарийей, Йахьей и Исой (6:85) и определяется как посланник. Сообщение Корана о том, что И. призывал своих соотечественников не поклоняться Баалу (37:123), восходит к библейскому сюжету (3 Царств 18), но в соответствии с коранической схемой подчёркивается, что люди не вняли его проповеди.

В мусульманском предании развиваются восходящие к библейской традиции сюжеты, в которых особо акцентируется внимание на том, что И. был сделан аллахом бессмертным. Мотив бессмертия стал причиной смешения И. с другими бессмертными персонажами — Идрисом, Хадиром, а также с Джирджисом. Некоторые комментаторы идентифицируют с И. (а не как обычно с Хадиром) коранического «раба божьего» (18:64 след.), испытывающего силу веры Мусы, совершая злые поступки, добрая цель которых выясняется лишь впоследствии. И. и Хадир считаются покровителями путешествующих соответственно на суше и на море.

М. П.

ИЛЛУЯНКА (хетт. illuiyankas, множ. ч. elliankus, «змей, дракон»), в хеттской мифологии змей, похитивший сердце и глаза у бога грозы, победив его в поединке. Богу грозы удаётся отомстить И. благодаря тому, что он сам или богиня, его помощница, вступают в брак со смертным. Согласно варианту мифа, являющемуся, по-видимому, более древним, побеждённый бог грозы берёт в жёны дочь человека. Его сын от этого брака женится на дочери И. и, войдя в дом тестя, просит себе (по совету отца) сердце и глаза бога грозы. Когда сын возвращает их ему, бог грозы восстанавливает свой прежний облик и вновь вступает в бой с И. В битве он убивает змея и своего сына, который стоял рядом с И. и велел отцу не щадить его (инверсия универсального мотива Эдипа). В более позднем варианте мифа богу грозы удаётся взять верх над И. при помощи воинственной богини Инары, которая берёт себе в наложники смертного по имени Хупасияс. Богиня приглашает И. с детьми на пир. Там гости выпивают целый котёл хмельного напитка и поэтому не могут вернуться в своё логово. Тогда Хупасияс вяжет и убивает И.

Миф об И. читался во время праздника пурулли хеттского священного города Нерик и, видимо, испытал влияние мифологии хатти (хотя сам термин «И.» может быть и индоевропейского происхождения). Миф об И. принадлежит к числу распространённых в Восточном Средиземноморье мифов о драконе-змее и его противнике — змееборце. Изображение мифа сохранилось на хетто-лувийском барельефе из Малатьи.

В хеттских текстах упоминается также «морской И.».

В. В. Иванов.

ИЛУ [Ил (угарит. ʾil, финик. ʾl), Эл (финик. ʾl, иврит, ʾel), Илум, Илим, Элим (угарит. ʾilm, финик. ʾlm), Элоах, Элохим (иврит, ʾaloah', ʾalohim); первоначально «сильный», «могучий», приняло значение «бог»], древнесемитское верховное божество. В западносемитской мифологии верховный бог, демиург и первопредок. Основные сведения об И. содержатся в угаритских текстах, но почитался он (на раннем этапе), видимо, во всём западносемитском ареале. И.— отец богов и людей, творец мироздания и всего сущего, ниспосылающий людям потомство. Один из ветхозаветных вариантов предания о сотворении мира словом Элохима восходит, вероятно, к ханаанейскому, обработанному жречеством, мифу. Как владыка мироздания, создатель вселенной, протяжённой во времени и пространстве, И. — «отец

Илу. Статуэтка.
Бронза, золото. Угарит. 14–13 вв. до н. э.
Дамаск, Национальный музей.

(царь) годов» [ср. в иудаистической мифологии именование бога «Рибоно шел олам» («владыка вечности»), основанное на тех же представлениях]. Живёт И. «у источника Реки, у истока обоих Океанов», т. е. в центре мироздания (возможно, локализовавшемся у источника Афка на Ливане). И. – олицетворение плодоносящего начала, бог плодородия, и, как таковой, именовался быком. Он, в частности, вступает в священный брак (воспроизводившийся в угаритском храмовом действе), от которого родились боги Шалимму и Шахару, что повлекло пробуждение всех сил природы. И. возглавляет совет всех богов – его детей. Супруга и дочь И. – мать богов Асират. И. предстаёт как добрый, мудрый и милосердный старец. Боги действуют только с дозволения И., однако он стар и слаб, и ему иногда угрожают силой [так, Анат добивается его разрешения построить дом для Балу (Алийййану-Балу)]. Отличительные черты И. – пассивность, бездеятельность; он, прежде всего, – символ высшей власти. В угаритском списке богов И. предшествует «Илу отцовский» (ʾilʾib), вероятно, его отец, которого И. свергает (позднее в других местностях отцом И. считался, очевидно, Баалшамем – владыка неба). Но и И. постепенно теряет фактическую власть. Как верховный бог И. изображался в виде величественного длиннобородого старца в длинной одежде и высокой тиаре с рогами, принимающим жертву и благословляющим жертвователя, а также в образе быка.

К 1-му тыс. до н. э. культ И. постепенно вытесняется культами местных божеств. В иудейском доиудаистическом пантеоне образ И. (Эла) уже в 1-й половине 1-го тыс. до н. э. сливается с образом Йахве (см. Йево). Однако следы представлений об И. — верховном божестве, возглавляющем совет богов, сохранились и в Библии (Пс. 81).

В эллинистический период И. отождествлялся с Зевсом и Кроносом, реже — с Ураном. По финикийской теогонии Санхонйатона — Филона Эл-Крон (И.) — сын Урана-неба (Баалшамема?) и Геи-земли (Арцай, см. в ст. Балу), брат Дагона. Он восстаёт против Урана и побеждает его, от него рождается новое поколение богов. Известен финикийский миф о том, как Крон (Эл) принёс в жертву Урану (Баалшамему) своего сына (см. Молох). Элиун (финик.), или (на иврите) Эльон (lyn, «всевышний»), являющийся, согласно теогонии Санхонйатона — Филона, отцом Урана и Геи (его супруга — Берут) и растерзанный диким зверем, на раннем этапе, очевидно, выступал как ипостась И. (возможно, просто его эпитет); он считался, наряду с Шалимму, богом-покровителем Иерусалима.

И., вероятно, тождествен аморейский бог Лим (lim), известный по теофорным собственным именам. В Месопотамии И., очевидно, соответствует Марту. Сказания об И. (Элькунирши) проникли в хеттскую мифологию.

И. Ш. Шифман.

В йеменской мифологии «Ил», видимо, не имя бога (И.), а нарицательное «бог». Вероятно, божество с этим именем не почиталось в Древнем Йемене. Но образ древнесемитского И., возможно, сохранился под несколькими именами, очевидно, первоначально заменявшими его имя, ставшее, по-видимому, запретным и впоследствии забытое: Алмаках, Вадд, Амм, Син. Вероятно, боги с этими именами считались в Йемене ипостасями древнего И.

А. Г. Л.

ИЛЬМАРИНЕН (фин.), Илмайллине, Ильмойллине (карел.), в финской и карельской мифологии и эпосе культурный герой и демиург, кузнец. Образ И. восходит, вероятно, к финно-угорскому божеству неба, ветра, воздуха (фин. ilma, «воздух, небо, погода») и родствен демиургам других традиций — Инмару, Ену. И. — «кователь небесного железа», что сближает его с небесными кузнецами других мифологий (ср. Гефест): он выковывает небесный свод, светила, плуг, меч и др. Часто выступает вместе с Вяйнямёйненом (в карельских рунах Вяйнямёйнен, И. и Еукахайнен — братья, которые родились от непорочной девицы, съевшей три ягоды), но в отличие от древнего мудреца-заклинателя, добывающего культурные блага у существ иного мира, И. своими руками выковывает чудесные предметы, профессиональное умение преобладает у него над сверхъестественным знанием. Как демиург Вяйнямёйнен могущественнее И.: выкованные кузнецом солнце и месяц не светят, и Вяйнямёйнену приходится добывать настоящие светила у похитившей их хозяйки Похьёлы. В рунах о сватовстве в Похьёле И. — соперник Вяйнямёйнена, который хочет опередить кузнеца, взять первым в жёны красавицу. Хозяйка Похьёлы требует, чтобы И. выковал чудесную мельницу сампо в качестве свадебного дара (вено): тот куёт сампо «из пушинки лебединой, из кусочка веретенца и из молока коровы, и из ячменя крупинки». В некоторых рунах Вяйнямёйнену удаётся похитить невесту И., и кузнец выковывает себе золотую деву, но не может с ней спать. В других рунах И. в одиночку совершает героическое сватовство к красавице — дочери Хийси, губившего всех женихов. И. исполняет трудные задачи Хийси: вспахивает змеиное поле (при этом Вяйнямёйнен заговаривает змеиные укусы), моется в огненной бане, вылавливает гигантскую рыбу к столу (в одном варианте приволакивает даже спящего бога Укко). Сам он, однако, попадает в пасть к рыбе или к отцу (матери) невесты, но выковывает в утробе врага нож и выходит оттуда живым (видимо, поглощение И. — символ брачной инициации: ср. Вяйнямёйнена, ищущего магические слова в утробе Випунена). Невеста пытается бежать от И., и тот превращает её в чайку.

И. победил смерть, заманив её в железный сундук, якобы приготовленный им для отдыха, и спустив на дно моря. Люди не умирали в течение 300 лет, но потом отыскали смерть, которая с тех пор стала появляться по ночам (ср. марийский миф об Азырене).

ИМАНА, в мифологиях бантуязычных народов ньяруанда и рунди (Межозерье) глава пантеона богов (в который входят также обожествлённые цари, предки царя, предки знатных людей), демиург. Согласно мифам, он создал мир: небо и землю, растения и животных, первую человеческую пару. Первыми детьми этой пары были Хуту (Бахуту) и Тутси (Батутси) – предки основных этнических групп, населяющих Руанду.

И. властен над жизнью и смертью. Он способствует рождению детей, размножению скота, даёт плодородие полям; вызывает дождь, с ним связаны молния и гром. В мифе о происхождении смерти И., по ошибке принявший змею за человека, дал ей бессмертие. На другой день он понял свою ошибку и велел людям убивать змей. Уделом же людей стала смерть. В мифологии ньяруанда обнаруживаются позднейшие наслоения: в мифах обосновывается исторически сложившееся в Руанде привилегированное положение скотоводов тутси по отношению к основной массе населения — земледельцам хуту и особенно к аборигенному населению страны — пигмеям (батва). В одном из таких мифов И. подверг братьев — Гатутси (прародителя пастухов тутси), Гахуту (прародителя земледельцев хуту) и Гатва (предка пигмеев) испытанию, оставив им на сохранение миску с молоком. Гатва выпил молоко, Гахуту пролил часть, и только Гатутси выдержал испытание. Поэтому Гатва стал рабом своих братьев и должен был жить в лесу; Гахуту стал возделывать поля и смог благодаря этому покупать скот; а Гатутси получил весь скот и стал властителем над всеми. С И. ньяруанда связывают происхождение Кигва.

Е. С. Котляр.

ИМЕНА. И. в мифологии обозначают наиболее существенную часть мифологической системы — персонажей мифов. Специфика мифологических текстов такова, что мифы без И. практически не существуют (исключая реконструкции мифов на основе памятников изобразительного искусства); ряд мифологий дошёл до нас главным образом в виде отдельных И. или целых списков. В таком случае И. являются единственным источником, на основании которого можно судить о всей мифологической системе и, в частности, об отдельных мифах или их мотивах. Вместе с тем, само понятие И. зыбко по своему содержанию, прежде всего во многих случаях отсутствует ясная граница между И. собственным (И. с.) и И. нарицательным (апеллятивом). В зависимости от мотивированности данного И. его собственной внутренней формой и роли обозначаемого им персонажа или предмета обнаруживается тенденция к апеллятивизации И. с. (нередко через буквальное понимание его внутренней формы, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив, апеллятив стремится стать И. с, одновременно сакрализуясь и мифологизируясь. Эта подвижность статуса И. в мифологии находится в известном соответствии с особенностями самого мифологического образа. Божество может выступать в скрытой или в явной (эпифания) форме, в многообразных ипостасях (причём некоторые из них могут совпадать с немифологизированными объектами) и в разных сферах, объединяемых одним общим И. (например, у австралийских и ряда индейских племён одним И. часто обозначается место, топографический объект на нём, соответствующий ве-

гетативный, териоморфный или иной символ, атрибут божества, само божество, связанная с ним жизненная сила и т. п.; или же под одним И. объединяются мифологический персонаж, его жена, дети, соответствующий класс мифологических существ, его овеществлённая форма: напр. в кетской мифологии семь хоседэмов — речных порогов и семь хоседэмов — сыновей богини нижнего мира Хоседэм). Подвижность сферы, которую могут охватывать И. с. (ср. превращение в И. с. названий мифологических атрибутов – оружия, кубков, видов одежды, животных, растений и т. п. или классов мифологических персонажей — богов, демонов и т. п.), постоянно создаёт трудности в толковании И. с. (др.-инд. varuna, mitra и др.-греч. δίκη как И. с. соответственно Варуны, Митры и Дике, или как апеллятивы со значением «истинная речь»; «договор», «друг», «дружба»; «справедливость»). Такая же ситуация возникает иногда в связи с эпитетами к И. мифологического персонажа. Соответственно в мифологических текстах сильно усложняется проблема установления тождества И. и стоящей за ним сущности. Эта двойственность, подвижность И. сказывается и в том, что практика повторения И. с. божества или ключевого для данной системы апеллятива в медитации, молитве, гимне или ритуале также предполагает два исхода — максимальное проявление свойства «быть И. с.» или же «выветривание» этого свойства и апеллятивизацию И. с. Будучи лишь в ослабленной степени собственными, И. не столько различают объекты, сколько объединяют их (ср. общее И. у тотема, племени и даже отдельных его представителей там, где не существует запрета на общее наименование элементов божественной и человеческой сфер, или у предка и потомков, отца и сына, или у братьев). Единство И. позволяет возвести к одному исходному мифологическому персонажу Илью (пророка) (см. Илия) в змееборческом мифе (где он чередуется с громовержцем, носящим иное И.), Илью в ритуальных весенних песнях (где он выступает в функции носителя плодородия), Илью в заговорах от змей, Илью Муромца в былинах, старика Илью с козой в обычаях, представляющих собой выроженный ритуал, и в соответствующих текстах, Илью в пословицах, в детском фольклоре, шутках и т. п.

Мифологическому сознанию свойственно понимание И. как некой внутренней (глубинной) сущности или же того, что **в**-кладывается, **на**-лагается и т. п. (ср. называние, наречение новорождённого И. как отгадывание внутренней сущности в ряде культурно-исторических традиций или самоё возможность понимания первого элемента в индоевропейском слове для И. *n-men- как «в», «внутри», ср. рус. диал. воймя «имя»). Этот архаичный «реализм» (в значении, противоположном «номинализму») предполагает, в конечном счёте, тождество И. и формы, т. е. природы носителя данного И. (ср. брахманическую концепцию namarupa — «имя и форма» и её ведийский прототип naman:dhaman — с тем же значением). Отсюда следует, что структура божественного И. отражает структуру самого божества (как набора семантических характеристик его) и того целого, в которое это божество входит (класс богов, пантеон и т. п.). Нередко И. представляет собой закодированный (и «свёрнутый») мифологический сюжет или мотив [ср. греч. Οἰδίπους — Эдип, букв. «обладающий опухшими ступнями», или др.-инд. Vrtrahan (Вритра-хан, об Индре), букв. «убийца (демона) Вритры»]. В некоторых мифологических традициях теофорный ономастикон (особенно в случае с двусложными И.) даёт возможность реконструкции целых серий мифологических мотивов [ср. рус. Святогор, нем. Siegfried (см. Сигурд) — «победа+защита», ирл. Cuchulainn — «собака Куланна» (см. Кухулин) и т. п.] или элементов текста вплоть до отдельных фраз (ср. др.-евр. Elioenai – «Иегове – мои глаза» и т. п. ветхозаветные И.). Однако существуют ещё более глубокие следствия из мифопоэтической концепции тождества И. и формы (носителя И.). Способ употребления И. в тексте может воспроизводить то, что происходит с самим носителем И. в мифе. Так, громовержец поражает противника путём расчленения его, раздробления на части и разбрасывания их повсеместно, в землю, вглубь; лишь в следующем весеннем цикле разъединённые части синтезируются в целое с многократным увеличением силы (урожай, цветение, плодородие). В древней мифологической традиции И. соответствующего персонажа (а затем и многих других божеств) также расчленяется на отдельные части, которые распределяются по тексту, укрываются в составе других слов; лишь сам поэт и искушённый слушатель в состоянии из этих разъединённых частей, из анаграмм, синтезировать И. божества, которое приобретает от этой операции особую внутреннюю энергию. Теория Ф. де Соссюра об анаграммах (ср., напр., анализ анаграмм И. Агни) и многочисленные примеры т. н. «телескопажа», анатомизации, укрывания божественных И. во многих традициях подтверждают реальность отождествления И. с тем, кого оно обозначает. То же подтверждается и данными ритуала. Подобно тому, как в главном годовом (новогоднем) празднике воспроизводится «прецедент», положивший начало данной традиции (имитируются «первоначальные» пространственные, временные, сюжетные и другие ситуации), так же нередко и И. участника ритуала продолжает соответствующие И. мифологического персонажа. Ср., например, в русских мифологизированных или ритуальных текстах частую встречаемость таких И., как Илья, Карп, Сидор; Семён, Прасковья, Маланья, которые через стадию христианских святых (ср. святого Илью или святую Параскеву) генетически связаны с персонажами «основного» индоевропейского мифа.

Установка мифологического сознания на внутреннюю связь и тождество И. и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего И. и образ имядателя («ономатета»), творца вещей и одновременно их И., иконически связанных с ними. Действительно, в ряде случаев мифологические тексты описывают и имядателя, и акт имяположения. В других случаях несомненны подобные реконструкции (ср. вед. namadheya, «установление И.» и др.-греч. ὀνοματοθέτης «установитель И.», позволяющие восстановить соответствующий индоевропейский мифологический мотив, который отчасти подтверждается и другими данными, ср. знаменитый гимн богине речи Вач, которая несёт на себе всё сущее, в «Ригведе»). Та же установка определяет структуру частных именословов, практику наименования в пределах всего коллектива и в связи с одним его членом и особенности употребления И. Так как через И. можно оказывать влияние на носителя — вредоносное или благое, — существует два рода процедур в отношении И. С одной стороны И. нуждается в защите, в укрытии, в тайне, поэтому весьма многообразны и часты случаи табуирования И.: наиболее сакральные И. знает лишь узкий круг (жрецы, поэты) или его знают все, но не произносят всуе, заменяя его в случае надобности дублирующими И., эпитетами, апеллятивами или даже неречевыми сигналами. С этой ситуацией связано различие бытового и «тайного», «настоящего» И., которое скрывают боги (ср. миф о египетском боге Ра, укушенном змеем и вынужденном ради излечения назвать своё И. Исиде), демоны [боги нередко вынуждают демонов раскрывать свои подлинные магии, И. (ср. И. злых духов в вавилонской магии, в средневековом «Testamentum Solomonis», в заговорах)], цари (в Древнем Китае запрещалось произносить И. царствующего императора) и простые смертные. Поэтому в архаичных традициях действует принцип Nomina sunt odiosa, «И. одиозны» (в смысле: не подлежат оглашению). Невозможность обойтись без И. вообще вынуждает создавать разветвлённую систему «подменных» (неподлинных) И.: ср. тайные и явные И., истинные («большие») и неистинные («малые») И., возрастные или «ранговые» И. [младенческое, или «молочное» (Китай), иногда в нескольких вариантах — отцовском и материнском, как у зулусов (существует поверье, что, если младенец много плачет, ему выбрали не то И., как, например, у финно-угров; отец главного культурного героя полинезийцев Мауи дал ему неудачное И., что вызвало ряд осложнений); «школьное», инициационное, свадебное, профессиональное], зимние и летние (у знати индейцев квакиутль). Иногда количество И. чрезвычайно велико, а их отношения друг к другу и особенности их употребления в конкретных ситуациях очень сложны. Наречение И. зависело от многих обстоятельств — особенностей младенца, условий его рождения, сопутствующих (смежных по времени) событий, указаний (сны, дивинации, предсказания и т. п.), а сам выбор И., помимо традиции, мог определяться установкой на защитный вариант [ср. обычай наречения непривлекательным И. или множеством И. с тем, чтобы злым духам было трудно найти истинное И.; ср. также обряд «стирания» И., ставшего известным, и тайного наречения новым И. (евреи в древности меняли свои И. по малейшему поводу)]. С другой стороны, «открытый» вариант имяположения, с установкой на усиление положительных моментов [наречение «приятным» И., иногда целой серией их,

или выбор И. из сферы божественного (ср. значение имён: Авраам — «всевышний отец», Эммануил — «с нами бог», Самуил — «услышанный богом» и т. п.)].

Установки в отношении И. определяют некоторые важные особенности текстов, имеющих целью воздействие на И. и через него на его носителя. Поношению и осмеянию И., нанесению ему вреда [напр., во вредоносных заговорах, чёрной магии, инвективах, проклятиях, издёвках, сквернословии и непристойностях (типа римских фесценнин)] противостоит хвала И., его славословие, возвышение [ср. инвокации, вызывания, выкликания чествуемого имени, переходящие в дифирамбы, гимны, оды; торжественные величания на празднике, свадьбе, при похоронном обряде (ср. рим. laudatio funebris или рус. плачи); призывания богов или душ умерших и т. п.]. Во всех этих жанрах И. нередко подвергается той же операции расчленения и разбрасывания. Поэтому соответствующие тексты также изобилуют анаграммами, грамматической игрой И. (напр., последовательным употреблением И. в разных формах), мифологическими этимологиями и другими приёмами, определяющими стилистику таких текстов. Эти особенности использования И. подтверждают распространённый в архаичных коллективах взгляд на И. как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания.

В. Н. Топоров.

ИМИР (др.-исл. Ymir), в скандинавской мифологии первый великан и вообще первое антропоморфное существо, из тела которого создан мир. Аургельмир, Бримир, Блаин — видимо, его другие имена. Слово Ymir этимологически означает двойное (т. е. двуполое) существо или близнецов. Такое же значение имеет и имя западногерманского земнородного бога Туисто, с которым И., вероятно, совпадает и генетически (ср. также индийского бога Яму; ср. такие слова в индоевропейских языках, как ирл. emnin, «близнец», и латыш, jumis, «двойной плод»).

Миф об И. (упоминаемый в «Старшей Эдде» — в песнях «Прорицание вёльвы», «Речи Вафтруднира», «Речи Гримнира», а также в «Младшей Эдде») — основной космогонический миф скандинавской мифологии. В Нифльхейме («тёмный мир»), на севере, из потока Хвергельмир («кипящий котёл») вытекали многочисленные ручьи, а из Муспелльсхейма («огненный мир»), на юге, шёл жар и огненные искры. Когда реки, называемые Эливагар («бурные волны»), застыли льдом, из них выделился ядовитый иней, заполнивший мировую бездну (Гинунгагап). Под влиянием тепла из Муспелльсхейма иней стал таять и превратился в великана (ётуна) И. Возникшая из растаявшего инея корова Аудумла выкормила И. своим молоком; из солёных камней, которые она лизала, возник Бури, предок богов (отец Бора). Оба источника сообщают, что под мышками у И. родились мальчик и девочка, а его ноги породили сына. Этот мотив соответствует представлению об И. как гермафродите (первопредки описываются как гермафродиты во многих мифологических системах, например в африканской мифологии; поразительно сходный со скандинавским мотив рождения из-под мышек мифологического первопредка зафиксирован в мифологии австралийцев аранда). Сын И. – Трудгельмир, внук – Бергельмир; это т. н. «инеистые великаны» (хримтурсы). Сыны Бора — Один и его братья впоследствии убили И. и из его тела создали мир, как об этом говорится в «Речах Гримнира»: плоть И. стала землёй, кровь — морем, кости — горами, череп — небом, а волосы — лесом; из ресниц И. построены стены Мидгарда. Сходные мотивы создания мира из принесённого в жертву тела мифического существа имеются в индийской мифологии (Пуруша), китайской (Пань-гу), вавилонской (Тиамат), ацтекской (богиня земли) и др.

Е. М. Мелетинский.

ИМИУТ (imj-wt), в египетской мифологии один из эпитетов Анубиса, определявший его как бога бальзамирования. Его фетиш — шкура, забинтованная в льняные пелены, которую прикрепляли к шесту, вставленному в сосуд, и помещали в гробницу умершего.

Р. Р.

ИМРАН (imran), в мусульманской мифологии отец Мусы (Коран 3:30). Соответствует библейскому Амрану. В Коране упоминается также И., не идентичный библейскому и определяемый как отец Марйам (3:31; 66:12).

М. П.

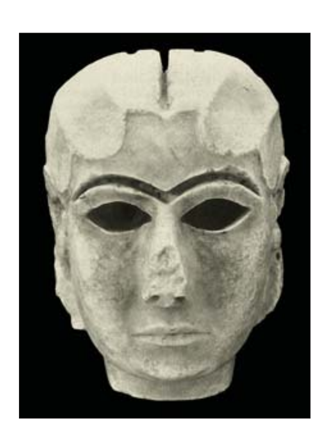
ИМУГИ, Исими (диал. название), в корейской мифологии огромное морское змееподобное существо, не ставшее драконом и несколько лет пролежавшее неподвижно в воде. См. Куроньи.

Л. К.

ИНАННА, Иннин, Нинанна (шумер., «владычица небес»; возможно, народная этимология), в шумерской мифологии богиня плодородия, плотской любви и распри; под именем Нинсианы почиталась также как астральное божество — «звезда утреннего восхода» (планета Венера). И. — центральный женский образ шумерского пантеона, перешедший затем в аккадский (аккад. Иштар). Первоначально И. была местной богиней-покровительницей Урука, Забалама и Кулаба. Символ И., ставший знаком-идеограммой её имени — кольцо с лентой (косой?), (появляется в изобразительном искусстве Шумера и в ранних пиктографических текстах уже на рубеже 4–3-го тыс. до н. э.), другой символ – многолепестковая розетка, может быть, изображающая звезду. В списке богов из Фары (26 в. до н. э.) упоминается на третьем месте (после Ана и Энлиля). В литературных мифологических текстах, по одной (урукской) традиции, И. — дочь бога неба Ана, по другой (урской), — дочь бога луны Нанны, сестра солнечного бога Уту (родового бога династии правителей Урука). С вытеснением Ана Энлилем И. иногда называют его дочерью. Фигурально (но не в буквальном смысле слова) её часто именуют дочерью Энки как божества мудрости. Основной аспект И. — богини плотской любви препятствовал закреплению за ней постоянного супруга. Среди её мужей упоминаются бог — покровитель Киша воин Забаба (местная традиция) и бог-пастух Думузи. В шумеро-аккадском мифе о возвышении И. её супружество с отцом богов Аном и возведение её в роль Анту(м) (владычицы богов) носит политический характер (создание единого пантеона с укреплением деспотической власти царей III династии Ура). Образ И. не является образом богини-матери, хотя изредка как её сын (а возможно и возлюбленный) выступает воинственный бог Шара (культ в городе Умма).

Гор и Анубис-Имиут вводят фараона Рамсеса I в царство мёртвых. Фрагмент стенной росписи гробницы Рамсеса I в Долине царей. XIX династия.

С И. связано большое число мифов. Один из мифов (условное название: «Энки и Шумер», или «Энки и мироздание») связан с определением функций богини. И. жалуется мудрому «отцу» Энки на то, что её обошли при распределении божественных обязанностей. Тогда Энки наделяет И. любовью к битвам и разрушению, способностью привлекать мужчин и дарит ей всевозможные одеяния (в другом варианте мифа И. возвеличивает бог Ан). И. как носительнице культуры посвящен один из искуснейших по композиции мифов, в котором наиболее полно отразились шумерские представления о культуре своего времени. И. отправляется из Урука в Эреду(г) к «богу-отцу» Энки с целью приумножить славу Урука: И. хочет облагодетельствовать свой город, добыв для него таблицы судеб ме, хранящиеся у Энки. Тот принимает богиню очень приветливо. На пиру захмелевший и окончательно очарованный И. бог опрометчиво дарит ме И., которые та торопится погрузить в ладью. Протрезвевший Энки посылает демонов водной стихии (лахама) во главе со своим советником Исимудом в погоню за И. На каждой из семи стоянок по дороге от города Энки — Эреду(г)а до Урука происходит сражение между силами И. и Энки, но в конце концов И. удаётся довезти ме до Урука, и они оказываются потерянными для Энки навсегда. В роли носительницы культуры И. выступает и в мифе «И. и гора Эбех». Здесь И. (богиня-воительница) вступает в битву с персонифицированной горой — чудовищем Эбех (по мнению исследователей, миф отражает борьбу Двуречья с северными горными народами и, возможно, связан в какой-то



Голова богини из Урука. Ок. 3000 до н. э. Багдад, Иракский музей.

степени с победой урукского правителя Утухенгаля над кутиями), и в мифе «И. и Билулу», где подчёркиваются её жестокие черты, она убивает старую богиню Билулу и её сына (видимо, степные божества), но затем «определяет их судьбу»: Билулу она превращает в кожаный бурдюк для хранения воды в степи, её сына делает удугом и ламой (демонами-хранителями) степи.

В мифе «Возвышение И.» И. сперва выступает против Ана в союзе с лунным и солнечным божествами, затем переходит на его сторону и в конце концов становится его супругой. В мифе об И. и садовнике Шукалитудде И. мстит всему человечеству за то, что тот изнасиловал её спящей, когда она, устав от путешествия, прилегла отдохнуть в выращенном им саду: И. превращает в кровь всю воду в источниках, так что деревья начинают сочиться кровью, и насылает на страну опустошительные вихри и бури.

Наиболее важный для понимания образа И. – цикл, условно называемый «И. – Думузи». Он состоит из ряда любовных песен, посвященных начальному периоду их любви, т. н. предбрачному ухаживанию. Эти песни являлись частью священного празднества, совершавшегося каждый первый день нового года, и связаны с культом плодородия. Запись этих явно обрядовых песен (21 в. до н. э.) стоит в прямой связи с обожествлением царей III династии Ура, ведущих своё происхождение из Урука, и следовавшей за этой династией I династии Исина. Царь в этом обряде олицетворял бога Думузи, а жрица — его супругу богиню И. В текстах И. предстаёт в образе строптивой и своенравной девушки, влюблённой в своего жениха. С некоторыми оговорками к этому циклу может быть присоединён миф о сватовстве к И. бога-земледельца Энкимду и бога-пастуха Думузи: И. первоначально предпочитает Энкимду, однако Уту, выступающий посредником, ходатайствует за Думузи, и И. меняет своё решение (миф — этиологический, основная его направленность — сравнение преимуществ земледелия и скотоводства). Логическим завершением всего цикла является миф о нисхождении И. в подземный мир. И. решает спуститься в подземный мир (причины её решения не объяснены, что свидетельствует о древности мифа; в дальнейшем в тексте есть туманные упоминания о необходимости совершить какие-то погребальные обряды, якобы связанные со смертью, то есть с уходом в подземный мир супруга богини загробного царства Эрешкигаль). Уходя в подземный мир и опасаясь, как бы её сестра царица подземного царства Эрешкигаль не предала её смерти, И. оставляет своему послу и визирю Нининшубуру (по мнению некоторых исследователей, — существо женского пола, возможно, гермафродит) наказ: через три дня совершить на «холмах погребальных» обряд её оплакивания, а затем отправляться в храмы трёх великих богов — Энлиля, Нанны и Энки и просить у них помощи в спасении И. из «страны без возврата». Из трёх богов только Энки принимает меры к спасению И. Он достаёт грязь из-под ногтей, «крашенных красной краской», и лепит два загадочных существа — «кургара» и «калатура» (по-видимому, евнухов или уродцев), снабжает их «травой жизни» и «водой жизни» и, научив магическому заклинанию, отправляет в подземное царство. Но И. к этому времени уже мертва. У врат «страны без возврата» её встречает привратник Нети. Он проводит её через семь ворот подземного мира и каждый раз снимает с неё какую-либо деталь одежды или украшения (что, видимо, лишает её магической силы ме). И. обнажённой предстаёт перед сестрой. Та направляет на неё «взгляд смерти», и И. превращается в труп, который Эрешкигаль «вешает на крюк». Появившиеся в подземном царстве посланцы Энки застают Эрешкигаль в родовых муках (не потому ли та мучается, что с уходом богини любви и плодородия прекратились роды на земле? Мотив прекращения совокупления и жизни при уходе богини в подземный мир звучит в более позднем тексте 1-го тыс. до н. э. о нисхождении Иштар). «Кургар» и «калатур», смягчив заклинательной формулой муки царицы, добиваются у неё обещания выполнить их желание. Они просят труп И., а затем оживляют его травой и водой жизни. Но её останавливают судьи подземного царства боги-ануннаки: И. не может покинуть подземного мира, не оставив там себе замены, таков закон «страны без возврата», одинаковый для богов и для людей. После трёхкратных поисков-выбора (Нининшубур, бог Лулаль и сын-возлюбленный Шара) И. приходит в Кулаб — пригород Урука, где застаёт своего супруга Думузи сидящим на троне в царских одеждах. На него она и устремляет «взгляд смерти». Думузи обращается к своему родичу богу Уту с мольбой о помощи, бежит, сообщив место своего убежища только сестре Гештинанне и неизвестному «другу» (часть мифа восстанавливается по тексту «В жалобах сердца», или «Сон Думузи»). Но друг, подкупленный гала (демонами, преследующими Думузи), открывает им место убежища Думузи, тот бежит дальше, Уту превращает его в газель (или ящерицу), но в конце концов демоны всё же настигают его и разрывают на части. Гештинанна готова сойти в подземный мир за брата, но И., которой дано быть судьёй, изрекает свой приговор: «полгода — ты, полгода — она», т. е. Гештинанна и Думузи должны поочерёдно делить свою судьбу в подземном мире. Нейтральный и как будто равнодушный суд И. и её горькие плачи по безвременно ушедшему возлюбленному кажутся противоречащими целеустремлённой жестокости, с которой богиня, спасая себя, добивается гибели супруга, но они противоречивы лишь внешне: И. выступает здесь как олицетворение неких могучих сил природы, безразличных к понятиям добра и зла. В этом мифе отражены все основные аспекты образа И.: в первую очередь богини любви, плодородия и жизненных сил, далее — воинственность и коварство и, наконец, аспект астральный (ответ на вопрос привратника: «кто ты?» – «я – звезда утреннего восхода»).

О развитии образа в вавилоно-ассирийской мифологии см. в ст. Иштар.

В. К. Афанасьева.

ИНАРИ (др.-япон., возможно, от Инанари, где элемент «ина» или «инэ» означает «рис на корню», а «нари» — «рождение», «появление на свет»), в японской мифологии божество пищи, «пяти злаков», поглотившее древний культ Укаиомитама — «бога-священного духа пищи», рождённого Сусаноо и Каму-Оити — «божественной девой из Оити» («Кодзики», «Нихонги»). Культ И. широко распространён среди японцев, прежде всего как связанный с земледелием. С развитием торговли и денежного обращения это божество стало широко почитаться и среди горожан как приносящее удачу в торговых делах, обогащение. С И. связан народный культ лисицы, считающейся его посланцем или даже воплощением. Празднества в честь И. устраиваются в феврале, когда совершаются моления об обильном урожае (в деревнях в это время выставляются красные флаги в честь «пресветлого бога И.»), или осенью, в октябре – ноябре как праздник урожая. В народном языке распространены пословицы и поговорки, связанные с культом И., напр.: «Дневной вор перед Инари», т. е. вор, не боящийся гнева богов, и т. п.

Е. П.

ИНАХ (Ἴναχος), в греческой мифологии бог одноимённой реки Инах в Аргосе и аргосский царь. И. — сын Океана и Тефиды, отец Форонея — первого человека в Пелопоннесе (Apollod. II 1,1), Ио — возлюбленной Зевса, Аргоса — стража Ио (II 1, 3). По преданию, в споре Посейдона и Геры отдал предпочтение богине и построил ей в Аргосе храм. С тех пор разгневанный Посейдон каждое лето высушивает русло

Инари. Раскрашенное дерево. Конец 18 – нач. 19 вв. Париж, музей Гиме.

реки И., затем река пополняется дождями (Paus. II 15, 5).

В мифе — сочетание древнего хтонизма и поздней этиологии.

А. Т.-Г.

ИНГ (Ing), в германской мифологии божество (упоминается англосаксонской рунической надписью), которое, по-видимому, тождественно скандинавскому Ингви-Фрейру (см. в ст. Фрейр); вероятно, считалось родоначальником одной из трёх упоминаемых Тацитом племенных групп германцев — ингевонов.

Е. М.

ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ МИФОЛОГИЯ сложилась в условиях родоплеменного строя и его разложения, в период образования союзов племён, военной демократии, в редких случаях — при наличии рабовладения (у племён северо-западного побережья). Она отражает сложные миграционные процессы, резкие контрасты природных условий, процессы взаимовлияния оседлых и кочевых, земледельческих и охотничьих племён, важнейшими среди которых являются племена ирокезской языковой семьи (кайюга, онондага, онеида, мохаук, тускарора, гуроны и др.), алгонкинской (делавары, оджибве-чиппева, меномин, потаватоми, арапахо, черноногие, чейенн и др.), мускогской группы (чероки, чокто, чикасо, семинолы и др.), языковой семьи сиу (дакота, вороны, мандан, оседж, понка, виннебаго) и другие племена прерий (кайова, поуни), племена атапасской языковой семьи (апачи, навахо), юки; хока (помо, вашо, юма), пенути (винтун, майду, мивок), хопи, зуни, тэва и др.; племена северо-западного побережья, принадлежащие к различным языковым семьям (тлинкит, хайда, цимшиан, квакиутль, нутка, сэлиш).

В И. С. А. м. слабо выражена персонификация сверхъестественных существ, отсутствует чёткое представление об иерархии богов и духов. Широкое распространение получило представление о четырёх сторонах света, четырёх стихиях (земля, огонь, ветер, вода), соотносящихся с символикой цвета и различными предметами и явлениями природы. Совокупность четырёх сторон света является символом завершённости и единства мира, он тесно связан с идеей цикличности всего окружающего.

Все явления природы наделяются невидимой магической силой, которая служит обозначением не только духа или божества, но всего мира в целом, а также любой сверхъестественной способности (у племён группы сиу – вакан, у черноногих – несару, у алгонкинов – маниту, у ирокезских племён – оренда). У многих племён выделяется верховное божество с функциями создателя мира и демиурга антропоморфного, зооморфного вида или безликое (у черноногих – Старик, у чейеннов – Махео, у апачей – Асен, у пуэбло – Авонавилона, у ирокезов – Таронхайавагон, у мускогов – Эсогету Эмисси).

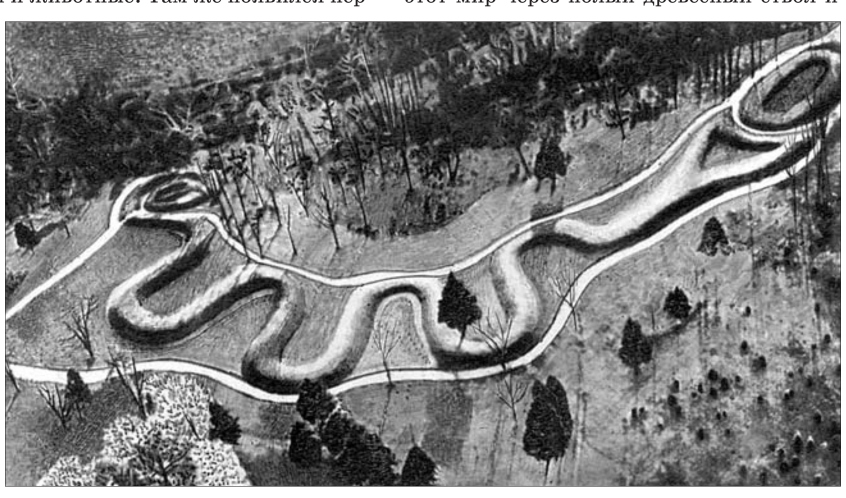
Сисиютль, морской двухголовый змей у индейцев квакиутль. Кость. Лондон, Британский музей.

Птица грома, несущая на спине человека и птицу (у индейцев тихоокеанского побережья). Шаманская погремушка. Раскрашенное дерево.

Почти у всех племён зафиксированы мифы о сотворении мира. Так, согласно мифу мускогов, два голубя, летавшие над водой, увидели торчащий над водой стебель травы. Вскоре показалась земля и посреди равнин высокий холм с жилищем Эсогету Эмисси на вершине. Согласно мифам ирокезских племён, прабабку людей Атаентсик (Авенхаи), которая упала с верхнего мира, населённого животными, поддержала на поверхности мирового океана группа животных (бобр, ондатра, выдра и черепаха), одно из которых (ондатра) нырнуло, достало со дна горсть земли и положило её на панцирь черепахи; постепенно горсть земли выросла и образовала сушу. В ирокезской и алгонкинской мифологической традиции черепаха символизирует землю. В космогоническом мифе зуни Авонавилона силой мысли создал жизнетворные туманы, затем из собственного тела небо и землю, от которых в самом нижнем из четырёх покровов земли возникли ещё не завершённые племена людей и животные. Там же появился первый человек, мудрейший Пошейанкия, который с помощью братьев-близнецов вывел людей сквозь три других покрова земли на поверхность. Согласно космогоническому мифу хопи, бог-создатель Тайова задумал первый мир и сотворил себе помощника — Сотукнанга, а тот — Паучиху. Она из щепотки земли создала близнецов: первый из них — Покангхойя создал скалы, второй — Полонгохойя наполнил мир звуками. Позже Покангхойя отправился на север, а Полонгохойя — на юг, чтобы уравновесить мир. Затем от матери-кукурузы и отца-неба родились первый мужчина и первая женщина. В дальнейшем из-за распрей между людьми, вызванных злыми существами, Тайова решил уничтожить второй и третий миры. На пороге четвёртого Сотукнанг и Паучиха покинули людей. Люди поднялись в этот мир через отверстие Сипапу, которое, по представлениям пуэбло, находится в центре земли. В космогонических мифах навахо ощущается влияние мифологии пуэбло. За время сотворения народ побывал в пяти мирах: четырёх тёмных и последнем — многоцветном.

Для И. С. А. м. весьма характерны мифы о происхождении и миграции племён и о приобретении ими чудесных талисманов или реликвий. У алгонкинов (в частности, делаваров) миграционный миф повествует об историческом странствии племени с его легендарной прародины, лежащей на северо-западе США, на юго-восток континента. В мифологии индейцев кайова говорится о том, что племя поднялось в этот мир через полый древесный ствол и

Ахайюта, близнецы — боги-воины у индейцев зуни. Дерево. Бруклин, Музей изобразительных искусств (слева); Дерево. Лондон, Библиотека Пола Хэмлина (справа).



Мать-земля. Курган в форме змеи. Одна из разновидностей змеиного культа. 2 в. до н. э. — 7 в. н. э. Фото. Близ города Портсмут (штат Огайо).

странствовало от верховьев реки Йеллоустон на юг степной зоны, приобретя в пути чудесный фетиш – куклу Тай-ме. Предки индейцев оседж, согласно их мифологии, спустились на землю со звёзд и пришли к реке Миссисипи. У племён северо-запада распространены мифы о происхождении и истории знатных родов и их вождей, куда входят мотивы о миграции из-за моря, о войнах с окружающими племенами, о чудесном приобретении тотемных гербов (последние широко изображаются на тотемных столбах, стенах домов, надгробных памятниках, лодках и т. д.). Согласно мифам пуэбло (в частности, у хопи) на поверхности земли людям встретился их защитник и покровитель Масау'у, он потребовал от людей совершить по четыре миграции вдоль и поперёк континента и затем основать поселения. Масау'у снабдил старейшин отдельных родов племени каменными табличками, на которых был начертан путь каждого рода. Во время миграций каждый род приобрёл своих духов-покровителей — качина, связанных с культом плодородия. Эпизоды странствий различных родов пуэбло записаны на скалах ряда каньонов юго-запада, отдельные фрагменты мифов сохранились в виде настенных фресок в ритуальных святилищах — кивах.

Близнечный миф в различных его вариантах распространён в мифологиях всех племён, причём встречается как мотив братьев-антагонистов (напр., у ирокезов — Иоскеха и Тавискарон), так и противоположный им мотив братьев-созидателей (Ахайюта у зуни и др.). В близнечном мифе навахо Ахсоннутли родила близнецов — богов-воинов. Возмужав в четыре дня, они вступили в поединок с отцом-солнцем, который признал в них своих детей и вручил им чудесное оружие. С его помощью близнецы обошли весь мир, избавив его от чудовищ и врагов индейцев навахо. Согласно мифу кайова, два брата, сыновья солнца и смертной женщины, были найдены и воспитаны бабкой-паучихой. После ряда приключений один из братьев превратился в водяного дракона, а второй разделил своё тело на десять частей и завещал их в виде святынь народу кайова. Широко известен зооморфный (реже безликий или одновременно антропоморфный) персонаж, соединяющий в себе функции творца мира и культурного героя, а чаще и функции злоумышленника, премудрого глупца-трикстера, обладающего способностью всевозможных перевоплощений. В образе трикстера соединяются противоречивые начала, отражающие первобытный синкретизм представлений о добре и зле. Как культурный герой он является похитителем огня, изобретателем ремёсел, спасителем людей, победителем чудовищ и т. д. В космогонических мифах северо-западного побережья в роли творца выступает зооморфный трикстер, чаще всего ворон, у тлинкитов — великий ворон Йель, в южной части побережья — норка, сойка и др. У алгонкинских племён к таким персонажам относятся Манабозо и Глускэп, у сиу — паук Иктоми, у чероки — кролик; в ряде мифов появляется в этой роли койот (навахо, пуэбло, племена прерий). Широко распространены мифы о культурных героях. В мифах племён северо-западного побережья роль культурного героя выполняет птица грома — Тсоона. Птица грома фигурирует также в мифах алгонкинов, пуэбло и сиу-дакотов. Она научила людей строить многосемейные дома, ставить тотемные столбы (часто они венчаются изображением Тсоона с распростёртыми крыльями). По представлениям индейцев квакиутль, грозы возникают во время единоборства Тсоона с гигантским змеем, злобным существом по имени Сисиютль. Взгляд Сисиютля смертоносен, победить его можно лишь моральной чистотой, превосходящей силой духа. У мохаве культурным героем, старшим сыном земли и неба считался Матовелия, после его гибели остался брат Мастамхо; он заставил всех людей четырежды вскричать хором, после чего появились солнце и луна. Затем Мастамхо победил великую гремучую змею и отсек ей голову; из крови змеи возникли пресмыкающиеся и злые насекомые. Мастамхо распределил среди разных племён землю, реки, горы, научил мохаве земледелию и мастерству керамики. Затем он превратился в орла и улетел прочь.

Особое место в И. С. А. м. занимают мифы о великанах-людоедах; они носят противоречивые черты и свидетельствуют о пережитках каннибализма. У ирокезов к

Дсоноква, великанша-людоедка у индейцев квакиутль. Дерево. Лондон, Британский музей.

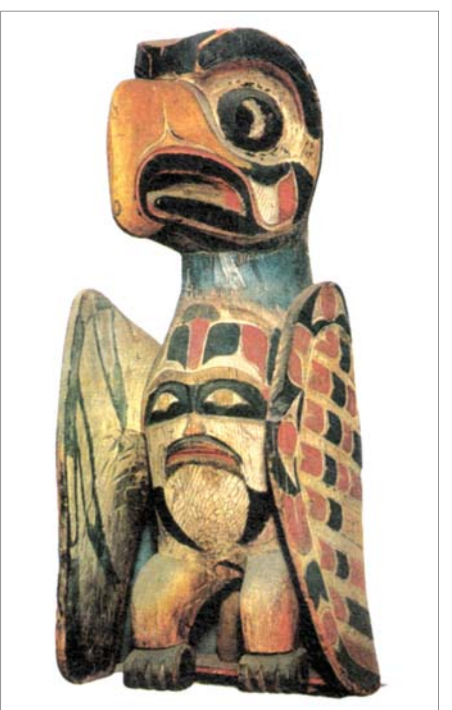
таким мифам относится цикл о кремнёвых людоедах-великанах, вторгавшихся с севера во владения ирокезов и истреблявших людей. Таронхайавагон сжалился и в облике великана привёл всех людоедов к селению Онондага, где обрушил на них град каменных глыб. Удалось спастись лишь великану по имени Ганусква, который передал ирокезскому охотнику искусство изготовления священных масок, применяемых при лечении болезней (т. н. «ложные лица»). По другим источникам, эти маски передал после единоборства с Таронхайавагоном великий горбун Хадуигона (вариант: в облике Хадуигона выступает Тавискарон). У племён северо-запада распространённым персонажем является Дсоноква (у квакиутль), Кали-Ахкт (у скво-миш), Ишкус (у маках). Это великанша-людоедка с медными когтями, которая свистом заманивает детей в лес и уносит их на спине в корзине. Однако ей не удаётся насытиться человеческой кровью. Дсоноква попадает в ловушку, приготовленную людьми, и её сжигают; но при попытке развеять по ветру пепел Дсоноквы он превращается в москитов. По ряду источников, верховным божеством квакиутлей является Каннибал-На-Северном-Краю-Мира, сверхъестественная сила которого становится достоянием членов ритуального общества Людоедов во время драматизированных церемоний. В других мифах можно выделить мотивы о людях-пигмеях (у ирокезов и алгонкинов). На северо-западе довольно распространённым является миф о бедном сироте, презираемом окружающими, который приобретает сверхъестественную силу и добивается признания. Часто встречаются мифы о превращениях людей в животных и о странствиях в иной мир. К позднемифологическому циклу относятся предания ирокезов об образовании Союза ирокезских племён (Великой Лиги), которое приписывается пророкам Гайавате и Деганавиде.

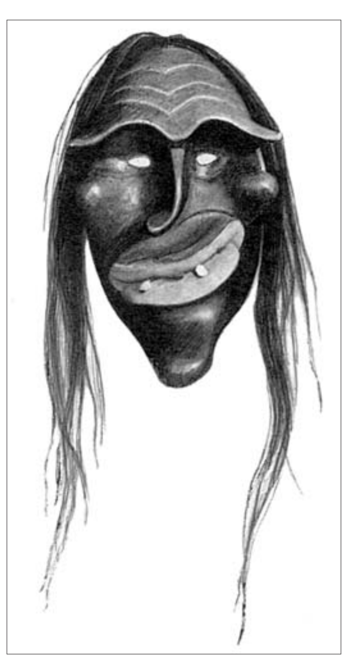
В мифах земледельческих племён (ирокезов, пуэбло, алгонкинов) существенное место занимают божества – олицетворения полезных растений («три сестры» – маис, фасоль и тыква – у ирокезов, Мондамин – у алгонкинов), а также множество антропоморфных или безликих невидимых духов как различных стихий, так и отдельных предметов. Для алгонкинов характерны многочисленные добрые и злые духи природы (маниту). Злые маниту имеют вид рогатых водяных змей, но могут изменять свой облик. Важнейшие божества навахо относятся к разряду «старших богов», ужасающих по облику и одновременно прекрасных, в целом благосклонных к человеку, которые напоминают качина племён пуэбло. «Младшие боги» — это духи местных святынь, каньонов, гор, отдельных животных. В мифах сиу-дакотов присутствуют четыре категории духов, олицетворяющих четыре стихии: воду (уинктехи), землю (тункан), ветер (такушканшкан) и огонь (вакиньян), — каждая из которых обладает сложной цветовой и пространственной ассоциативной связью. Важное место в мифах занимают медведь (символ творца) — почти во всех мифологиях, змея (символ земли) и орёл (символ солнца), бизон у племён прерий; собака, лис и др. у степных индейцев считаются основателями воинских союзов.

Европейское завоевание и вызванный им упадок аборигенной культуры повели к возникновению в среде индейцев ряда мессианских учений, пророчеств, в которых традиционные мифологические представления причудливо соединялись с некоторыми догматами христианства. Одни из них (напр., «пляска духов», «религия снов») оказались недолговечными, другие постепенно приобрели вид и статус самостоятельных религий (пейотизм — у многих племён США, религия Прекрасного озера — у ирокезов).

Мифологические представления индейцев Северной Америки нашли широкое отражение как в традиционных формах искусства (устное народное творчество, ритуальная живопись и скульптура, пиктография), так и в новых — современное изобразительное искусство, прикладные искусства и литература. Так, керамика со сложными узорами, воспроизводящими символы плодородия (у пуэбло), плетение корзин с мифологическим орнаментом (у индейцев Калифорнии), ткачество одеял (у навахо), накидок (у племён северо-запада). Традиционное скульптурное изображение качин в 20 в. становится предметом промысла у пуэбло, а искусство резьбы по дереву (тотемные столбы, опоры домов, маски и т. д.) успешно возрождается у тлинкитов, квакиутлей и др.

Птица грома (у индейцев хайда). Раскрашенное дерево. Лондон, Британский музей.





Хадуигон («Ложные лица»). Маски индейцев племени анандага. Дерево и конский волос. 2-я половина 19 в. Нью-Йорк, Музей американских индейцев.

В традиционном виде символическая живопись, связанная с обрядностью, была развита у пуэбло (фрески святилищ у хопи) и навахо (разноцветные многофигурные «песчаные рисунки», сопровождавшие различные обряды). У племён прерий было развито составление символических индивидуальных гербов-талисманов на щитах, геометрические изображения на бизоньих шкурах, а также составление пиктографических календарных летописей, воспроизводящих историю народа (сиу, позже кайова). На этой основе с 20 в. у индейцев появляется тенденция к возрождению и обновлению традиционных живописных форм, образуется своего рода аборигенная школа живописи у пуэбло, навахо, у племён прерий и северо-запада.

Устное народное творчество индейцев довольно разнообразно. Оно включает в себя различные мифологические предания, песенные циклы, ораторское искусство. Нередко мифологические мотивы в виде песен, преданий, риторики приобретали художественное единство в структуре драматизированных церемоний (напр., «Ночная песнь» у навахо, «Траурный обряд» у ирокезов и др.). Тенденция к созданию значительных эпических повествований зафиксирована у племён пуэбло, навахо, делаваров (пиктографическая хроника «Валам Олум»), ирокезов. Эти произведения служат важными источниками для изучения мифологии индейцев Северной Америки. Аборигенная школа ораторского искусства заявила о себе в период освоения страны европейцами. В ней отразились в трансформированном виде мифологические представления о циклич-

ности сущего, идея о Ваконда, о родстве людей и животных, цветовая символика. Современная литература индейцев США развивает основные образы и понятия народной культуры. В литературе переосмысливаются магия числа, цвета, понятие о великой тайне (ваконда), включаются мифологические персонажи, мотивы и песни. Писатели США эпизодически обращались к миру мифологических образов (поэтическая обработка мифов в творчестве Лонгфелло, романы Дж. Ф. Купера). Мифологизация придаёт неповторимое своеобразие современной индейской прозе (Н. Скотт Момадей, Х. Сторм) и поэзии (Дж. Уэлш, Д. Ниатум).

А. В. Ващенко.

ИНДЕЙЦЕВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АМЕРИКИ МИФОЛОГИЯ. До испанского завоевания (16 в.) территория Центральной Америки была заселена индейцами различных языковых групп. У индейцев Месоамерики (ацтеков, тольтеков, сапотеков, миштеков, тарасков, майя и др.) с первых веков до н. э. существовали раннеклассовые государственные образования. Племена, обитавшие севернее и южнее Мезоамерики, стояли на более низком уровне социально-экономического развития. Несмотря на различие языков и исторических судеб отдельных лингвистических групп, мифология индейцев Месоамерики была единой, но претерпевала стадиальные изменения.

Вероятно, уже у первых насельников Центральной Америки в период позднего палеолита существовали мифы о возникновении огня, происхождении людей и животных, сожительстве медведя и женщины и др. В дальнейшем, при развитии собирательства были созданы мифы о каймане — покровителе пищи и влаги, о добрых духах растительности, о строении вселенной. Ко времени доместикации и распространения маиса как культурного растения (5 тыс. до н. э.) относятся и восстановленные по петроглифам, многочисленным обломкам глиняных статуэток и каменным печатям-штампам мифы о верховном многофункциональном божестве — «богине с косами» (название условно), в образе которой сливаются более ранние представления о духах растительности и животного мира. «Богиня с косами» олицетворяет одновременно небо и землю, жизнь и смерть (некоторые её изображения имеют по две головы); из её груди струится «небесное молоко» — дождь, она владычица всякой влаги, от неё зависит процветание всего растительного и животного мира.

В более поздних мифологических системах это божество распадается на ряд богинь, связанных с влагой, луной, деторождением, смертью, кукурузой, какао, агавой и др. Богиня изображалась в виде девушки с четырьмя косами, попарно спускающимися на грудь, женщины с подчёркнутыми чертами пола или старухи с отвисшей грудью. Эти три этапа возрастного развития женщины (юность, зрелость, старость) являются олицетворениями времени весеннего цветения, плодоношения и осенне-зимнего периода; сохранилась статуэтка богини с триединым торсом. Известны и зооморфные изображения этой богини: в виде утки (владычица воды), жабы (владычица земли), паука и др. Её сын, упитанный младенец без явных признаков пола («толстый бог»), выступает посредником между матерью и людьми, чьё благополучие он обеспечивает. Вероятно, он олицетворяет маис и солнце (позднее в его функциях выступают три различных божества – кукурузы, солнца и весеннего цветения природы, ср. ацтекского Шипе-Тотека). К пантеону этого времени относится и бог в образе пожилого бородатого мужчины, который, возможно, почитался как «старый бог» (ср. ацтек. Шиутекутли) — отец «толстого бога», хотя и не ясна его связь с «богиней с косами» в этой мифологической системе, засвидетельствованной почти на всей территории Месоамерики.

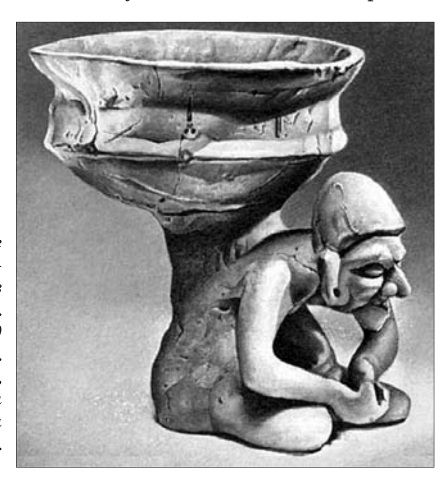
В 15–4 вв. до н. э. сформировалась, очевидно, сначала у ольмеков (первыми достигших стадии раннеклассового общества) новая мифологическая система, которая распространилась затем среди других этнических общностей. Ольмекская мифология, созданная на основе предшествующих мифологических представлений, значительно их перестроила. Ольмеки положили начало необычайно широкому распространению у индейцев Центральной Америки культа ягуара: все основные божества их имели ягуароподобный облик (очевидно, ягуар, который, преследуя лесных травоядных, распугивал их и сгонял с полей, невольно предотвращая потравы посевов, воспринимался как покровитель полей и земледельцев). Для мифологии этого периода характерна большая устойчивость образов, закрепление их функций, а также канонизация определённых примет в облике того или иного божества. В этой системе «богиня с косами» утрачивает своё прежнее значение, хотя в некоторых вариантах мифа она по-прежнему занимает главенствующее положение. Так, на скальном рельефе в Чалькацинго (Мексика) она — владычица вселенной, сидящая на троне в пещере (пещеры, согласно мифам, — место возникновения различных индейских племён) с двухголовым ящером (её териоморфным двойником) в руках. Но чаще она — то богиня земли и влаги, то лишь богиня луны, то жена или возлюбленная бога-повелителя зверей и подземных недр, имеющего облик тапира или ягуара,. От бога-повелителя зверей у неё рождаются два брата-близнеца — полулюди-полуягуары (чаще всего они изображаются в виде младенцев): один из них воплощает водное начало (плача, он вызывает дождь), другой (трансформация «толстого бога») олицетворяет кукурузу. В большинстве случаев боги — хозяева леса, зверей, влаги в этой системе предстают в мужском облике; по одному из мифов, прародителем ольмеков является бог — мужчина.

Один из основных мотивов мифологии ольмеков – обретение маиса, их главного питательного злака. В большинстве мифов бог – благодетель человечества (ацтек. Кецалькоатль), добывает зёрна маиса из горы, где они спрятаны (на рельефах мужской бог выносит из недр земли на руках младенца – олицетворение маиса, чтобы передать его людям). Значительное развитие получает мотив о противоборстве старого бога с божеством маиса. В этот период уже устанавливается связь мифологии и календаря, впоследствии получившая в Центральной Америке необычайно широкое распространение в виде мифологически-календарной символики (наименование божества по дню его рождения, представления о циклах или эрах развития вселенной и др.). Так, в этом отношении характерна статуя бога с младенцем на руках из Лас-Лимас (Мексика) как олицетворение эпохи, когда люди обрели маис: на плечах и коленях бога вырезаны головы четырёх других божеств — символов и покровителей предшествующих эпох.

В классический период (первые века до н. э. — 9 в. н. э.) развития мифологической системы, совпадающего с появлением раннеклассовых городов-государств, происходит дальнейшее дробление и уточнение функций божеств, возрастает их число, устанавливается связь божеств с культом правителей как их представителей на земле. В силу чисто политических причин

«Богиня с косами» с ребенком. Глина. 20–10 вв. до н. э.

Фигуры женщин с двумя головами и двумя лицами из Тлатилько. Глина. 10—3 вв. до н. э. Мехико, Национальный музей антропологии.



Старый бог огня с жаровней на спине из Куикуилько. Глина. 20—10 вв. до н. э. Мехико, Национальный музей антропологии.

(можно предположить, что в разработке системы деятельное участие принимали жрецы) вокруг того или иного божества группируются новые мифологические циклы, как, например, об основателе города, правящей династии. В мифологические образы вкладывается эсхатологическая и календарная мистика. Наряду с канонизацией основных черт главных божеств возникают смешанные образы, например, птица-ягуар-змея как олицетворение бога утренней звезды Венеры, появляются специальные божества смерти, свидетельствующие о развитии представлений о загробном мире. Однако процесс углубления этой системы развивался не одинаково в разных районах Центральной Америки. Например, у большинства народов Западной Мексики она практически не засвидетельствована.

В противоположность двум предыдущим системам, воссозданным на основе памятников изобразительного искусства и реликтовых отрывков, вошедших позднее в народные предания и сказки, третья мифологическая система достаточно полно представлена в письменных источниках, составленных в период испанского завоевания и вскоре после него (пиктографические рукописи или кодексы, хроники, в частности Ф. Бургоа и Х. де Кордовы, «Всеобщая история Новой Испании»

Изображение ягуара на глиняном сосуде. 10—3 вв. до н. э. Мехико, Национальный музей антропологии.

Б. де Саагуна, «Мемориалы» Т. Мотолинии, «Чичимекская история» индейского историка Ф. де А. Иштлильшочитля, «История Мексики» А. Теве — французский перевод неизвестного автора). Но в источниках скудно отражены мифологические представления сапотеков, живших со 2 в. до н. э. на территории одного из древнейших центров Месоамерики Монте-Альбана. Поскольку сапотеки в 10 в. попали под влияние миштеков, а затем ацтеков, трудно выделить те элементы их мифологии, которые относятся к монте-альбанскому периоду. Согласно мифам, начало всем вещам дала универсальная божественная пара — Косаана и Уичаана, предки сапотеков родились из скал, деревьев и ягуаров. На свет они появились из больших пещер, куда и возвращаются после смерти. Космос делился на три части: небеса, мир, в котором они жили, подземный мир мёртвых. В пантеоне сапотеков — бог дождя и молнии Косихо-Питао, которому приносили человеческие жертвы, и непосредственно связанный с ним бог кукурузы Питао-Кособи, бог-ягуар, бог землетрясений Питао-Шоо, близкий богу земли и пещер. По утверждению Ф. Бургоа, сапотеки представляли Питао-Шоо в виде атланта, который держит на своих плечах землю, если он шевелился, земля двигалась и происходили землетрясения. Вероятно, более позднего происхождения бог сновидений Питао-Шикала, покровитель домашней птицы Коки-лао, бог удовольствий и наслаждений Пишее, бог бедности и неудач Питао-сих, бог примет и предзнаменований Питао-Пихи. Ф. Бургоа сообщает, что существовал культ божества, которое якобы спустилось с небес в облике птицы, подобной солнцу. Когда случалось затмение, то сапотеки, чтобы предотвратить катастрофу, приносили в жертву карликов, считавшихся детьми солнца.

На рубеже нашей эры на территорию Месоамерики проникают с севера кочевые племена науа. В их первоначальном пантеоне, кроме обожествлённых предков, большое значение имели охотничьи божества, тесно связанные с культом небесных светил. Всю вселенную науа представляли себе состоящей из 13 небес и 9 подземных миров. Небеса различались следующим образом: 1-е – небо луны, 2-е – звёзд, 3-е – солнца, 4-е – планеты Венеры, 5-е – комет, 6-е – чёрное или зелёное (ночное) небо, 7-е – голубое (дневное), 8-е – небо бурь, 9-е – белое небо, 10-е – жёлтое небо, 11-е – красное небо, 12-е и 13-е – Омейокан, обиталище божества гермафродита Ометеотля. История вселенной, по науа, прошла через определённые циклы или периоды, сменяющие друг друга. Каждый из этих циклов имел своим правителем то или иное божество и заканчивался мировой катастрофой: пожаром, потопом, землетрясением и др.

В 7 в. в Месоамерике появляются тольтеки. Согласно «Истории мексиканцев по их рисункам» (историческая хроника 16 в. на испанском языке неизвестного автора), верховный бог тольтеков Тонакатекутли и его жена Тонакасиуатль создали четырёх сыновей: красного Тескатлипоку, чёрного Тескатлипоку, Кецалькоатля и Уицилопочтли, они ассоциировались с четырьмя сторонами света: востоком, севером, западом и югом соответственно.

Шипе-Тотек. Ацтекская маска. Камень. Лондон, Британский музей.

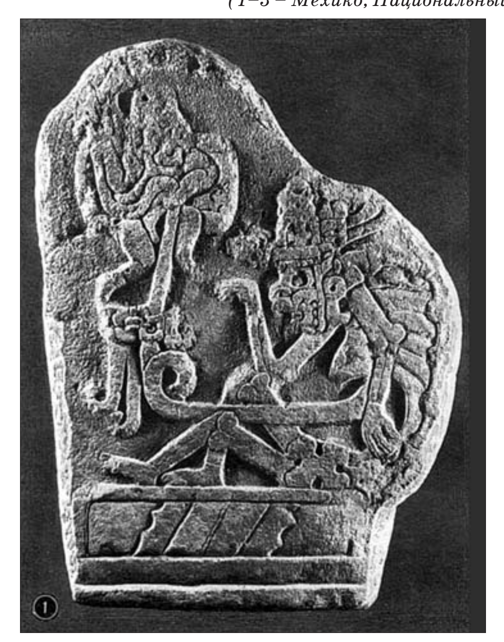
Согласно мифам, Кецалькоатль и Тескатлипока принесли с небес богиню земли Тлальтекутли, полную «во всех своих суставах головами и ртами, которыми она кусалась, как дикий зверь, и прежде чем они спустились, уже была вода, которую неизвестно кто создал» («История Мексики» А. Теве). Из богини сделали землю, из её волос – деревья, цветы и травы, из глаз – колодцы, источники, пещеры, из рта – реки и большие пещеры, из носа – долины гор, из плеч – горы. Через 600 лет после сотворения земли были созданы огонь и половина солнца, а затем по поручению богов Кецалькоатль и Уицилопочтли создали человеческую пару, приказав мужчине пахать, а женщине – прясть и ткать. Затем они сотворили дни и разделили их по месяцам. А когда боги увидели, что половины солнца недостаточно для освещения земли, тогда Тескатлипока сам стал солнцем, которое и являлось солнцем первого мирового периода. Затем боги сделали гигантов, которые были очень высокими и сильными людьми.

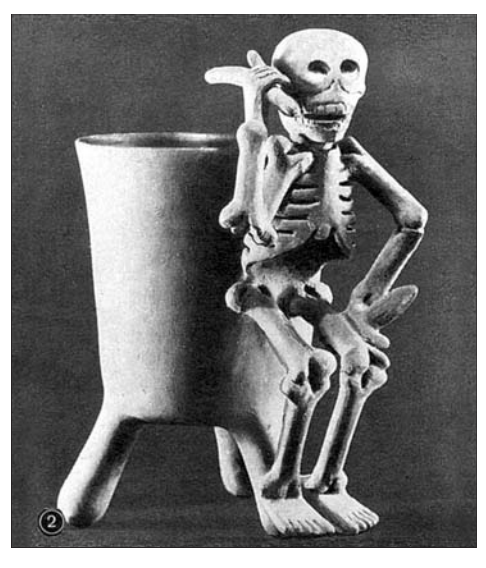
Пантеон классического периода у майя был весьма обилен и сложен. Первоначально это были местные божества, которые с ростом племенных и государственных объединений соединились в одну генеалогическую систему. В пантеоне выделяются группы богов: плодородия и воды, охотничьи боги, божества огня, звёзд и планет, смерти, войны и т. д. Согласно мифам майя, вселенная, так же как и у науа, состояла из 13 небес и 9 подземных миров. В индейских источниках часто упоминается группа богов Ошлахун-Ти-Ку, повелителей небес. Эти божества, покровители 13-дневной недели (точные имена которых неизвестны), враждовали с другой группой богов — владык подземного мира, Болон-Ти-Ку. Часто эти группы воспринимались как единое целое. В центре вселенной, по майя, стоит древо мировое, пронизывающее все слои небес, а по его углам, т. е. сторонам света – четыре других: красное (восток), белое (север), чёрное (запад) и жёлтое (юг). С четырьмя сторонами света ассоциировались чаки (боги дождя), павахтуны (боги ветра) и бакабы (носители или держатели неба), они располагались на мировых деревьях и различались по цвету, связанному с той или иной стороной света. Красные чак, павахтун и бакаб находились на востоке, белые чак, павахтун и бакаб — на севере и т. д. Каждая цветная троица правила годом. Важное значение в пантеоне майя занимал молодой бог кукурузы, изображавшийся в виде юноши в головном уборе, напоминающем початок кукурузы. Среди небесных божеств главным был владыка мира Ицамна, старик с беззубым ртом и морщинистым лицом. Он творец мира, основатель жречества, изобретатель письменности. Большую роль в майяском пантеоне играл бог огня, имевший облик старика с огромным разветвлённым носом в виде стилизованного знака огня. В классический период встречаются и антропоморфные его изображения. Из других божеств — бог долин, бог-охотник, бог оленей, боги смерти, боги-ягуары и др. Очень чёткий иконографический образ имел бог-носильщик: чёрные лицо и тело, особый глаз, торчащий нос и отвисшая нижняя губа, на лбу у него повязка для ношения грузов и тюков. Из многочисленных женских богинь главную роль играла «красная богиня», изображавшаяся с лапами хищного зверя и змеёй вместо головного убора. Следует назвать также богиню луны, покровительницу ткачества, медицинских знаний и деторождения Иш-Чель. Некоторые божества имели вид животных или птиц. Особой сложностью отличались боги-ягуары, тесно связанные с ольмекской традицией, они имели отношение к охоте, подземному миру, смерти, воинским культам. Чёрный и красный ягуары были связаны с богами дождя и стран света. В классический период ягуар, кроме того, был, вероятно, родовым богом династий нескольких городов-государств. Одним из самых сложных мифологических образов в пантеоне майя был, несомненно, Кукулькан. У поздних майя Кукулькан почитался (как и Кецалькоатль) в качестве бога ветра, бога планеты Венеры и др. Помимо главных божеств, имелось ещё множество местных, а также родовых богов, в число которых включались и обожествлённые предки и герои.

В конце классического периода у народов Центральной Америки создаётся мифологический комплекс, основанный на представлениях о необходимости регулярно поддерживать жизнь божеств человеческой кровью. Особо важное значение придавалось «кормлению» бога солнца, чтобы он мог совершать свой каждодневный путь по небу.

Пантеон горных майя (киче, какчикели, кекчи) исследован хуже, т. к. основных источников их мифологии только два: эпос киче «Пополь-Вух» и сочинения Б. де Лас Касаса. По одному из вариантов мифа, в создании мира участвует несколько супружеских пар богов: «создательница» и «творец», «родительница, великая мать» и «породитель сыновей, великий отец», «завоевательница, могущественная» и «змей, покрытый зелёными перьями». По другому варианту мифа, творцами мира были богиня Тепев и боги Кукумац и Хуракан. Они создали землю, горы, долины, растения и животных, пытались изготовить человека из глины, но их творение расплывалось, не могло двигаться, и раздражённые боги уничтожили его.

1. Небесное божество, держащее в руках пуповину божества смерти (?). Рельеф на камне. 20–3 вв. до н. э. 2. Бог смерти Миктлантекутли. Глиняная ваза-треножник из Монте-Альбана. 7–9 вв. 3. Кецалькоатль как бог ветра. Каменная стела. 9–12 вв. (1–3 – Мехико, Национальный музей антропологии).





Слева — Бог дождя Тлалок. Каменная ваза из Теотиуакана. 3–9 вв. Мехико, Национальный музей антропологии. Справа — ритуальный топор в виде божества. Нефрит. Ольмеки. Лондон, Британский музей.

Слева — одно из божеств смерти. Камень. Хуастеки. Ок. 9 в. Мехико, Национальный музей антропологии. Справа — Бог кукурузы из Копана. Камень. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории.

Змея, покрытая перьями (символ Кецалькоатля). Камень. Ацтеки. Мехико, Национальный музей антропологии.

Тогда они сделали людей из дерева, которые оказались непочтительными и непослушными. Боги вызвали потоп, в результате почти все люди погибли, а уцелевшие превратились в маленьких обезьян. В другой раз боги изготовили четырёх человек из кукурузы. Они оказались слишком разумными и проницательными, что не понравилось богам, и Хуракан навеял на их глаза туман, после чего многое в мире стало тайным и непонятным для них. Во время их сна боги создали четырёх женщин, ставших подругами первых людей. Эти четыре пары и были предками киче и других народов. Большое число мифов киче рассказывает о происхождении божественных близнецов Хун-Ахпу и Шбаланке и их борьбе с 12 богами-повелителями, царства мёртвых — Шибальбы, главными из которых были Хун-каме и Вукуб-каме. Наиболее известным образцом третьей мифологической системы служит мифология ацтеков, пришедших в долину Мехико с севера страны в 13 в. и усвоивших мифологические представления своих предшественников тольтеков, а также сапотеков, майя, миштеков и тарасков. В ацтекский пантеон вошёл ряд божеств соседних и покорённых народов. Дальнейшее развитие и унификация отдельных ветвей сложной по происхождению и многоликой ацтекской мифологии было прервано испанским завоеванием. Основные мотивы ацтекской мифологии — вечная борьба двух начал (света и мрака, солнца и влаги, жизни и смерти и т. д.), развитие вселенной по определённым этапам или циклам, зависимость человека от воли божеств, олицетворявших силы природы, необходимость постоянно питать богов (некоторых — ежедневно) человеческой кровью, без чего они погибли бы. Смерть богов означала бы всемирную катастрофу. Это представление обусловливало практику обязательных человеческих жертвоприношений. У ацтеков редки указания на родственные отношения божеств. В то же время для третьей системы характерно одновременное сочетание единичности и множественности божеств. Так, например, есть бог дождя Тлалок и множество тлалоков, живущих на горных вершинах, Тескатлипока белый (одновременно Кецалькоатль) и Тескатлипока красный (одновременно Шипе-Тотек). Согласно мифам, вселенная была создана Тескатлипокой и Кецалькоатлем и прошла четыре этапа (или эры) развития. Первая эра («Четыре ягуар»), в которой верховным божеством в образе солнца был Тескатлипока, закончилась истреблением ягуарами племени гигантов, населявших тогда землю. Во второй эре («Четыре ветер») солнцем стал Кецалькоатль, и она завершилась ураганами и превращением людей в обезьян. Третьим солнцем стал Тлалок, и его эра («Четыре дождь») закончилась всемирным пожаром. В четвёртой эре («Четыре вода») солнцем была богиня вод Чальчиутликуэ; этот период завершился потопом, во время которого люди превратились в рыб. Современная, пятая эра («Четыре землетрясение») с богом солнца Тонатиу должна закончиться страшными катаклизмами. Каждые 52 года вселенная подвергалась опасности быть уничтоженной, поэтому окончание такого цикла и начало нового сопровождалось особо значительными обрядами.

Согласно мифам, вселенная была разделена в горизонтальном направлении на 4 части света и центр. Над центром господствовал бог огня Шиутекутли. Восток считался страной изобилия и был посвящен Тлалоку и богу туч и звёзд Мишкоатлю. Владыками юга были бог сева Шипе-Тотек и Макуильшочитль, но он расценивался как область зла. Запад имел благоприятное значение, т. к. служил домом планеты Венеры, одного из воплощений Кецалькоатля. Наконец, север был подвластен богу смерти Миктлантекутли. Вертикально мир делился на 13 небес (в каждом из которых обитал определённый бог) и на 9 преисподних (см. в ст. Миктлан).

Ко времени испанского завоевания пантеон ацтеков состоял из множества божеств, которых можно объединить в несколько групп. К первой, наиболее древней по своему происхождению, относятся боги стихий и плодородия (Тлалок, Тласольтеотль, Чикомекоатль, Коатликуэ и др.), во вторую входят трое великих богов, игравших главную роль в пантеоне: Уицилопочтли, Тескатлипока и Кецалькоатль. Следующая объединяет богов звёзд и планет: Тонатиу, бога луны – Мецтли, Мишкоатля, бога планеты Венера – Тлауискальпантекутли, звёздных богов севера — Сенцон-Мимишкоа и др. К четвёртой принадлежат боги смерти и преисподней

Символическое воспроизведение 52-годичного ритуального жизненного цикла ацтеков. Базальт. Мехико, Национальный музей антропологии.

«Камень солнца». Рельеф с изображением 5 эр. Ацтеки. Мехико, Национальный музей антропологии.

Старый бог огня Уэуэтеотль из Веракруса. Глина. 1–9 вв. Мехико, Национальный музей антропологии.

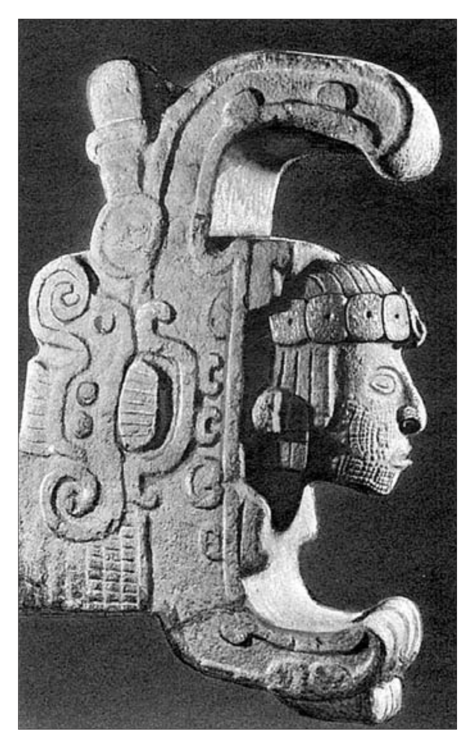
Миктлантекутли, его жена Миктлан-сиуатль, Тлальтекутли и др. Довольно многочисленны божества опьяняющего напитка октли, изготовляемого из агавы: Майяуэль, Патекатль и др. К последней группе принадлежат боги-творцы: Тлоке Науаке, Оме-текутли, Тонакатекутли и его жена Тонакасиуатль, — формально возглавлявшие пантеон ацтеков. Большинство божеств имело антропоморфный облик; лишь у некоторых имелись офиоморфные (змеевидные) и териоморфные черты.

Ацтекская мифология широко отражена в изобразительном искусстве и литературе. В честь важнейших божеств воздвигались многочисленные храмы (в которых стояли их каменные и деревянные статуи), сочинялись гимны. Прозаическая литература, в т. ч. и хроники, пронизана мифологическими сюжетами. В мифологической оболочке развивались и начала философии. После испанского завоевания многие мифологические образы индейцев Центральной Америки слились в народных представлениях с культом католических святых. Таково, например, сказание о злом Христе (штат Чьяпас, Мексика), в основе которого лежат старые представления о боге землетрясений, о Кецалькоатле, которого уподобляли младенцу Христу (штат Герреро, Мексика), и т. п. Отголоски мифологии до сих пор бытуют в народных обычаях и играх жителей Центральной Америки. Ряд мифологических образов использовали в своём творчестве современные художники (Д. Ривера, Д. А. Сикейрос и др.) и писатели (напр., М. А. Астуриас).

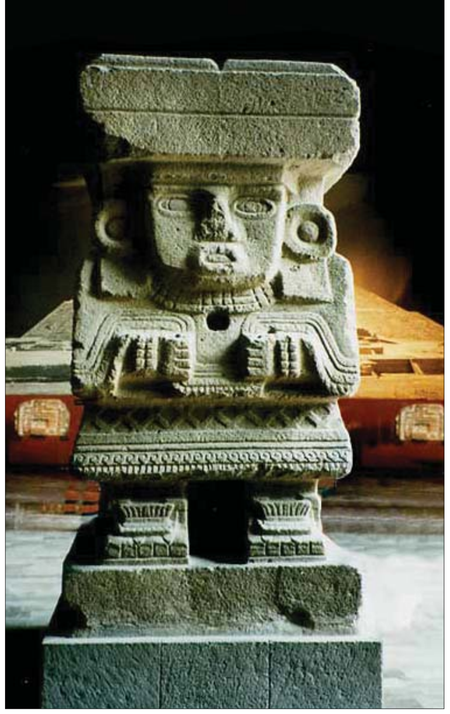
Р. В. Кинжалов.

ИНДЕЙЦЕВ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ МИФОЛОГИЯ объединяет мифологии нескольких десятков индейских народов Южной Америки; она выступает как единое целое не только по географическому признаку, но и в силу её внутреннего единства, т. е. большого количества особенностей, общих для мифов всего коренного населения континента. В то же время в пределах Южной Америки трудно чётко разграничить мелкие фольклорно-мифологические общности. Многие мифологемы распределены весьма беспорядочно вне зависимости от территории, языковой принадлежности и уровня общественного развития индейских народов. Так как народы Южной Америки не создали своей письменности, главным источником знаний об индейских мифах служат записи европейцев от первых завоевателей и миссионеров до современных этнографов. Дополнительные сведения даёт анализ памятников искусства, особенно росписи на сосудах.

В И. Ю. А. м. почти или совсем отсутствуют мифы о создании мира. В редких случаях кратко упоминается о том, что были созданы небо и земля (кечуа), только земля (мосетене), вообще мир (у вайка). Более характерно представление о создании мира как его перестройке, переходе тех или иных явлений в свою противоположность. Так, в мифах тоба земля некогда была на месте неба, а небо на месте земли, потом они поменялись местами. Появлению элементов современного мира, как правило, предшествует история космической катастрофы, уничтожившей более древний мир. Мифы о катастрофе распространены в Южной Америке повсеместно. Чаще всего говорится о пожаре или потопе, реже о наступлении холода, тьмы, нашествии чудовищ. Во время катаклизма (согласно мифам мочика и яуйо) или грядущей гибели нынешнего мира (у чиригуано) на людей набрасывались ожившие предметы, камни, рассвирепевшие домашние животные. Сцены сходного мифа изображены на вазах культуры мочика сер. 1-го тыс. н. э. В мифах других племён рассказывается о серии катастроф, каждая из которых уничтожила населявшие землю существа. Мифы о сменяющих друг друга мирах не связаны в Америке с идеей регресса, хотя карибам Гвианы и ботокудам свойственно представление о древнем времени благоденствия и изобилия. Мифы о всемирном пожаре или потопе крайне разнообразны. Причина катастрофы в одних случаях не указана (у племён тоба и яуйо), в других она выглядит случайно, напр., из-под корней дерева, или из срубленного ствола начинает литься вода (у чоко, ботокудов), в третьих – катастрофа зависит от воли сверхъестественных существ (у племён тоба, варрау, десана, чоко, муисков и др.). В последнем случае характерен мотив гнева божества на людей за несоблюдение предписанных им установлений и мораль-



Слева — Макуильшочитль (Шочипили) — бог весны. Туф. Ацтеки. Справа — Жрец, выходящий из пасти змеи. Ассоциируется с Кукульканом. Деталь скульптурного декора здания из Ушмаля. Майя. Мехико, Национальный музей антропологии.



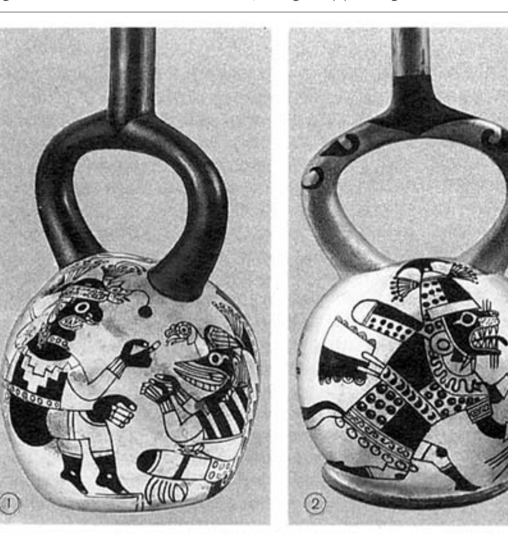
Слева — Коатликуэ. Базальт. Ацтеки. Справа — Богиня вод из Теотиуакана. Камень. 3—9 вв. Мехико, Национальный музей антропологии.

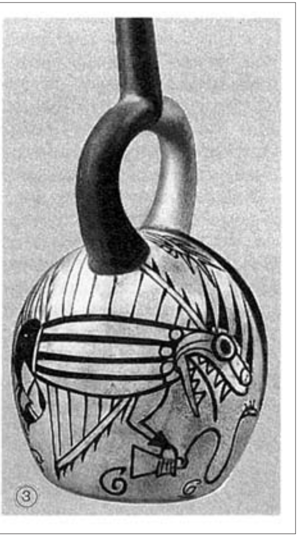
ных правил. В северной половине Южной Америки (у юнка и чоко) встречается евразийско-северо-американская версия мифа о катастрофе (либо о сотворении мира), согласно которой герои при наступлении бедствия прячутся в укрытии и выпускают на разведку одно за другим ряд животных, последнее из которых выясняет, что земля стала пригодной для жизни; в других случаях птица или животное достаёт комочек земли со дна или из преисподней. С этой версией сходен другой мотив (у карибов Гвианы, ботокудов, хиваро): герои спасаются от потопа на дереве и, чтобы узнать, спала ли вода, бросают вниз семена, плоды. У гуарани птицы бросают с дерева комочки земли, из которых вновь образуется суша. Катастрофа в мифологии Южной Америки может быть локальной, когда речь идёт об истреблении жителей одной деревни, долины, местности (у юнка, яуйо, муисков).

Мифы о происхождении людей приурочены либо ко времени возникновения современного мира (после катастрофы), либо одного из предшествующих. Первый вариант более распространён; в эпоху же до катастрофы действуют культурные герои и представители некой мифической расы. Эта раса признаётся качественно отличной от современных людей, например, состоит из гигантов (у чоко), волшебников-шаманов (у тупари), иногда отождествляется с врагами и иноплеменниками (у мочика и уамачуко). У ряда племён Чако, карибов Гвианы, хиваро и др. распространены верования о людях-животных, населявших землю в эпоху до катастрофы. С ними связаны этиологические мифы о происхождении повадок, образа жизни, особенностей анатомии реальных животных, но их поведение соответствует поведению людей. Нередко все люди-животные (о происхождении которых ничего не сообщается) считаются мужчинами; женщины появляются позже и в чисто антропоморфном облике. В ряде мифов Чако после завершающей катастрофы большинство людей-животных превращается в настоящих зверей и птиц, а некоторые – в настоящих людей. В мифологиях мочика и других племён с развитием классовых отношений община людей-животных превращается в пантеон зооморфных божеств.

Появление на свет предков современных индейцев либо связывается с деятельностью культурных героев, например Карускайбе у мундуруку, либо происходит самопроизвольно. Наиболее распространённый мотив — появление людей на земле из области, где они уже находились раньше. Это может быть небо (у племён варрау, вайка, ягуа) или подземный мир (у ябарана, юракаре, уамачуко, мундуруку, десана, тупари, каража, яруро, уитото, чамакоко, терена). У одного из племён Чако люди появляются на свет из ствола дерева. Роль культурного героя здесь может заключаться в том, что он пробивает отверстие для выхода людей (у мундуруку), убивает сторожащее выход чудовище (у юракаре) и т. п. Спуск и подъём людей и мифических существ из одного мира в другой осуществляются с помощью свисающей верёвки или лозы, цепочки из стрел, растущего до небес дерева. У подножия, соединяющего землю и небеса древа мирового, живут жаба, змея и ягуар (у куна), а белка взбирается по его стволу (у куна, тукуна, тариана). В дальнейшем по той или иной причине связь миров рвётся и часть людей остаётся на небе или под землёй, они и составляют население иных миров. В других случаях там могут жить души людей, погибших при катастрофе (у

1. Верховное божество Аи-Апек и бог Игуана. 2. Бог-лис. 3. Бог-рыба. Фрагменты росписей на сосудах. Культура Моника. Перу. 5–6 в. 1 – Вашингтон, собрание исследовательского центра в Дамбартон-Оксе; 2 и 3 – Нью-Йорк, Метрополитен-музей.



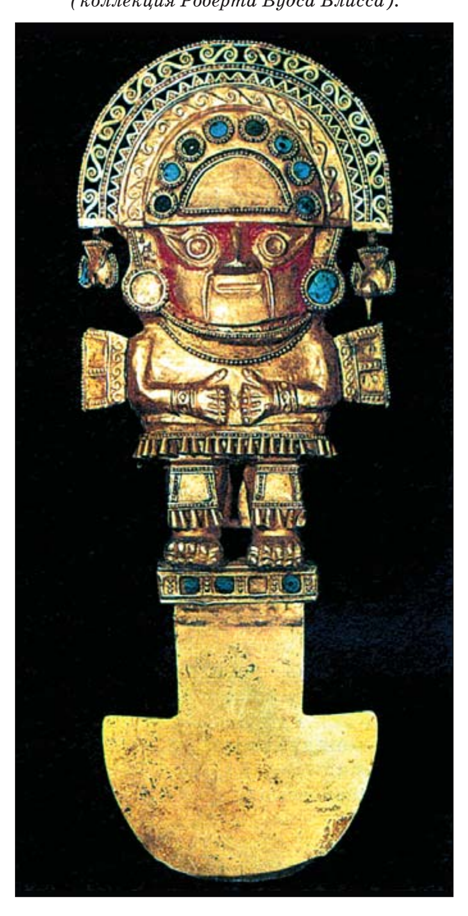


Изображение божества солнца и устремляющихся к нему человекоптиц (ангелов) на «воротах Солнца». Культура Тиауанако. Боливия. 6—7 вв.

Бог-аллигатор. Сплав золота с медью. Культура Тайрона. Колумбия. 13—15 вв. Лима, Национальный музей антропологии и археологии.

племён вайка, варрау), сами переселившиеся туда люди древней расы (у тупари), вообще духи (у ботокудов). Встречается мотив происхождения людей из яиц (отложенных необычной птицей в Чако; посланных божеством у юнка), из крови луны, которую ранил злой дух (у вайка), из червей, заведшихся в трупе чудовища (у салива, кашинауа). У племён пиароа люди зарождаются на дереве пендаре, у которого появляются соски, чтобы выкормить младенцев. Люди могут быть и непосредственными потомками культурных героев (у муисков). Культурные герои и сами изготовляют людей: лепят из глины, вырезают из дерева, тростника. Иногда герои лишь доделывают людей (у тупари) или вылавливают их из воды, где те плавали в виде рыб. У мундуруку мужчины выходят из-под земли, а женщин лепит из глины

Божество с птичьими крыльями за спиной. Золото, инкрустированное бирюзой. Культура Чиму. Перу. 9—12 вв. Вашингтон, собрание исследовательского центра в Дамбартон-Оксе (коллекция Роберта Вудса Блисса).



культурный герой, у санема мужчин вырезают из дерева, а женщин вылавливают в реке, у муисков мужчины вылеплены из глины, а женщины вырезаны из стеблей тростника.

Среди мифов о происхождении различных элементов окружающего мира важнейшее место (у земледельческих народов) занимают мифы о появлении культурных растений. Здесь известны четыре-пять основных мотивов, иногда сочетающихся друг с другом в одном повествовании. Это создание растений культурным героем или божеством, которые нередко также учат людей выращивать растения и обрабатывать поля (у племён юнка, гуарайо, кагаба, десана, муисков, каража, колорадо); рождение растения женщиной (у хиваро, уитото); превращение в растения и плоды частей тела или праха мифического персонажа или выбранной им для этого жертвы (у племён каинганг, юнка, уитото, умотина, пересси, пуинаве); появление растений из могилы похороненного персонажа (у юракаре, мундуруку, парécси, тупи); похищение плодов и семян у их хозяев или их розыск в месте, где они спрятаны (у карибов, кашинауа, кечуа, аймара, чиригуано). В случае, если культурный герой дарит растения, он нередко устраивает так, чтобы люди били его, и при ударах из его тела сыплются семена и плоды (у шипибо, тупинамба). В мифах о происхождении других элементов мира часто используются те же сюжетные схемы, что и о происхождении растений. В некоторых мифах (у племён мосетене, ябарана, юракаре, тариана) тела мифических персонажей превращаются в животных, птиц, рыб. У варрау на могиле ребёнка, зачатого девушкой от водяного чудовища, вырастает воин-кариб, который воспринимается как предок главных врагов племени.

Мифы о происхождении огня и пресной воды особенно характерны для охотников-собирателей. У тоба и ботокудов повествуется о похищении огня у его прежних хранителей, у яганов – о случайном изобретении. У арауканов птицы добывают не огонь, а само солнце, которое прячут культурные герои. У ботокудов, каинганг, она, так же как огонь, похищается пресная вода. В мифах о похищении огня и воды, как правило, действуют зооморфные персонажи (люди-животные), в то время как происхождение культурных растений связывается с антропоморфными существами. Если же героями мифов о происхождении растений являются животные, то речь идёт не о создании плодов, а об их похищении или находке. Объяснение происхождения рек и различных особенностей рельефа обычно включено в предания о катастрофе, особенно потопе.

Мифы о происхождении смерти распространены в мифологиях всех народов континента. В мифах племён яуйо, шипая, кашибо, карибов, таманаков, она и др. говорится, что некогда люди (или мифические существа, если люди еще не появились) не умирали. По достижении старости души покидали их тела, но вскоре возвращались, и старики превращались в молодых. Однако по злому умыслу, небрежности или неумелости трикстера либо какого-нибудь случайного персонажа этот порядок нарушился и люди стали умирать. Нередко герою повествования стоит просто пожелать, чтобы кто-то не возвратился к жизни, и этот случай превращается в роковой прецедент. Иногда по принципу «смертность – бессмертие» противопоставлены «тот» и «этот» миры (у чоко, каража). Люди, оставшиеся под землёй и не вышедшие на поверхность либо во время творения отправленные в другой мир божеством, – бессмертны. Попасть на землю — значит быть смертным.

Весьма распространены (у племён санема, амаука, шипая и др.) мифы о смене кожи как условии бессмертия, противопоставление на этой основе змей людям, и в связи с этим мотив ложной, неверно понятой вести. Божество указывает людям,

«Верховный правитель» Эль Дорадо отправляется на плоте со своей свитой по волнам озера, чтобы омыться в его священных водах. Золото. Культура муисков. Колумбия. 15—16 вв. Копия (оригинал погиб). Лейпциг, Этнографический музей.

что надо поменять кожу, чтобы стать молодыми, однако они не верят, не слышат или не понимают его слов, в то время как змеи (а также скорпионы, деревья, т. е. все, кто обновляет свой покров) с тех пор периодически сбрасывают кожу и не умирают. Вне связи с мифом о происхождении смерти мотив ложной вести встречается у кайнганг и яуйо: травоядные животные должны были питаться мясом и даже человечиной, но из-за неправильно сказанных или понятых слов перешли к растительной пище и сами стали добычей людей.

Среди мифов о происхождении небесных светил выделяются те, герои которых — солнце и луна. Они считаются братьями (реже братом и сестрой) либо супружеской парой. В последнем случае солнце — обычно мужчина. В одних мифах (у кечуа, гуарайо, гуарани, бакаири) превращением в светила заканчиваются приключения близнечной пары, в других (у десана, хиваро, тоба, она, арауканов) — герои с самого начала действуют именно в качестве солнца и луны.

При этом в первом случае герои могут быть названы сотрудничающими, во втором — противоборствующими и соперничающими. У некоторых народов получил развитие лишь образ луны, а образ солнца почти исчез из мифологии (у арауканов, яруро). Распространён миф о любовном треугольнике между солнцем, луной и каким-нибудь третьим персонажем (птицей, дочерью солнца), причём, по одним версиям, луна выступает как женщина, по другим (в той же мифологии),— как мужчина. В последнем случае меньшая яркость луны объясняется его поражением в борьбе с солнцем. У ботокудов полная луна — мужчина, ущербная — женщина. Особняком стоит миф о птице-солнце, которую герои прячут в корзине (у ябарана, пиароа и др.).

Мифы, объясняющие происхождение пятен на луне, чрезвычайно разнообразны. Чаще других встречается версия, по которой луна-мужчина спускается к своей возлюбленной на земле, и та, чтобы узнать, с кем она встречается, мажет ему лицо сажей (у гуарани, гуарайо, куна, хиваро, ягуа). В других случаях в пятнах видят силуэт живущего на луне существа (у юракаре, мочика). У тоба луна — мужчина с тонкой кожей, сквозь которую просвечивают внутренности. По одной из версий хиваро, лис, забравшись по лиане на небо, обжёг о луну шерсть и следы этого видны до сих пор. В мифе племён она солнце бьёт луну и у неё на теле остаются шрамы. Движение солнца и луны по небу рассматривается как продолжение их земного пути (у кечуа), как преследование одним светилом другого (у она). Затмения объясняют нападением на светило небесного чудовища, чаще всего ягуара (у тоба, гуарани), либо борьбой между солнцем и луной, в которой побеждает то одна, то другая сторона (у юнка, хиваро, ботокудов). У большинства индейских племён есть мифы о наиболее ярких звёздах и созвездиях. Особое внимание индейцев Южной Америки привлекали Плеяды и пояс Ориона. В массе своей звёзды считаются людьми, попавшими на небо до того, как порвалась его связь с землёй, душами людей, погибших во время катастрофы (у арауканов), женщинами, спускающимися на землю, чтобы вступить в любовную связь с людьми (у тоба, каража). Особенно развита звёздная мифология у племён Чако и восточной Бразилии. Очень популярны мифы о близнечных героях (Керн и Каме у бакаири, Бакароро и Итубори у бороро, брат и сестра Вилька у кечуа, Омао и Соао у санема и др.), в которых фигурируют близнецы (один из них часто умнее или сильнее другого), их мать, отец, убийца или убийцы матери (иногда отца), воспитатель близнецов, информатор, рассказывающий им о смерти родителей. Чаще всего убийцами матери являются ягуары, в селение которых она попадает, а воспитателем вынутых из утробы детей — также один из ягуаров либо жаба. У народов центрально-андийской области большинство персонажей имеют антропоморфную природу. Близнецы мстят убийцам, а в конце повествования обычно превращаются в солнце, луну или звёзды. В других мифах о близнецах (Дьяй и Эпи у тукуна) конфликт возникает между самими братьями, т. к. один из них коварен, завистлив, склонен к разным проделкам. Весьма распространены мифы о чудовищах и демонах, с которыми сражаются культурные герои и божества (Каранчо у племён Чако, Этса у хиваро, Аи-Апек у мочика, Париакака у яуйо, Маявока у ябарана и др.), а также о различных злых духах, подстерегающих людей. Как наиболее страшное существо выступает людоед, наделённый чертами ягуара, реже чудовищная змея (Амару у кечуа, Мармарину у арикена). Демоническими чертами нередко наделяется божество соседнего племени (у яуйо, ябарана), либо прежде почитавшийся персонаж, вытесненный из культа новыми образами (напр., древний покровитель животных и охоты, превратившийся с переходом к земледелию в демона). Дарующее плодородие женское божество в одном мифе, в другом превращается в злую старуху, безуспешно пытающуюся погубить молодого героя (Сейуси у тупи, Урпай Уачах у юнка). У некоторых племён есть легенды об амазонках (Ханекаса у санема).

У многих племён Южной Америки существует представление о верховном божестве. Иногда (гуарани, апинайе) это бог, который воспринимается как старое солнце, в отличие от своего сына, нового солнца. Со старым и новым мужским божеством связываются сходные мифологические мотивы. Обычна ассоциация их обоих с птицей. В других случаях верховным божеством считается женский персонаж. У одного и того же народа могут сосуществовать разные мифы и представления, в одних из которых ведущая роль отводится богине-прародительнице, в других — мужскому божеству. Женское божество в качестве верховного персонажа встречается как у земледельческих народов — кагаба (Каутеован), так и у охотников-собирателей — теуэльче, яруро (Кума) и других. Во многих пантеонах, возглавляемых мужским божеством, богиня является дарительницей плодородия (Пачамама у кечуа, Нунгуи у хиваро). В некоторых мифологиях (у племён уамачуко, десана, инков) вместе с верховным божеством или культурным героем действуют помощники. Работа по организации мира обычно начинается с создания этих помощников.

Ю. Е. Берёзкин.

ИНДИГЕТЫ (Indigetes), в римской мифологии группа богов. Либо почитались вместе с другой группой — новенсидами (или новенсилами), либо как исконно римские боги им противопоставлялись (как богам новым). Характер этих групп был неясен самим римлянам. И. толковали как богов, входивших в совет Юпитера, как хранителей отдельных городов (Serv. Verg. Aen. XII 794; Georg. I 498). Иногда они именовались «отечественными богами И.», хранящими Рим вместе с Ромулом и Вестой (Verg. Aen. I 498–499). И. трактовались также ни в чём не нуждающимися богами или теми, в которых нуждаются люди, или теми, которых призывают и умоляют (на основании сопоставления с жреческими книгами — индигитаментами, содержавшими перечень богов, призываемых в тех или иных случаях), или богами, не имеющими собственных имён (ср. пенаты или лары) (Serv. Verg. Aen. XII 794; Georg. I 21; I 498). Наиболее вероятно отождествление И. с обожествлёнными людьми — героями, почитавшимися обычно в определённой ограниченной местности. Эней почитался под именем Юпитера И. как бог (Liv. I 2,6; Serv. Verg. Aen. I 259) или, по греческой версии, ему соорудили героон как отцу и богу — хранителю этого места (Dion. Halic. I 64,5).

Е. Ш.

ИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических систем (мифов и участвующих в них персонажей), существовавших в древней Индии. Самые ранние свидетельства религиозно-мифологических представлений относятся, видимо, к мезолиту [ср. мотивы пещерной живописи в Сингапуре (округ Райгарх), прежде всего изображение животных, некоего ритуала (люди в масках, исполняющие танец) и т. п.; некоторые особенности погребального обряда; отдельные символические изображения в археологических находках в области мегалитической культуры южной Индии и пр.]. Более полная (хотя тоже частичная) картина восстанавливается для древних дравидских (см. Дравидская мифология), австро-азиатских (мунда, мон-кхмер) и тибето-бирманских племён, населяющих Индийский субконтинент. То же относится к некоторым, пока точно не идентифицированным в этнолингвистическом отношении, традициям, прежде всего к древней цивилизации долины Инда, которая в последнее время всё чаще объясняется как «протодравидская». Начатые с 20-х гг. 20 в. раскопки в долине Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа и др.) привели к открытию древней цивилизации городского типа, относящейся в основном к 3–2-му тыс. до н. э. Религиозно-мифологические представления людей хараппской культуры составляют протоиндийскую мифологию. Помимо этих мифологических систем, созданных неиндоарийскими и даже неиндоевропейскими народами и племенами, компоненты И. м. составляют ведийская мифология, индуистская мифология и буд-

Мифологические мотивы на печатях. Статис или глина. Долина Инда. 3—2 тыс. до н. э.

дийская мифология (видимо, есть также некоторые основания говорить о мифологических представлениях небрахманизированных ариев типа вратья и — в большей степени — об элементах джайнской мифологии). Соотношение этих трёх основных мифологических систем достаточно сложно. Оно определяется сочетанием культурно-исторических, этнолингвистических, мировоззренческих, пространственно-временных факторов. Несмотря на довольно обширный общий фонд мифологических персонажей и мифов в трёх составных частях И. м., между ними существуют глубокие различия и для них характерны самостоятельность, самодостаточность (что иногда кажется неочевидным из-за общей мифологической номенклатуры). Специфический выбор элементов из общего фонда предопределил актуализацию одних и забвение других мифологических сюжетов и даже персонажей, образование между ними новых связей.

Ведийская мифология в общем виде сложилась в конце 2 — нач. 1-го тыс. до н. э. в северо-западной Индии среди арийских племён. Ей был свойствен политеизм с оттенком генотеизма (катенотеизма). Индуистская мифология оформилась позже, когда арийские племена уже значительно продвинулись на юг и восток Индии, оказывая сильное влияние на автохтонные культуры и одновременно заимствуя ряд элементов из этих культур. Являясь продолжением ведийской мифологии, её трансформацией, индуистская мифология признавала авторитет вед как высшего источника знания, в т. ч. и мифологического, но в то же время она сильно эволюционировала в сторону монотеистических представлений. Это проявилось, в частности, в актуализации идеи первотворца всего сущего, в создании упорядоченной божественной триады, выработке черт, присущих великим религиям, претендующим на универсальность. Ведийская мифология не просто трансформировалась в индуистскую: она в известной степени сосуществовала с индуизмом, сохраняя свои позиции в ряде ритуалов и находя поддержку в соответствующих текстах, продолжавших (и ещё продолжающих) считаться священными («Ригведа», «Яджур-веда» и др.). Существенно также отметить, что многие черты древних ведийской и индуистской мифологий лучше всего сохранились не на арийском севере, а на дравидском юге.

1. Богиня «Мать-природа». Глина. Долина Инда. 3 тыс. до н. э. 2. Богиня «Мать-природа». Глина. Матхура. 1 тыс. до н. э. 3. Богиня «Мать-природа». Глина, Северная Индия. 3 в. до н. э.

В отличие от ортодоксальных брахманизированной ведийской и индуистской мифологий, первоначально засвидетельствованных в текстах на ведийском языке и на санскрите, буддийская мифология, возникшая в 6 в. до н. э. в северо-восточных областях Индии, была не брахманской и имела своим языком не только санскрит, но и местные средне-индийские диалекты, что отражало ориентацию на более широкие (в социальном, имущественном, этническом отношениях) слои общества. Заимствовав из ведийской и индуистской мифологий ряд персонажей и сюжетов, буддизм, в соответствии с его религиозно-философскими принципами, отводил мифологии достаточно ограниченное, второстепенное место, рассматривая включение мифологического слоя в свой состав как некий компромисс между высокой теорией и народными верованиями. Лишь там, где буддизм сталкивался с мощным субстратом мифопоэтической стихии, он развивал более оригинальные мифологические концепции (в махаяне, тантризме и т. п.), часто смыкавшиеся с архаичными мифологическими представлениями автохтонного населения (нередко эзотерического типа).

Характерной чертой И. м. является не только наличие нескольких различных её воплощений, но и сосуществование их во времени, органическая преемственность мифологических систем. С этими обстоятельствами связаны нередко встречающиеся попытки такого описания И. м., при котором она выступает как единая мифологическая система, а различия между разными её частями трактуются как несущественные.

В. Н. Топоров.

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, древнейшая система мифологических представлений предков современных индоевропейских народов, реконструируемая с помощью сравнительно-исторического исследования отражений этой системы в исторически засвидетельствованных

отдельных индоевропейских традициях. Под И. м. понимают также совокупность хеттской мифологии (и других анатолийских – лувийской, палайской и более поздних – лидийской, ликийской), арийской [включающей индийскую мифологию, иранскую мифологию, дардскую и нуристанскую (кафирскую), ближневосточную митаннийскую, арийскую мифологии], армянской мифологии, греческой мифологии, италийской мифологии, кельтской мифологии, германо-скандинавской мифологии, балтийской мифологии, славянской мифологии, тохарской мифологии, а также фрагменты мифологии, относящиеся к албанской, фракийской, иллирийской, фригийской, венетской и некоторым другим традициям, известным в неполной передаче.

По археологическим и лингвистическим источникам, ранняя область обитания носителей древней индоевропейской культуры в 4–3 тыс. до н. э. локализуется в южнорусских степях, на юго-востоке Европы и северо-востоке Передней Азии. В хозяйстве индоевропейцев скотоводство преобладало над земледелием: ведущей отраслью было коневодство (конь — главное культовое животное), что способствовало (наряду с изобретением колесниц) интенсивным передвижениям индоевропейских племён в 3–2 тыс. до н. э. по Европейскому материку, а через Кавказ и Центральную Азию — вплоть до Индостана. Археологические и языковые данные позволяют предположительно восстанавливать этапы расселения и этнической истории индоевропейцев вплоть до сложения исторически засвидетельствованных этносов и культур. Археологические свидетельства о ритуалах – погребальные памятники (курганы), остатки жертвоприношений, предметы культа — служат не только источником для реконструкции мифологии и культа, но и критерием для её проверки (соотнесение археологических и лингвистических данных).

Основными источниками для реконструкции И. м. являются мифологические тексты. Кроме того, важны описания соответствующих мифологий, сделанные как изнутри данной традиции, так и сторонними наблюдателями, принадлежащими к другой культурно-языковой или конфессиональной традиции (известия греческих авторов, особенно Геродота; римских авторов — Тацита, Плиния Старшего, Цезаря и др.; немецких и польских христианских писателей). Для традиций, сохранивших преемственность вплоть до недавнего времени, источником сведений о И. м. могут быть фольклорные тексты, особенно включающие мифологические имена и соответствующие мотивы; для фрагментарно сохранившихся традиций существенно и упоминание отдельных мифологических слов, особенно имён, в составе немифологических (часто иноязычных) текстов.

В общеиндоевропейской мифологической системе главный объект обозначался основой *deiuo, «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество (а затем и как обозначение бога вообще и класса богов): ср. хетт. siuna-, «бог», siuatt-, «день», лувийск. ицаг, «бог солнца», др.-инд. deva, дева — «бог», dyaus, «небо» (Дьяус как божество), авест. daeva, «дэв», «демон», греч. Ζευς, род. падеж Διός, «Зевс, бог ясного неба», лат. deus, «бог», dies, «день», др.-исл. tivar, «боги», литов. dievas (Диевас — «бог») и т. д. В соответствии со структурой большой патриархальной семьи, возглавляемой отцом-«патриархом», это верховное божество выступает как «бог-отец», *deiuos pater: др.-инд. Dyaus pitar, греч. Ζευς, πατήρ, лат. Upiter (Юпитер), Diespiter, умбр. Iupater, иллир. Δειπάτυρος; частичные продолжения этого обозначения в лувийск. tiuaz tatis, палайск. tiiaz papaz и т. д., или сохранение той же модели в латыш. Debess tevs, «небо-отец».

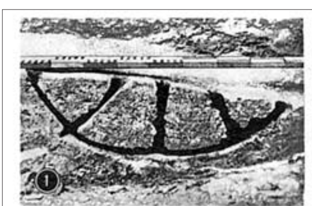
Находящемуся на небе отцу – сияющему небу соответствует оплодотворяемая небом обожествляемая земля (часто в противоположность светлому богу – «тёмная», «чёрная») как женское божество — мать. Ср. у Гомера Δημητηρ, Деметра — богиня плодородия (букв. «земля-мать»), фриг. μα, «богиня-мать», рус. «земля-мать» (совпадение по этимологии) и частичные соответствия: др.-инд. prthivi matar, «земля-мать», и хетт. Dagan-zipas, «душа земли» (см. также в ст. Земля). Специализированный мифологический образ земли обнаруживается в таких индоевропейских традициях, как иранская и славянская: авест. Ardvi Sura Anahita (Ардвисура Анахита, богиня плодородия, плодоносящей влаги), рус. «мать сыра земля» (где Sura этимологически совпадает с «сыра»). Плодотворящая функция земли отражена в общеиндоевропейском мифологическом мотиве человека, происходящего от земли: ср. лат. homo, «человек», готск. guma, литов. zmones, «люди», слова того же корня, что и «земля» — лат. humus, литов. Zeme и т. д. (ср. также типологически сходный мотив происхождения человека из глины в древнеближневосточных мифологиях).

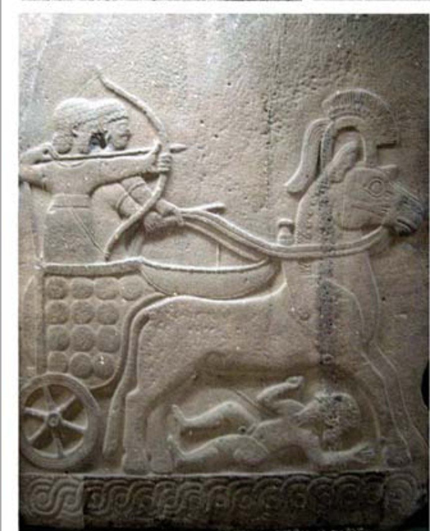
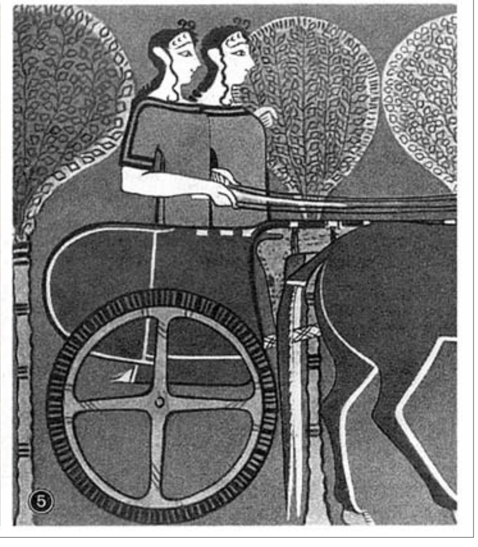
Наличие таких сложных сочетаний, как др.-инд. dyava-prthivi, «небо-земля», даёт основание предполагать мифологический мотив единства неба и земли как некой древней супружеской пары — прародителей всего сущего.

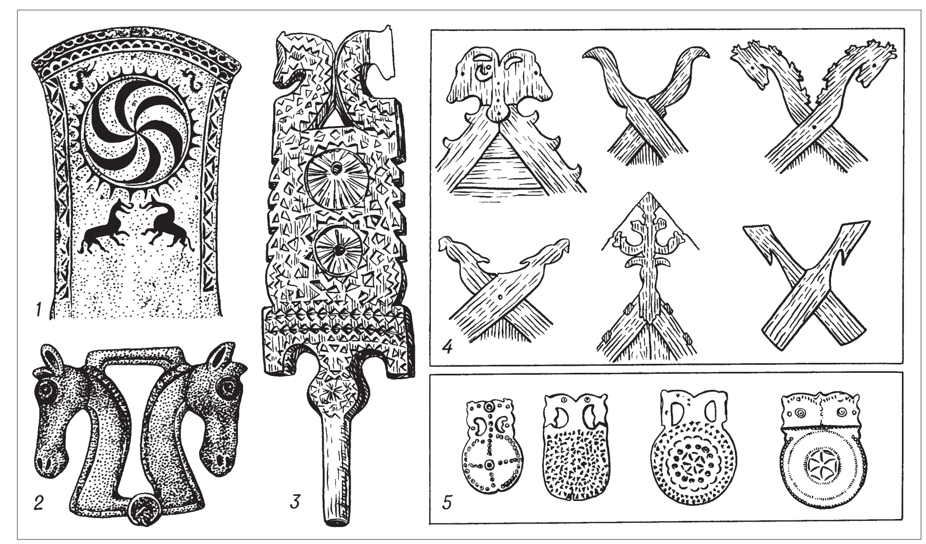
Человек ведёт свою родословную от земли как женского (материнского) начала; он смертен, обращается в прах, ср. греч. βροτός, «человек», т. е. «смертный», др.-инд. mr-ta-, слав. sъmьrtь, «смерть», и от другого корня – хетт. danduki, «смертный» при тохар. В on-uwanne, «бессмертный», др.-ирл. duine, «человек смертный» (сопоставимо с обозначением «земля» от корня dui-, «два», в частности, в арм. erkin, «земля»). Смертность человека противопоставляет его бессмертным детям неба – богам, которые преодолевают смерть с помощью напитка бессмертия, греч. νέκταρ, «нектар» из *nek, «смерть» + ter, «преодолевать», греч. αμβροσία, «амброзия», «напиток бессмертия».

От неба как мужского начала происходят его дети-близнецы «сыновья неба» (греч. Διόσκουροι, «Диоскуры», др.-инд. Divo napata, «сыновья бога неба», литов. Dievo suneliai, «сыновья бога», латыш. Dieva deli, «дети бога») и «дочь неба» (др.-инд. Divas duhitar, «утренняя заря — дочь неба»). Идея близнечности пронизывает И. м. и космогонию (см. Близнечные мифы), начиная с исходной неразделённости неба и земли (ср. их обозначение с помощью одного корня dui-, «двойня», в древнеармянском гимне Вахагну — erkin, «земля», erkir, «небо»). Типологические аналогии (и некоторые древние тексты, в частности греческие и анатолийские) позволяют предположить древний мифологи-

1. Индоиранская боевая колесница. Отпечатки колеса. Погребение могильника Синташта. Южное Зауралье. 1-я половина 2-го тыс. до н. э. 2. Колесница. Изображение на стене гробницы в Кивике. Южная Швеция. Бронзовый век. 3. Фракийская колесница. Золотой сосуд из погребения у Враца. Болгария. 4 е. до н. э. Враца, музей. 4. Хеттская колесница. Рельеф из Кархемиша. 8 е. до н. э. Анкара, музей. 5. Ахейская колесница. Фреска дворца в Тиринфе. Пелопоннес. Сер. 2-го тыс. до н. э.





Парные конские и солярные символы, связанные с близнечным культом. 1. Изображения коней и солярный знак. Каменная стела. Остров Готланд. Сер. 1-го тыс. н. э. 2. Конские головы. Сакская бронзовая пряжка. Могильник Тагискен. Приаралье. Сер. 1-го тыс. до н. э. 3. Конские головы и солярные знаки. Прялка. Дерево. Ярославская область. 4. Головы различных животных. Коньки крыш. Литва. 5. Конские головы и солярные символы. Бронзовые пряжки поясов. Междуречье Рейна и Майна. Начало нашей эры.

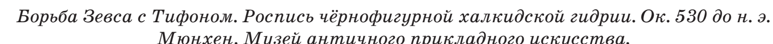
ческий мотив разъединения неба и земли (античный миф об Уране и Гее). По свидетельству индийской, греческой и балтийской мифологий восстанавливается значительное число общих мотивов, связанных с близнецами-братьями, которые ухаживают за своей сестрой или спасают её (в море). Символы близнецов — кони (у др.-инд. Ашвинов, ср. парные изображения коней — коньков крыши и т. п. в германской, балтийской и славянской традициях). Связь божественных близнецов с культом коня, представленным в полностью совпадающих ритуалах (принесение коня в жертву, ср. др.-инд. ашвамедху, и захоронение коня вместе с человеком) во всех древних индоевропейских традициях, позволяет дать хронологическое, а отчасти и пространственное приурочение индоевропейского близнечного мифа (подтверждаемое и археологическими материалами использование коня в упряжи боевых колесниц в 3–2-м тыс. до н. э.). Ср. обозначения Большой Медведицы как колесницы: древневерхненемецкое wagan, «колесница», среднеголл. woenswaghen, woonswaghen, «повозка Вотана», рус. Воз, «Большая Медведица», согд. nxr-wzn, «круг Зодиака», митаннийск. арийск. uasanna, «круг на ипподроме», др.-инд. vahana, «животное, на котором ездят боги», др.-инд. ratha, «колесница», литов. Ratai, латыш. Rati, «Большая Медведица», др.-рус. Кола, «Большая Медведица-Колесница», фриг. κιλην, «Большая Медведица», тохар. A kukal, B kokale, «колесница» и др.; ср. также др.-инд. обозначения созвездий, образованные от asvayuja, «конская упряжка» и т. п. (см. также ст. Колесо).

Конская символика, специфичная для индоевропейского близнечного культа, отражается и в названии культового дерева, связанного с близнецами: др.-инд. asvattha, ашваттха (букв. «лошадиная стоянка»), космическая ось мира, и в сходных по функции ритуальных столбах, называвшихся «конями» (нижненемецкие Hengest, Horsa, Хенгест и Хорса); ср. распространённость «конских» имён в древних индоевропейских традициях (в т. ч. и имени особого конского божества — галльск. Эпона и др.).

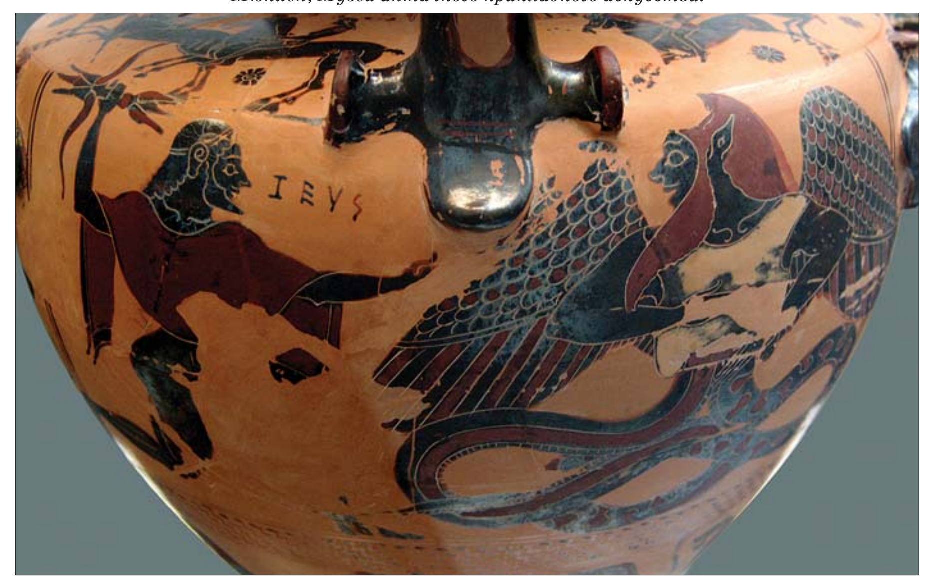
На основании отдельных индоевропейских традиций реконструируется мотив разнополости близнецов и инцестуозных отношений между близнецами. Наиболее характерные свидетельства мифа об инцесте близнецов можно почерпнуть из ведийского мифа о Яме и его сестре Ями, которая пыталась его соблазнить (характерно, что Яма был первым смертным, а в дальнейшем стал божеством смерти и подземного царства; вместе с тем отражение индоиранского образа Ямы обнаруживается в средне-иранском Jamsid (Джамшид, ср. авест. Йима), из *Yima-xsaeta, «Йима — царь» и кафирск. Imra (из Yamarajan с тем же значением). К тому же общеиндоевропейскому названию «близнеца» *iemo восходит имя др.-исл. мифологического первого человека Ymir (Имир), др.-ирл. e(a)-main, «близнец»; ср. Find-eamna, «тройня Фин» — три брата-близнеца, которых сестра уговорила вступить с ней в брачную связь; аналогичный мотив обнаруживается в среднеиранском предании о браке Yima (Йимы) и его сестры Yimak, который послужил прецедентом для подобных браков у зороастрийцев, ср. также древнехеттский миф о браке тридцати братьев — сыновей царицы Канеса и их тридцати сестёр-близнецов, а также славянский миф об инцесте Ивана да Марьи, приуроченный к празднику Купалы. Возможно, что в индоевропейском корне *iemo- обозначалось не только близнечное божество плодородия [связь плодородия с инцестом и близнечным культом подтверждается типологически, ср. латыш. Jumis (Юмис)у «полевое божество, сдвоенный плод»], но и всякое сочетание двух разных начал, в т. ч. мужского и женского (андрогинное божество, ср. образ Гермафродита как сочетание двух мифологических существ и т. п.). Мотив двойственности, отмеченной выше в связи с небом и землёй, обнаруживается и в обозначении образа мира, ср. лат. imago (с тем же корнем iem-, также хетт, himma со сходным значением).

Распространённость мотива инцеста и приурочение его к началу целой брачной традиции и к первому человеку или первому царю может найти историческую параллель в известном обычае инцеста в высшем слое иерархического общества древневосточного типа.

После разъединения неба и земли идея двоичности дублируется и в пределах собственно неба. Солнце [индоевропейское *s(a)jjel-n-, др.-инд. Surya, Сурья, др.-иран. x^{v}ardnah, «фарн, солнечное высшее благо», лат. sol как женское начало; ср. также частый женский образ «дочери солнца»: др.-инд. Duhita Suryasya, литов. Saules dukte, латыш. Saules meita, слав, «солнцева дочь»] и месяц (индоевропейское *me-n-s, греч. μην, литов. menuo как мужское начало) вступают в брачные отношения (мифологический мотив небесной свадьбы наиболее полно сохранился в балтийской мифологии). Вместе с тем этот индоевропейский мифологический сюжет содержит другой прецедент — первую измену (ср. Денницу и мотив утренней звезды в балтийской и славянской мифологии и т. п.). Образ утренней звезды часто сливается с образом утренней зари, обознача-



Борьба Зевса с Тифоном. Роспись чёрнофигурной халкидской гидрии. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



Хеттский бог грозы, побеждающий демона-змея. Рельеф из Малатьи. Анкара, музей.

емый индоевропейским корнем со значением «рассветать»; ср. др.-инд. Usas (Ушас), греч. Ἠώς (Эос), лат. Aurora (Аврора), др.-англ. Eastre, литов. Ausra (Аушра), латыш. Usins (Усиньш).

В отдельных традициях в сюжете небесной свадьбы принимает участие громовержец в разных ипостасях — либо обманутого мужа, либо судьи, наказывающего месяц за измену солнцу и рассекающего его пополам. Характерной особенностью этого мифа является наличие свадебной колесницы, которая принадлежит или солнцу (ср. распространённый во многих мифологиях мотив солнечной колесницы), или громовержцу как устроителю свадьбы. Колесница и кони громовержца, равно и наличие таких атрибутов, как каменный или медный топор, меч, стрелы, также позволяют ввести этот миф в определённый исторический (начало бронзового века) контекст.

Имя громовержца восстанавливается на основании совпадения ряда древних традиций. Ср. литов. Perkunas (см. Перкунас, латыш. Perkons, прус. Perkuns), слав. Perunъ, др.-рус. Перунъ, Перун (с многочисленными трансформациями на славянской почве), др.-исл. Fjqrgyn, Фьоргун (мать громовержца Тора), др.-инд. Parjanya- (Парджанья, имя бога и одновременно грозовой тучи), хетт. Pirua-, Пирва.

Громовержец и связанный с ним основной миф стоит в центре древней И. м. Громовержец обычно находится наверху — на небе, на горе, на скале, на вершине дерева, прежде всего дуба, в дубовой горной роще (ср. такие родственные имени громовержца слова,, как лат. quercus, «дуб», готск. faiguni, «скала», хетт, perima-, «скала», др.-инд. parvata-, «гора» и т. д.). Ядро мифа составляет поединок громовержца с противником, для которого восстанавливается общеиндоевропейское исходное имя с корнем *uel-, ср. др.-рус. Велес, Волос, литов. Velnias, Vielona (см. Вельняс), латыш. Veins, Vels (см. Беле), др.-инд. Vala (Вала), Vrtra (Вритра, ср. Varuna, Вару на) и др. Противник громовержца находится внизу — под горой, под деревом, у воды, в его владении скот как основное богатство и как символ потустороннего мира — пастбища: ср. общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где пасутся души умерших, 'ηλύσιος λειμών, «елисейские поля», хетт, uellu, «луг», др.-исл. valholl, «вальхалла», литов. vele, «душа умершего», valines, латыш, velu laiks, «день поминовения умерших», тохар. A warn, «мёртвый», лувийск. ulant-, «мёртвый». Противник громовержца, как повелитель загробного мира, связан с властью и богатством; ср. тохар. A wal, B walo, «царь», слав. *volsts, рус. «власть, владыка», словац. last, «собственность». Этот противник предстаёт в виде существа змеиной породы. Громовержец преследует его, убивает, рассекая на части и разбрасывая их в разные стороны, после чего освобождает скот и воды. Начинается плодоносящий дождь с громом и молнией.

Эти фрагменты мифа реконструируются с такой надёжностью, что соответствующие мотивы могут быть выражены в языковой форме не только применительно к отдельным традициям, но и на общеиндоевропейском уровне: *gʷhenti ngʷhim perunt-, «поражает змея в отношении скалы» (на скале, под скалой, с помощью каменного орудия – скалы); *ognim (g'e)g' on-e dwo ak'men-, «порождает огонь с помощью двух камней» (эта формула описывает и мифологический мотив высечения огня — молнии с помощью каменного неба и скалы, и соответствующий обряд, при котором священный огонь добывался с помощью ударов двух камней друг о друга); *perperti ngʷhim Perun(t-s), «поражает (ударяет/убивает) змея громовержец – бог скалы». Формальная структура каждого из этих фрагментов индоевропейского мифа ориентирована на повторение, обыгрывание звуковых комплексов, обозначающих имена участников мифа и названия основных атрибутов. Разные части таких фрагментов могут рассматриваться как анаграммы указанных имён или обозначений предметов. Такая реконструкция вскрывает недифференцированность звуковых и семантических комплексов: не вполне различимы указания на место, субъект, орудия действия, на глагол и его объект. Такие семантические и звуковые связи не только образуют ядро мифологического текста, но и являются орудием построения и развития мифа, вплоть до создания новых мотивов (см. в ст. Имена).

И. м. знает ряд названий змееобразных чудовищ, относящихся к классу существ нижнего мира, связанных с водой и с хаотическим началом и враждебных человеку. Кроме противника громовержца с названием от корня *uel-, к этому виду существ принадлежат такие, как *Budh: др.-инд. Ahi budhnya (Ахи Будхнья), «змей глубин», где ahi, как и др.-иран. Aji dahaka (Ажи-Дахака), «Змей Огненный», закономерно продолжает индоевропейское *ngʷhi, «змей», встречающееся и в приведённых фрагментах основного мифа; др.-греч. Πύθων, «Пифон», серб. Бадньак, Бадняк. Существа, связанные с иным, нижним, водным миром, также символизируют плодородие, богатство и жизненную силу, соотносясь с одной из ипостасей образа матери-земли или вообще пло-дотворящего начала, ср. индоевропейское *Ner-/*Nor-, представленное как в женских мифологических образах (иллирийск. Noreia,. италийск. сабинск. Neria, Neriena, др.-герм. Nerthus, Нертус, определяемая Тацитом как terra mater, «земля-мать», греч. Νηρηΐδες, Нереиды, дочери морского царя Нерея; ср. также хетт. Dinnara и, на уровне сказок, рус. Норка), так и в мужских именах (др.-исл. Njordr, Ньорд – морской бог, греч. Νηρεύς, Нерей – морской царь, имя осетинских мифологических героев — нартов). Вокруг того же корня ner-, который, по-видимому, являлся одним из важнейших обозначений нижнего мира и его плодоносящих свойств, группируются названия и представления о подземном царстве и входе на небо (др.-инд. naraka, нарака, «дыра», «подземное царство», тохар. A nare, «преисподняя», греч. νέρτερος, слав. «нора» и т. п.), о воде (др.-инд. naras, «воды», новогреч. νερό, «вода», литов. naras, «гагара» – водяная птица, связанная с преисподней и с актом творения мира, и т. д.), о зловещем начале, иногда символизируемом левой стороной (ср. умбрск. nertru «sinistro»), о жизненной, плодородной силе (хетт, innara-, «сила», лувийск. annarummi-, «сильный», ᴰAnnurammenzi, «сильные боги», хетт. ᴰInnarauantes, литов. noreti, «хотеть», narsas, «ярость», «мужество» и т. п.).

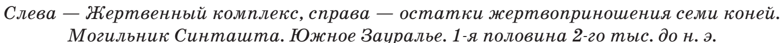
Ещё один круг мифологических персонажей, связанных с обозначением нижнего мира, объединяет ряд божеств, чьи имена восходят к индоевропейскому *Trit-: древнеиндийскому Trita, Trita Aptya, «Трита Водяной» (ср. хетт. Нар-, «бог ручья», «бог потоков», «бог-судья» при ордалиях), авест. Θrita, Θraetaona (Траэтаона) и т. д., ср. также др.-греч. Τρίτων (Тритон) как обозначение морского мифологического персонажа или потока, а также ирл. triath, «море». С этими персонажами связан миф о спуске героя в колодец (иногда вследствие предательства двух старших братьев); само имя Trita, вероятно, обозначает «третий» (брат или мир, который так обозначается в сравнении с двумя предыдущими мирами — небом и землёй). Он попадает в нижний мир, добывает богатства или живую воду, которые позволяют преодолеть смерть и вернуться к жизни на земле (другие варианты спуска в преисподнюю и путешествий в загробном мире, например в мифе об Орфее и Эвридике; ср. также героя русских сказок о трёх царствах, которого иногда называют Иван Водович или Иван Третий, Третьяк). Тема водного царства связана с ещё одним индоевропейским мифом, главным героем которого является божество по имени *Nep(o)t (букв. «племянник», уравниваемый в правах с сыном), ср. др.-инд. Apam Napat (Апам Напат), авест. Apam Napat (Апам-Напат), лат. Neptunus (Нептун), ирл. Nechtan. В мифе об этом божестве рассказывается о чудесном источнике — колодце, спрятанном от взоров или таящем в себе сокровища. После того как герой мифа подходит к источнику и обходит его три раза или трижды входит в него (ср. мотив Триты как указание на троичность водного царства), из источника выходят воды, образующие озеро или тройной поток, преследующий героя. В своём течении этот поток доходит до мифического моря.

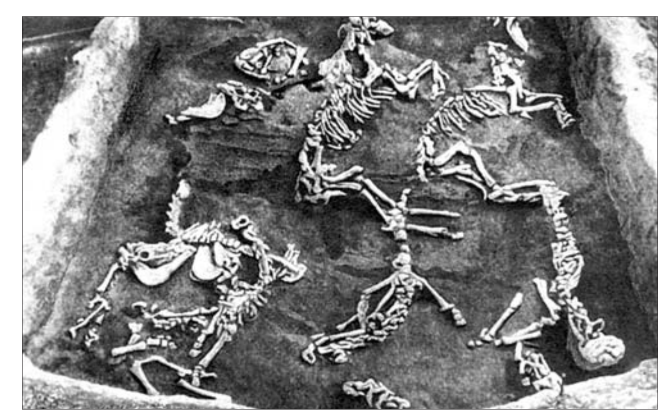
Близость морского бога Нептуна с греческим Посейдоном (ср. трезубец в качестве их атрибута в связи с мотивом трёх)

позволяет и Посейдона включить в этот круг. Связь Посейдона с нижним миром (ср. устраиваемые им землетрясения, приносимые ему чёрные жертвы и т. п.) заставляет обратить внимание на возможность интерпретации этого имени как «господин вод» (ср. индоевропейское *poti-d/h/on со звуковым отражением, указывающим, возможно, на негреческий индоевропейский характер имени). Если такая интерпретация верна, то элемент *d/h/on, «вода», «источник», «течь» может быть связан с др.-инд. Danu (Дану, букв. «поток»), женское водное божество, мать противника громовержца Вритры или семи змей, убиваемых громовержцем; с авест. danu, «поток» (ср. названия южных рек Восточной Европы типа Дон, Днепр, Днестр, Дунай), осет. Donbettyr, Донбеттыр, владыка водного царства, а также с мифологизированными образами рек в славянской и балтийской традициях (ср. рус. Дунай, литов. Dunojaus и т. д.); этот же корень (в несколько отличном звуковом варианте *dhon-) выступает в мифологизированном виде в лат. fons, «источник» (в т. ч. обожествляемый), fontinalia как обозначение праздника, совершаемого перед Porta Fontinalis («ворота источника»). Некоторые из характерных черт нижнего мира (сочетание воды и плодородия, чередование женских и мужских ипостасей божества как разъединённых сторон андрогина) находят яркое выражение в мифологическом персонаже по имени (Mo)-mer и т. п., ср. италийское божество плодородия (а затем и войны) Марса — Mars, Mauors, Maurs, Mamers, Marmar, Mamurius, Mamercus и т. д., славянское божество плодородия и жизненной силы Mamuriena, Mamurienda, Marmurien(d)a, Марена, Морена, Мара, Мора и т. д. Параллелизм перечисленных атрибутов божеств с именами *Ner-/*Nor- и *Mer-/*Mor-находит продолжение в совместной встречаемости этих персонажей в парадигме (в пантеоне) и в тексте одного и того же мифа; ср. сабинскую богиню Нерию, жену Марса. Вместе с тем для этих божеств плодородия характерно не только их проявление в виде андрогинных мужских и женских образов, но и связь с близнечеством (Марс как покровитель божественных близнецов, основателей Рима — Ромула и Рема) и с инцестом (ср. Мара — Марья в мифе, связанном с Купалой). По своей звуковой форме мифологическое имя *Mor- нередко ассоциируется со смертью (*mer-) и морем (*mor-).

Некоторые из названных персонажей, преимущественно связанных с водой, имеют отношение и к огню (ср. славянский обряд сжигания чучела Мары-Морены и бросания его в воду; функционирование Apam Napat как одного из двух ведийских огней; толкование трезубца морского бога как трёх огней в воде при зажигании божественными близнецами — сыновьями неба двух огней на море, общеиндоевропейский мотив солнца, встающего из моря, и т. д.). Противопоставление огня и воды, столь существенное в основном мифе, играет роль и в других уже названных мифологических мотивах, так или иначе соотносящихся с нижним миром. Наряду с этими мотивами к И. м. может быть отнесён ряд сюжетов о небесном огне — солнце и его земных воплощениях, в частности в ритуалах. Заслуживает внимания архаическое различение двух видов земного огня – «круглого», внутреннего, женского, связанного с женскими богинями огня Вестой и Гестией и с домашним очагом, и «четырёхугольного» огня, связанного с мужским началом и с небом, в древнейших продолжениях общеиндоевропейской традиции – римской, греческой, индийской. В индоевропейском языке было два названия огня, каждое из которых могло обожествляться. Ср., с одной стороны, др.-инд. Agni, «огонь» и бог огня Агни, митанн.-арийск. (в частности, в Угарите) agn, хетт. ^{D}Agnis, а также разные обозначения сакрального огня — ср. лат. vivus ignis, «живой огонь» при рус. «живой огонь», сербско-хорв. живи огонь, жива ватра; ср. также литов. sventoji ugnis, латыш, svets uguns, «святой огонь»; с другой стороны, хетт. ^{D}Pahhur как бог огня (ср. соответствие хетт. hassi pahhir и оскского aasai purasiai, «в очаге огонь»), прус. schwante Panicke, «святой огонь»; также тохарскую ритуальную формулу tsamoy puwarsa, «да растёт благодаря огню», др.-иран. aθar (Атар), «огонь», др.-инд. atharvan, «жрец», слав, vatra (с балканскими параллелями — алб. vatra) и другими элементами культа огня, особенно в индоиранских и близких к ним традициях; ср. также следы демона засухи Сушна в памирской восточноиран. мифологии (с соответствиями в др.-инд. и отчасти в славянской, ср. позднейшее противопоставление типа Никола Сухой — Никола Мокрый в восточнославянской мифологии и т. п.).

За пределами очерченного ядра основных мифологических персонажей с общеиндоевропейскими именами остаётся немалое число менее существенных соответствий. Одни из них связаны с наличием общих имён у персонажей со сходными функциями: ср. др.-инд. Pusan (Пушан), др.-греч. Πάν (Пан), прус. Puskaits (Пушкайтс), бога растительности и леса. Другие предполагают связь мифологического имени с нарицательным словом, часто довольно абстрактного значения с отчётливыми мифологическими ассоциациями; др.-греч. Πόρος при слав. pora, рус. «пора» как обозначение силы, зрелости, ср. Поревит как имя бога у балт. славян; др.-инд. Vac, «богиня Речи» при др.-греч. ἔπος, «слово», «речь» и др. Третьи касаются связей нарицательных имён, являющихся ключевыми понятиями данной мифологической системы: ср. хетт. hassu, «царь», hassaua, «жрица», др.-инд. asura, «повелитель» (см. Асуры), др.-иран. ahura, «божество» (см. Ахуры), др.-герм. *ansuz, «бог» (др.-исл. Aesir, асы); авест. spunta, «священный как источник особой жизненной силы» (ср. Амеша Спента), ср. следы божества земли Спанта в восточноиран. памирской мифологии, литов. sventas, слав. *svet-, «святой», рус. святой, хетт, saklai-, «обряд», лат. sacer, «священный»; древнеиндийское brahman, «брахман», лат. flamen, «жрец»; др.-ирл. noeb, «святой», др.-перс. nai-ba, «прекрасный»; лат. vates, «пророк, прорицатель, поэт», рус. вития, др.-исл. Odinn, Один, бог шаманского экстаза, добывший мёд поэзии, западно герм. Vodan, Вотан; др.-ирл. fili, «поэт», др.-рус. Велесъ, вельти, «говорить особым образом»; др.-инд. ayu-, «жизненная сила», «время, жизнь», греч. αἰών, «сила жизни», «источник жизненной энергии» («вечное возвращение»), αἰ(F)εν», «всегда», лат. aevum, «век», гот. aiws, «время, вечность»; авест. duz. manah, др.-инд. dur. manas, «злое побуждение духа»; греч. δυσμενής, «злонамеренный», при авест. hu. manah, «доброе побуждение духа», греч. микенское e-u-me-ne, греч. ευμενέτης, «благомыслящий» и т. п. Значительное количество подобных совпадений касается ритуальной лексики, что даёт основание говорить и об общих чертах древнего индоевропейского ритуала. При этом обнаруживается, что сам ритуал, с одной стороны, дублирует миф, воспроизводит его (праздники), а с другой — используется жрецами для интерпретации мифа, надстраивания над ним теологической те-


Слева — Жертвенный комплекс, справа — остатки жертвоприношения семи коней. Могильник Синташта. Южное Зауралье. 1-я половина 2-го тыс. до н. э.



ории. В частности, мотив расчленения персонажа с именем *Uel- (и некоторыми другими именами), в результате которого по-новому организуется космос и достигается благо, продолжается в ритуале человеческого жертвоприношения, последовательно заменяемого далее разными видами жертвенных животных (в особенности коня, а также быка, овцы, свиньи, собаки – последовательность, удостоверяемая всеми древними традициями). Наиболее характерный пример – вед. purusamedha-, «жертвоприношение человека». Этот обряд, отчасти соответствующий хеттским описаниям обряда человеческого жертвоприношения, состоит в расчленении на части человека как образа первочеловека – Пуруши. Части тела Пуруши соотносятся с разными частями вселенной, которые и возникают из них, что соответствует данным иранской космологии, германо-скандинавской (ср. расчленение великана Имира), славянской (соответствующие мотивы др.-рус. «Голубиной книги») и другим традициям; ср. также др.-инд. ритуал жертвенного расчленения коня на части, соотносимые с космическими зонами (см. Ашвамедха). Четыре основных вида жертвенных животных соотносятся с четырёхчленностью горизонтальной структуры вселенной (стороны света). Трёхчленная вертикальная структура (небо – земля – нижний мир) в соединении с четырёхчленной горизонтальной образует произведение – двенадцать (их сумма даёт другое сакральное число – семь; ср. семибожие некоторых пантеонов и т. п.), определяющее идею целостности, законченности как макрокосма, так и микрокосма – человека и заменяющего его в ритуале жертвенного животного. Ср. распространённую практику членения жертвенного животного на 12 частей (в частности, в хеттских и лувийских ритуалах лечения человека, а также в кельтской обрядовой практике, византийских и славянских заговорных текстах, где 12 лихорадок символизируют 12 частей тела или 12 болезней, которые могут поразить человека).

По сходным причинам к общеиндоевропейскому наследию можно отнести и ряд мифов, описывающих творение вселенной из хаоса во всей полноте её состава: небо – земля, день – ночь, вода – суша, солнце – месяц, растения – животные – человек, родоначальник культурной традиции. Сюда же относятся мифы, связанные с деяниями первого культурного героя,— добывание чудесного средства или предмета (мёда поэзии, сомы-хаомы, молодильных яблок и др.), обучение некоторым ремёслам и искусствам (плотничество, ткачество, плетение, гончарное ремесло), наречение именами.

В ряде древних индоевропейских традиций (хеттской, греческой гомеровской, древнеисландской, древне-ирландской) совпадает и другое существенное мифологическое представление, связанное с языком: различение особого языка богов и языка людей (у Гомера слово «кровь» на языке богов выражалось ἰχώρ, ср. хетт. ishar, на языке людей αἵμα, и т. п.). Это представление, как целый ряд других общеиндоевропейских мифологических мотивов (мифы о сотворении земли, о краже священных яблок и т. п.), находит точные соответствия в мифологиях древнего Востока, которые (при наличии других культурных и языковых параллелей) могут быть истолкованы как свидетельство древних контактов носителей индоевропейского праязыка и мифологии с древнеближневосточными народами.

Дальнейшее развитие общеиндоевропейского мифологического фонда в отдельных традициях характеризовалось рядом типологически сходных тенденций, которые и определили существенное сходство результатов преобразования этого фонда в каждой отдельной мифологии. К таким общим тенденциям относится прежде всего группировка основных божеств пантеона по трём главным функциям: жреческой (магическо-сакральной), военной и хозяйственной, которые (как убедительно показал в серии своих работ Ж. Дюмезиль) соответствовали трём основным аспектам социальной жизни ранних индоевропейских обществ. Такие трёхчленные структуры обнаруживаются при сопоставлении римской капитолийской триады Юпитер–Марс–Квирин с аналогичными древнеиндийскими трёхчленными структурами: Митра – Варуна (жреческая – сакральная функция), Индра (военная функция), Насатья (Ашвины, хозяйственная функция) при наличии сходных тройственных членений в древнегерманском, кельтском и других пантеонах.

Сама организация структуры пантеона в целом (включая и других богов, помимо главных, группирующихся в основном вокруг трёх функций) отвечала некоторым признакам, общим в разных индоевропейских традициях и объясняющим, например, совпадение семичленных комплексов богов в индоиранской мифологии, а также и в некоторых других (в т. ч. в ранней восточнославянской).

Другой тенденцией, объединяющей развитие разных индоевропейских мифологических традиций, было последовательное вычленение разных уровней внутри мифологической системы с постепенным переводом некоторых древних божеств на уровень менее индивидуализированных демонов (ср. развитие божества с именем *Uel-, отражаемого в качестве демона в отдельных традициях, особенно славянской и балтийской).

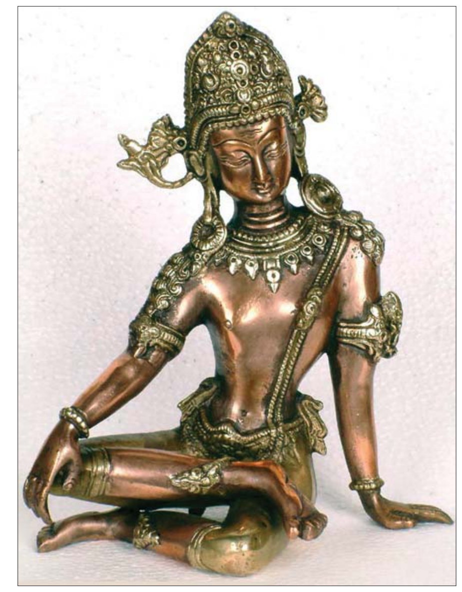
Наконец, совпадала при трансформации И. м. в некоторых культурных традициях и тенденция к выделению отдельных личностей (генеалогических героев), образовывавших промежуточное звено между мифологическими и раннеисторическими представлениями (ср. многочисленных героев типа Геракла и Прометея в греческой мифологии, героев восточноиранского осетинского и западно-иранского среднеперсидского эпоса и т. д.).

Этими общими тенденциями развития унаследованного фонда И. м., как и последующими преобразованиями в сходных направлениях, объясняется значительное сходство отдельных индоевропейских мифологий при всём многообразии различных поздних контактов с неиндоевропейскими, оказавшими на них влияние.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ИНДРА (др.-инд. Indra, корень слова, вероятно, обозначал силу, плодородие), в древнеиндийской мифологии бог грома и молнии, глава богов, позднее — локапала (см. Локапалы). И. — самый популярный мифологический персонаж вед. В «Ригведе» одному ему посвящено около 250 гимнов (больше, чем любому другому божеству). Верховное положение И. отражено в эпитетах «царь богов» и «царь всей вселенной» (III 46,2; VI 46,6). Помимо этого, у И. эпитеты: «асура», «царь», «добрый», «властитель», «самодержец», «вседержитель», «щедрый», «даритель», «друг», «пьющий сому», «обладающий ваджрой», «держащий ваджру в руке», «сын силы», «растущий», «усиливающийся», «полководец, сопровождаемый марутами», «стоящий на колеснице», «убийца Вритры» и т. д. И. поборол богов (IV 30,5), и они его страшатся (V 30,5). И. воплощает прежде всего воинскую функцию. Он рождён для битв, мужествен, воинствен, победоносен; он — бог битвы, участвует в многочисленных сражениях против демонов или против чуждых ариям племён. И. сокрушает крепости, разбивает их, захватывает и распределяет трофеи. Число его врагов уже в ведах огромно (среди них Арбуда, Аю, Дану, Даса, дасью, Дрибхика, Кутса, Намучи, Пипру, Шамбара, Шушна и многие другие). Сражающиеся стороны взывают к И., прося победы, славы и добычи. Вместе с тем воинские подвиги И. получают и космогоническое истолкование. Он порождает солнце, небо и зарю, укрепляет солнце и срывает диск солнца, гонит его (глаз И. — солнце), сражается с демоном Вритрой за солнце, с помощью солнца покоряет враждебные племена; освобождает реки и потоки, которые бегут от него в страхе, пробивает каналы, повелевает потоками; победа над Вритрой приравнивается к победе космического динамического начала над косным хаосом, а результаты победы – к устроению ведийского мира широких пространств. Вместе с тем И. связан и с плодородием. И. приносит процветание, урожай, долголетие, мужскую силу, богатства, скот. По отношению к человеку, к ариям в особенности, И. дружелюбен, щедр и благ, всегда готов прийти на помощь. Неоднократно подчёркивается роль И. как вдохновителя певцов. В «Ригведе» нередко упоминают-

Индра Мурти. Бронза.



Индра. Ок. 800. Эллора, храм Кайласанатха.

ся чудесные поступки И., в частности его превращения (напр., в муравья, I 51,9 или в конский волос, I 32,12), его многоформенность.

И. принадлежит к числу наиболее антропоморфных богов древнеиндийского пантеона. Подробно описывается его внешний вид [части тела, лицо (в частности, борода), одежда, голос, рост, возраст], его свойства (гнев, ярость, сверхсила, храбрость, острый ум, искусность, в частности он мудр и всезнающ, он мастер и т. п.), его необычное рождение (мать не хотела производить его на свет) и многие факты его жизни, его родословная. Имя матери И. в «Ригведе» не называется, в «Атхарваведе» она названа Экаштака и её отождествляют с Ратри («ночью»); в эпосе И. — сын Адити (седьмой; тогда как в «Ригведе» он назван четвёртым из адитьев). В качестве отца выступает то Дьяус, то Тваштар, то Праджапати (в брахманах И. нередко младший его сын); иногда же говорится, что боги сами создали И. Женой И. называют то Индрани, то Шачи, то Пауломи (в «Атхарваведе» — Прасаха и Сена). Братом-близнецом И. был Агни (РВ VI 59,2), иногда Пушан — брат И. (VI 55,5), как и Тваштар. Многочисленными примерами засвидетельствованы связи И. с другими богами (с некоторыми из них он даже отождествляется, ср. Сурью или Савитара, Парджанью), особенно с Сомой, Агни, марутами, но и с адитьями, Ашвинами, Пушаном, Ушас, Ватой, Ваю, Тритa Аптьей и др. По числу связей такого рода и их характеру (конкретность, подробность, многообразие и т. п.) И. занимает совершенно особое место, по крайней мере в ведийский период. Но и в эпосе И. обрастает новыми связями.

В послеведийский период значение И. заметно падает. Существенно меняются некоторые функции И. В частности, совсем оттесняется космогоническая роль И., но усиливается его роль как вождя военной дружины. В эпосе И. как божество, связанное с дождём и плодородием, предельно сближается с Парджаньей вплоть до отождествления их. Образ И. используется и в ритуале вызывания дождя (ср. эпизод в «Махабхарате» и «Рамаяне», где по просьбе царя Ломапады подвижник Ришьяшринги добивается, чтобы И. пролил дождь). Новым по сравнению с ведийским периодом является то, что И. становится одним из хранителей мира — локапал. Брахма дарует ему власть над востоком; слон И. Айравата охраняет эту страну света. И. помогают адитьи, апсары, гандхарвы, сиддхи и т. д. В «Махабхарате» подробно описывается царство И., его тысячевратный град Амаравати, дворец, где И. восседает со своей супругой Шачи. Вместе с тем И. утрачивает своё всемогущество: он не раз терпит поражение от мудрецов и даже от демонов; его нередко унижают, и почтение к нему вызывает известное сомнение. Уже в «Ригведе» есть некоторые признаки двусмысленности в образе И.: он убивает своего отца, у его матери сложное отношение к нему; он разбивает повозку Ушас, и она в страхе бежит от него; маруты ропщут на И. за то, что он съел их жертву.

С И. связано наибольшее число мифов. Центральным сюжетом является поединок И. с демоном Вритрой (РВ I 32 след.). Ваджрой, изготовленной Тваштаром, И. поражает Вритру, по членам Вритры текут воды, которые раньше были скованы. По другим версиям, речь идёт об освобождении не только вод, но и коров, скрытых в пещере. Этот мотив особенно подчёркнут в мифе о демоне Вала: И. отправляется на поиски коров, находит их запертыми в скале, вступает в бой с демоном, сокрушает его, разбивает скалу и выпускает коров (III 31, 4–11; ср. мотив возвращения И. богам коров, похищенных демонским племенем пани, с помощью божественной собаки Сарамы и семи ангирасов). Этот миф также нередко интерпретируют в космогоническом плане: здесь же упоминается о том, что в скале И. нашёл свет, утреннюю зарю, что он разогнал тьму и выпустил воды. В ряде гимнов «Ригведы» содержатся фрагменты мифа о поединке И. с демоном Шушной — змеёй-пожирательницей, вызывающей засуху. Аналогичные сюжеты связывают в «Ригведе» И. с Шамбарой, Пипру, Намучи, Эмушей и др. (демон Эмуша в виде вепря похищает у богов зерно для жертвоприношения и собирается варить кашу, но в этот момент И. поражает его стрелой). Можно реконструировать и некоторые другие сюжеты с участием И. Среди них — битва 10 царей, окруживших войско царя племени тритсу Судаса, которому пришёл на помощь И. (VII 18); принесение орлом божественного напитка сомы для И., благодаря чему он смог победить Вритру (IV 18); сюжет, в котором участвуют И., его жена и обезьяна Вришакапи и его жена (X 86), и т. п. В послеведийский период старые мифы претерпевают заметные изменения. Так, в мифе о поединке с Вритрой в эпических версиях устраняется космогонический аспект, сам И. антропоморфизируется, вводятся новые персонажи или новые имена (Вишну, Шива, Вишварупа, или Триширас), новые мотивы и детали: И. посылает апсар к трёхглавому демону Вишварупе, чтобы они соблазнили его; И. срубает демону три головы; Вритра проглатывает И.; выбравшись, И. вторично терпит поражение, пока ему не приходит на помощь Вишну («Махабхарата»); И. сам распарывает брюхо Вритре и выходит наружу («Бхагавата-пурана»); И. покрывает своё оружие пеной; И. посылает марутов («Тайттирияbрахмана») или Ваю (Шат.-бр. IV) на разведку; И. расчленяет Вритру надвое: одна часть становится луной, другая — чревом живых существ; за убийство Вритры или Вишварупы, которые были брахманами, И. оказывается в изгнании. В брахманах и эпосе получают дальнейшую обработку некоторые сюжеты о поединках И. Так, И. побеждает Намучи, сына Дану («Шатапатха-брахмана»), с которым некогда был заключён союз, продолжавшийся до тех пор, пока Намучи не опоил Индру сомой, смешанной с хмельным напитком сурой; И. убивает демона Пуломана, и его дочь Шачи, бежавшая от жестокого отца, становится женой своего избавителя; И. побеждает злого исполина Джамбху и т. п. Из преимущественно эпических сюжетов выделяются следующие: И. пытается соблазнить Ручи, жену риши Девашармана, но терпит поражение (Мбх. XIII). И. соблазняет Ахалью, жену отшельника Гаутамы, за что подвергается проклятию Гаутамы (V). И. возвращает Тару, похищенную Сомой, её мужу Брихаспати (Вишну-пур. IV). И. снова становится царём богов после того, как Нахуша, царь Лунной династии, тщетно домогавшийся Шачи, жены И., лишился своего трона (Мбх. V, XIII). И., завидуя Ашвинам, получившим от мудреца Чьяваны сому, пытается его убить, но Чьявана создаёт чудовище Мада (опьянение), чтобы покарать И.; И. в страхе бежит; смилостивившись, Чьявана прощает И. и расчленяет Маду (Шат.-бр. IV, Джайм.-бр. III, Мбх. III и др.). И. помогает Кадру и её сыновьям спастись и достичь чудесного острова (им грозил жар солнца, а И. покрыл небо тучами и излил дождь); И. надсмеялся над валакхильями (мудрецами величиной с палец) и они предсказывают ему поражение от птицы Гаруды; Гаруда побеждает И. и захватывает сосуд с амритой, который И. всё-таки возвращает себе (Мбх. I). И. обманом побеждает Прахладу, сына царя асуров Хираньякашипу: по совету Брихаспати И. в облике брахмана просит у Прахлады его добродетель, и благочестивый царь не может отказать брахману. Это даёт И. возможность одолеть Прахладу («Махабхарата», «Вишну-пурана»). При пахтанье океана И. получает чудесного коня Уччайхшраваса, слона Айравату и сказочное дерево Париджату (Мбх. I; Вишну-пур. I, «Рамаяна» и др.). В сказании об Яяти И. подменяет одежду купающихся девушек и задаёт роковой вопрос Яяти, после ответа на этот вопрос Яяти лишается права пребывать в небесном царстве И. (Мбх. I). У И. появляется 1000 глаз, которыми он смотрит на красавицу Тилоттаму, — в истории Сунды и его брата Упасунды (Мбх. I). И. пытается помешать царю Марутте совершить жертвоприношение (Мбх. XIV). И. превращается в павлина из страха перед встречей с царём ракшасов Раваной («Рамаяна»), И. воюет с Раваной и его сыном Мегханадой (Индраджитом); он побеждён Мегханадой, который увозит его на своей колеснице; Брахма с богами отправляются на остров Ланка и уговаривают сына

Раваны отпустить И. («Рамаяна»). И. за совершение царём Бхангасваной неугодного ему жертвоприношения превращает его в женщину, сеет раздор между сыновьями Бхангасваны, которые в битве убивают друг друга, но, узнав о добрых намерениях Бхангасваны, И. воскрешает его сыновей (Мбх. XIII). И. дарует Явакри совершенное знание вед, но тот не выдерживает испытания (Мбх. III). И. посылает апсару Менаку, чтобы она соблазнила Вишвамитру и отвлекла его от подвижничества, которое может лишить И. власти (Мбх. I, Рам. I). Опасаясь, что сыновья Сагары сравняются с И. в могуществе, И. похищает их жертвенного коня (Мбх. III, Рам. I). И., превратившись в сокола, и Агни, превратившись в голубя, испытывают праведность царя Ушинары; Ушинара, желая спасти голубя от преследований сокола, срезает куски мяса с собственного тела, чтобы накормить своим мясом сокола; убедившись в добродетельности Ушинары, И. предсказывает ему вечную славу (Мбх. III). И. уничтожает в битве сыновей Дити дайтьев; тогда мать просит своего мужа Кашьяпу подарить ей сына, который отомстил бы И.; рождается сын Ваджранга; выросши, он отправляется к И., побеждает его и приносит связанным к Дити; вмешательство Брахмы спасает И.; но И. в отсутствие Ваджранги, попеременно принимая облик то обезьяны, то змея, похищает Варанги, жену своего победителя; Ваджранга возвращает себе жену и рождает сына Тараку, с тем чтобы отомстить И.; возмужав, Тарака отправляется вместе с асурами на битву с И. и одерживает победу; униженные боги, возглавляемые И., просят Брахму помочь им, и тот даёт совет женить Шиву на Уме: родившийся у них сын погубит Тараку. В ряде сюжетов И. выступает в тесной связи с Шивой или Вишну (ср. историю разрушения крепости асуров Трипуры или восхождения Арджуны на небо). Образ И. в поздний период развития древнеиндийской мифологии нашёл отражение и в иконографии.

Древнеиндийский И. соотносится с образом индоевропейского бога грома; само имя находит ближайшее соответствие в названии древнеиранского дэва [Ind(a)ra], эпитет И. «Вритрахан» — «убийца Вритры», отражён в имени авестийского божества войны Веретрагны; имя божества Indara было известно ещё раньше митаннийским ариям. Слав. jedrъ, «ядрёный», «обладающий силой особого свойства», родственно Indra.

В. Н. Топоров.

ИНДРАДЖИТ (санскр. Indrajit, «победитель Индры»), или Мегханада, персонаж древнеиндийского эпоса «Рамаяна», сын царя ракшасов Раваны. И. сохраняет в эпосе архаические черты колдуна, он владеет дарованным ему Шивой магическим искусством майи и, в частности, способностью становиться невидимым. Во время войны Раваны с богами на небе И. с помощью майи победил царя богов Индру (отсюда его имя, сменившее прежнее, — Мегханада), связал его и доставил пленником на остров Ланка. Использует искусство майи И. и в сражении ракшасов с войском Рамы под стенами Ланки. Ему удалось, став невидимым, смертельно ранить стрелами Раму и Лакшману, но их излечил Хануман. В конце сражения И. был убит в поединке Лакшманой.

П. Г.

ИНДУИСТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений, образов и сюжетов различного происхождения, объединённых в религиозной системе индуизма, сменившей к концу 1 тыс. до н. э. в Индии древнюю религию ведийского брахманизма. Оттеснённая в предшествующую эпоху с господствующих позиций реформаторскими движениями буддизма и джайнизма, брахманистская религия возрождается в новых исторических условиях в форме индуизма, вбирая в себя и ассимилируя многие народные верования и культы, ранее остававшиеся за пределами ортодоксальной ритуально-мифологической системы.

Ранний этап становления И. м. отражён в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна» (т. н. «эпическая мифология»), развитая И. м. – в пуранах, религиозно-космогонических поэмах нач. 1 – сер. 2-го тыс. н. э., а также в санскритской классической литературе и средневековых литературах на новоиндийских языках.

Уже в поздневедийской литературе образы богов, занимавших главенствующее положение в пантеоне древних ариев, отступают на второй план. В роли верховного божества в поздневедийский период всё чаще выступает Праджапати, бог-творец и бог-отец; к началу эпического периода его сменяет Брахма, в известной мере, как полагают, под влиянием философской поэзии упанишад (7–6 вв. до н. э.), где Брахма выступает как персонификация высшего объективного начала — брахмана.

В эпосе отождествление Брахмы с брахманом не играет главной роли в его характеристике; образ Брахмы связывается прежде всего с космогоническим мифом, различные версии которого отражают как чрезвычайно архаические представления, так и относительно поздние философские спекуляции. Одной из наиболее распространённых остаётся восходящая к ведам версия происхождения мира из космического яйца, порождённого силой тепла в первозданных водах. В нём рождается демиург Брахма, который творит вселенную из материалов этого яйца. В эпосе вселенная постоянно обозначается как трилока («три мира») — неба, земля и подземный мир. Позднее представление о строении вселенной — «яйца Брахмы» (брахманда) — значительно усложняется. Сотворив вселенную, Брахма утверждает землю среди вод и звёзды на небе, определяет течение времени, создаёт смерть для спасения земли от перенаселения и т. д. Богам, своим потомкам, он отдаёт во владение отдельные сферы мироздания, учреждает основные социальные и политические институты, устанавливает на земле дхарму — священный закон, религиозные обряды и обычаи, сословное деление общества и права и обязанности четырёх варн (сословий), институт брака и т. д. Особенно подчёркивается в эпосе роль Брахмы в утверждении царской власти на небесах (где он ставит Индру царём над богами) и на земле. Но и Брахма, первоначально выступающий как «самосущий» (сваямбху), впоследствии утрачивает своё превосходство и вневременную позицию. В эпосе во главе пантеона наряду с Брахмой становятся Вишну и Шива. Боги же, занимавшие главные места в ведийском пантеоне, переходят на следующую (ниже) ступень иерархии, где составляют группу локапалов, хранителей мира, каждый из которых владеет одной из стран света [Индра, Агни (позднее его место занимает Кубера), Варуна, Яма]. Сохраняется древняя функция Индры – громовержца и подателя дождя, и в ещё большей мере его военная функция: он предводительствует богами в небесных битвах, он же — покровитель сословия кшатриев (воинской аристократии) на земле. Ведийский Варуна превращается во второстепенное божество вод. Напротив, большее значение приобретает Яма, который

Индра с боевой колесницей. Барельеф. Бхаджа. 2 в. до н. э.

Вишну. Фрагмент барельефа. Паршванатх (Кхаджурахо). 11 в.

Храм Кешава. 1268. Сонанатхапура. Штат Карнатака.

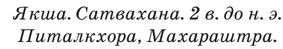
становится божеством смерти. Яма — властитель «предков» (питаров), т. е. теней усопших. Позднее развивается представление о расположенных глубоко под землёй бесчисленных адах (нарака), которыми владеет Яма. Новое божество в пантеоне — Кубера, бог богатства и повелитель якшей, стерегущих сокровища. Кубера традиционно рассматривается как человек, возведённый в ранг божества. Позднее в группу локапалов включаются ещё четыре божества: Агни, Сурья, Сома и Ваю. Не входят в группу локапалов, но остаются в пантеоне такие ведийские божества, как Ашвины, Сарасвати, Тваштар, более известный в эпосе под именем Вишвакарман. Общее число богов и границы, отделяющие их от других мифологических классов, в эпической мифологии так же неопределённы и зыбки, как и в ведийской. Сохраняется традиционное их число — 33 и деление на группы: адитьи (12), васу (8), рудры (11) и Ашвины (2), но в действительности число богов, включённых в систему И. м. (на подчинённом положении), гораздо больше. Низшую ступень в иерархии пантеона занимают лесные и домашние духи, боги — покровители городов, гор, рек, деревень, домов и т. п. Боги послеведийского пантеона более антропоморфны. Они прекрасны, не касаются земли ногами, не отбрасывают тени и т. д. Они мудры, как и демоны, способны к оборотничеству.

В И. м. богам противостоят демоны — асуры, которые разделяются на дайтьев и данавов. В связи с борьбой богов и асуров излагается миф о пахтанье океана. Боги и асуры совместно пахтают океан, чтобы добыть из него амриту, напиток бессмертия (заменяющий ведийскую сому в И. м.). Они используют мифическую гору Мандару как мутовку, установив её на спине гигантской черепахи, опустившейся на дно океана, и обмотав, как верёвкой, космическим змеем Шешей (Васуки). Из океана кроме амриты появляются различные сокровища, в т. ч. Лакшми, богиня красоты и счастья, райское дерево Париджата, солнечный конь Уччайхшравас и др. Как побочный продукт пахтанья возникает страшный яд калакута (или халахала), грозящий уничтожить вселенную. Ради её спасения яд выпивает Шива. С помощью Вишну боги обманом отнимают у асуров амриту.

В эпической мифологии заметно увеличивается число классов демонов: асуры, ракшасы и пишачи, упоминающиеся ещё в ведах, противопоставляются трём классам положительных существ (соответственно богам, людям и питарам), но появляется множество новых мелких разновидностей (преты, праматхи, мандехи, кабандхи и т. д.). Расширяется мир низшей мифологии. Из вед переходят в эпос образы гандхарвов и апсар, которые антропоморфизируются. Наряду с якшами, изображавшимися в виде прекрасных юношей и дев, в свиту Куберы включаются гухьяки, полукони-полуптицы, и человекоподобные нары; гандхарвов в роли небесных музыкантов дублируют киннары, имеющие облик людей с конскими головами, сиддхи, ангелоподобные обитатели небесной сферы, и другие.

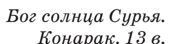
Позднее появляются видьядхары, духи горных лесов, сходные с эльфами европейского фольклора. Важную роль в И. м. играют наги, полудемонические существа змеиной природы. В мифологии эпоса наги-змеи связаны происхождением со своими антиподами — птицами супарнами. Гаруда, вождь солнечных птиц супарнов, особенно тесно ассоциируется в эпосе с мифологией Вишну.

В мифологии животных в индуизме, как и в ведийский период, важную роль продолжает играть корова. Появляется образ волшебной коровы Сурабхи, исполняющей все желания своего владельца. Широкое распространение получает культ обезьян; особым почитанием среди простого народа пользуется образ Ханумана, мудрого обезьяньего вождя, который в сказании о Раме помогает герою освободить похищенную ракшасами супругу. Многие животные включаются в культы главных божеств пантеона как их зооморфные атрибуты. Появляется в И. м. образ «ваханы» – животного (иногда растения) – «носителя» определённого божества. Так, «ваханой» Брахмы считается гусь, Вишну изображается сидящим на орле Гаруде, «вахана» Шивы – белый бык Нан-



Якша. Сатвахана. 2 в. до н. э. Питалкхора, Махараштра.

Мохини. Колонна храма Ченнакешава. 12 в. Белур, Карнатака.



Бог солнца Сурья. Конарак. 13 в.

дин, жены его Деви (Дурги) – лев, и т. д.

В мифологии растений важную роль играет ашваттха (священная смоковница), в почитании которой развивается восходящая к ведам концепция мирового дерева; ньягродха (баньян), ашока (ей молятся женщины о родах), лотос, туласи (цветок, связанный с культом Вишну).

В индуистской космографии (в пуранах) земля описывается как плоский диск, в центре которого возвышается мифическая гора Меру. Вокруг неё, отделённые океанами, расположены четыре материка (двипа). Вокруг вершины Меру обращаются солнце, луна и звёзды.

Согласно представлению о вселенной как о «яйце Брахмы», над землёй поднимаются ярусами шесть небес, чем выше, тем прекрасней; выше всех — «мир Брахмы» (брахмалока). На небесах обитают боги, святые мудрецы и другие существа полубожественной природы. Ниже земли расположены семь ярусов подземного мира (патала), где обитают наги и другие мифические существа. Ещё ниже — семь зон адов — нарака. Под адами обитает дракон Шеша. «Яйцо Брахмы» окружено скорлупой, отделяющей его от пространства, где расположено бесчисленное множество таких же миров. Это уже сравнительно поздние представления, появляющиеся в развитом индуизме, признающем множественность миров, без конца исчезающих и возникающих снова.

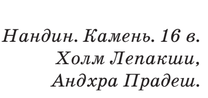
Один из ведущих мотивов И. м., восходящий ещё к поздневедийской литературе, — магическая сила, даруемая аскетизмом. Тапас – умерщвление плоти – позволяет добиться исполнения любых желаний, соединяет в себе разрушительную и творческую силу, и подвижник обретает сверхъестественную способность плодотворения. Характерной чертой И. м. является сочетание в едином комплексе аскетического и эротического начала. Во многих эпических и пуранических сказаниях Индра, страшась за свою власть, подсылает к подвижнику прекрасную апсару соблазнить его. Но и поддавшись соблазну, аскет не утрачивает окончательно плодов своего подвижничества.

Другой характерный мотив древних сказаний – проклятие отшельника, которое служит причиной несчастий или гибели многих эпических героев. Иногда проклятие превращает провинившегося на некоторый срок в животное или чудовище; иногда умилостивленные аскеты смягчают проклятие или определяют условия, при которых оно может быть снято; но отменить его не в состоянии даже они.

Превосходство мудрецов-аскетов над богами, которых они подавляют своим могуществом, отчётливо выражено в эпосе; оно находит отражение в мифической генеалогии, излагаемой в космогонических частях эпоса и в пуранах. Согласно этой генеалогии, в начале творения прародитель Брахма порождает шесть «сыновей духа», от которых происходят впоследствии все живые существа во вселенной. Это великие мудрецы-подвижники, образы их восходят большей частью к легендарным провидцам ведийских гимнов. В других версиях космогонического мифа число сыновей Брахмы (все они получают эпитет Праджапати) увеличивается до 10 или 17, и все они появляются чудесным образом из различных частей его тела.

Согласно одной из наиболее распространённых версий мифа, старший сын Брахмы — Маричи порождает Кашьяпу, тоже великого мудреца и подвижника (оба образа, восходящие к ведам, связаны с солярной мифологией). Сыновьями Атри, второго сына Брахмы, считаются Сома, бог луны, и Дхарма, бог справедливости (персонификация морального закона и вероучения; этот образ появляется только

Богиня красоты и счастья Лакшми.



Нандин. Камень. 16 в. Холм Лепакши, Андхра Прадеш.

Индуистский храм Вишну Падманабхасвами, расположенный в форте города Тхируванантхапурам, Керала.

в индуистском пантеоне; позднее отождествляется с Ямой). Третий сын Брахмы — Ангирас – отец великого мудреца Брихаспати, а также, согласно некоторым версиям, Агни, бога огня. Брихаспати в индуистской мифологии – наставник и верховный жрец богов, персонификация планеты Юпитер; он ведёт постоянную борьбу со своим соперником Шукрой, наставником асуров, персонифицирующим планету Венера. От четвёртого сына Брахмы — Пуластьи происходят Кубера и повелитель ракшасов Равана, от других сыновей Брахмы – различные мифические существа и животные. Седьмой сын – Дакша, появившийся из большого пальца на правой ноге Брахмы, порождает 50 дочерей, из которых 13 он выдаёт замуж за Кашьяпу, 27 (олицетворяющих созвездия лунного зодиака) – за Сому и 10 – за Дхарму. Согласно другим версиям, все сыновья Брахмы также получают в жёны дочерей Дакши. Старшие дочери Дакши – Дити, Дану, Адити – порождают от Кашьяпы соответственно демонов дайтьев и данавов и богов адитьев, от других жён Кашьяпы происходят различные классы мифических существ: гандхарвы, супарны, наги и т. д.

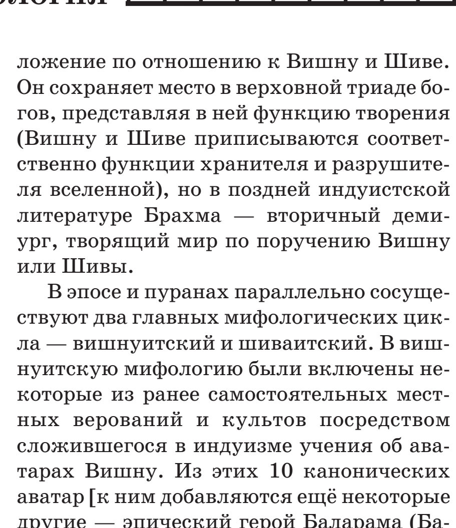
Сарасвати, богиня мудрости и красноречия. Храм Хойсалешвара. Халебид.

Число богов группы адитьев увеличивается до 12; она приобретает отчётливо выраженный солярный характер; 12 адитьев олицетворяют солнце в каждый из 12 месяцев года. Особо выделяется из членов группы Вивасват, представляющий собственно божество солнца. Детьми Вивасвата считаются Яма, Ашвины, а также Ману, прародитель человечества, герой мифа о потопе. Непосредственно к Ману возводит своё происхождение легендарная Солнечная династия царей, к которой принадлежит герой древнего эпоса Рама. С другой стороны, сын Сомы Будха (персонификация планеты Меркурий) и Ила (Ида), дочь Ману, считаются родителями Пуруравaса, родоначальника Лунной династии, к которой относятся Бхарата (давший имя стране) и его потомки, герои «Махабхараты».

Легендарные цари, герои происходят от богов, сражаются на их стороне против демонов, иногда борются с самими богами. Рама побеждает вместе с братом Лакшманой многих ракшасов, он убивает Равану (похитившего его жену Ситу), которого не могли одолеть ни боги, ни демоны. В центре сюжета эпоса «Махабхараты» — конфликт между двумя великими героями — Карной, сыном бога Сурьи, и Арджуной, сыном Индры; в истории подвигов Арджуны отразился также мотив богоборчества (единоборство Арджуны с Шивой).

В космогонии получает развитие идея о цикличности вселенной, её периодическом разрушении и воссоздании. Существование и небытие вселенной определяют-

Апсара. Храм Ченнакешава. 12 в. Белур, Карнатака.



Рама. Мадрас, Государственный музей.

ся как «день» и «ночь» Брахмы; мир гибнет, когда Брахма засыпает, и с пробуждением его воссоздаётся снова. В разных текстах продолжительность «дня Брахмы» определяется различно (см. статьи Кальпга и Юга).

По истечении «дня Брахмы» космический огонь, таящийся в глубинах океана в облике «кобыльей пасти» (Вадавамукха), вырывается наружу и пожирает миры; наступает период пралая, растворения вселенной в небытии. В сложившейся И. м. Брахма переходит на подчинённое положение по отношению к Вишну и Шиве. Он сохраняет место в верховной триаде богов, представляя в ней функцию творения (Вишну и Шиве приписываются соответственно функции хранителя и разрушителя вселенной), но в поздней индуистской литературе Брахма — вторичный демиург, творящий мир по поручению Вишну или Шивы.

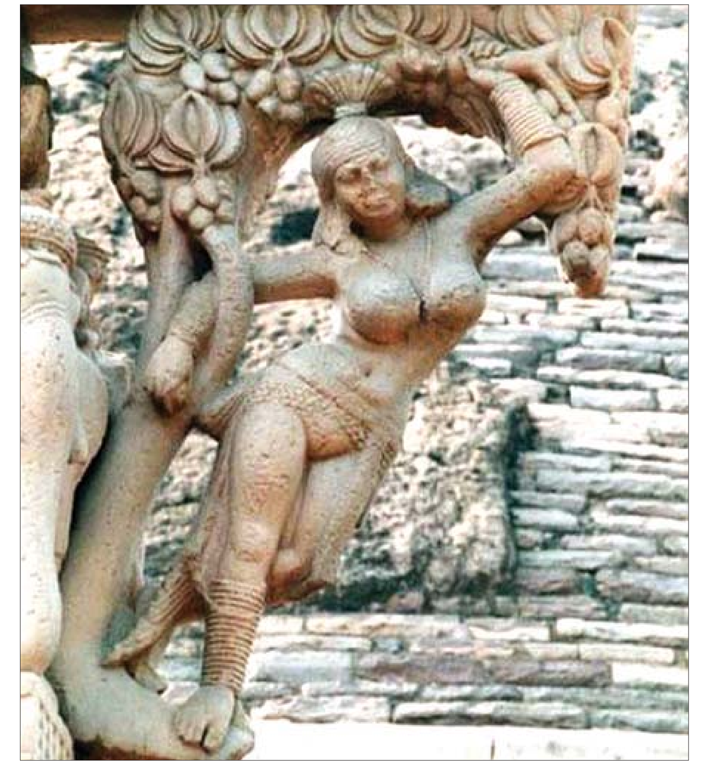
В эпосе и пуранах параллельно сосуществуют два главных мифологических цикла — вишнуитский и шиваитский. В вишнуитскую мифологию были включены некоторые из ранее самостоятельных местных верований и культов посредством сложившегося в индуизме учения об аватарах Вишну. Из этих 10 канонических аватар [к ним добавляются ещё некоторые другие — эпический герой Баларама (Баладева), Джаганнатха, божество местного культа в Ориссе, средневековый вероучитель Чайтанья и т. д.] наиболее значительной является аватара Кришны, в образе которого слились элементы мифологических представлений и верований различного происхождения (в т. ч. культы Васудевы, божества, почитавшегося в Западной Индии и отождествлённого впоследствии с Кришной; Нараяны, божества неясного происхождения, в котором персонифицируются первозданные воды; дравидского пасторального божества). Почитание Вишну в образе Кришны — кришнаизм — наиболее мощное ответвление вишнуитской мифологии и культа в религиозной системе индуизма.

В развитом индуизме именно Вишну (или Кришна) отождествляется с мировой душой, вытесняя Брахму с главенствующей позиции в религиозно-мифологической иерархии. Позднее складывается концепция майи Вишну. Майя понимается при этом как присущая Вишну энергия, материализованная в первозданных водах, из которых возникает мир; вселенная рассматривается как иллюзорное проявление майи, всепорождающей божественной субстанции. В индуистской иконографии каноническим становится изображение Вишну, возлежащего на змее Шеше посреди космического океана; из пупа Вишну вырастает лотос, на котором сидит демиург Брахма. Пока Вишну спит, майя бездействует и иллюзия вселенной растворяется в небытии.

В мифологию Вишну включается образ богини Лакшми, которая рассматривается как супруга Вишну и как персонифи-

Кришна, побеждающий демона Калию. Бронза. Южная Индия.

Слева – Сканда, бог войны. Халебид. 13 в. Справа – Якшини. Консоль ворот ступы в Санчи. Камень. 2 в. до н. э.



кация золотого лотоса, вырастающего из космического тела Вишну и отождествляемого со вселенной.

Мифология Шивы наиболее насыщена пережитками и элементами доарийского происхождения. Обособленная позиция Шивы-Рудры (см. Рудра) по отношению к богам арийского пантеона выражена в мифе о жертвоприношении Дакши, который в новой версии переходит из вед в индуистскую литературу. В индуистском пантеоне Шива сохраняет свой отчуждённый характер. Он обитает на севере (ассоциируясь с не менее архаическим Куберой), вдали от населённых мест, на горе Кайласа в Гималаях, где пребывает как божественный подвижник, погружённый в медитацию, отрешённый от мира. В образе Шивы, «совершенного йогина», получает наиболее яркое воплощение мотив могущества аскетизма, и в нём же запечатлено характерное для И. м. единство аскетического и эротического начал. Не менее свойственны образу Шивы черты, восходящие к культу плодородия, и древний фаллический символ плодородия — линга (лингам) становится главным объектом почитания этого бога в индуизме. В индуистской триаде Шива представляет функцию разрушения, но в шиваитской мифологической системе эта функция неразрывно связана с творческим аспектом; в мире непрерывных изменений разрушение неизбежно предшествует творению и его обусловливает. Космогоническая функция воплощена в образе Шивы — царя плясунов (натараджа). Этот образ, возрождающий первобытные представления о магической роли танца, символизирует проявление творческой и разрушительной вселенской энергии бога и очень популярен в индуистской иконографии.

В мифологии и иконографии Шива выступает как в милостивом, так и в грозном аспектах. В последнем его мрачный характер подчёркивается зловещей свитой полудемонических причудливых существ — ганов.

В сложившейся религиозно-мифологической системе шиваизма образ Шивы неразрывно связан с образом его жены Деви, почитаемой под многими именами. Шива и Деви символизируют в этой системе антагонистические и одновременно сотрудничающие творческие силы; соответственно в шиваитской иконографии лингам Шивы постоянно сочетается с символом женской творческой энергии — йони (образующим основание, из которого поднимается лингам). Изначальная чета рассматривается как отец и мать вселенной. Складывается концепция шакти, действенной энергии бога, воплощающейся в богине, его супруге. Эта концепция распространяется на все божественные пары индуистского пантеона, но отчётливое выражение получает именно в образах Шивы и Деви.

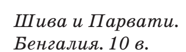
Шактизм — почитание творческой энергии Шивы, воплощённой в образе Деви, становится наиболее значительным ответвлением в средневековом шиваизме. В мифологии шактизма возрождаются чрезвычайно архаические представления, восходящие к первобытным культам богини-матери. В образе Деви ещё ярче выступает характерное для шиваитской мифологии сочетание противоположных аспектов – творческого и разрушительного. Благостная ипостась богини — милосердная Парвати, дочь гор (она же Ума, Гаури). В грозной своей ипостаси она носит имена Кали, Дурга, Чандика, Деви и др. и изображается в поздней иконографии как кровожадная и свирепая воительница верхом на льве, истребляющая мечом сво-

Бог Ганеша. 10-11 в.
Сан-Франциско, Музей искусства Азии.

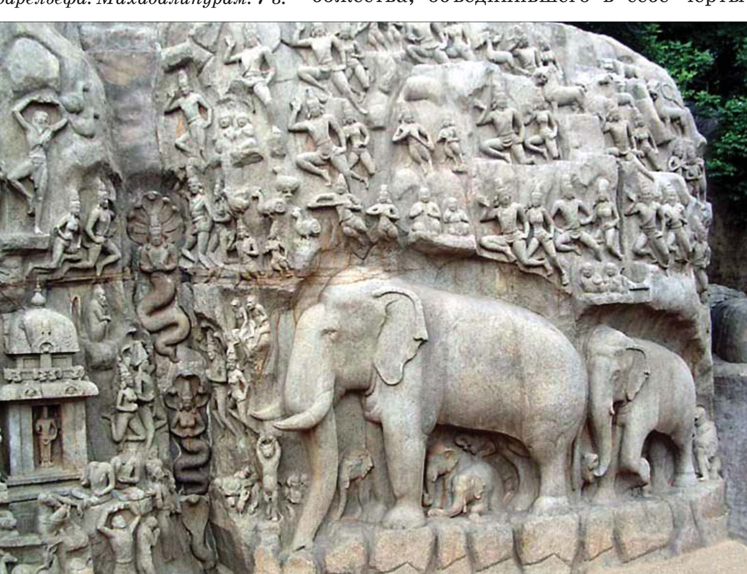
их врагов.

С мифологией Кали-Дурги в средние века ассоциируются архаические культы некоторых местных богинь – Шиталы (тамильской Мариаммы) – богини оспы, бенгальской Манасы, богини-змеи, и др., но полностью они с ней не отождествляются.

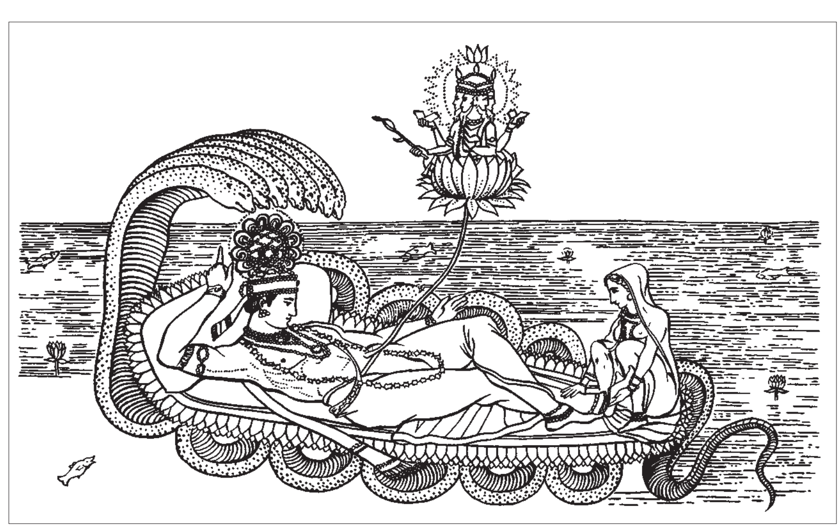
Благостная ипостась жены Шивы Парвати ассоциируется с образом её сестры, богини Гангщ персонификации священной реки индуизма, и играет важную роль в знаменитом мифе о нисхождении Ганги с небес на землю. С мифологией Шивы тесно связан также образ его сына Сканды (он же Карттикея, Кумара), нового бога в индуистском пантеоне, сохраняющего, однако, архаические черты, восходящие, возможно, к протоиндийской мифологии. Относительно поздно включается в пантеон другой сын Шивы, слоноголовый Ганеша, предводитель его полудемонической свиты, бог мудрости, покровитель наук и искусств, весьма популярный в средние века. Примирение существующих параллельно внутри индуизма двух главных течений — вишнуизма и шиваизма — выражено в поздней концепции тримурти, единого бога в трёх ипостасях (Брахмы, Вишну, Шивы, с указанным ранее распределением функций). Другая попытка компромисса — средневековый культ Харихары, божества, объединившего в себе черты



Шива и Парвати.
Бенгалия. 10 в.



Нисхождение Ганги. Фрагмент барельефа. Махабалипурам. 7 в.


Вишну, Брахма, Лакшми на змее Шеше. Средневековый рисунок.

Вишну (Хари) и Шивы (Хары).

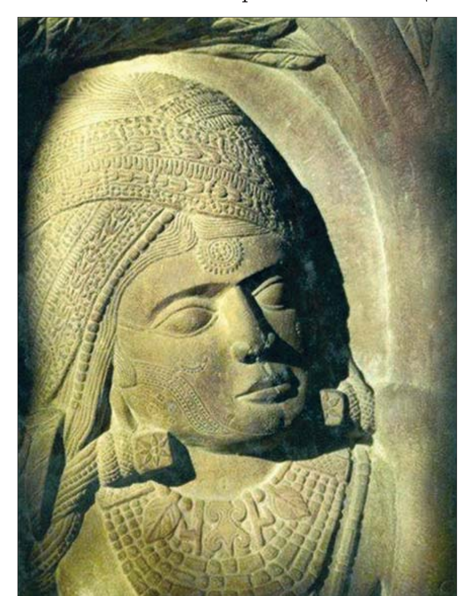
Параллельно с индуистской мифологией северной Индии развивается богатая и своеобразная мифология дравидского юга, оказавшая на индуизм значительное влияние. Ряд дравидских божеств включается в индуистский пантеон, отождествляясь с его центральными образами (тамильская богиня войны Коттравей – с Дургой, бог войны Муруган – со Скандой, и т. д.).

И. м. оказала большое влияние на религиозно-мифологические системы буддизма и джайнизма в самой Индии (в свою очередь испытав их воздействие), её образы и сюжеты вошли в литературы и искусство стран Юго-Восточной Азии и других, испытавших влияние индийской культуры; на протяжении столетий и до наших дней они питают многоязычные литературы и искусство Индии.

В. Г. Эрмин.

ИНИЦИАЦИЯ И МИФЫ. Инициация (лат., initio «начинать, посвящать, вводить в культовые таинства», initiatio, «совершение таинств, мистерий»), переход индивида из одного статуса в другой, в частности включение в некоторый замкнутый круг лиц (в число полноправных членов племени, в мужской союз, эзотерический культ, круг жрецов, шаманов и т. п.), и обряд, оформляющий этот переход. Иногда — в узком смысле — переход в число взрослых, брачноспособных. Обряды И. также называются переходными или посвятительными обрядами. В отличие от многих других обрядов (см. Обряды и мифы) И. включает в себя миф, как составную часть: во время обряда неофиту сообщаются мифы племени, которые может знать только взрослый или специально посвящённый. С другой стороны, многие мифы имеют явные черты сходства с обрядом И., его структурой и символикой, строятся по той же модели, что и обряды И. Особенность структуры этих обрядов — их трёхчастность: все они состоят из выделения индивида из общества (т. к. переход должен происходить за пределами устоявшегося мира), пограничного периода (длящегося от нескольких дней до нескольких лет) и возвращения, реинкорпорации в новом статусе или в новой подгруппе общества. При этом И. осмысляется как смерть и новое рождение, что связано с представлением о том, что, переходя в новый статус, индивид как бы уничтожается в своём старом качестве; налицо также мифологическая интерпретация пространства: выход за пределы замкнутой территории, освоенной общиной, приравнивается к смерти. Отсюда важнейшая в героических мифах и волшебных сказках, воспроизводящая ритуальную схему И. часть сюжета — испытания, которым герой подвергается в царстве мёртвых или на небе (где живёт солнечный бог, у индейцев часто отец героя или всеобщий «великий отец», подобный Байаме или Дарамулуну австралийских племён, — установитель и патрон обрядов И.), или в другой стране, населённой злыми духами, чудовищами и т. п. С этим же связан мотив проглатывания героя чудовищем (изначально — тотемным животным) с последующим его освобождением из брюха чудовища, также отражённый сказкой и мифом, ср. и мотив пребывания группы мальчиков во власти демонической лесной старухи. Подобную символику И. можно найти в североавстралийских мифах о сестрах Ваувалук, сына одной из которых проглатывает и выплёвывает радужный змей, или о старухе Маутинге, из живота которой вырезают проглоченных ею детей. Аналогичные рассказы служат объяснительными мифами к И. у индейцев-квакиутль и во многих других архаических обществах. Пребывая в чреве чудовища или в контакте с лесными демонами (т. е. после выделения из коллектива и возвращения в него), герой тем самым демонстрирует свою стойкость, приобретает духов-помощников, магические (шаманские) силы, власть над стихиями, а в мифах о культурных героях добывает людям космические объекты или культурные блага, уничтожает чудовищ, мешающих их мирной жизни. Известную связь с И. имеют и обычные указания на повышенный эротизм героя (знак его силы и знак достигнутой зрелости), который иногда принимает деструктивный характер насилий или кровосмешения. Инцестуальные действия (см. Инцест) могут быть использованы в сюжете мифа и как мотивация

Танцующий Шива (Натараджа). Южная Индия.


Якшиня со ступы в Бхархуте . 100 г. до н. э. Индийский музей, Калькутта.

трудных задач, поставленных ему отцом (невыполнение должно привести к его смерти). В связи с И. трактовал изгнание Эдипа В. Я. Пропп. На инициационный характер испытаний героя указывает тот факт, что гонителем очень часто оказывается родной отец — солнечный или иной бог, жестоко испытывающий своего сына и, казалось бы, стремящийся его извести, в конце концов мирящийся с сыном или побеждаемый им. Смерть культурного героя часто мыслится как неокончательная, остаётся надежда на возвращение из царства мёртвых, оживление в будущем. В этом случае можно говорить о «подразумеваемом» воскрешении, сопоставимом с И. Возможна также связь с И. мифов об умирающих и воскресающих богах (Осирисе, Адонисе и т. п.), хотя следует учитывать разницу между инициационным и инкарнационным сюжетами (в первом человек уходит в тот мир и, приобретя что-то, возвращается «к нам», во втором — персонаж из иного мира приходит «к нам», теряет нечто и возвращается в тот мир).

Вообще мотивы, связанные с И., можно найти практически в любом сюжете, включающем момент «становления» героя, т. е. начинающемся с его рождения или детства. Целый ряд больших эпических текстов объясняется в связи с И. — в узком смысле (например, «Махабхарата», во всяком случае основоположная для ее сюжета тема изгнания пандавов) — или в более широком (ср., например, трактовку «Одиссеи» или мифа о Гильгамеше как сюжета шаманской И.). Однако связи И. с мифом этим не исчерпываются. Так, И. в некоторых чертах воспроизводит космогонические мифы, поскольку выведение инициируемого индивида за пределы социальной структуры для совершения перехода подразумевает определённую степень расшатывания этой структуры, внесение некоего «возмущения» в нормальное состояние коллектива и последующее возвращение к нормальному существованию по завершении обряда. Как показал современный мифолог М. Элиаде, И. воспроизводит ситуацию возникновения хаоса и нового творения из него упорядоченного космоса (ср. частые случаи демонстративного нарушения запретов и других норм социального порядка в начале ритуала). Сопоставление мифа с И. обладает значительной объяснительной силой. В частности, И., возможно, объясняет распространённый и в сказках, и в мифах т. н. юниорат, т. е. предпочтительность младшего героя: с точки зрения И. только младший и может быть героем, т. к. для него возможен переход в статус старшего, стало быть, то нарушение устоявшейся ситуации, которое и создает сюжет. Более общее значение имеет сходство самих структур И. и мифа, эпоса и волшебной сказки. На основе этого сходства был сделан ряд попыток распространить сопоставление на другие повествовательные жанры, в том числе и не фольклорные. Если для одних случаев [например, текстов, прямо ориентированных на И., как «Золотой осел» Апулея (посвящение Исиде), или типологически сравнимых с И., как «Божественная комедия»] это сопоставление имело непосредственный смысл (ср., возможно, и европейский роман воспитания с его обязательным путешествием), то для других оно должно рассматриваться лишь как совпадение универсалий повествования. Видимо, И. действительно содержит модель всякого повествовательного текста (например, выделение индивида из коллектива может лежать в основе самого понятия героя, уход и возвращение – через волшебную сказку — стали рамкой для большинства сюжетов, характерный ритм потерь и приобретений также обнаруживается во многих жанрах). Поэтому необходима известная осторожность и в сопоставлениях мифов с И., т. к. есть опасность принять за содержательное и специфическое сходство, возникающее лишь из общих законов повествования.

Г. А. Левинтон.

Кришна, поднимающий гору Говардхан. Миниатюра. Кангра. 18 в.

ИНКАРРИ («инка-царь»), в мифологии кечуа демиург. И. родился от солнца и дикой женщины; он создаёт всё, что есть на земле. Чтобы успеть завершить творение, И. запирает ветер в пещере и привязывает солнце к вершине холма. [Последнее, возможно, является осмыслением обсерваторий — интиуатана («место, где привязано солнце») в развалинах инкских городов.] Бог (вариант — король) испанцев взял И. в плен и отрубил ему голову, которая живёт под стражей в Лиме или в Куско, тело же похоронено, но когда-нибудь голова и туловище воссоединятся, и в этот день И. возглавит страшный суд.

С. Я. С.

ИНКОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Кечуа мифология.

ИНКУБЫ (incubus, от лат. incubare, «ложиться на»), в средневековой европейской мифологии мужские демоны, домогающиеся женской любви, в противоположность женским демонам — суккубам (succubus, от лат. succubare, «ложиться под»), соблазняющим мужчин. По толкованиям некоторых христианских теологов, И. — падшие ангелы. От И. могла зачать спящая женщина. Иногда они принимали человеческий облик и имели потомство — от браков с И. рождались уроды или полузвери. Обычно напарницами И. были ведьмы или жертвы их колдовства; И. особенно преследовали монахинь, суккубы — отшельников и святых.

М. Ю.

ИНМАР, в удмуртской мифологии верховный бог, демиург. Родствен другим демиургам финно-угорской мифологии — Ену и, возможно, Ильмаринену. И. — творец всего хорошего и доброго в мире — противостоит своему брату Керемету (Луду, или шайтану), создателю зла. Первоначально оба бога были добрыми. По велению И. Керемет достал со дна мирового океана землю, принёсши её во рту, часть земли выплюнул, часть – утаил. Когда вся земля по воле И. стала разрастаться, Керемет вынужден был выплюнуть остальное, отчего на ровной поверхности суши возникли горы (ср. Нуми-Торума и Кульотыра у обских угров). И. сотворил также растения и животных. В удмуртском антропогоническом мифе очевидно влияние христианской мифологии. И. сотворил первого человека Урома (букв. «друг») из красной глины и поселил его в прекрасном саду, плодами которого человек должен был питаться. Довершив творение, И. послал Керемета проверить, всё ли хорошо на сотворенной земле, и Керемет увидел Урома скучающим. Узнав об этом, И. велел Керемету научить Урома делать кумышку — напиток, разгоняющий скуку, но и это не развеселило человека. Когда Керемет рассказал, что человек попрежнему тоскует, И. обвинил брата во лжи, в ответ на что тот плюнул богу в лицо, и это послужило началом их вечной вражды (по народным поверьям, И. преследует своего противника, метая в него молнии, а тот прячется в деревьях и т. п., издеваясь над богом). Когда И. сам удостоверился, что Уром скучает, тот поведал богу, что ему нужна жена. И. сотворил женщину и наказал Урому в течение года не пить кумышки, уже осквернённой Ке-

реметом. Керемет, однако, вселил любопытство в женщину (за что был проклят Инмаром), и та отпила напитка, угостив и мужа: в кумышку Керемет поместил смерть и грехи; падшие люди были изгнаны из рая, и род человеческий сгинул, т. к. И. запретил им размножаться. По другим вариантам мифа, И. устроил потоп после грехопадения: затем он сотворил ещё несколько пар людей из красной глины, приставив к каждой паре собаку, чтобы она оберегала людей от Керемета. Существует миф, где во вторичном космогоническом акте участвуют уже не бог и его антагонист, а два человека, уцелевших после потопа; И. велел им сеять землю: один сеял хорошо и ровно, днём, другой – плохо, ночью, отсюда на земле горы и т. п. Человек просил для житья половину созданной земли; И. исполнил просьбу, но в отместку за жадность выпустил из отверстия от воткнутого в землю кола вредных тварей (по другим вариантам, это сделал Керемет: ср. такое же деяние Омоля). Когда люди стали самостоятельно жить на земле, И. поселился на небе (на солнце). Его молят о хорошей погоде и урожае, на которые влияет также его мать — Му-Кылчин, богиня плодородия. Образ И., по-видимому, сливался в представлениях удмуртов с образом другого благодетельного божества — Кылдысина, откуда двойное наименование И. в молитвах — Инмар-Кылчин.

ИНО (ʽΙνώ), в греческой мифологии одна из дочерей Кадма, вторая супруга беотийского царя Афаманта, мачеха Геллы и Фрикса (пыталась их погубить, поэтому они бежали от её преследований в Колхиду). И. вместе с Афамантом взяла на воспитание младенца Диониса, сына своей погибшей сестры Семелы, и всюду провозглашала его божественность. За это ревнивая Гера наслала безумие на супругов: Афамант убил одного из своих сыновей, а И., спасая другого сына Меликерта, бросилась с ним в море, где была превращена в благодетельное морское божество по имени Левкофея, а её сын стал божеством по имени Палемон (Ovid. Met. IV 416–431, 494–541). Оба они помогают морякам и терпящим бедствие путникам (напр., Одиссей был спасён в бурю И. — Левкофеей; Hom. Od. V 333–353). В Риме И. почиталась под именем Матер Матута, а Палемон как Портин, помогающий морякам благополучно достичь гавани. Имя И. указывает на её догреческое происхождение. В мифе об И. прослеживаются сказочные мотивы о злой мачехе.

А. Т.-Г.

ИНО («человекорыба»), в корейской мифологии русалка, обитающая в Восточном (Японском) море, около острова Чеджудо. У И. шесть или семь длинных ног, но голова и туловище человечьи; нос, рот, уши и руки-плавники покрыты белой кожей без чешуи; хвост тонкий и длинный, как у лошади. Она кормит детёнышей грудным молоком, а когда кто-нибудь их поймает, льёт слёзы, из которых образуются жемчужины.

Л. К.

ИНТИ, в мифологии кечуа солярное божество, олицетворявшееся солнечным диском, тройственное в едином лике, под тремя именами: Апу И. («господин-солнце»), Чури И. («сын-солнце») и Уаке И. («брат-солнце»). Это отражало принятую кечуа систему родства, по которой ближайшими родственниками человека считались брат и сын. Первоначально И. был связан с тотемным почитанием птицы (к 16 в. птица играла лишь роль вестника солнца). Верховный инка считался сыном солнца.

С. Я. С.

ИНЦЕСТ (лат. in, «не» и castus, «благопристойный»), кровосмешение, т. е. брак или половая связь ближайших кровных родственников или — в расширительном смысле — всякий интимный союз людей, слишком близких по принятой классификации, в повседневной практике нарушающий нормы экзогамии, представлен в мифологии разнообразными сюжетами, различающимися по характеру родственных отношений (И. родителей и детей, брата и сестры, свойственников и т. п.) и по ситуации. Во времени мифическом совершаются межродственные браки, которые не являются нарушением норм: это прежде всего – браки первопредков, представляющих собой единственную пару на земле (ср., напр., брат и сестра Фу-си и Нюй-ва, брат и сестра Олорун и Одудува, дети Адама и Евы), так что происхождение богов и (или) людей зависит от их по необходимости кровосмесительного союза – сакрального И. (известны также «повторения» этой ситуации, когда от И. происходит новое поколение людей после «конца света» или подобных катастроф, ср. Лот и его дочери). Эта ситуация «непреступного» И. соответствует снятию брачных и иных запретов в наиболее важных ритуалах, и с ней как с прецедентом связаны инцестные браки в различных царских традициях (напр., у фараонов, у инков; такие браки могли существовать на практике или быть просто этнографической легендой; легенды такого рода весьма характерны и для случаев осуждаемого И.: один из частых способов описания варварства чужого этноса — это приписывание ему беспорядочных браков, не связанных табу И.). С другой стороны, в архаичных мифологиях представлены и сюжеты, в которых И. запретен, а также варианты, где один и тот же герой совершает сакральный И. как первопредок и запретный и наказуемый И. как трикстер (ср. Ворон). В «социогенных» мифах, объясняющих возникновение экзогамии, неудачному браку на родной сестре противопоставляется кросскузенный брак или брак с «чужой» женщиной (ср. историю женитьб Эмемкута в мифологии коряков и ительменов). В героических мифах И. служит проявлением повышенного эротизма героя, указывает на его особую силу, но одновременно является и нарушением табу — инцестуальные действия могут быть мотивацией временного изгнания героя из социума, трудных задач, поставленных ему отцом, и т. п. (см. Инициация и мифы).

Наиболее характерный тип инцестного сюжета в развитых мифологиях связан с отношением к И. как к преступлению, стремлением избежать его и всё-таки совершением И., чаще всего по неведению. Это подразумевает наличие в сюжете сложной системы обоснований случившегося, часто включающих предсказание И. и попытки предотвратить его. Если речь идёт об И. матери и сына, сюжет предполагает их разлучение, влекущее за собой неузнавание при встрече, следствием чего и становится И., как в классическом примере мифа об Эдипе. Несколько разнообразнее варианты И. брата и сестры, который (как в мифе о Сатане и Урызмаге или в русской балладе о Василии и Софье) не обязательно предполагает неведение (но ср. в той же традиции русских баллад — «Братья-разбойники и сестра»: братья нападают на путешественников, убивают мужа и овладевают женой, которая оказывается их сестрой).

По количеству теоретических интерпретаций И. превосходит, видимо, все другие мифологические темы. Попытки найти объяснение этому сюжету в исторической или этнографической действительности (напр., в групповом браке, само существование которого теперь подвергается сомнению) явно не соответствуют материалу, т. к. инцестный сюжет связан именно с нарушением запрета или отнесён к мифическому времени. Миф выступает в качестве коллективного «фиктивного» опыта, мысленного эксперимента, рисующего последствия нарушения табу и таким образом демонстрирующего «от противного» необходимость его соблюдения. Особенно существенную роль играл инцестный сюжет в психоаналитической теории З. Фрейда, рассматривавшей его как реализацию в мифе подсознательного инцестного стремления, эдипова комплекса, который признавался универсальным (универсальность его уже в 20-х гг. опровергал английский этнограф Б. Малиновский). Ряд важных соображений об И. (главным образом на материале мифа об Эдипе) высказывался В. Я. Проппом, К. Леви-Стросом, американским учёным Т. Тернером. Однако важно отличать интерпретацию конкретного греческого мифа об Эдипе и темы инцестного брака матери и сына в мифологии вообще. Отличительная особенность эдипова сюжета (и близких к нему версий в других традициях, напр. в мифах бразильского племени бороро) — неразрывная связь И. и отцеубийства («переоценки» кровного родства в мотиве И. и «недооценки» родственных отношений в мотиве отцеубийства, по Леви-Стросу, существенной не только для данного мифа, но и для более широкого его контекста – всей истории рода Кадма). Между тем в ряде сюжетов эта связь не обнаруживается, и отец устраняется из сюжета каким-либо иным способом (он может быть мёртв к началу действия, как в сербской легенде о Симеоне-найдёныше, уйти в паломники или монахи и т. п.) или даже вообще остаётся живым участником сюжетного развития (миф об Амма и его сыне Йуругу у западносуданских догонов). Важнее другое сочетание мотивов, которое в эдиповом сюжете отсутствует: сын, совершающий И. с матерью, часто оказывается плодом И. брата и сестры (ср. католические легенды о папе Григории) или отца и дочери (легенды о святом Альбане и некоторые сюжеты в «1001 ночи») — разные виды И. тяготеют к объединению в один сюжет. Связь И. с отцеубийством побуждает исследователей рассмат-

ривать его как интерпретацию обычаев престолонаследия (убийство старого царя новым, при котором мать оказывается лицом, передающим право на престол через брак, — В. Я. Пропп) или отношений поколений (вытеснение старшего поколения младшим — Т. Тернер). В какой-то мере И., конечно, связан с этими темами; например, престолонаследие присутствует как одна из важных тем в таких модификациях сюжета, как миф о Федре и Ипполите (ср. сюжет с участием Шируйя в «Хосров и Ширин» Низами), где фигурирует И. со свойственником (в некоторых случаях намерение И. или ложное обвинение в нём, ср. историю Сванхильд и Рандовера в «Саге о Вёльсунгах»), причём там, где свойственником является не мачеха, а жена брата, – это всегда жена старшего брата (как в древнеегипетской «Повести о двух братьях»). Ср. также связь И. с темой власти в таких поздних филиациях мифа, как «Царь Эдип» Софокла.

Существенные моменты, которые следует учитывать в анализе поздних форм инцестных сюжетов, — это их связь с мотивом предсказания об опасности родителям со стороны ожидаемого ребёнка (легенда об Андрее Критском, украинские и финские сказки) и часто с мотивом общественного бедствия: сначала герой спасает народ от бедствия (Эдип и Сфинкс), но впоследствии весь коллектив наказывается другими напастями за преступный брак героя. Неведение своего происхождения, следствием которого становится И., антиномически связано с особым знанием или мудростью, которыми наделён герой, — это относится не только к загадкам Сфинкс, но и, например, к сказкам о предотвращённом И. (человек понимает язык птиц, подслушанный им разговор птиц предотвращает И.). Вообще любое нарушение табу может указывать на подлинное избранничество (как и другие отклонения от нормы, ср. гомосексуальную связь шамана и его божества), а равно и на ложное самообожествление. Как всякое нарушение табу, И. обладает определённой амбивалентностью: герой, совершивший И., может эволюционировать к крайним степеням добра (к святости, например, история папы Григория) или же — зла (ср. введение И. в славянские биографии «Юды» — Иуды). И. связан также с противопоставлением цивилизованного человеческого общества дикому (отсюда и помещение сакрального И. в «начало времён») и, по мнению Леви-Строса, с отрицанием «автохтонности» происхождения человека (однополости воспроизводства, вырастания из земли). Психоаналитические интерпретаторы со своей стороны усматривают в И. мотив «возвращения в утробу» и видят в нём главный смысл эдипова комплекса.

Г. А. Левинтон.

ИНЧЖОУ, в древнекитайской мифологии священный остров — гора, где живут бессмертные, своеобразный вариант даосского рая (наряду с двумя другими аналогичными островами – горами Пэнлай и Фанчжан). Согласно «Запискам о десяти сушах посередь морей» («Хайнэй шичжоу цзи», 4–5 вв.), И. находится в Восточном море, удалённый от западного берега и местности Куйцзи (провинция Чжэцзян) на 700 тысяч ли. На нём растёт чудесная трава бессмертных — сяньцао, из нефритовой скалы вытекает вода, по вкусу напоминающая вино и дающая людям долголетие. Этот источник называется Юйлицюань («нефритовый источник сладкого вина»).

Б.Р.

ИНШУШИНАК [Insusinak, «владыка Суз» (?)], в эламской мифологии покровитель Суз, владыка царства мёртвых, бог клятвы. Супруг Ишникараб – богини клятвы, принимающей усопших в преисподней. В Сузах наряду с богом Наххунте считался защитником правосудия. Во 2–1-м тыс. до н. э. почитался как один из главных богов пантеона (в тексте 13 в. вместе с Хумпаном назван повелителем богов). Правители Элама обычно называли себя «любимыми слугами» И. В надписи 8 в. до н. э. говорится о законах, установленных И. и царём Шутрук-Наххунте II.

М. Д.

ИНЫЖИ, в адыгской мифологии великаны, полулюди-полуживотные с одной или многими головами, с одним или несколькими глазами. Они обитают в пещерах, горах, в крепости. В центре многих сюжетов нартского эпоса — борьба героя с И. В сказании о нарте Сосруко один из И., обладающий незаурядной физической силой и магическим мечом, похищает у нартов огонь. Сосруко удаётся одолеть Иныжа и вернуть огонь нартам. К числу героев, побеждающих И., относятся «маленький плешивец» Куйцык и Хагур (ослепивший И. в его пещере и выбравшийся из неё, уцепившись за густую шерсть барана).

М. М.

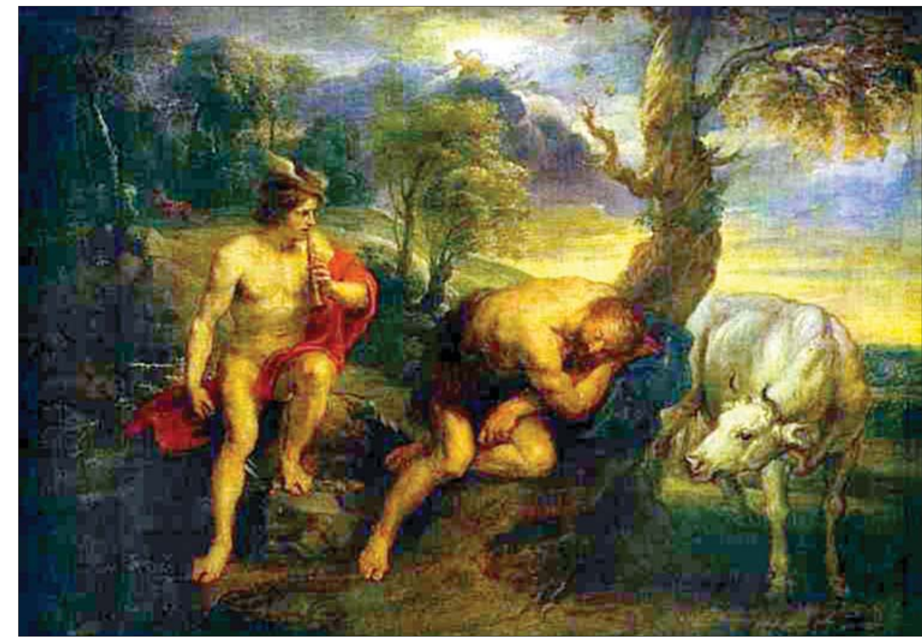
ИНЬ И ЯН, в древнекитайской мифологии и натурфилософии тёмное начало (инь) и противоположное ему светлое начало (ян), практически выступающие всегда в парном сочетании. Первоначально инь означало, видимо, теневой (северный) склон горы. Впоследствии при распространении бинарной классификации инь стало символом женского начала, севера, тьмы, смерти, земли, луны, чётных чисел и т. п. А ян, первоначально, видимо, означавшее светлый (южный) склон горы, соответственно стало символизировать мужское начало, юг, свет, жизнь, небо, солнце, нечётные числа и т. п. К числу древнейших подобных парных символов, по мнению некоторых учёных (шведский китаевед Б. Карлгрен), относятся раковины-каури (женское начало – инь) и нефрит (мужское начало – ян). Предполагают, что в основе этой символики лежат архаические представления о плодородии, размножении и о фаллическом культе. Эта древнейшая символика, подчёркивающая дуализм мужского и женского начал, получила, по мнению Б. Карлгрена, иконографическое выражение на древних бронзовых сосудах в виде фаллусообразных выступов и вульвообразных овалов. Не позднее чем с эпохи Чжоу китайцы стали рассматривать небо как воплощение ян, а землю — инь. Весь процесс мироздания и бытия рассматривался китайцами как результат взаимодействия, но не противоборства инь и ян, которые стремятся друг к другу, причём кульминацией этого считается полное слияние неба и земли. Система И. была основой древнего и средневекового китайского мировоззрения, широко использовалась даосами и в народной религии для классификации духов, при гаданиях, предзнаменованиях и т. п.

Б. Л. Рифтин.

ИО (Ἰώ), в греческой мифологии дочь аргосского царя Инаха. Возлюбленная Зевса. Опасаясь гнева ревнивой Геры, Зевс превратил И. в белоснежную тёлку, но Гера потребовала её себе в дар и приставила к ней стражем Аргоса, убитого по воле Зевса Гермесом. После этого И., мучимая оводом, насланным Герой, странствовала по Греции, Азии, Египту, где приняла свой прежний вид и родила от Зевса сына Эпафа – родоначальника героев (Данай, Египет, Даная, Алкмена, Персей, Амфитрион, Геракл и др.). Согласно Аполлодору (II 1, 3), почиталась в Египте под именем Исиды. Во время своих странствий И. встретила прикованного к кавказским скалам Прометея, предрекшего великую будущность потомкам И. и Зевса (Aeschyl. Prom. 589–876).

А. Т.-Г.

Меркурий и Аргус. Картина П. П. Рубенса. 1635-1638. Дрезден, картинная галерея.



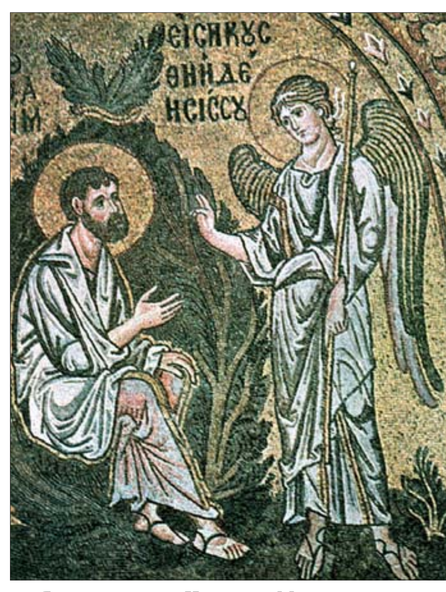
Ио и Аргус. Фреска из Геркуланума. 1 в. Неаполь. Национальный музей.

Миф об И. нашёл отражение в произведениях греческой вазописи (где И. чаще всего предстаёт в облике коровы). Европейское изобразительное искусство обращается к мифу в 15 в., вначале в иллюстрациях к Овидию, затем в живописи: сюжеты «Юпитер и И.» (Корреджо, Джулио Романо, Я. Йордане, Ф. Буше и др.), «Юпитер, Юнона и И.» (Д. Тенирс Старший, Рембрандт и др.), «Юнона передаёт И. Аргусу» (Иорданс, Рембрандт и др.), «И. и Аргус» (П. П. Рубенс и др.).

ИОАКИМ И АННА (Иоаким — греч. Ἰωακείμ, евр. jehojaqim, «Яхве воздвигнет»; Анна — греч. Αννα, евр. hannah, «благодать», «милость»), в христианском предании родители девы Марии, чета ближайших предков Иисуса Христа (церк.-слав. «богоотцы»). В канонических новозаветных текстах И. и А. не упоминаются (евангелисты в соответствии с иудейской традицией сакрального права заинтересованы исключительно в генеалогии Христа со стороны Иосифа Обручника, т. е., строго говоря, как бы в легальной фикции). Первоисточник многочисленных легенд об И. и А. — раннехристианский апокриф «Рождество Марии», возникший ок. 200 (по-видимому, в Египте) и получивший впоследствии название «Протоевангелие Иакова». По преданию, Иоаким происходил из колена Иуды, из царского и мессианского рода Давида (будучи, т. о., родичем Иосифа Обручника), а Анна — из колена Левия, из священнического рода Аарона; в их браке соединилось наследственное преемство царского и священнического сана. Тот и другой сан получал утверждение в их личной праведности ветхозаветного типа; будучи людьми состоятельными, они треть своих доходов отдают на жертвоприношения и пожертвования в Иерусалимский храм, треть — на дела милосердия и только треть оставляют себе. До преклонных лет, несмотря на все их молитвы, им было отказано в потомстве. Когда Иоаким в очередной раз явился в храм с жертвой, его оттолкнули на том основании, что его бездетность — очевидный знак отверженности, а значит, и его жертва неугодна богу. Глубоко удручённый старец ушёл из дому и жил с пастухами, в долгих жалобах оплакивая своё бесплодие среди общего плодородия природы (образец для многочисленных жалоб на бездетность в средневековой литературе, в том числе и русской), пока ангел не велел ему возвращаться к жене, обещав рождение младенца; то же обещание получила на молитве и Анна. Радостная встреча постаревших супругов у Золотых ворот Иерусалима — излюбленная тема живописи средних веков и Возрождения. И. и А. три года воспитывают поздно родившуюся дочь (византийская иконографическая традиция знает изображение этой четы, склонившейся над Марией, которая делает свой первый шаг, — мотив, имеющий соответствие в том же апокрифе), а затем по обету посвящают её богу и отдают в храм.

Для христианской догматики и культа отношения И. и А. — воплощение наиболее полной чистоты в браке, выражение христианской мистики брака, отмеченное печатью чуда (в католицизме в 19 в. оформился особый догмат о непорочном зачатии девы Марии в браке её родителей).

Из многочисленных изображений на тему легенды о И. и А. — фрески Джотто. На исходе средневековья на Западе Анна получает отдельный культ (отражающийся и в иконографии) как целительница болезней, особенно чумы. Народный культ



Явление ангела Иоакиму. Мозаика церкви монастыря в Дафни. 2-я половина 11 в.

Анны со всеми его грубыми, подчас отталкивающими чертами, но и со всей его жизненностью — тема гротескной поэмы франц. поэта 2-й пол. 19 в. Т. Корбьера «Площадной рапсод и прощение святой Анны».

С. С. Аверинцев.

ИОАНН БОГОСЛОВ (греч. Ἰωάννης ὁ θεολόγος, евр. jehohanan, или johanan, «Яхве милостив»), Евангелист Иоанн, в христианских религиозно-мифологических представлениях любимый ученик Иисуса Христа, наряду с Петром занимающий центральное место среди двенадцати апостолов; по церковной традиции, И. Б. — автор четвёртого Евангелия (Евангелие от Иоанна), трёх посланий и Апокалипсиса («Откровение Иоанна Богослова»; в действительности эти сочинения являются сочинениями различных авторов).

И. Б. – сын галилейского рыбака Заведея (евр. zabdi, «дар мой») и жены его Саломии, одной из мироносиц, младший брат (или брат-близнец?) Иакова Старшего; он был учеником Иоанна Крестителя,

Встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

Иоаким среди пастухов. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

Святой Иоанн Евангелист. Картина Эль Греко. 1594-1604. Мадрид, Прадо.

присутствовал при его словах об Иисусе («вот агнец божий») и после них пошёл за Иисусом (церковная экзегеза отождествляет его с тем, кто пристал к Иисусу вместе с Андреем Первозванным, Ио. 1, 35–40). Вместе с Петром и своим братом И. Б. присутствовал при воскрешении Христом дочери Иаира (Мк. 5,37), а также при преображении Христа (Матф. 17, 1; Мк. 9, 2; Лук. 9, 28) и молении о чаше (Матф. 26, 37; Мк. 14,33). Вместе с братом И. Б. получил от Христа (Мк. 3, 17) прозвище Воанергес (греч. βοανηργες, вероятно, из βανηρεγές, евр. b'nej-reges), т. е. «сыны Громовы» (наличие и характер предполагаемой некоторыми исследователями связи с мифологическим мотивом близнецов как сыновей грома проблематичны; в некоторых древних рукописях прозвище отнесено ко всем шести парам апостолов). По-видимому, однако, прозвище это имеет в виду присущую братьям яростную пылкость в том, что касается мессианских чаяний торжества и возмездия (так, когда самаритянское селение отказывается принять Христа, братья хотят по примеру Илии свести на селение огонь с небес). Во время тайной вечери И. Б. «возлежал на груди Иисуса» (Ио. 13,23; церковная традиция единодушно отождествляет И. Б. с учеником, «которого любил Иисус»); сам Пётр, не решаясь спросить Христа, к кому относится пророчество того о предателе среди учеников (Иуде Искариоте), просит И. Б. высказать этот непроизнесённый вопрос (13, 24–25). Предание отождествляет с И. Б. ученика (Ио. 18, 15), который вместе с Петром последовал за Христом после его ареста и, пользуясь старым знакомством, прошёл сам и провёл Петра во двор дома первосвященника Анны. Его твёрдость в эти часы представляет контраст робости и отчаянию других апостолов. Из всех апостолов об одном лишь И. Б. («ученике, которого любил Иисус», Ио. 19, 26) говорится, что он стоял на Голгофе у креста; умирая, Христос завещал И. Б. сыновние обязанности по отношению к деве Марии (позднейшие толкователи поясняли, что девственность И. Б. делала его особенно достойным хранителем девственности Марии и что в его лице Марией были усыновлены все христиане, но прежде всего такие, как он, девственники). Впоследствии И. Б. был наряду с Иаковом Младшим и Петром одним из «столпов» иерусалимской первообщины (Гал. 2, 9). Таково общецерковное предание, предполагающее очень долгую жизнь И. Б. (более 100 лет, по некоторым версиям — около 120); сохранились следы локального предания, по которому И. Б. был казнён вместе со своим братом. В преданиях рассказывается также, что во время царствования императора Домициана И. Б. был схвачен и сослан на остров Патмос, где, согласно Апокалипсису (1,9), имел видения о конечных судьбах мира (отсюда популярная в живописи североевропейского Ренессанса иконография И. Б. как визионера на Патмосе, а также возможность для названия этого острова быть символом откровения, как в стихотворении Ф. Гёльдерлина «Патмос»). Согласно римской легенде, популярной в средневековой Европе, ссылке предшествовали истязания и попытки умертвить И. Б. у Латинских ворот Рима; однако ни яд (ср. обещание Христа: «и если что смертоносное выпьют, не повредит им», Мк. 16, 18), ни кипящее масло не смогли повредить святому (поэтому западное искусство часто изображало И. Б. с сосудом в руках, из которого исходит демон яда в виде змейки, а также в котле с маслом, под которым разложен костёр, — мотив, также особенно характерный для северного Ренессанса и фиксированный в начале цикла гравюр А. Дюрера на темы Апокалипсиса). Различные легенды связаны с заключительным периодом жизни И. Б., который приурочивается к Эфесу. Согласно одной из них (рассказанной Климентом Александрийским, рубеж 2 и 3 вв.), И. Б. обратил в одном малоазийском городе некоего юношу, который, однако, затем поддался действию безудержных страстей и кончил тем, что стал главарём разбойников, уйдя в горы. И. Б., узнав об этом, отправился в горы, был схвачен разбойниками и приведён к главарю. Тот при виде И. Б. пустился бежать, но старец, напрягая все силы, гнался за ним и слёзно умолял покаяться; разбойник, тронутый этими мольбами, начал аскетические подвиги покаяния, и И. Б. разделял с ним подвиги и всячески утешал его. Таинственными легендами окружён конец жизни И. Б. Относящиеся к нему слова Христа «если я хочу, чтобы он пребыл, пока приду» (Ио. 21, 22) подавали повод полагать, что он, подобно Еноху, Мельхиседеку и Илие, чудесно сохранён для грядущего мученического подвига во времена антихриста (заранее увиденные им в откровении на Патмосе). Его прощание с людьми отмечено таинственностью мистерии: он выходит из дома с семью ближайшими учениками, ложится живым в могилу, обращаясь к ученикам: «привлеките матерь мою землю, покройте меня!» Ученики целуют его, покрывают землёй до колен, снова целуют, засыпают до шеи, кладут на лицо плат, целуют в последний раз и засыпают до конца. Когда узнавшие об этом христиане из Эфеса пришли и раскопали могилу, они нашли её пустой (ср. мотив пустого гроба в топике воскресения Христа). Однако на месте могилы каждый год 8 мая появлялся тонкий прах, имевший целительную силу. Представление о живущем в затворе до последних времён И. Б. литературно использовано в «Трёх разговорах» В. С. Соловьева (образ «старца Иоанна»).

Святой Иоанн на Патмосе. Миниатюра П. Лимбурга в «Богатейшем часослове герцога Беррийского». Около 1411–16. Шантийи, музей Конде.

Для христианской церкви И. Б. — прототип аскета-прозорливца, «духоносного старца», также как апостол Пётр – прототип христианского «пастыря», иерарха (в католичестве — папы). С именем И. Б. в теологии, литературе и иконографии (особенно православной) связаны таинственные, мистические мотивы. Византийские авторы прилагают к нему слово «мист» (термин, еще в дохристианские времена означавший посвященного в мистерию; ср. церк.-слав. «таинник»). Традиция подчёркивает девственничество И. Б., его особую аскетическую «освящённость» и посвящённость, делающие И. Б. более других лично близким Христу и пригод-

Иоанн Евангелист на Патмосе. Центральная часть алтаря Иоанна работы Х. Бургкмайра. 1518. Мюнхен, Старая пинакотека.

Рождение Иоанна Крестителя. Картина Я. Тинторетто. Ленинград, Эрмитаж.

ным для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры (начало Евангелия Иоанна с учением о домирном бытии логоса и др.) и тайн будущего (Апокалипсис). Возлежание на груди Христа во время тайной вечери понималось как выражение предельно интимного общения мистика с богом. Если Пётр представляет экзотерическую, всенародную сторону христианства (исповедание веры, данное всем), то И. Б. — его эзотерическую сторону (мистический опыт, открытый избранным). Отсюда значение образа И. Б. как для церкви, стремившейся дополнить «начало Петра» «началом И. Б.», так и для еретических, антицерковных течений (например, для гностиков 2 в., которые охотно освящали своё литературное творчество именем И. Б., или для катаров 11–13 вв.), полемически противопоставлявших начало И. Б. началу Петра.

Для западноевропейского искусства И. Б. — безбородый, нежный, чувствительный, немного женственный юноша (не только в евангельских сценах, но даже позднее, напр. на Патмосе; впрочем, есть исключения). Византийско-русская икона знает его таким разве что в сцене тайной вечери; вообще же это погружённый в мистическое созерцание старец с бородой и огромным лбом. Символ И. Б. как евангелиста — орёл. В соответствии с раннехристианским апокрифом «Деяния И. Б.» восточно-христианская иконография придаёт ему ученика Прохора, под диктовку записывающего его Евангелие.

С. С. Аверинцев.

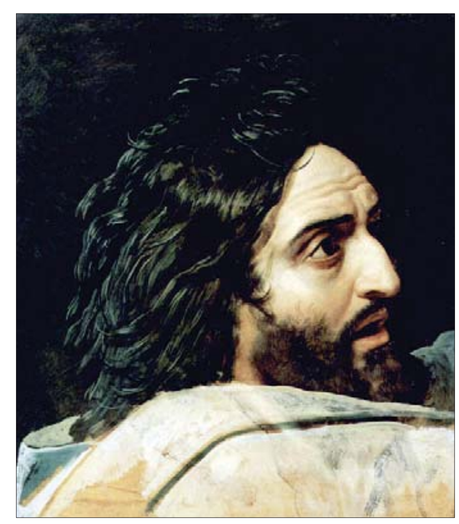
ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ (греч. Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, евр. johahanan или johanan «Яхве милостив»), Иоанн Предтеча (греч. Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος), в христианских представлениях последний в ряду пророков — предвозвестников прихода мессии, непосредственный предшественник Иисуса Христа. Новозаветное толкование (Матф. 11, 10; Мк. 1, 2) относит к И. К. ветхозаветные пророчества: «вот, я посылаю ангела моего, и он приготовит путь предо мною» (Малах. 3, 1); «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь господу, прямыми сделайте стези ему» (Ис. 40, 3). По распространённым представлениям, пришествию мессии должно было предшествовать или сопутствовать появление Илии, долженствующего помазать мессию и засвидетельствовать его мессианский сан; христианская традиция, относя всенародное явление Илии (вместе с Енохом) ко временам антихриста и второго пришествия Иисуса Христа (соответствующее истолкование: Апок. 11,3–12) и говоря о тайном явлении Илии в момент преображения Христа (Матф. 17,3; Мк. 9, 4; Лук. 9, 30), в целом передаёт функцию Илии во время первого пришествия Иисуса Христа И. К., выступившему «в духе и силе Илии» (Лук. 1, 17). Образ И. К. как аскета – пустынника, пророка, обличителя и «ревнителя» являет большое сходство с образом Илии, так что ему приходится специально отрицать своё тождество Илии (Ио. 1, 21).

Чудесное зачатие И. К. было предвозвещено его родителям — ааронидам Захарии и Елисавете архангелом Гавриилом. О детстве И. К. в новозаветном повествовании сказано лишь, что он «был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лук. 1, 80), «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищей его были акриды и дикий мёд» (Матф. 3, 4); иудео-христианская традиция первых веков сближала дикий мёд (по-видимому, не пчелиный мёд, а какие-то истечения древесного сока) с манной. Ранневизантийская апокрифическая и агиографическая литература добавляет подробности о детстве И. К. в пустыне: Елисавета с младенцем бежит от воинов Ирода, их спасает расступившаяся по её молитве и затворившаяся за ними скала,

Иоанн Креститель. Картина Караваджо. 1597—98, Рим, Капитолийские музеи.

Иоанн Креститель. Картина Л. да Винчи. 1513-1516. Париж, Лувр.

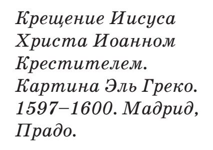
после пяти месяцев ангел велит отнять младенца от груди и приучать его к акридам и дикому мёду и т. п. Выступление И. К. на всенародную проповедь датируется в новозаветном сообщении пятнадцатым годом правления Тиберия (Лук. 3, 1), т. е. 27 или 28 н. э. Апокрифическая традиция утверждает, что И. К. при этом было 30 лет — символический возраст полного совершеннолетия (ср. возраст Иосифа, «когда он предстал пред лице фараона», Быт. 41, 46; таким же обычно представляют возраст Христа при начале его проповеди). Речи И. К. — эсхатологическая весть: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Матф. 3, 2; с этой же формулы начинается проповедь Христа, см. Матф. 4, 17; Мк. 1, 15). Над теми, кто принимает эту весть, И. К. совершает в реке Иордан тот обряд, по которому он имеет своё прозвище – «крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1, 4; Лук. 3, 3). Это крещение (греч. βαπτισμός, «погружение») имеет параллели в иудейском обиходе той эпохи, но отличается от очистительного омовения прозелитов тем, что совершается над иудеями, а от ежедневных ритуальных омовений ессеев (с которыми фигура И. К. имеет много общего) тем, что оно единократно и неповторимо. Последователи И. К. образуют особую общину («ученики Иоанновы»), в которой господствует строгий аскетизм (Матф. 9, 14). И. К. укоряет народ за самодовольную гордость своим избранничеством (Лук. 3, 8), особенно резко порицая фарисеев и саддукеев (Матф. 3, 7), как это будет делать Иисус Христос, и требует восстановления патриархальных норм социальной этики (Лук. 3, 11–14). В числе других к И. К. приходит ещё не известный народу Иисус Христос, чтобы принять вместе с другими крещение; И. К. всенародно свидетельствует о его мессианском сане (Ио. 1, 29; ср. Матф. 3; 13–17; Мк. 1, 9–11). Перед лицом Христа роль И. К., как он сам говорит об этом, чисто служебна: «ему должно расти, а мне умаляться» (Ио. 3, 30). Традиция не приписывает И. К. чудес (10, 41).



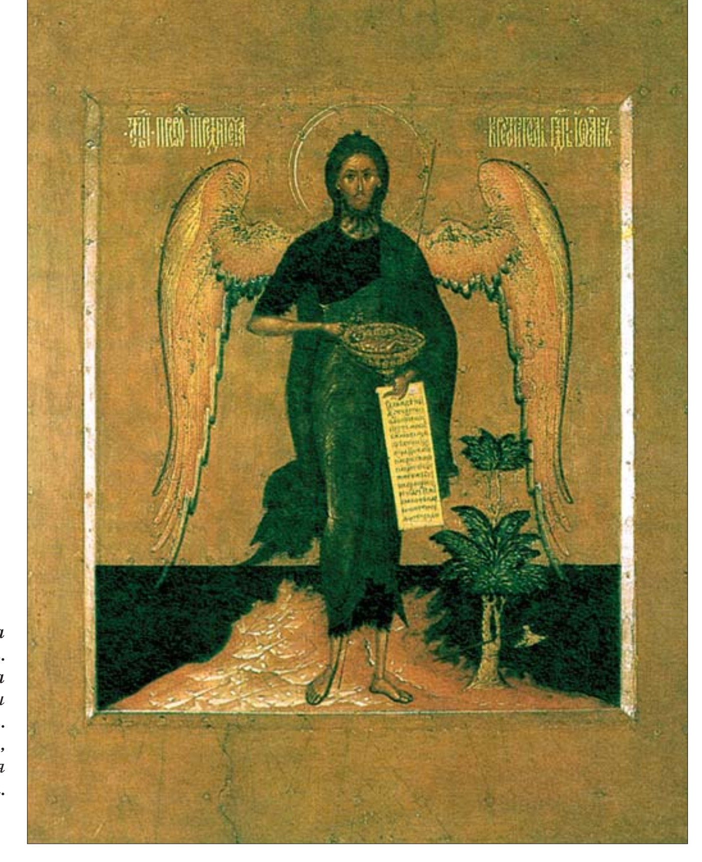
Иоанн Креститель. Картина А. Иванова. 1837–1857. Москва, Третьяковская галерея.

Он стоит на рубеже Ветхого и Нового заветов, чем, согласно христианскому пониманию, определяется его величие и ограниченность этого величия. «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в царстве небесном больше его» (Матф. 11, 11). Сама его вера в мессианство Иисуса не свободна от неуверенности; уже в разгар проповеди последнего он задаёт ему через своих учеников вопрос: «Ты ли тот, который должен придти, или ожидать нам другого?» (Матф. 11, 2–3). Далеко не все ученики И. К. идут за Христом, и между их последователями имеют место трения (Матф. 9, 14).

В качестве ревнителя праведности И. К. выступает с обличением Ирода Антипы, тетрарха (правителя) Галилеи, который отнял у своего брата жену Иродиаду и при жизни прежнего мужа женился на



Крещение Иисуса Христа Иоанном Крестителем. Картина Эль Греко. 1597–1600. Мадрид, Прадо.



Иоанн Предтеча ангел пустыни. Русская икона начала 17 в. работы Прокопия Чирина. Москва, Третьяковская галерея.

Усекновение главы Иоанна Предтечи. Русская икона северной школы. Последняя четверть 15 в. Киевский музей русского искусства.

ней, грубо нарушив этим иудейские обычаи; Ирод Антипа заключает И. К. в темницу, однако не решается казнить, страшась его популярности (Матф. 14, 3–5; Мк. 6, 17–20). Однажды на пиру по случаю дня рождения тетрарха его падчерица Саломея (не называемая в евангелиях по имени) настолько угождает отчиму своей пляской, что тот обещает исполнить любую её просьбу; по наущению Иродиады Саломея просит голову И. К. Палач направляется в темницу, чтобы совершить казнь и по условию подаёт Саломее на блюде голову И. К., а та относит её для глумления Иродиаде; тело И. К. погребают его ученики (Матф. 14, 6–12; Мк. 6, 21–29). О трансформации образа И. К. в исламе см. в ст. Йахья.

Западноевропейское средневековье знало пространную историю останков И. К., которая нашла отражение в иконографии (картина Гертгена тот Синт-Янса). Распорядок церковного культа использовал евангельские свидетельства о шестимесячном, т. е. полугодичном, интервале между рождеством И. К. и рождеством Иисуса Христа таким образом, что первое оказалось прикреплено к летнему, а второе – к зимнему солнцестоянию; под знаком Иисуса Христа солнце начинает «возрастать», под знаком И. К. – «умаляться» (своеобразная материализация слов И. К.: «ему должно расти, а мне умаляться»). Для церковных интерпретаторов (напр., католического агиографа 13 в. Иакова Ворагинского) солярная символика должна была оставаться служебным инструментом передачи теологической доктрины; но для фольклорной традиции И. К. и праздник его рождества сами приобретали солярные черты, сливаясь с языческой мифологией и обрядностью солнцеворота (в восточнославянском кругу — с культом Купалы), до неузнаваемости изменяясь в контексте образности сезонно-обрядовых песен и присказок (в сербском фольклоре И. К. получает эпитет «Игритель», что мотивируется представлениями о троекратной остановке солнца в день его рождества).

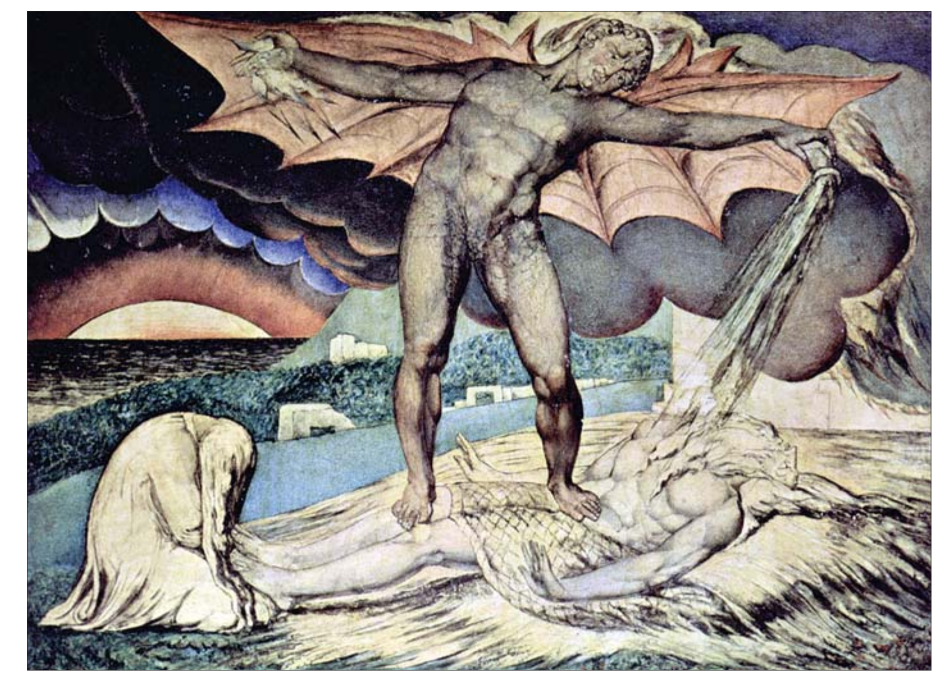
Образ И. К. играет в православной традиции более важную роль, чем в католической. Православная иконография «Деисиса» (в русском народном переосмыслении «Деисуса») только И. К. даёт предельную (наравне с девой Марией) близость к Христу. Если католическая традиция воспринимает И. К. как пророка, правдивого свидетеля пришествия Христа и неустрашимого обличителя власть имущих, то православная наряду с этим подчёркивает в нём черты идеального аскета, пустынника и постника, эзотерику «ангельского чина» (в южнославянской, греческой и русской иконографии в связи с новозаветными представлениями И. К. как «ангеле» и ради акцентирования «монашеской» стороны его образа распространяется с 13 в. тип «И. К. — ангел пустыни», придающий ему широкие ангельские крылья; на Руси этот иконографический тип приобрёл популярность в 16–17 вв.). На Западе к этим чертам проявляли наибольшее внимание в русле традиции ордена кармелитов, воспринимавших И. К. (в согласии с православной традицией) как соединительное звено между ветхозаветной аскезой Илии и христианским созерцательным монашеством. В средневековой иконографии были широко распространены изображения И. К. с блюдом в руках, на котором лежит его голова, или с чашей, в которой находится агнец (позднее младенец).

Трагические контрасты пиршества и казни, глумливой греховности и страждущей святости, вкрадчивой женственности и открытого палачества, присущие сюжету усекновения главы И. К. не раз привлекали живописцев и поэтов. В 19 в., после демонстративно сухой, претендующей на археологическую точность разработки этого сюжета в «Иродиаде» Г. Флобера, началась безудержная его эксплуатация литературой и искусством декаданса, открывшаяся «Саломеей» О. Уайльда, иллюстрациями к ней О. Бёрдсли.

С. С. Аверинцев.

ИОВ (евр. ʼijjob, значение допускает различные истолкования из евр. и других семитских корней, напр. «теснимый», или от ajja—abu, «где отец?» и др.; греч. ʼΙώβ), в иудаистических и христианских преданиях страдающий праведник, испытываемый сатаной с дозволения Яхве; главный персонаж ветхозаветной книги И. Страдающий праведник – центральный образ древних литератур Ближнего Востока (ср. вавилонскую поэму «О невинном страдальце», египетскую «Сказку о двух братьях» и др.). Судя по упоминанию в ветхозаветной книге Иезекииля (нач. 6 в. до н. э.), . имя И. было наряду с именами Ноя и Даниила обозначением (на уровне ходячей поговорки) образцового праведника (Иез. 14, 14 и 20). Датировка книги И. неясна (5–4 вв. до н. э.?), а структура и становление текста в известном нам объёме представляет много нерешённых проблем; не исключено присутствие в составе книги более раннего материала и более поздних вставок (вероятно, речи Элиу, описания бегемота и левиафана и др.). О И. сказано, что он был «прост, и праведен, и богобоязнен, и далёк от зла» (Иов 1, 1; здесь и ниже перевод автора, цитируется по книге «Поэзия и проза Древнего Востока», М., 1973); вначале возникает образ искренней истовости богатого патриархального главы рода, неуклонно блюдущего себя от греха и во всём поступающего как должно. Называется число его сыновей, дочерей, скота, причём всё время повторяются сакральные числа семь, три, пять, выражающие идею совершенства, законосообразности, гармонической стабильности (1, 2–3). При встрече с сатаной Яхве спрашивает: «Приметило ли сердце твоё раба моего Иова? Ведь нет на земле мужа, как он» (1, 8). Сатана возражает, что благочестие И. корыстно, поскольку Яхве охраняет его благосостояние; едва этому будет положен конец, кончится и преданность И. богу. Яхве принимает вызов и позволяет сатане начать испытание, запрещая ему только посягать на саму личность И. (1, 12). Четыре вестника беды

Сатана изливает болезни на Иова. Вильям Блейк. 1826-1827. Лондон, галерея Тэйт.



Иов и его друзья. Картина И. Репина. 1869. С-Петербург, Гос. Русский музей.

поочерёдно сообщают И. о гибели его ослов, овец и верблюдов вместе с пастухами и погонщиками, наконец, сыновей и дочерей (1, 14–19). И. раздирает на себе одежду, обривает главу в знак траура, повергается на землю и произносит слова, достойные его прежней истовости: «Господь дал, господь и взял – благословенно имя господне!» (1, 21). Сатана снова предстаёт перед Яхве и предлагает распространить испытание на тело И., на его «кость» и «плоть» (2, 4–5). Яхве снова даёт согласие, требуя только, чтобы И. была сохранена жизнь, и сатана наводит на И. страшную болезнь (традиционно понимаемую как проказа); «и взял Иов черепок, чтобы соскребать с себя гной, и сел среди пепла» (2, 8). Вера И. в справедливый божественный миропорядок вступает в мучительный конфликт с его знанием о своей невинности (и невинности многих несчастных, на чьи страдания открываются его глаза; см. 3, 17–22; 24, 3–12), вплоть до сомнения в божественной справедливости. На один выход из этого конфликта указывает жена И.: «похули бога и умри» (2, 9). Противоположный выход предлагают трое друзей И. (их горячим, саркастическим спором занята большая часть книги И. — главы 3–31): если всякое страдание есть налагаемое богом наказание, то И. должен умозаключить от своего страдания к своей виновности. Но И. решительно возражает друзьям: «Или вы для бога будете лгать и неправду возвещать ради него, в угоду ему кривить душой, в споре выгораживать его?» (13,7–8). После «докучных утешителей» (16,2) в спор с И. вступает молодой мудрец Элиу (Элигу), переводящий проблему на иной уровень: страдание посылается богом не как кара, но как средство духовного пробуждения. Последнее слово в споре принадлежит Яхве, который вместо всякого рационалистического ответа забрасывает И. вопросами о непостижимом устройстве космического целого, не измеримого никакой человеческой мерой (главы 38–41; выделяется описание чудищ бегемота и левиафана, 40, 10–27; 41, 1–26). И. объявляет о своём смиренном раскаянии. Приговор Яхве признаёт правоту И. перед друзьями, говорившими о боге «не так правдиво» (42, 7), как он; Яхве соглашается помиловать друзей только по молитве И. (42,8). После молитвы И. близкие приходят утешать И. и осыпать его дарами (42, 11). Яхве возвращает И. всё богатство в сугубой мере, у И. рождаются новые семь сыновей и три дочери (42, 13). В этом новом блаженстве И. живёт ещё 140 лет и умирает, «насытясь днями» (42, 16–17).

Земля Уц, названная родиной И., тождественна то ли арамейским областям на севере Заиорданья, то ли Хаурану, то ли Эдому; во всяком случае, И. по крови и географической локализации настолько близок к иудейско-израильской сфере, чтобы входить (вместе с прочими персонажами книги И.) в круг почитателей единого бога, насколько и далёк от этой сферы, чтобы являть собою тип «человека вообще», образец как бы «естественной» праведности.

В Септуагинте книга И. имеет приписку, в которой со ссылкой на «сирийскую книгу» сообщается, что первоначальное имя И. — Иовав (эдомитское имя?; ср. Быт. 36, 33), его родина — Авситида «на пределах Идумеи и Аравии»; даётся генеалогия И., восходящая в пятом колене через Исава к Аврааму.

В талмудической литературе И. служит предметом разноречивых суждений. По-разному определялось время книги И. — от времён Авраама, Иакова или Моисея до времён Эсфири. Высказывалось также мнение, что повествование о нём — притча («машал»). По одной из версий, И. своими силами познал Яхве, служил ему из любви, праведностью превзошёл даже Авраама; в талмудическом трактате Сота 35а сообщается, что его смерть оплакивалась всем народом Израиля. По другому мнению (резко противоречащему тексту книги), он был врагом Израиля — языческим пророком, посоветовавшим фараону приказать повитухам убивать всех новорождённых еврейских мальчиков; этим он будто бы и заслужил свои страдания (трактаты Сангедрин 106а и Сота 11а; такая роль сближает И. с Валаамом). Продолжительность испытания И. определяется Мишной в 1 год, а позднеиудейским грекоязычным апокрифом «Завещание И.» – в 7 лет; продолжительность всей жизни И. – 210 лет.

О трансформации образа И. в исламе см. в ст. Аййуб. В европейском средневековье этот образ односторонне воспринимался как идеал примерной покорности. В изобразительном искусстве 17 в. можно отметить картину Ж. де Латура «И. и его жена». «Пролог на небесах» к «Фаусту» Гёте — явное подражание началу истории И. Более скрытое использование топики книги И. проходит сквозь роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (споры Ивана и Алёши о страданиях невинных и «неприятии мира»; вопрос о том, может ли грядущая «осанна» изгладить бывшую неправду, прямо связываемый старцем Зосимой с библейским рассказом о И.). В стихотворной драме американского писателя А. Мак-Лиша «Джи Би» (1958) герой — состоятельный американец, в серии несчастий теряющий детей, имущество и здоровье; его утешители пользуются резонёрскими аргументами психоанализа, социологии и модной теологии.

С. С. Аверинцев.

ИОКАСТА (Ἰοκάστη), в греческой мифологии фиванская царица, жена Лая, мать и затем жена Эдипа. После гибели Лая и освобождения Эдипом Фив от Сфинкс (когда Эдип получил в награду престол и руку овдовевшей царицы) И. стала женой не узнанного ею собственного сына и матерью его детей. В «Царе Эдипе» Софокла И. сначала всячески старается успокоить супруга, оскорблённого непостижимым для него обвинением прорицателя Тиресия, будто он является убийцей Лая; однако, выслушав рассказ коринфского вестника и поняв, с кем она делила ложе, она молит Эдипа прекратить дальнейшее расследование, а затем уходит во дворец, где кончает жизнь самоубийством. Еврипид в «Финикиянках» изобразил И., пережившей ужасное открытие и пытающейся примирить враждующих между собой своих сыновей Этеокла и Полиника. Узнав о готовящемся братоубийственном поединке, она устремляется на поле боя и, застав сыновей при последнем издыхании, закалывает себя мечом над их телами (1427–59).

В. Я.

ИОЛА (Ἰόλη), в греческой мифологии дочь эхалийского царя Эврита, возлюбленная Геракла (Apollod. II 6,1; II 7,7). Эврит обещал отдать И. в жёны тому, кто победит его и его сыновей в стрельбе из лука. Однако, когда Геракл одержал победу, Эврит попытался не исполнить обещания, и Геракл, убив его, силой захватил И. Жена Геракла Деянира, боясь, что И. займёт её место, по коварному совету кентавра Несса, послала Гераклу отравленный хитон. Умирая в страшных муках, Геракл обручил И. со своим сыном Гиллом (Apollod. II 8,2).

М. Б.

ИОЛАЙ (Ἰόλαος), в греческой мифологии сын брата Геракла Ификла и Автомедусы (Apollod. II 4, 11). И. был близким другом

Геракла, возничим его колесницы и участником многих подвигов героя. Когда Геракл решил взять себе в жёны Иолу, он отдал И. свою прежнюю жену Мегару (II 6,1). На лошадях Геракла И. одержал победу на Олимпийских играх (Paus. V 8,3; Hyg. Fab. 273). Вместе с сыновьями Геракла И. отправился на Сардинию, где приобщил местных обитателей к греческой культуре и где впоследствии, как и в Фивах, существовал его культ (Paus. IX 23, 1; X 17, 5). На обратном пути в Грецию И. остановился в Сицилии, где тоже основал греческую колонию и удостоился почестей героя (Diod. IV 30). И. присутствовал при самосожжении Геракла и, не найдя в пепле костра кости друга, первый объявил, что герой взят на небо и должен быть причислен к богам (IV 38). И. был похоронен в могиле своего деда Амфитриона в Фивах, где в его честь были учреждены игры (Pind. Ol. IX 98).

М. Б.

ИОН (Ἴων), в греческой мифологии афинский царь, сын Креусы. Отцом И. большинство источников называет выходца из Фессалии Ксуфа (Apollod. I 7, 3); Еврипид в трагедии «И.», следуя местному аттическому мифу, изображает дело таким образом, что подлинным отцом И. был Аполлон, овладевший Креусой в одной из пещер на склоне афинского акрополя. Родившегося от этой связи ребёнка незамужняя Креуса была вынуждена бросить в той же пещере, но Гермес по просьбе Аполлона перенёс его в Дельфы, где мальчик был вскормлен жрицей и вырос при храме своего божественного отца. Поскольку Креуса, выданная к тому времени за Ксуфа, оставалась бездетной, супруги пришли в Дельфы: Ксуф, чтобы вопросить оракул о потомстве, Креуса, чтобы узнать о судьбе брошенного ребёнка. Ксуф получил ответ, что первый, кто ему встретится при выходе из храма, есть его сын, и этим первым оказался И., которого Ксуф призвал в Афины. Одновременно втайне от Ксуфа произошло взаимное опознание И. и Креусы, условившихся хранить в секрете происхождение И. Существуют разные варианты предыстории воцарения И. в Аттике, но все они сходятся в общем в том, что по имени И. как жители самих Афин, так и переселившиеся оттуда в Малую Азию (Ионию) стали называться ионянами и что к И. восходит древнейшее деление населения Аттики на четыре филы, сохранившие в своих названиях имена четырёх сыновей И. (Гоплет, Гелеонт, Эгикорей, Аргад) (Herodot. V 66; VII 94; VIII 44).

В. Н. Ярхо.

ИОНА (евр., греч. Ιωνας), ветхозаветный пророк, персонаж библейской книги Ионы. Согласно этой книге, И. получает от Яхве повеление идти в столицу Ассирии Ниневию, чтобы проповедовать в ней о наказании, которое постигнет ее жителей за их злодеяния. И., однако, уклоняется от этого поручения и бежит в противоположную сторону — в Иоппию (Яффу), где садится на корабль, чтобы плыть в Фарсис (Испания). Тогда бог поднимает великую бурю, и корабельщики-язычники, отчаявшись получить помощь от своих богов, бросают жребий, чтобы таким образом узнать, кто является причиной постигшего их бедствия. Жребий падает на И., который признается, что поклоняется «господу богу небес, сотворившему море и сушу», от которого он бежит, и просит выбросить его в море, ибо причина бури — в его прегрешении. Корабельщики, после бесплодных попыток спасти судно, вынуждены против своей воли исполнить желание И., и море утихает. Яхве же повелевает большой рыбе (в славянском переводе Библии — киту) проглотить И., который остаётся в её чреве три дня и три ночи, взывая к богу. Вняв мольбам И., бог приказывает рыбе извергнуть его на сушу.

После вторичного повеления Яхве И. идёт в Ниневию и пророчествует там о её грядущем (по прошествии сорока дней) разрушении. Проповедь И. производит действие, и всё население Ниневии объявляет пост и кается в своих грехах (мотив приказания царя Ниневии о днях поста и покаяния находит определённые параллели в клинописных документах 8 в. до н. э., содержащих подобные распоряжения ассирийского царя правителям областей); бог прощает ниневийцев, что сильно огорчает И., ожидающего зрелища божественного возмездия. Разочарованный И. просит у бога смерти. Для утешения И. Яхве заставляет быстро вырасти над его головой растение, тень которого очень радует И. Но бог тут же посылает червя, который подтачивает растение, и оно увядает; когда же на следующий день И. начинает изнемогать от зноя, он снова просит о ниспослании смерти, на что бог говорит ему: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало. Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Иона 4, 11).

По агадической традиции И. проглотила рыба, предназначенная для этой цели ещё с пятого дня творения; внутренность её представляла собой просторное помещение, освещавшееся драгоценным камнем, испускавшим большой свет, а глаза её освещали море. Рыба дожна была вскоре пойти в пищу левиафану, но И. спас её, за что рыба открыла ему многие тайны, скрытые от взора человека. После того как по истечении трёх дней и трёх ночей рыба изрыгнула И., его проглотила другая рыба, находившаяся в периоде метания икры, так что И. стало тесно, и только тогда он стал молить бога об избавлении.

История Ионы. Рельеф мраморного саркофага. 4 в. Рим, Латеранский музей.

Хотя мифологизированный образ героя книги пророка Ионы восходит, видимо, к историческому лицу, жившему в Израильском царстве во 2-й половине 8 в. до н. э., сама книга, по мнению ряда исследователей, появилась не ранее 6 в. до н. э. и не позднее 200 до н. э. В введённом в повествование универсально распространённом мифологическом сюжете проглатывания — выплёвывания человека морским чудовищем или драконом (T 225.1.12) прослеживаются отголоски инициационных, а также солнечных мифов. Традиция экзегетики видела в этом образе символ вавилонского пленения (сходный образ у пророка Иеремии; см. Иерем. 33–34) как наказания за неисполнение народом, исповедующим единобожие, миссионерской роли среди язычников. В новозаветной традиции Иисус Христос предсказывает свою смерть и последующее воскресение на третий день, уподобляя эти события трёхдневному пребыванию Ионы в чреве кита (Матф. 12, 39–40). Символ этот сохраняется в раннехристианской традиции, что подтверждается изображением на саркофагах ранних христиан.

ИОСИФ Прекрасный (Иосиф — евр. Joseph, из Josephel, «бог да умножит»), в традициях иудаизма, христианства и ислама (Йусуф) сын Иакова и Рахили (младший из одиннадцати сыновей Иакова, рождённых в Месопотамии); через своих сыновей Ефрема и Манассию («дом Иосифа») прародитель двух колен Израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова).

Согласно библейскому повествованию об И. (в начале повествования его возраст — 17 лет), в юности он был предметом особой привязанности отца, как «сын старости его» (Быт. 37, 3); на правах любимчика он получил разноцветную кетонет (род рубахи, название родственно греч. «хитон») – редкость в пастушеском быту рода. Особое положение И. в семье навлекает на него зависть братьев (37, 4), которая обостряется как оттого, что И. передавал отцу какие-то порочащие их сведения (37, 2), так и под впечатлением от двух сновидений И. [во всей истории И. особую роль играют вещие сны, при этом И. выступает то как «сновидец» (37, 19), то как толкователь снов]. В обоих сновидениях то в растительных образах (снопы, связанные братьями, кланяются снопу, связанному И.), то в астральных (солнце, луна и 11 звёзд — символ отца, матери и братьев — поклоняются И.) прозрачно рисуется первенство И. в роду. Когда отец посылает И. проведать братьев, кочующих со стадами близ Дофана, братья решают, что час их мести настал, и только заступничество Рувима (старшего из братьев; 37, 22) спасает И. от немедленного умерщвления; с него срывают кетонет (обнажение магикосимволически соотнесено с идеей смерти, ср. шумерское сказание о сошествии Инанны в царство мёртвых) и бросают его в пустой колодец (в рус. переводе – «ров»)

Продажа Иосифа купцам. Фреска Ф. Овербека. 1816-1817. Берлин, Национальная галерея.

– ещё один символ смерти и шеола (ср. Пс, 39/40, 3; 54/55, 24; 87/88, 7; Ис. 38, 17; в этом же семантико-символическом ряду находится «ров львиный», куда бросают Даниила). В колодце И. оставлен на медленную смерть. Появляется караван купцов-измаильтян, направляющийся в Египет; Иуда призывает не губить жизнь И. (возможно, перед нами контаминация двух версий, одна из которых рисовала заступником И. Рувима, а другая – Иуду), но продать его купцам для перепродажи в Египет (Быт. 37, 26–27). И. извлечён из колодца и продан измаильтянам (ниже именуются мадианитянами). Братья закалывают козла и обмакивают в его крови кетонет И., чтобы Иаков поверил, будто его любимец растерзан хищным зверем (37, 31–33; козёл или козлёнок, заколотый «вместо» И. и в некотором смысле «подменяющий» его, как агнец заменил приносимого в жертву Исаака, – образ, соотносящий эпизод с символикой шумерских плачей Инанны по Думузи, а также с обрядностью жертвоприношений). В Египте И. продан Потифару, начальнику телохранителей фараона (37, 36; 39, 1). Он скоро оказывается любимцем своего господина (позднейшие предания живописно рисуют его успех в предупреждении желаний Потифара — кубок в руке И. сам собой делается горяч, если господину хочется горячего вина, и холоден, если ему хочется холодного, и т. п.); Потифар доверяет ему управление домом и все свои дела. Но И. предстоит новое испытание: жена Потифара влюбляется в красоту И. (редкий для библейского повествования случай упоминания прекрасной внешности) и требует удовлетворить её вожделение. Так И. оказывается в ситуации целомудренных мужских персонажей, искушаемых злыми женщинами, – Ваты (из египетской сказки о двух братьях), Ипполита, Беллерофонта (агадисты, сравнивая И. как жертву тяжкого искушения с Авраамом и Иовом, в то же время полагают, что И. накликал на себя несчастье своим щегольством, от которого должен был бы воздерживаться из скорби по отеческому дому). На соблазн И. отвечает твёрдым отказом (39, 8—9). В конце концов жена Потифара, оставшись наедине с И., хватает его за одежду, так что ему приходится бежать, оставив одежду в её руках; эту одежду она использует, обвиняя его в покушении на её целомудрие (подобно жене Анубиса из той же египетской сказки, Федре и жене Прета). Потифар ввергает И. в темницу, «где заключены узники царя» (39, 20; новое подобие шеола). Однако способность И. снискивать расположение всех, в чьих руках он оказывается, продолжает действовать: начальник темницы ведёт себя так же, как Потифар, доверяя И. все свои дела, и ставит его над заключёнными (39, 21–23). Между тем в темницу поступают двое знатных узников — виночерпий и хлебодар фараона. И. толкует их вещие сны. Виночерпию, увидевшему во сне виноградную лозу с тремя ветвями, из гроздьев которой он выжал сок в чашу фараона, И. предсказывает, что через три дня тот будет восстановлен в своём положении, и просит его не забыть И. и сказать фараону о его невиновности; хлебодару, которому снилось, что у него на голове три корзины с хлебными кушаньями для фараона, но птицы их расклевали, И. предсказывает, что через три дня он будет казнён и плоть его расклюют птицы (40, 9–19). Оба предсказания исполняются, однако реабилитированный виночерпий забывает просьбу И. Через два года фараон видит сон о семи тучных коровах, пожранных семью тощими коровами, сон о семи хороших колосках, которые пожраны семью иссушенными колосками (41, 1–7). Жрецы, мудрецы и гадатели Египта не могут истолковать сновидений; тогда виночерпий вспоминает, наконец, об И. Фараон посылает за И. Приступая к истолкованию сна, И., в отличие от языческого гадателя и подобно Даниилу в аналогичной ситуации (Дан. 2, 28–30), подчёркивает: «это не моё; бог даст ответ во благо фараону» (Быт. 41, 16). Выслушав оба сновидения, он утверждает, что они тождественны по своему смыслу: ближайшие семь лет будут для Египта особенно плодородными (коровы – символ скотоводства, колоски – земледелия), а за ними последуют семь лет жестокого недорода. Поэтому фараон должен заблаговременно назначить «мужа разумного и мудрого» для сбора по всей стране избытка хлеба в годы изобилия, чтобы запасы помогли выдержать голодные годы (41, 26–36). Фараон дарует И. экстраординарные полномочия, ставя его над всеми своими делами, «над всею землёю египетскою» (41, 41). Он надевает на палец И. перстень со своего пальца (овеществление магии власти), даёт ему почётное египетское имя Цафенат-панеах («говорит бог: да живёт он») и отдаёт в жёны египтянку Асенеф [её имя означает «принадлежащая (богине) Нейт»], дочь Потифера, жреца в городе Он (греч. Гелиополь; 41, 42–45). Такое возвышение в египетском государстве иноземца-семита соответствует условиям эпохи господства гиксосов (ок. 1700 – ок. 1580 до н. э.), когда хапиру (или хабиру), возможно, предки какой-то ветви древнееврейского народа, играли в стране очень заметную роль. Возраст И. в этот момент его жизни — 30 лет, символическое совершеннолетие (возраст Давида при воцарении, см. 2 Царств 5, 4, и Иисуса Христа при выходе на проповедь, Лук. 3, 23).

Затем следуют семь лет изобилия, во время которых у И. рождаются сыновья Манассия и Ефрем; под управлением И. по всему Египту собирают пятую часть урожая, и таким образом накапливаются небывалые запасы (Быт. 41, 47–53). При наступлении семи лет голода, распространяющегося не только на Египет, но и на окрестные страны, И. продаёт хлеб из житниц фараона египтянам и чужеземцам (41, 54–57). Голод заставляет Иакова

1. Иосиф толкует сны фараона. 2. Иосиф и жена Потифара. 3. Иосиф открывается своим братьям. 1, 3 – Фрески П. фон Корнелиуса. 2 – Фреска Ф. Вейта. 1816-1817. Берлин, Национальная галерея.

послать 10 своих сыновей (исключив Вениамина) в Египет; братья приходят в числе других покупателей хлеба. И. тотчас узнаёт братьев, но они его не узнают; он оказывает им суровый приём, обвиняет в шпионских намерениях и заставляет дать сведения о составе своей семьи. Упоминание в разговоре о Вениамине (единственном единоутробном брате И.) даёт И. возможность потребовать, чтобы Вениамин явился к нему; сначала он даже намерен задержать под стражей всех, кроме одного, кто пойдет в Ханаан за братом, но в конце концов отпускает домой с хлебом «ради голода семейств ваших» (42, 19) всех, кроме оставленного заложником Симеона. Печальное приключение приводит братьев к покаянному воспоминанию об И., которого они некогда продали; они говорят на эту тему при И., не зная, что он понимает их ханаанейскую речь. Между тем испытание продолжается. Плата, внесённая братьями за хлеб, по приказу И. тайно подложена в мешки с хлебом, что немало их смущает. По возвращении домой переданное ими требование прислать Вениамина приводит в ужас Иакова. Однако голод снова усиливается, закупленные в Египте припасы съедены, и Иуда решительно просит отца отпустить Вениамина, лично ручаясь за его целость (43, 8—10; ранее, 42, 37, с подобным же ручательством выступал Рувим, поэтому и здесь, как в момент расправы с И., роль Рувима как изначального носителя прав первородства и Иуды как их окончательного держателя параллельна). Иаков соглашается, дав сыновьям дары для И. и строго наказав вернуть найденное ими в мешках серебро. И. на сей раз принимает братьев милостиво и устраивает пир, на котором оказывает Вениамину особое внимание; от любви к Вениамину он не может сдержать слёз и удаляется, чтобы поплакать (43, 16–34). Накануне отъезда братьев он велит снова подложить в мешки плату за хлеб, а в мешок Вениамина — свою собственную серебряную чашу. Не успевают пришельцы отойти от города, как их нагоняет вестник, обвиняет в краже чаши и чинит общий обыск, во время которого чаша находится. Смущённые братья возвращаются в дом И., и Иуда выражает готовность стать рабом И., лишь бы был отпущен Вениамин (44, 1–34). Теперь игра может окончиться, поскольку раскаяние братьев в небратском поведении по отношению к И. доказано на деле; наступает слёзная перипетия: «И громко зарыдал он, и услышали египтяне, и услышал дом фараонов. И сказал Иосиф братьям своим: я Иосиф, жив ли еще отец мой? Но братья его не могли отвечать ему, потому что они смутились пред ним» (45, 1–3). Теперь разъясняется внеличный, ориентированный на родовое смысл судьбы И.: ему для того и пришлось претерпеть продажу на чужбину, чтобы он мог в голодное время уготовать своим родичам прибежище в Египте. Братьям И. велит возвращаться домой, чтобы передать отцу приглашение переселяться со всем родом в Гесем (Гошен) – пограничную восточную часть Нижнего Египта, где пришельцы могли вести на хороших пастбищах привычную им пастушескую жизнь. Фараон разрешает И. снабдить братьев египетскими колесницами для перевозки семей. Весть о том, что И. жив, доходит до Ханаана: «тогда ожил дух Иакова, отца их» (45, 27). Весь род с Иаковом во главе откочёвывает в Египет, и И. выезжает навстречу отцу; их встреча снова не обходится без обильных слёз, вообще характерных для необычно чувствительной атмосферы сюжета в целом. Иаков, как отец первого вельможи царства, представлен лично фараону (47, 7–10); весь род пользуется благоденствием в Гесеме, исправно получая хлебный рацион от И. Между тем жители Египта уже отдали И. и фараону за хлеб всё серебро и весь скот, а недороды всё продолжались; в конце концов они умоляют купить в рабство фараону их самих вместе со всей их землёй; и так фараон делается полновластным владельцем всего Египта за вычетом одних только храмовых земель (47, 13–26). Приближается смерть Иакова, который призывает к себе И., благословляет его сыновей, а самому И. даёт такое благословение: «Иосиф — отрасль плодоносного дерева над источником… Оттуда пастырь и твердыня Израилева,… от всемогущего, который и да благословит тебя благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы» (49, 22–25). Здесь выразительно суммирована связь образа И. с мифологической и культовой символикой плодородия (ни в какой мере, однако, не превращающая самого И. в божество плодородия). Мёртвое тело Иакова И. отдаёт мумифицировать по египетскому обычаю (что осуждалось позднейшими иудейскими толкователями) и затем погребает в Ханаане, в пещере Махпела (50, 1–13). Братья опасаются его мести после смерти отца, и ему приходится ещё раз их успокаивать (50, 15–21). Сам И. умирает в возрасте 110 лет, взяв с соплеменников обещание, что при исходе из Египта они возьмут с собой его останки (50, 22–25), что впоследствии было исполнено (Исх. 13, 19), кости его погребли в Сихеме. В агадических легендах отмечалась его скромность и доброта к братьям.

Однако игра И. с братьями, не узнавшими его, иногда подвергалась критике; с этой виной И. даже связывалась его «ранняя» (сравнительно с другими праотцами еврейского народа и вообще героями книги Бытия) смерть в 110-летнем возрасте.

Грекоязычный апокриф об И. и Асенеф, по-видимому возникший в иудейской среде 1 в. (по другим гипотезам, в раннехристианской среде), стилизует образ И. в духе солярной мифологии, эллинистической эстетики и мистериальной обрядности; в центре внимания – страстная любовь Асенеф к божественно-прекрасному И., приводящая её к вере в Яхве. Христианские авторы видели в И. как невинном и целомудренном страдальце прообраз Иисуса Христа. Начиная с Корана, легенда об И. получает богатую разработку в мусульманской литературе; разработка эта с позднего средневековья оказывала влияние на литературу иудаизма (например, на «Книгу праведного», 14 в.). В европейской драме 16 в. история И. была излюбленным сюжетом (ср. «Прекрасную и страшную комедию об И.» немецкого писателя Т. Гарта). В литературе 20 в. следует отметить тетралогию Т. Манна «И. и его братья», широко использующую материал сравнительной мифологии и акцентирующую в И. черты становящегося личного самосознания, которое вынуждено выражать свою неповторимость на общезначимом языке мифа.

С. С. Аверинцев.

ИОСИФ Обручник (греч. Ἰωσὴφ ὁ Μνήστωρ, евр. Joseph, из josephel, «бог да умножит»), в христианских представлениях юридический супруг Марии и хранитель её девственности, юридический отец, кормилец и воспитатель Иисуса Христа в его детские и отроческие годы. Евангельское повествование сообщает, что он был прямым потомком династии Давида (Матф. 1, 1–16; Лук. 3, 23—38), однако вёл жизнь простого ремесленника (Матф. 13, 55; греч. τέκτων может означать и «плотник», и «столяр», и «каменщик») и был беден (это вытекает из того, что, согласно Лук. 2, 24, Мария принесла в жертву за очищение после родов двух голубок, что было разрешено беднякам; ср. Лев. 12, 7–8). Будучи связан родовой традицией с Вифлеемом в Иудее (Лук. 2, 4), он проживал, однако, в галилейском городке Назарете (Матф. 2, 23; Лук. 2, 4; 2, 39; 2, 51). Образ

Обручение Девы Марии и Иосифа. 1894. Витраж церкви Сен-Отремониус, Оверни, Франция.

Обручение Марии. Картина Рафаэля. 1504. Милан, галерея Брера.

его поведения характеризуется словом «праведник» (δίκαιος, Матф. 1, 19, как передача евр. zaddiq). Из соединения традиционалистского семейного аристократизма, трудовой бедности и кроткой праведности слагается облик И. По раннехристианскому преданию (зафиксированному в апокрифе «Книга о рождестве Марии», возникшему ок. 200, по-видимому, в Египте, и получившему впоследствии название «Первоевангелие Иакова Младшего»), И. был избран священниками иерусалимского храма для того, чтобы хранить посвященную богу девственность Марии, когда по достижении совершеннолетия (12 лет) её дальнейшая жизнь девственницы в храме стала невозможной по ритуальным причинам. Избрание И. среди других претендентов совершается по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; ср. ветхозаветный мотив расцветшего жезла Аарона, Чис. 17, 8).

Св. Иосиф с младенцем Христом. Картина Гвидо Рени. 1635.

Сам по себе момент обручения как таковой лишь на католическом западе составил особую тему для мистической литературы, культа (напр., местное почитание обручального кольца Марии в Перудже) и живописи (Рафаэль и др.). Это связано с тонким различием в интерпретации брака Марии и И. в православной и католической традициях. Обе исходят из безусловной полноты физической и духовной девственности Марии до и после рождения Иисуса; первая делает из этой предпосылки вывод, что имела место лишь условная видимость брака, назначенная укрыть от людей (и, возможно, бесов) тайну девственного зачатия, и за пределами этого назначения едва ли имеющая какой-либо смысл, так что Мария постоянно именуется у православных авторов «неискусобрачной» (греч. απειρόγαμος, «не испытавшая брака»); вторая, напротив, настаивает на том, что брак Марии и И., будучи абсолютно свободен от всякого плотского элемента, является мистической реальностью особого порядка, как брак не «воедину плоть», но «во единый дух и во едину веру» (как писал в нач. 12 в. схоласт Руперт из Дейца), так что И. — действительно супруг девы Марии и в своём отношении к Христу причастен отцовству «отца небесного» как его земной «образ».

К моменту обручения обычно в соответствии с апокрифической традицией И. представляли себе вдовцом очень преклонного возраста, отцом нескольких детей [упоминаемых в евангельском повествовании «братьев Иисуса» (Матф. 13, 55; Мк. 6, 3), которых, впрочем, иногда отождествляют с детьми Клеопы (Ио. 19, 25)], избранным для пребывания подле Марии отчасти и за свою почтенно-безгрешную старость (эти представления широко повлияли на иконографию). Но в католической мистике к 15 в. (особенно круг французского религиозного мыслителя Ж. Герсона) возрождается намеченное у некоторых латинских отцов церкви представление о И. как девственнике, и тогда ничто не мешало изображать его молодым (как у Рафаэля «Обручение Марии»).

В евангельском повествовании рассказывается, что когда И. узнал о беременности Марии, он был смущён, но по своей «праведности» намеревался расстаться с ней тихо, без огласки (Матф. 1, 18–19). Однако явившийся ему во сне ангел возвестил (называя его «сыном Давидовым» и тем самым напоминая о мессианских обетованиях его роду), что ожидаемый Марией младенец от духа святого, что его должно будет назвать Иисусом, «ибо он спасёт людей своих от грехов их» (Матф. 1, 21), и что его девственное зачатие есть исполнение пророчества Исайи (Ис. 7, 14): «се, дева во чреве зачнёт и родит сына...» (Матф. 1, 20–23). И. оказывает этим словам безусловное послушание. Затем именно ему вторично является во сне ангел, чтобы предупредить об угрозе со стороны Ирода жизни младенца и повелеть бегство в Египет (Матф. 2, 13). Третье видение ангела, тоже во сне, извещает И. о смерти Ирода и возможности возвращаться «в землю Израилеву» (Матф. 2, 19–20). В последний раз И. появляется в евангельском повествовании о пасхальном паломничестве в Иерусалим И., Марии и достигшего религиозного совершеннолетия (12 лет) Иисуса Христа. О смерти И. не упоминается в евангелиях; очевидно, однако, что она предполагалась ранее конца земной жизни Христа (в противном случае не имело бы смысла поручение Марии заботам Иоанна Богослова, Ио. 19, 26–27). В апокрифе «История о И. Плотнике» (возникшем в Египте на рубеже 3 и 4 вв.) рассказывается, что И. скончался в возрасте 111 лет, предварительно совершив паломничество в Иерусалим для испрашивания помощи архангела Михаила в свой смертный час. Христос обещал, что тело И. не истлеет до «1000-летней трапезы»; в некоторых изводах этого апокрифа погребение И. совершается ангелами.

С. С. Аверинцев.

ИОСКЕХА И ТАВИСКАРОН, в мифологии гуронов (Северная Америка) близнецы-антагонисты. Иоскеха (символ весны) создавал вещи и предметы, полезные человеку (долины, прямые реки, леса и дичь); Тавискарон (символ зимы) стремился затруднить жизнь людей, создавая ураганы, различных чудовищ, искривляя русла рек, он пытался также украсть солнце, которое его брату удалось вернуть с помощью некоторых животных. В процессе соперничества за упорядочение мира между братьями произошёл поединок, во время которого Иоскеха вооружился рогами оленя, а Тавискарон – побегом дикой розы, вследствие чего и был побеждён. Во время бегства Тавискарона капли его крови, падая на землю, превратились в кремни, из останков тела возникли Скалистые горы. После победы Иоскеха создал род человеческий; убив огромную ля-

гушку, поглощавщую земную воду, он наполнил ею реки. От черепахи, поддерживающей землю, Иоскеха получил дар добывания огня и первый початок кукурузы; всё это он передал людям. И. и Т. в мифологии ирокезских племён соответствуют Энигорио («добрый ум») и Энигонхахетгеа («злой ум»). В ряде ирокезских мифов подвиги Иоскехи совершает Таронхайавагон.

А. В.

ИППОЛИТ (Ἱππόλυτος), в греческой мифологии сын афинского царя Тесея и царицы амазонок Антиопы (варианты: Ипполиты или Меланиппы). И. презирал любовь и славился как охотник и почитатель богини девы-охотницы Артемиды, за что испытал на себе гнев Афродиты, внушившей его мачехе Федре преступную любовь к И. Отвергнутая И., Федра оклеветала его перед отцом, обвинив пасынка в предсмертной записке в насилии и затем покончила с собой. Тесей проклял сына, призвав гнев Посейдона, и И. погиб, растоптанный собственными конями. Истину открыла Тесею сама Артемида, примирившая отца и умирающего сына (трагедия Еврипида «Ипполит»). В Афинах и Трезене показывали могилу И. (Paus. I 22, 1). По одному из мифов, И. был воскрешён Асклепием (Apollod. III 10, 3), но не захотел простить отца, уехал в Италию, стал там царём города Ариции и построил храм Артемиде (Paus. II 27, 4–5). О воплощении мифа об И. в европейской литературе и изобразительном искусстве см. в ст. Федра.

А. Т.-Г.

ИППОЛИТА (Ἱππολύτη), в греческой мифологии царица амазонок. Рассказы об И. связаны с мифами о Геракле и Тесее. По наиболее распространённому мифу, Геракл должен был доставить Эврисфею волшебный пояс, который носила И. Геракл убил И. и добыл пояс (Apollod. II 5, 9; Diod. IV 16). По другой версии мифа, Геракл взял И. в плен и отдал Тесею. Иногда мифы о Геракле и Тесее сливаются, герои в них изображаются воюющими вместе против И. (варианты: против Антиопы или Меланиппы). По одному из вариантов, Тесей предпринял самостоятельный поход против амазонок и захватил в плен их царицу (Plut. Thes. 26, след.). Чтобы спасти свою царицу, амазонки вторглись в Аттику, достигли Афин, но потерпели поражение у холма Ареса (Apollod. epit. I 16 со ссылкой на поэта Симонида). Когда Тесей справлял свадьбу с Федрой, И. (у которой от Тесея был сын Ипполит) в сопровождении амазонок явилась на пир, чтобы перебить пирующих, но была убита людьми Тесея (варианты: самим Тесеем, либо её нечаянно убила амазонка Пенфесилея; Apollod. epit. V 1 –2).

М. Б.

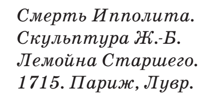
ИРАМ ЗАТ АЛ-ИМАД (iram dhat al-imad, «многоколонный Ирам»), в мусульманской мифологии древнее сооружение, возведённое из драгоценных металлов и камней (Коран 89:6). Комментаторы связывают Ирам с городом народа ад, построенным в подражание раю (джанне) царём Шаддадом. Согласно преданию, город, находившийся где-то в Южной Аравии, был уничтожен аллахом, но иногда чудесным образом является людям в пустыне. Мусульманская традиция восходит к распространённым в доисламской Аравии легендам о древних городах Йемена. Некоторые исследователи видели в образе Ирама от звук древнейших космогонических представлений аравийских племён.

Современные данные, однако, позволяют отождествлять «многоколонный Ирам» с набатейским храмом ар-Рамм в Северной Аравии.

М. П.

ИРАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений древних иранцев. Начальный этап формирования И. м. относится к эпохе индоиранской общности (арийцы — индоиранцы населяли южнорусские степи во 2-м—1-й половине 1-го тыс. до н. э.). В ходе многовековых миграций древнеиранские племена скотоводов и земледельцев заселили в 1-м тыс. до н. э. Среднюю Азию (Хорезм, Бактрию, Согд), Иран (Мидию), Афганистан. С оседанием иранцев-кочевников в этих областях развитие И. м. пошло обособленными путями. К 7–6 вв. до н. э. оформились самостоятельные её циклы: древнемидийская, древнеперсидская, скифо-сарматская мифология, согдийская и ряд более мелких мифологий. При общности культовой терминологии и ярко выраженных рефлексах общеиндоевропейских представлений идеологические основы всех этих циклов заметно различались, отражая разницу в уровнях социально-экономического и культурного развития.

После греко-македонского завоевания Ирана и части Средней Азии наступил второй, т. н. среднеиранский, период в развитии И. м. Его характеризовало обилие синкретических идейных течений со спекулятивно-теологическим уклоном. В этот период переделывались старые и возникали новые мифы, сложился в основных чертах священный канон зороастризма, вобравшего многие элементы индоиранской архаики. На западе Ирана самостоятельной религией стал митраизм, с 3 в. н. э. распространилось манихейство. Среднеиранский период завершился перерождением зороастризма в парсизм с утратой живого содержания И. м., подавленного схоластической догматикой и мелочной обрядностью. Однако в народных верованиях Курдистана, Афганистана, некоторых областей Средней Азии уцелели реликты И. м.


Смерть Ипполита. Скульптура Ж.-Б. Лемойна Старшего. 1715. Париж, Лувр.

Гопатшах. Сасанидская гемма. 4 в. Ленинград, Эрмитаж.

В силу фрагментарности и взаимных противоречий источников общее понятие «И. м.» является предметом сравнительно-исторической реконструкции, которая опирается на данные индоевропейской мифологии, индоиранской мифологии, ведийской и других мифологий. Основные источники по И. м. представлены текстами, памятниками искусства и археологии. Особенно важны т. н. луристанские бронзы 8–7 вв. до н. э. с изображениями мифологических сцен и персонажей, многорегистровые скальные рельефы ахеменидской и сасанидской эпох, изделия мелкой глиптики. Мифологическими осмыслениями пространства продиктованы планировки и детали архитектурных сооружений: колонные залы Пасаргад, Суз, Персеполя, мавзолеи Тагискена и Уйгарака в низовьях Сырдарьи, храмов огня, дворцов Нисы, Гекатомпила, Бишапура.

Главным источником для реконструкции И. м. служат сведения «Авесты», священного писания зороастризма на сакральном авестийском языке, и в меньшей степени древне-персидские клинописные надписи. «Авеста» состоит из отдельных книг — насков. По одной гипотезе, наски зафиксированы письменно в ранне-эллинистический период (свидетельство Гермиппа из Смирны, 3 в. до н. э.), по другой – это произошло на рубеже н. э. при династии Аршакидов, по третьей – только при Сасанидах, в 6 в. В устной форме древнейшие тексты «Авесты», прежде всего «Гаты», приписываемые основателю зороастризма Заратуштре (Зороастру), и затем «Яшты», гимны отдельным божествам, видимо, существовали с 12–10 вв. до н. э. Несколько позже (но до 4 в. до н. э.) сложились своды обрядовых предписаний «Видевдат» или «Вендидад» («Закон против дэвов»), «Висперед» («Книга о всех божествах») и сборники молитв. Тогда же возник религиозный зороастрийский календарь, испытавший воздействие астрономии Египта (365-дневный год) и Вавилонии (названия дней и месяцев по именам божеств). После выхода древнеиранс-

Божество Фарр (Фарро). Реверс кушанской монеты.

ких языков из употребления жречество создало корпус переводов и толкований писания на пехлевийском (среднеиранском) языке. Из переводов наиболее важно переложение утраченного авестийского «Дамдатнаска» — «Бундахишн» («Творение основы») — с важнейшими сведениями по космологии, эсхатологии; не менее интересны религиозная энциклопедия «Денкарт» («Деяния веры»), «Меног-и Храт» («Дух разума») и др. Заслуживают внимания манихейские сочинения «Книга тайн», «Книга псалмов», «Книга о гигантах», «Свет достоверности» и др. Большую ценность сохраняют поздние обработки иранского эпоса «Ядгар Зареран», «Шахнаме», «Вис и Рамин».

Взятая как целое, И. м. обнаруживает множество близких соответствий в ведийской мифологии и в индоевропейской мифологии. Налицо целый ряд общих сюжетов (верховное семибожие; борьба за власть во вселенной двух родственных, но враждующих группировок богов; драконоборство; низведение на землю небесных вод, две посмертные дороги души, чудесный мост в загробный мир, охраняемый собаками, и др.) и персонажей (Митра, Апам-Напат, др.-иран. Хаома и вед. Сома; трёхпастый и шестиглазый дракон — др.-иран. Ажи-Дахака и вед. Ахи Будхнья и др.). Между близкородственными ведийской мифологией и И. м. наблюдается, однако, инверсия некоторых характеристик и атрибутов. Так, два класса божеств, ахуры и дэвы в И. м.— соответственно благие и вредоносные существа. В ведийской мифологии, напротив, асуры считались демонами, дева – почитаемыми духами, возглавляемыми Индрой; в «Авесте» Индра описан как злокозненный демон.

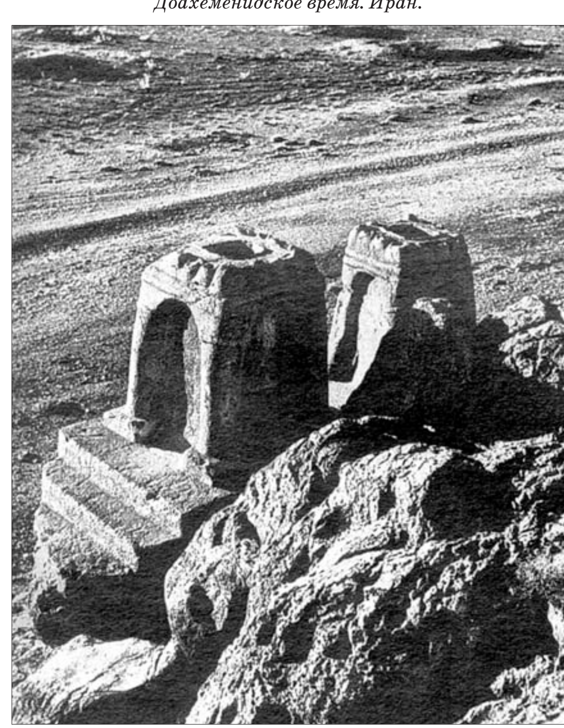
Основой И. м. было учение о противоборстве двух взаимоисключающих космических принципов. Оно предопределяло мифологическую картину мира и его историю. Всеобщий моральный закон мироздания Арта (Аша Вахишта), овеществлённый в свете и огне, противостоял воплощению лжи, мрака, ритуальной скверны — Другу (образы, близкие ведийским представлениям о космическом законе — rtв и восходящие к индоевропейским прототипам). Лагерь духовных сил, богов и демонов соответственно делился на приверженцев Арты и Друга; тот же дуализм разделял и земной мир.

В целом И. м. от иных индоевропейских традиций отличает этическая окраска, резкий дуализм добра и зла, добрых духов ахур и язатов во главе с Ахурамаздой (отсюда название древнеиранской религии — маздеизм) и дэвов, монстров (см. Ажи) во главе с Ангро-Майнью, принёсшим в сотворенный Ахурамаздой мир прегрешения, болезни, смерть и стремящимся уничтожить добро. Наряду с дуализмом этическим (противоборство добра и зла) И. м. был присущ и дуализм гносеологический: мир разделялся на две сферы — земную, телесную и духовную потустороннюю, где также проходила борьба добрых и злых сил; характерна мольба Заратуштры «о поддержке в обоих мирах — телесном и духовном» («Гаты»).

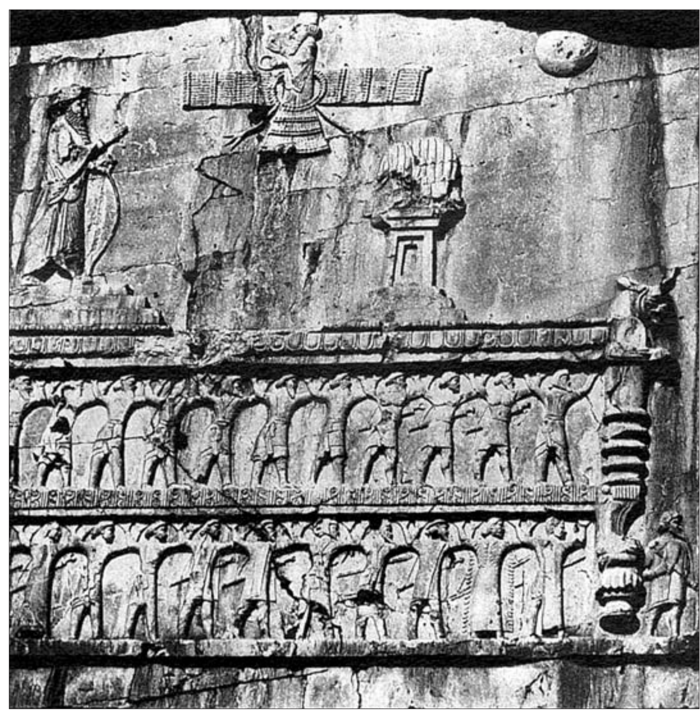
Основой возникновения дуализма в И. м. исследователи считают природный контраст между светом и тьмой, дождём и засухой, оазисом и пустыней, а также развитие архаичного близнечного мифа о двух демиургах (в «Авесте» дух добра и дух зла – близнецы, «Ясна» XXX), отражающее древнейшее дуально-фратриальное деление иранских племён и, наконец, постоянный конфликт оседлых земледельцев и скотоводов Ирана со скифо-сакскими кочевниками (в эпосе – иранцы во главе с легендарной династией Кейянидов и туранцы во главе с Афрасиабом). В «Гатах» порицается жизнь кочевников, занимающихся грабежом и угоном скота (ср. особого дэва грабежа – Айшму), предаются проклятию их правители и жрецы, уничтожающие скот при оргиастических жертвоприношениях, но прославляются легендарные правители иранцев, идеализируется труд оседлых скотоводов, а позже в «Видевдате» (III) и земледельцев: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность» (Аша).

Во главу угла И. м. ставится религиозная мораль и соответственно образцы праведной деятельности (включая и хозяйственную), отношение человека к миру богов, его обязанности во всеобщей борьбе сил добра и зла, благие мысли, слова и дела, воплощённые верховной триадой иранского пантеона. Ахурамазда – воздействующее слово, Аша Вахишта («Праведность», «Наилучший распорядок») — дело, Воху Мана – «благая мысль» (божественная триада отражала, возможно, реальную социальную иерархию иранского общества с правителями, жречеством и патриархами — главами общин). Триада входила в состав Амеша Спента — семи добрых духов, возглавляемых Ахурамаздой, наряду с Хшатра Вайрья («прочная власть»), Спента Армаити («святое благочестие», аллегория благодетельного сельскохозяйственного труда), Хаурватат («целостность» физического существования) и Амртат («бессмертие» — см. Амертат и Аурват). Амеша Спента окружали сонмы добрых духов — ахуров и язатов. Эта структура пантеона, по-видимому, — результат реформы Заратуштры с тенден-

Алтари бога огня Атара в Накши-Рустеме близ Персеполя. Доахеменидское время. Иран.



Символ Ахурамазды (?). Рельеф на гробнице Ксеркса в Накши-Рустеме. 5 в. до н. э. Иран.



Сэнмурв (симург). Серебряный кувшин. Иран. 6 в. Ленинград, Эрмитаж.

цией к монотеизму Ахурамазды: древние иранские божества заменены абстрактными духами Амеша Спента (при этом сохранилось архаичное семибожие). Общее число древних божеств достигло 33 (по «Видевдату» 2), как и в ведийской мифологии; в дозороастрийскую и древнеперсидскую верховную триаду входили наряду с Ахурамаздой Митра и богиня вод Ардвисура Анахита. Однако у разных иранских племён верховными божествами могли почитаться Зерван, Митра, культурный герой Йима или даже злой дух Ангро-Майнью, а не Ахурамазда. Причём ахеменидскому Ирану оставались неведомыми эсхатологический мировой пожар, творец зла, династия Кейянидов,

Ардвисура Анахита, возносимая священной птицей. Изображение на серебряной чаше. Иран. 6 в. Ленинград, Эрмитаж.

упоминаемые «Авестой». Скифы, саки, согдийцы не имели связного понятия о благочестивых категориях зороастризма. Собственно «Авеста» умалчивала о культе предков, хотя он господствовал в прочей И. м., особенно восточноиранской. Поздний зороастрийский пантеон механически объединил Амеша Спента с Митрой, Ардвисурой Анахитой, богом войны Веретрагной, богом ветра Вайю, персонификацией удачи Аши, богом вод Апам-Напатом, покровителем иранцев Айрьяманом, «быстроконным солнцем», Тиштрйей — Сириусом, почти уравнявих их по степени почитания и причастности к делам мироздания (при этом особую роль играл культ Митры).

Добрым духам в И. м. противостояли дэвы, также возглавлявшиеся триадой: духом лжи (злого слова) Другом, духом злой мысли Ака Мана, духом грабежа (злого дела) Айшмой. Дэвы — создания Ангро-Майнью.

С божественной иерархией в «Авесте» соотносилась структура космоса: ближе всего к земле размещалась орбита звёзд, чей слабый свет уподоблялся благим мыслям; далее на равном удалении от земли вращалась луна (её свет приравнивался благим словам), затем солнце (его яркий свет — благие дела); наконец, четвёртая, высшая сфера принадлежала бесконечному свету — Ахурамазде и его пантеону. (В нач. 6 в. до н. э. эта космологическая схема была воспринята греческим философом Анаксимандром, что удостоверяет её древность). Согласно античным источникам (автор 3 в. Диоген Лаэртский и др.), восстанавливается иной образ вселенной в И. м.: космос – это колесница, запряжённая четвёркой коней, воплощений огня, воды, земли и атмосферы, которая совершает циклические обороты (ср. мифологизацию времени в образе бога Зервана). В конце мира кони выйдут из повиновения колесничему, и будут драться до тех пор, пока один из них (огонь) не поглотит остальных (вариант мифа о мировом эсхатологическом пожаре).

Огонь и вода усматривались в основе всех форм бытия; огонь (см. Атар) присутствует во всех элементах мироздания, включая человеческую душу. Чужеземцы называли зороастрийцев огнепоклонниками: в их храмах горел неугасимый огонь; три священных огня в главных храмах были символами трёх сословий иранского общества: Атар-Фарнбаг – огонь жречества (храм в Парсе), Атар Гушнасп – огонь царя и воинов (храм в Шизе), Атар-Бурзин-Михр – огонь общинников (храм в Хорасане). Осквернение огня, воды, земли считалось тягчайшим прегрешением (ср. участь Керсаспы – Гаршаспа, попавшего в ад за то, что он загасил огонь ударом палицы; ср. зороастрийский обычай погребения на «башнях молчания» — дахмах, где помещённые в специальные ниши трупы пожирались птицами).

Иранские космогонические мифы представляли мир созданным в форме яйца, где земля подобна желтку, небо – скорлупе («Бундахишн»). В других поздних текстах сохранился индоевропейский миф о творении мира и земли из частей тела человека, принесённого в жертву (ср. вед. Пурушу).

Единой картины земного мира в И. м. также не существовало. Земля делилась на семь климатических поясов — каршваров. Мировая гора (Хара, Хукарья) помещалась в одних текстах в центре мира, в других — на севере, или считалась главной вершиной хребта Харайти (Хара Березайти), окружавшего «и восточные, и западные страны» (т. е. всю землю). (Иранцы почитали и другие священные горы, среди которых – Демавенд, по старой этимологии, – Йемавенд, «гора Йимы»; к ней, по преданию, был прикован побеждённый Траэтаоной дракон Ажи-Дахака.) С мировой горы стекали две реки, окружавшие сушу («Бундахишн»); у подножия горы — огромное озеро Ворукаша, где у источника Ардвисуры произрастает мировое дерево хаома. Согласно другому варианту мифа, дерево хом-хаома, гаокерена или всеисцеляющее древо виспобиш, на котором пребывают семена всех растений, растёт посреди озера Ворукаша и охраняется «от жаб и других гадов» чудесной рыбой Кара («Меног-и Храт»). На древе всех семян, которое иногда заменяет, а иногда дублирует мировое древо хаому, — обиталище «царя птиц» Сэнмурва. Сэнмурв рассыпает семена с дерева, ломая его тысячу сучьев: другая птица относит семена к источнику, из которого пьёт дожденосная звезда Тиштрйа — Сириус; с дождём она возвращает семена на землю. На вершине мировой горы — обитель богов Гаронмана. В поздних манихейских сочинениях царство богов – «вечная беспредельная страна света», рай, где «нет нужды и убытка» и каждый «живёт по своей воле».

Согласно «Авесте», существуют три эпохи в истории вселенского противоборства добра и зла, изначальных сил творения (Ахурамазды и Ангро-Майнью): золотой век, царство первочеловека и культурного героя Йимы сменяется эпохой ожесточённой борьбы между духами добра и зла и их приверженцами на земле; эта борьба закончится мировой катастрофой; перед концом света наступит чудовищная зима, вырвется из пут дракон Ажи-Дахаки, мир погибнет в огне, но затем возродится в изначальном состоянии (эсхатологические представления в ранней «Авесте» близки другим индоевропейским традициям, особенно германо-скандинавской — см. Рагнарёк).

По истории вселенной, разработанной жрецами эпохи Сасанидов (3–7 вв.) в поздней «Авесте» и в «Бундахишне», первые три тысячелетия мир пребывал в идеальном духовном состоянии: царство света и Ормазд (Ахурамазда) на небесах были отделены от царства тьмы и Ахримана (Ангро-Майнью) в преисподней; они сосуществовали, не сталкиваясь друг с другом. Тогда же Ормазд создал семерых небожителей Амеша Спента. Ахриман, обнаружив царство света, возненавидел его и захотел уничтожить, но всеведущий Ормазд священным словом привёл в оцепенение духа зла.

В начале второго трёхтысячелетнего цикла Ормазд создал духовную сущность (фраваши) Заратуштры, поместив её в ствол древа жизни хаомы, и сотворил весь материальный мир, разместившийся между царствами света и тьмы, в т. ч. пер-

вобыка и первочеловека, которым в поздней традиции оказывается уже не Йима, а Гайомарт. На земле утвердился золотой век.

В третьем трёхтысячелетнем периоде Ахриман и сотворенные им дэвы начали борьбу против Ормазда и царства света; он убил первобыка и Гайомарта, но из их семени произошли животные и первая человеческая пара (см. Мартйа и Мартйанаг). В последнем, четвёртом цикле Заратуштра получает телесное воплощение и периодически возрождается на земле в облике саошйантов – «спасителей мира». Последний цикл завершается победой добра над злом, воскресением из мёртвых и страшным судом, вершимым Ормаздом: праведники обретут вечное блаженство на земле, грешники – вечные муки в преисподней.

В И. м. очевидна тенденция к историзации мифологического прошлого, наделению хронологических эр особыми значениями этического порядка. В поздней «Авесте» многообразные и взаимоисключающие схемы священной истории сведены в канон – от первочеловека (Гайомарта) до саошйанта (эсхатологического спасителя). Первочеловек в начале необратимого исторического цикла предвосхищал, а саошйант в конце его повторял образ и функции Заратуштры, занимавшего место в центре мирового времени и мирового пространства. Судя по сообщениям ранних греческих авторов (Ксанфа Лидийского, Феопомпа, Евдокса и др.) о том, что Зороастр жил за 6 тысяч лет до Платона или за 5 тысяч лет до Троянской войны, а также о двух Зороастрах, канон «от Гайомарта до саошйанта» стал известен грекам не позже 5 в. до н. э. Однако этот канон не вытеснил других квазиисторических мифов: в «Яште» (XIII) Заратуштра помещён не в середине мирового цикла, а в его начале; по «Хом-яшту», вселенская история, напротив, завершалась появлением Заратуштры. Детально разработанная историософия была сразу и источником, и конечным продуктом вторичного мифотворчества на заключительных этапах развития И. м.

Наряду со священной историей вселенской борьбы добра и зла И. м. содержит легендарную историю, повествующую о смене поколений земных властителей. Владыку золотого века Йиму (Джамшида) одолевает трёхглавый дракон Ажи-Дахака (Заххак); побеждённого распиливают пополам. Герой третьего поколения Траэтаона (Феридун) побеждает дракона. Подобные мифологические циклы известны в хеттской, вавилонской, греческой и других мифологиях. В ведийской мифологии трёхглавого монстра также убивает «третий» герой – Трита: третий (по счёту) побеждает тройственного (по природе). Став владыкой мира, Траэтаона делит землю между тремя своими сыновьями: согласно поздним источникам и «Шахнаме», Сельм получает западные страны (Рум), Тур, родоначальник туранцев, – Восток, Иредж, младший и наиболее достойный сын, — Иран (ср. сыновей Таргитая в скифо-сарматской мифологии, трёх братьев — культурных героев в славянской мифологии и другие индоевропейские параллели). Завистливые старшие братья идут войной на младшего и убивают его. Дальнейшая легендарная история – история борьбы иранцев во главе с праведными царями – Кейянидами, богатырями Рустамом, Исфандияром и другими и их врагов — туранцев во главе с Афрасиабом, хионитов во главе с Арджаспом и т. д. [При этом в одной только «Авесте» изложено не менее четырёх различных вариантов легендарной истории и трёх систем хронологии; один и тот же «Яшт» (XIX) описывает и тщетные попытки Афрасиаба-Франграсйана завладеть фарном (нимбом — символом царской власти), и представляет его обладателем фарна.]

Реликты индоиранских мифов размещались в И. м. в дидактических схемах легендарной истории, призванной утвердить те или иные социально-политические притязания, что очевидно, в частности, из реформы Заратуштры. Объявив себя посредником между богом и людьми, пророк в «Гатах» (32, 8) обвиняет Йиму в тяжком прегрешении против религиозной морали. В «Яште» (XIII) роль культурного героя передана Заратуштре, якобы первому жрецу, первому воину и первому скотоводу. Устроителями социальной структуры изображались и сыновья Заратуштры: старший стал родоначальником и главой жрецов, средний – земледельцев, младший – воинов («Яшт» XVIII 98). Праведными властителями в «Авесте» выступают легендарные, а не исторические цари, зато в надписях исторических Ахеменидов не упомянут Заратуштра: их тексты гласят о непосредственном наделении царей властью Ахурамаздой. Дарий I и Ксеркс внушали подданным, что золотой век уже наступил в их правление: таким образом игнорировалась эсхатологическая суть учения Заратуштры о грядущем обновлении мира. Зороастрийское жречество, напротив, видело в настоящем торжество зла, а золотой век относило в далёкое будущее и выступало с теократическими претензиями от имени Заратуштры. Для поздней «Авесты» характерна формула: «Заратуштра есть аху (светский владыка) и рату (духовный глава) человечества». Конфликт жречества и военной аристократии во главе с царями характерен для раннеклассовых обществ (ср. индийское «племя» магов, пытавшихся монополизировать культ при Ахеменидах), антагонизм воинской и жреческой «каст» восходил, вероятно, к индоиранской эпохе и повлиял на формирование дуализма в И. м.

Реформа Заратуштры усилила дуалистические тенденции в И. м.: победа сил добра, Ахурамазды, была поставлена в зависимость от праведности человека, его приверженности благим мыслям, словам и делам. Посмертная судьба человека зависит от его праведности: душа через три дня после смерти направляется к «мосту возмездия» Чинвату на суд Митры, Сраоши и Рашны, где её поступки взвешивает на весах Рашна. Содеянные умершим добрые дела встречают его в облике прекрасной девушки (см. Даэна), и праведник вступит с первым шагом на небеса благих мыслей, со вторым – благих слов, с третьим – благих дел, с четвёртым достигнет «бесконечного света». Проклятая душа встречает старуху отвратительного вида, проходит через три ада злых мыслей, слов и дел и оказывается перед лицом Ахримана и других демонов («Меног-и Храт»). Представление о двух путях души — истинном и ложном — восходит, видимо, к древней индоевропейской мифологеме, сохранённой также «Упанишадами» и древнегреческим философом 6 в. до н. э. Парменидом (в его поэме «О природе» и в «Видевдате» XIX ложный путь назван «избитым»).

Универсальный мифологический мотив, И. м. – духовное восхождение поэта-шамана или жреца в иной мир с целью приобщения тайнам неба и преисподней (пехлевийское сочинение 5 в. «Арда-Вираф-наме» повествует о странствиях «праведного Вирафа» на том свете). Согласно «Денкарту», за откровениями на тот свет путешествовали Заратуштра и его царственный патрон Виштаспа. Божественным откровением Заратуштре считалась и сама «Авеста», якобы записанная по указанию Виштаспы.

За пределами канонизированного свода «Авесты» в И. м. сохранялись архаические представления; иранцы продолжали отправлять и древние культы: согласно христианскому теологу Клименту Александрийскому, персы, мидяне и савроматы ещё в 3 в. поклонялись кумиру бога войны Веретрагны в форме меча (как и скифы во времена Геродота). Этика зороастризма была сложным по форме мировоззрением интеллектуальной элиты иранского общества и имела узкую социальную базу. Зороастризм не вытеснил из народных верований поклонение стихиям, магию и т. п. Из самостоятельных циклов в И. м. заметно выделяется манихейская мифология (о мифологизированной космологии и эсхатологии манихейства см. в ст. Мани).

Манихейство за пределами Ирана распространялось отдельными очагами от Западного Китая до Британии и Северной Африки. Устойчивая жизнеспособность манихейства вытекала из сознательного отбора и оригинальной переработки самых ярких доктрин зороастризма, буддизма, гностического христианства, митраизма. В отличие от прочих гностических учений, в которых зло (тьма, грех, плоть) объявлялось следствием эволюции вначале непорочного бытия, в манихействе оно являлось исходным онтологическим условием всех дальнейших судеб мира, их причиной. Эта основополагающая концепция манихейства восходит к поздней «Авесте».

И. м. оказала влияние на мифологические представления древних угро-финнов, кельтов, славян, народов Кавказа, Передней и Центральной Азии. Целый ряд сюжетов и образов проник в Европу через манихейство (противостояние двух демиургов в христианских ересях, иерархия ангелов света и т. п.). С насаждением среди иранских народов ислама после арабского завоевания (7 в.) многие образы И. м. вошли в классическую поэзию на фарси или сохранились в фольклоре.

И. С. Брагинский, Л. А. Лелеков.

Таджикская мифология представляет собой контаминационный сплав элементов мифологии ислама, И. м. и собственно таджикских представлений; складывалась во взаимосвязи с мифологиями соседних народов (тюркских, особенно узбе-

ков, и народов Индии). Она охватывает прежде всего сферу низшей мифологии (хотя многие демонологические персонажи и восходят к иранским или арабским источникам). С некоторой долей условности демоны разделялись на добрых (малоика, пэри) и злых (аждаха, см. Аждарха; дэвы, албасти, см. Албасты; аджина, шайтаны; гул, см. Гюль–ябани). Пережитки дуализма сохранялись в делении дней, чисел, цветов и т. д. на счастливые и дурные. В фольклоре преобладающая роль принадлежит эпосу с героической личностью в центре [Рустам, сохранивший черты богоборца, победителя дэвов, Гургули и его приёмный сын Аваз (см. в ст. Кёр-оглы)]. Само присутствие человека сковывает злых демонов, пытающихся навредить человеку в первые сорок дней его жизни. Прикосновение к человеческой голове, особенно младенца, – источник силы и благополучия. С этими же представлениями связано почитание труда (особенно земледельческого) и его продуктов (хлеба, муки, молока и др.), отразившееся в многочисленных обрядах. Сохранялись пережитки культа животных: собаки (ср. «сагдид», отвращающий зло «взгляд собаки» в «Авесте»), быка, коровы, коня. К иранской традиции восходят образы чудесных птиц, особенно Симурга. Известны пережитки мифов о злых животных, таков живущий в заоблачных горных высях великий волшебник Шохи Морон («змеиный царь»), владыка горных змей и драконов. Прослеживаются пережитки анимистического олицетворения природы: почитание солнца, луны, воды, горных вершин (особенно волшебной горы Каф), деревьев (считавшихся источником силы, дарующей плодородие), цветов (как источника благодати), огня (являвшегося одним из основных элементов всевозможных обрядов, направленных на борьбу с нечистой силой). Сохранились представления о душе-птице (голубе).

Авестийские фраваши, духи предков, с утверждением ислама получили арабское наименование арвох. Первоначально культ предков был, видимо, преимущественно связан с культом матери-прародительницы (ср. женские духи момо, Биби-Сешанби, Биби-Мушкилькушо и др.), впоследствии — с мужскими предками. С культом предков связано почитание патронов ремёсел — пиров. С утверждением ислама многие древние пиры были замещены персонажами мусульманской мифологии (Дауд – покровитель работ по металлу, Биби-Фатима – покровительница женских домашних работ и т. д.), мусульманскими святыми, воспринявшими их функции [Бахауддин, Дивана-и Бурх (см. Буркут-баба)], хотя некоторые и сохранили свои доисламские имена (например, покровитель земледелия Бобо-Дехкон). К культу предков, очевидно, восходит и почитание чудотворцев — чильтанов.

В основе космогонических воззрений лежат восходящие к «Авесте» образы «двух великих родителей»: матери-земли и отца-неба (с ним связан зафиксированный у некоторых групп таджиков образ деда-громовника Камбара). Соответственно с женским началом ассоциировались весна и лето (т. к. в этот период земля производит цветы и зелень); а с мужским — зима и осень (т. к в это время небо посылает оплодотворяющие землю дожди и снег). Сохранялись и женские персонификации неба и грома: мать-небо, бабушка-небо (момо-хаво), бабушка-гром, тучи-коровы, проливающие дождь-молоко на землю.

И. С. Брагинский.

ИРВОЛЬСОНСИН («солнце – луна – звёзды – дух»), в корейской мифологии собирательное название божеств солнца, луны и звёзд, спасающих людей от наводнения и засухи. Представления о могуществе небесных тел отражены в «Самгук саги». Мифы о происхождении солнца, луны и звёзд распространены в различных вариантах и в фольклоре, где в светила превращаются обыкновенные люди. Согласно одному из солярных мифов, тигр, съевший мать четырёх братьев, оделся в её платье, пришёл в дом, где она жила, и схватил младшего брата. Остальные братья забрались на сосну, но тигр полез вверх за ними. Тогда они призвали на помощь небесного владыку, и тот спустил с неба железную верёвку, по которой они поднялись на небо. Тигр также стал подниматься, но сорвался на поле индийского проса и испустил дух. (Считается, что красный цвет стеблей этого проса — след от крови тигра.) Брат по имени Хэсун («солнышко») стал солнцем, Тальсун («месяц») – луной, Пёльсун («звёздочка») – звёздами. По варианту мифологизованной сказки, брат и сестра, любящие друг друга, испугавшись тигра, попадают на небо и становятся луной и солнцем. В ранних письменных источниках записи о создании светил сохранились в виде мифа об Ёноран и Се-онё.

Л. К.

ИРИТ ТИЛАН, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме дух — смотритель небесных столпов, воздвигнутых духом-гигантом на востоке и западе; на них покоится небесный купол («небесная крыша»), подобный опрокинутому бронзовому гонгу.

Я. Я.

ИРМИН (Irmin), в германской мифологии божество. Видукинд в «Истории саксов» (10 в.) соотносит И. с культовым столпом саксов Ирминсуль (по-видимому, культовый аналог Иггдрасиля, мирового древа скандинавской мифологии). Возможно, что И. считался родоначальником одной из трёх упоминаемых Тацитом племенных групп германцев — герминонов.

ИРОКЕЗОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Северной Америки мифология.

ИСА (isa), в мусульманской мифологии имя Иисуса Христа. В Коране И. именуется: «Иса сын Марйам», «мессия», «слово аллаха», «дух от аллаха», «посланник аллаха» (4:169), «речение истины» (19:35), «пророк аллаха», «раб аллаха» (19:31) и др.

Исследователи полагают, что коранические представления об И. в отдельных частях отразили воззрения некоторых христианских еретических сект. Обнаруживается совпадение отдельных сюжетов с сюжетами апокрифических евангелий («Евангелия детства» и др.).

Согласно Корану, ангелы сообщили Марйам, что она по слову аллаха родит сына, посланника к израильтянам (3:37–43). И. был рождён Марйам в уединённом месте под пальмой у источника в присутствии духа, который принял обличье человека. Вернувшись к семье, Марйам отказывалась отвечать на обвинения. За неё заговорил ребёнок в колыбели, объявивший, что он раб и пророк аллаха (19:16–34, 23:52).

Утверждая чудесное происхождение И., Коран отрицает его божественность и объявляет ложными представления иудеев, считавших богом Узайра, и христиан, считавших богом Ису 9:30–31). Особо отвергается идея троицы в её христианском

Лунный заяц и жаба. Фрагмент стенной живописи в когурёской гробнице «Кэмачхон» 6 в. Уезд Тэдон, провинция Пхёнан-Намдо (КНДР).

Божество солнца с изображением символа солнца — трёхлапой вороны. Фрагмент стенной живописи в когурёской гробнице «Сасинчхон» 6—7 вв. Тунгоу (Цзиань, Северо-Восточный Китай).

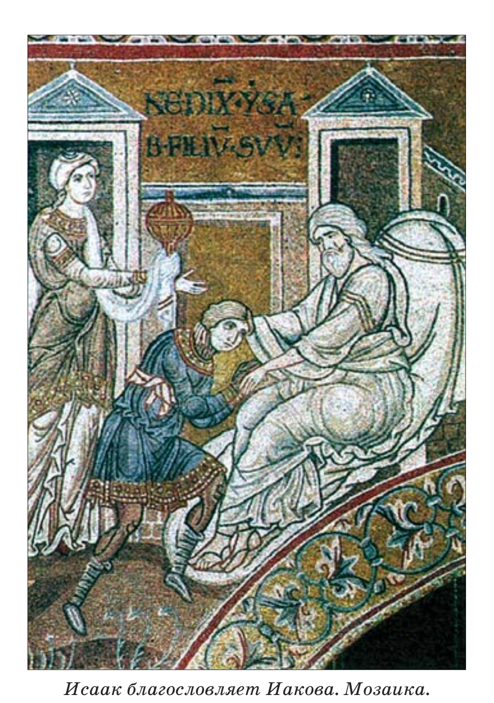
смысле. По коранической концепции, «аллах — только единый бог» (4:169), «превыше он того, что они ему придают в соучастники!» (9:31).

И. уподобляется Адаму, ибо создан из праха словом божьим (3:52). Рассматривая И. как мессию, Коран, в отличие от христианской мифологии, считает его лишь одним из посланников, которых аллах время от времени направляет к людям. Его писание — Инджил (Евангелия) подтверждает писание, ниспосланное прежде Мусе. И. предвещает появление Ахмада (Мухаммада; 61:6). И. — один из пророков, но выделяется среди них частотой упоминания, особыми отношениями с богом и творимыми им чудесами. Он вылепил из глины и оживил птицу (в христианской мифологии этот сюжет встречается лишь в апокрифических евангелиях), исцелил слепого и прокажённого, воскрешал из мёртвых (3:43; 5:110), чудесным образом накормил апостолов, попросив аллаха спустить с неба стол с яствами [5:112–115; ряд исследователей возводит этот мотив к евангельскому чуду с хлебами и рыбами (см. Матф. 14, 17 след.; 15, 32 след.) либо к тайной вечере в христианской мифологии].

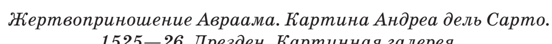
В Коране И. был вознесён аллахом на небо, но не был до этого убит. Слова: «они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, – в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предположением» (4:156) – трактуются комментаторами как указание на то, что вместо И. был казнён другой человек. С этим воззрением позднее связывалось крайне нетерпимое отношение мусульман к кресту, возводимое к Мухаммаду. В позднем мусульманском предании говорится о грядущем возвращении И. на землю, где он установит царство справедливости. До этого он пребывает на небесах или в раю.

М. Б. Пиотровский.

ИСААК (евр. jishaq, из jitzhaq-ᶜel, «бог да воссмеётся», в значении «да взглянет милостиво»), в преданиях иудаизма сын Авраама и Сарры, наследник «завета» Аврама с Яхве; отец Иакова и через него прародитель двенадцати колен израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова). Согласно ветхозаветному повествованию, Аврам дожил до 99 лет, не имея иного сына, кроме Измаила от Агари, рабыни Сарры; однако Яхве в видении торжественно обещает Аврааму чудо рождения И. от 100-летнего отца и 90-летней матери (Быт. 17, 16–21); услышав это обещание, Сарра «внутренне рассмеялась» [18, 12–13; народная этимология (Быт. 21, 6) истолковывает имя И. как воспоминание об этом]. Невозможность по законам природы зачатия И. (а значит, и появления «избранного народа», который должен от него произойти) подчёркивается позднейшими иудаистическими легендами; так, в талмудическом трактате Шаббат 156а приводится версия, согласно которой даже астрологический гороскоп Авраама показал отсутствие у него законного сына от Сарры (на эту версию ссылались, обосновывая положение, по которому астрологические прогнозы не имеют силы для верующего в Яхве). С другой стороны, этот сюжет выявляет общую парадигматическую схему рождения от бесплодной матери или от престарелых родителей, встречающуюся и в Ветхом завете (история рождения Самуила, 1 Царств 1), но занимающую особенно важное место в христианских преданиях (рождение девы Марии от Иоакима и Анны, рождение Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы). Согласно ряду послеветхозаветных версий, И. родился в месяце нисане (соответствует марту—апрелю, поре праздника еврейской пасхи), в полдень (солярная черта). На восьмой день И. был обрезан; по случаю отлучения И. от груди Авраам устроил большой пир (Быт. 21, 4 и 8). Агадические легенды добавляют, что на нём были посрамлены злые языки, оспаривавшие чудесное материнство престарелой Сарры и утверждавшие, будто И. – либо усыновлённый подкидыш, либо сын Агари: Сарра накормила своей грудью всех младен-

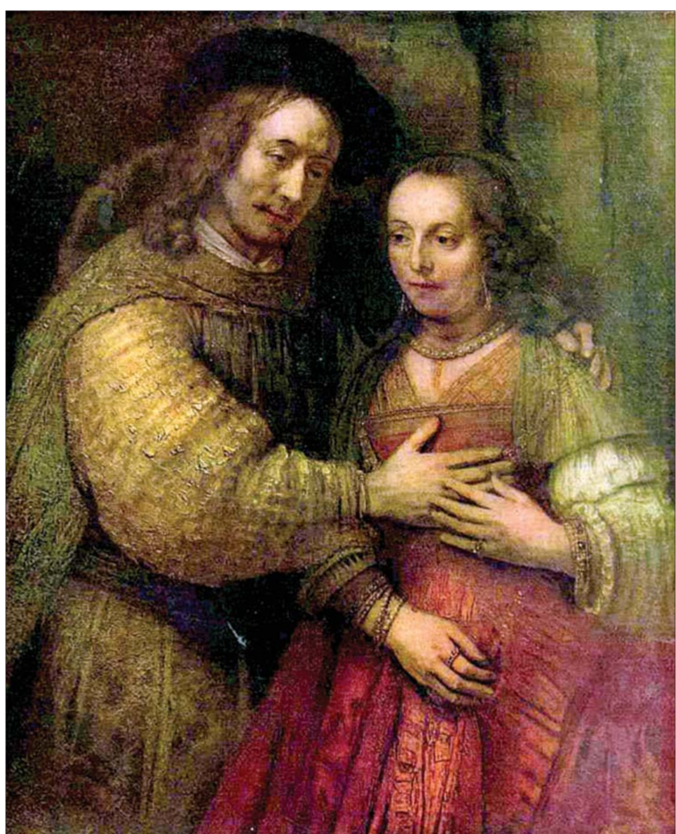


Исаак благословляет Иакова. Мозаика. 1-я половина 13 в. Монреале (Сицилия), собор.



Жертвоприношение Авраама. Картина Андреа дель Сарто. 1525—26. Дрезден, Картинная галерея.

Исаак и Ревекка. Фрагмент картины Рембрандта. Ок. 1660. Амстердам, Государственный музей.



История Иакова и Исава. Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

цев, бывших с матерями на многолюдном пиршестве. После этого оставалось усомниться только в отцовстве Авраама; но тогда бог придал И. необычайное, чудесное сходство с отцом, доходившее до неразличимости, и для сомнений не осталось места (этот популярный сюжет повторяется в целом ряде мидрашистских текстов, а также в вавилонском Талмуде, трактат Сангедрин 107б). Затем библейское повествование сообщает, что Измаил как-то «насмехался» над И., после чего Агарь и Измаил были изгнаны по настоянию Сарры, подтверждённому словом Яхве (Быт. 21, 9–14). Испытывая Авраама, Яхве приказывает ему принести И. в жертву на горе в «земле Мориа». По поздней версии, дублирующей вступительный эпизод истории Иова, испытание Авраама было спровоцировано обвинительным выступлением сатаны, оспаривавшего его благочестие (трактат Сангедрин 89б и др.). Толкователи сообщают также об искусительных речах, которыми сатана пытался склонить И. к возмущению против своей жертвенной участи; однако И. остался безропотным и, боясь малодушия, сам попросил отца связать его по рукам и ногам (Берешит рабба 56). Когда связанный И. уже лежит на жертвеннике, а над ним занесён нож отца, явление ангела Яхве останавливает жертвоприношение, а в жертву идёт баран, запутавшийся рогами в ветвях поблизости от жертвенника (Быт. 22, 9–13). Смысл эпизода имеет много аспектов: это одновременно и воспоминание о временах человеческих жертвоприношений, и фиксация момента их принципиальной отмены, и требование готовности принести в жертву свою собственную волю.

Далее повествуется, что в 37-летнем возрасте И. приходится пережить смерть матери, а ещё через три года Авраам посылает своего домоправителя Елеазара в Месопотамию, в край своих родичей, за невестой для И. Эпическое сватовство оказывается благополучным, и Елеазар возвращается с Ревеккой, внучатной племянницей Авраама (Быт. 24, 2–67). Брак долго остаётся бесплодным; наконец, после молитв И. рождаются близнецы Исав и Иаков, начавшие распрю уже во чреве матери. Во время голода И. переселяется в Герар, где из страха перед опасностью для жизни из-за возможных посягательств царя Авимелеха на Ревекку выдаёт её за свою сестру (26, 7), точно так, как Авраам делал это с Саррой. Благословение Яхве приносит посевам и стадам И. необычайное плодородие, так что его возросшее богатство внушает филистимлянам Герара зависть; они его изгоняют, но затем, признав над ним покровительство божества, заключают с ним союз. Под старость И. слепнет; между тем его предпочтение принадлежит Исаву, как предпочтение Ревекки – Иакову. И. посылает Исава на охоту, обещая по вкушении добытой им дичи торжественно благословить его (делая тем самым наследником обетовании Яхве Аврааму); но Ревекка подсылает к незрячему И. Иакова, который обманом получает благословение И.; обиженный Исав угрожает тотчас после смерти И. убить брата, так что И. отсылает Иакова в Месопотамию, дав ему новое благословение. Прожив 180 лет, И. дожил до возвращения Иакова с Лией, Рахилью и детьми из Месопотамии и похоронен обоими сыновьями (35, 29) в пещере Махпела.

В западноевропейском искусстве И. чаще всего изображается в ситуации принесения в жертву (см. в ст. Авраам).

С. С. Аверинцев.

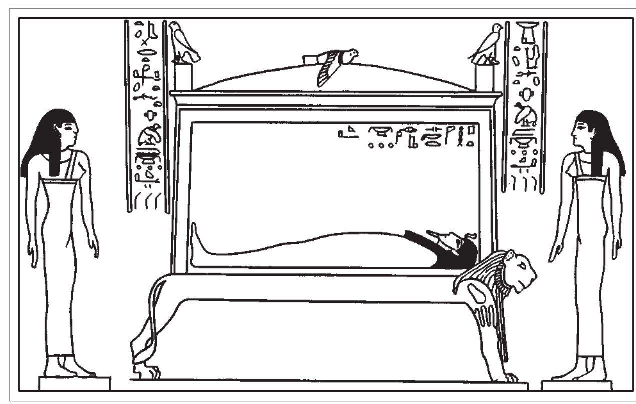
ИСАВ (евр. esaw, «волосатый»), в ветхозаветном предании сын Исаака и Ревекки, старший брат-близнец Иакова. Имя И. объясняется тем, что И. вышел из чрева матери «весь как кожа косматый». Соперничество И. (второе имя Едом) с Иаковом началось еще во чреве матери, продолжалось на протяжении дальнейшей жизни братьев и отразилось в позднейшей судьбе Едома (идумеев) — племени потомков И., враждовавших с Израилем — потомками Иакова. Предзнаменованием будущего соперничества между братьями-близнецами, характерного для архаического близнечного мифа, было и то, что при их рождении Иаков (чье имя осмысляется, в частности, по созвучию с евр. ʽaqeb, «пята») схватил за пяту своего брата И. Отношения между И. и Иаковом строятся на противопоставлениях: охотник И. («человек, искусный в звероловстве, человек полей») — пастух Иаков («человек кроткий, живущий в шатрах»); любимец отца (И.) — любимец матери (Иаков); старший брат (И.) — младший; неудачливый — удачливый; простак, заботящийся о простых жизненных удовольствиях, — хитрец, строящий планы на будущее. Голодный И. продаёт своё право первородства брату за чечевичную похлёбку. Параллель для этого мотива (Быт. 25, 29–34) обнаружена в клинописных табличках 1-й половины 2-го тыс. до н. э. из Нузи, где описывается продажа одним братом другому за бесценок унаследованной им рощи плодовых деревьев. По наущению матери Иаков перед слепым отцом выдаёт себя за И. и получает от того благословение. Когда И., вернувшийся с полей, приходит к отцу и обман раскрывается, благословение, обманом полученное Иаковом, не может быть взято обратно; исполненный ненависти к Иакову, И. грозит убить его, после чего Иаков отправляется в Месопотамию. Однако после возвращения Иакова братья примиряются (Быт. 33).

В отличие от других мотивов предания об И., обнаруживающих мифологический или литературный характер, исторические черты могли отразиться в рассказе о жёнах И. После того как И. женился на двух женщинах хеттского племени, чем огорчил своих родителей (Быт. 26, 34—35), он берёт себе в жёны «сверх других своих жён» дочь Измаила Махалафу (28, 9) и селится на горе Сеир (36, 8; в ветхозаветной традиции гора Сеир связывается с хурритами).

В. В. Иванов.

ИСИДА (егип. s.t, греч. Ἶσις), В египетской мифологии богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности, семейной верности, богиня мореплавания. Культ И. пользовался широкой популярностью в Египте и далеко за его пределами, особенно со времени эллинизма. В греко-римском мире её называли «та, у которой тысяча имён». И. — дочь Геба и Нут, сестра Осириса (и его супруга), Нефтиды, Сета, мать Гора. Основные повествования об И. тесно переплетены с мифом об Осирисе. В мифах И. обычно выступает как верная и преданная супруга. После убийства Осириса Сетом она, отыскав тело мужа, погребла его и, зачав от мёртвого Осириса, родила сына Гора, который должен был отомстить Сету. В мифах подробно описывается жизнь И. в болотах дельты Нила, где она, спасаясь от преследований Сета, воспитала сына Гора. Однажды в её отсутствие ядовитая змея ужалила «прекрасного, золотого, невинного младенца. Его

тело было неподвижно, его сердце было бессильно, не бились сосуды его тела» («Исида и Гор в болотах Дельты», текст т. н. стелы Меттерниха). И. подняла крик, призывая на помощь богов и людей. Бог мудрости Тот успокоил несчастную мать и своими заклинаниями исцелил Гора. Когда Гор подрос, И. явилась с ним на суд эннеады (девятки богов) и стала требовать для него, как законного сына Осириса, царский престол. По настоянию Сета она была отстранена от участия в судебном разбирательстве. Боги-судьи собрались на Внутреннем острове и строго запретили перевозчику Немти доставлять туда И. Однако мудрая богиня перехитрила Сета. Приняв образ старухи, она подкупила перевозчика золотым кольцом, и он переправил её на заповедный остров. Там она превратилась в прекрасную девушку и рассказала Сету вымышленную историю о сыне пастуха, которого ограбил какой-то чужеземец, лишив его стад умершего отца. Сет возмутился незаконностью такого поступка и воскликнул, что чужеземца следует побить палкой. Этим он невольно осудил самого себя и признал, что наследство отца должно быть передано сыну.



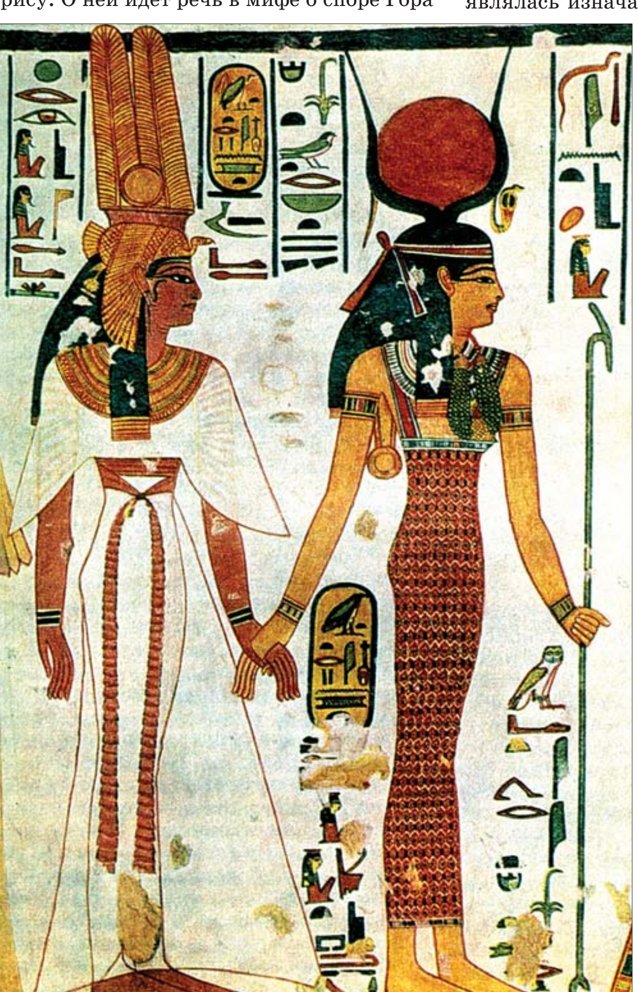
Исида и Нефтида оплакивают Осириса.

В дальнейших спорах и столкновениях Гора с Сетом И. помогала своему сыну. Когда жизненная сила Сета проникла в руку Гора и наполнила её отравой, то И. оторвала руку и заменила её здоровой. Она добилась осуждения Сета и признания царём Египта своего сына. Имя И. упоминается почти во всех религиозно-магических текстах, посвященных Осирису. О ней идёт речь в мифе о споре Гора с Сетом (сохранившемся на папирусе Честер Битти I). В некоторых вариантах мифов (миф о Ра и змее, сказка о фараоне Хуфу и чародеях) И. действует вполне самостоятельно и Осирис даже не упоминается. В магических текстах, написанных на т. н. стеле Меттерниха, об Осирисе упоминается лишь вскользь, а И. стоит на первом плане («Гор и Исида в болотах Дельты» и другие тексты). В мистериях, посвященных смерти и воскресению Осириса, Осирис безмолвствовал (фигурировала его статуя, которую опускали, подымали и поворачивали), зато И. и её сестра-помощница Нефтида (их изображали жрецы) произносили длинные речи, оплакивая Осириса («Призывания И. и Нефтиды»). Отношение И. к Осирису и Гору считалось в Египте и затем в античном мире поучительным примером семейных добродетелей. Однако такая трактовка образа И. не являлась изначальной. Сохранилось глухое воспоминание об И., выступающей на стороне Сета, злейшего врага её мужа и сына. При этом даётся объяснение такого поведения. Когда она, заступившись за сына, вонзает свой гарпун в Сета, тот восклицает: «Что сделал я против тебя, сестра моя Исида? Позови свой гарпун, да отпустит он меня, ибо я брат твой по матери!». Потом он говорит, что Гор является для И. чужеземцем (т. е. принадлежит не её роду, а роду своего отца). Смущённая этими речами, И. отзывает свой гарпун и разъярённый таким предательством Гор отрубает своей матери голову. Этот вариант мифа является глубоко архаическим. И. поступает здесь в соответствии с нормами материнского права, когда брат по материнской линии является самым близким человеком. Гор, как представитель нового поколения богов, действует уже по нормам отцовского права. Он теснее связан с отцом, а для матери менее дорог, чем родной брат. Этот древнейший вариант мифа был затем искусственно включён в свободное изложение мифа о споре Гора с Сетом, хотя он совершенно не вяжется с общей тенденцией повествования.

В мифе о Ра и змее И. выступает как злая волшебница. Она создаёт и насылает на верховного бога Ра ядовитую змею. Ужаленный бог молит «великую чарами» И. об исцелении, и она спасает его только после того, как он открывает ей своё настоящее имя. Затем И. получает магическую власть над царём богов.

Подобно вавилонской богине Иштар, И. постепенно превращается из злой богини, которая борется за власть с богом Ра и враждует даже со своим сыном Гором, в добрую и благодетельную владычицу. Создаётся классический образ И. – любящей жены и матери, защищающей права своего мужа и сына.

Первоначально И. почиталась в северной части дельты Нила и центром её культа был город Буто. Она, вероятно, олицетворяла небо, и само её имя (егип. Исет, «трон», «место») намекало на рождение ею солнечного бога Гора. Почитателями



Исида ведёт царицу Нефертари. Роспись в гробнице Нефертари в Фивах. XIX династия.

Крылатая Исида. Храм в Ком Омбо.

Исида с младенцем Гором на руках. Бронза. 26-я династия. 664–525 до н. э.

И. в первую очередь были обитавшие в районе Буто рыбаки. Согласно мифу, когда с Гором случилось несчастье, то они первыми прибежали к ней на помощь («И. и Гор в болотах Дельты»). Как богиня неба И. изображалась в виде коровы или женщины с коровьими рогами на голове. В дальнейшем (после создания гелиопольского пантеона, т. н. Великой эннеады) владычицей неба признаётся мать И. богиня Нут, а сама И. выступает уже в классическом образе супруги и помощницы Осириса.

Почиталась И. и как богиня ветра, создавшая его взмахами своих крыльев; соответственно её (как и сестру Нефтиду) изображали в виде соколицы или крылатой женщины. Вместе с той же Нефтидой, а также богиней Хекет И. выступает как покровительница рожениц, облегчающая роды и определяющая судьбу новорождённых царей («Сказка о Хуфу и чародеях»).

Как супруга Осириса, И. воспринимает порой его функции. По сообщению греческого историка Диодора Сицилийского (следовавшего египетской традиции), она научила людей жать, растирать зёрна; греки отождествляли И. с богиней Деметрой. Однако, как правило, функции земледельца выполняет сам Осирис. Наряду с представлением о водах Нила, вытекающих из тела Осириса, существовало представление о разливе великой реки, переполненной слезами И., горюющей по супругу. Судя по античной традиции, И. была владычицей не только речных, но и морских вод и покровительницей моряков. Возможно, что это представление восходит к ранним египетским верованиям. Сохранились изображения И. с лодкой в руках.

Ни одно египетское божество (за исключением Сераписа) не получило такой широкой популярности в греко-римском мире, как И. В 4 в. до н. э. храм И. был построен в Пирее, во 2 в. до н. э. на острове Делос. Известны также святилища И. в Тифорее (близ Дельф), в Кенхрее (около Коринфа) и других местах Греции. В Италии культ И. распространяется начиная со 2 в. до н. э.; воздвигаются храмы И. в Риме, Помпеях, Беневенте и других городах. Имеются памятники, свидетельствующие о культе И. в Галлии, Испании, Британии. Если сначала её культ связан с культом Осириса, то в греко-римскую эпоху он приобретает самостоятельное значение, и И. выдвигается на первый план, принимая на себя многие функции Осириса. Об И. писали многие античные авторы (с благоговением Плутарх и Апулей, с иронией Лукиан из Самосаты и Ювенал). Культ И. повлиял на христианскую догматику и искусство. Образ богоматери с младенцем на руках восходит к образу И. с младенцем Гором. Статуэтки И. сохранялись как реликвии в некоторых средневековых церквах (в Сен-Жермене, Кёльне).

Образ И. получил отражение в поэзии [напр., у О. Уайльда («Сфинкс»), В. Брюсова («Жрец Исиды», «Встреча») и др.].

Д. Г. Редер.

ИСКАНДАР (фарси), в иранской мифологии и эпосе образ великого полководца Александра Македонского (4 в. до н. э.). В «Бундахишне» Александр Македонский – дерзкий завоеватель, узурпатор, уничтоживший святыню иранцев «Авесту»: «во время правления Дара, сына Дара (Дария Кодомана), кесарь Александр примчался из Рума и пришёл в Эраншахр. Он убил царя Дара, разгромил всех правителей, жрецов и достойных людей Эраншахра. Он потушил много огней. Занд маздаяснийской веры он захватил, послал в Рум, «Авесту» сжёг и Эраншахр разделил на 90 мелких владений».

Позже, с распространением ислама и превращением его в господствующую религию, легенды иранских народов превратили Александра Македонского в идеализированный персонаж. Классическая литература на фарси (Фирдоуси, Низами, Джами и др.) изображает его справедливым шахом иранской крови.

В «Шахнаме» Фирдоуси И. рождён иранской матерью царственного рода, как законный престолонаследник, он приходит в Иран и побеждает царствующего Дара, сына Дараба. Вельможи Дара сами убивают своего погрязшего в грехах царя. Устанавливается 14-летнее царствование последнего Кейянида И. (см. Кейяниды). Приводится ряд сказочных эпизодов с И., напоминающих эпизоды популярного в древности романа Псевдо-Каллисфена об Александре Македонском, — походы в Индию, поиски живой воды, построение вала против диких народов — Йаджудж и Маджудж.

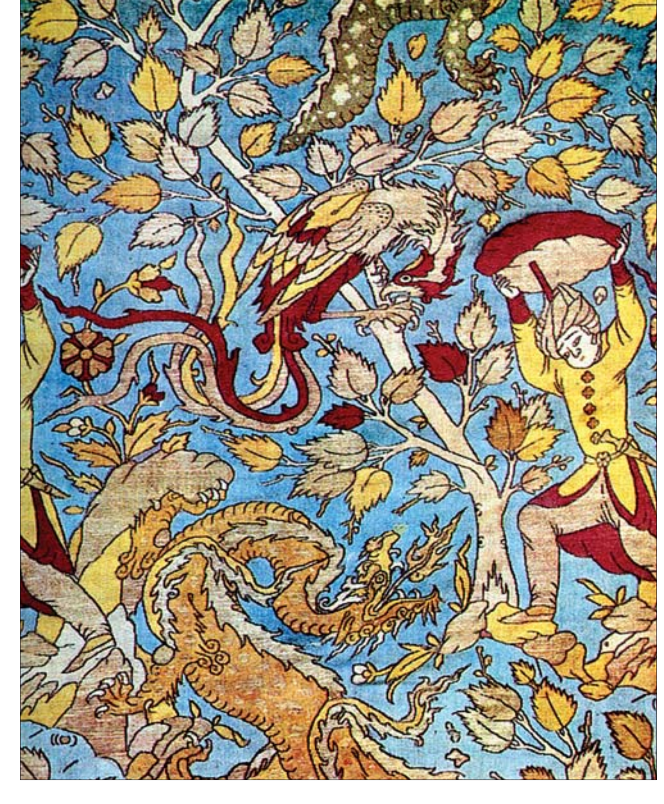
С И. связаны сюжеты социальной утопии (счастливое царство на земле), обработанные Фирдоуси в «Шахнаме», Низами в «Искандарнаме» (12 в.), Джами (15 в.) в поэме «Хираднomaи Искандари».

Фирдоуси описывает поход И. в страну брахманов — Индию, где И. вступает в беседу с брахманами и они излагают ему идеи справедливости и равенства людей. Низами даёт картину «счастливой страны свободы и равенства на Севере». И. эту страну посещает.

И. С. Брагинский.

ИСМАИЛ (ismail), в мусульманской мифологии сын Ибрахима, пророк и посланник. Согласно Корану, проповедовал людям единобожие – «веру Ибрахима» и был призван охранять каабу для верующих (2:119–123, 127; 6:86; 19:55–56).

По преданию, И. и его мать Хаджар отправились вместе с Ибрахимом в Аравию. И. помогал отцу в возведении каабы, около которой и был оставлен жить вместе с матерью. В поисках воды Хаджар металась между холмами ас-Сафа и ал-Марва, что послужило якобы прототипом одного из обрядов мекканского паломничества — сай. В это время мальчик И. ударил ногой по земле, и в месте удара из неё забил источник Замзам — священный источник Мекки. И. породнился с жившим в этом районе племенем джурхум и был похоронен в каабе. Вслед за библейской традицией мусульманское предание объявляет И. прародителем северных арабов, предком их эпонима Аднана.


Искандар поражает дракона. Шёлковая ткань (фрагмент). 16 в. Иран. Москва, Оружейная палата.

Большинство комментаторов и современная мусульманская традиция утверждают, что именно И. был объектом упоминаемого в Коране и восходящего к Библии «жертвоприношения Ибрахима» (37:99—109).

М. П.

ИСМЕНА (Ἰσμηνη), в греческой мифологии сестра Антигоны, не способная разделить её героическую решимость похоронить брата Полиника вопреки запрету царя Креонта. Когда Антигону приводят к царю, И. готова взять на себя часть вины, но сестра отвергает её запоздалую помощь (Soph. Antig. 37–99, 526–560).

В. Я.

ИСОНГ («мать-земля»), в мифологии ибибио (юго-восточная Нигерия) богиня, дающая плодородие. Её символ — панцирь черепахи, воплощающий женское начало (ср. Але у игбо). В некоторых мифах И. отождествляется с Эка Абаси.

Е. К.

ИСПЫ, в нартском эпосе адыгов карликовое племя. Согласно мифам, И. обладали громадной физической силой, большим умом, отличались смелостью, мужеством, свободолюбием. Вместо верховых лошадей у И. – зайцы, в качестве рабочих у них – иныжи. Возглавляемые Белобородым, они жили в горах, в маленьких каменных домах, имели крепости. Подобно нартам, И. занимались охотой, земледелием, скотоводством; как и некоторые нарты, И. были богоборцами. Между И. и нартами происходили эпизодические стычки (например, Белобородый похитил Сатаней, и нарты, освобождая её, разрушили их крепость, убили похитителя). Но часто они вступали и в дружеские отношения. Нарты учились у И. производству серпов. На девушке из племени И. женился нарт Химиш. Но Химиш нарушил уговор (не упрекать её в маленьком росте), и она вернулась к И. Родив Батраза, она не стала сама его воспитывать, а вернула нартам, ни разу не покормив его своим молоком. Если бы Батраз отведал хотя бы напёрсток материнского молока, то оказался бы в силах превратить земной мир в загробный (по абхазской и осетинской версиям эпоса, мать Батраза – также женщина из карликового племени). Когда И. вымерли (по вариантам: их наказал бог за непокорность), зайцы остались в путах, отчего и теперь по большей части они прыгают. Маленькие каменные сооружения, встречающиеся в горах Центрального Кавказа, местные жители именуют домами И. И. соответствуют абхазские ацаны, осетинские бцента.

М. М.

ИСРА (isra), в мусульманской мифологии ночное путешествие Мухаммада в Иерусалим. В основе мусульманских представлений об И. лежит коранический текст: «Хвала тому, кто перенёс ночью (асра лайлан) своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдалённейшую, вокруг которой мы благословили, чтобы показать ему из наших знамений. Поистине, он (аллах) – всеслышащий, всевидящий!» (17:1).

Первоначально под «отдалённейшей мечетью» (ал-масджид ал-акса) понимались небеса, куда Мухаммад был вознесён однажды ночью. С конца 7 в. складывается традиция рассматривать И. как «ночное путешествие» Мухаммада в Иерусалим, отличая его от последующего «вознесения» Мухаммада на небеса. Согласно преданию, Мухаммад спал около каабы, когда к нему явился Джибрил с крылатым конём Бураком. В сопровождении Джибрила Мухаммад отправился на Бураке в Палестину. По пути ему встречались различные добрые и злые силы. После посещения Хеброна и Вифлеема он прибыл в Иерусалим, где встретил Ибрахима, Мусу и Ису и руководил их совместной молитвой. С этим путешествием связывают так же упомянутое в Коране видение (17: 62), когда, по мнению комментаторов, Мухаммаду, стоявшему на ограде каабы, аллах показал Иерусалим. Из Иерусалима Мухаммад был вознесён на небо, где предстал перед аллахом (см. Мирадж). Оба этапа путешествия прошли столь быстро, что по возвращении Мухаммад обнаружил, что его постель ещё не остыла, а из опрокинутого кувшина не вылилась вода.

М. П.

ИСРАФИЛ (israfil), в мусульманской мифологии ангел — вестник страшного суда. Имя И. восходит к библейским серафимам. Один из четырёх (наряду с Джибрилом, Микалом и Израилом) архангелов. Стоя на иерусалимской горе, И. звуками трубы возвестит о воскрешении мёртвых для страшного суда. И. представляется существом огромных размеров, у него четыре крыла, тело покрыто волосами, ртами, зубами. И. передаёт решения аллаха другим ангелам. Трижды в день и один раз ночью И. плачет над мучениями грешников в аду.

М. П.

ИСТАНУС (Istanus), в хеттской мифологии бог солнца. Имя И. заимствовано в эпоху Древнехеттского царства из мифологии хатти (Эстан), вытеснило индоевропейское имя бога, которое сохранилось в других анатолийских языках: лувийском и палайском (боги солнца Тиват и Тият). В стихотворных гимнах И., относящихся к эпохе Среднехеттского и Новохеттского царств, обнаруживается влияние обрядовой поэзии хатти (в частности, эпитет И. — «лучезарный»), шумерских гимнов солнцу — Шамашу (у И. и Шамаша борода из лазури), мифологических хурритских текстов (И. выезжает на колеснице, запряжённой четвёркой лошадей), пережитков индоевропейской ритуальной поэзии (к ним, очевидно, относятся упоминания о собаке и свинье как животных, над которыми И. вершит суд).

В. В. Иванов.

ИСТОРИЯ И МИФЫ. Для народов архаической культуры, не имеющих собственно исторических текстов, мифологические источники при всей их неполноте и неточности восполняют (хотя и в специфической форме) исторические источники, помогают в решении задач истории как познания. Велико значение мифопоэтической традиции и для эпох, когда существует и развитая историческая традиция, и совокупность мифологических описаний, пытающихся моделировать новый для мифопоэтического сознания исторический материал — описание «извне» и «изнутри» (автоописание); ср. научно-исторические описания ряда африканских, индейских, австралийских, некоторых азиатских традиций и имеющиеся в них собственные автоописания, без учёта которых остаются в тени многие важные стимулы, определяющие развитие данной традиции, а также сама историческая реальность, осознаваемая носителями этой традиции.

Проблема соотношения истории (как науки) и мифа наиболее важна для эпохи, когда начинают появляться первые исторические описания, но ещё продолжают господствовать старые мифопоэтические схемы и соответствующие тексты, преимущественно космологического содержания. При этом необходимо отличать историю как науку о человеческих деяниях в прошлом от созданной на Древнем Востоке теократической квазиистории (прежде всего о божественных деяниях) и от мифа, где при сохранении квазивременной формы человеческие деяния игнорируются почти полностью.

Связь исторического начала с мифологическим, И. и м., несомненна уже для космологических текстов (см. Космогонические мифы). Ряд их особенностей оказал существенное влияние на структуру и содержание раннеисторических текстов. Среди этих особенностей: построение текста как ответа на вопрос (обычно целой серии вопросов и ответов, исчерпывающей тему — состав вселенной); членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которое соответствует последовательности временных отрезков с непременным указанием начала; описание последовательной организации пространства (в направлении извне вовнутрь); введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему; последовательное нисхождение от космологического и божественного к «историческому» и человеческому; как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (хотя бы квазиисторического) ряда (на стыке этих двух рядов выступает нередко первый культурный герой, завершающий устроение космоса – обычно уже в узкоземном масштабе – и открывающий данную культурно-историческую традицию актом установления норм социального поведения); указание правил социального поведения и, в частности, нередко — правил брачных отношений для членов коллектива и, следовательно, схем родства.

Уже в мифопоэтических текстах наряду с собственно космологическими схемами и схемами системы родства и брачных отношений выделяются схемы мифоисторической традиции. Они состоят обычно из мифов и того, что условно называют «историческими» преданиями. Современные исследователи нередко ошибаются или сомневаются в правильности установления границ между мифом и историческим преданием, хотя сами носители традиции, как правило, не затрудняются в их разграничении. По-видимому, прав английский этнограф Б. Малиновский, который связывает «исторические» предания с участием в них человеческих существ, подобных носителям данной традиции, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собст-

венная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.). В мифе, в отличие от «исторического» предания, случаются и такие события, которые немыслимы ни в каких других условиях (напр., легко осуществляются самые различные превращения: изменения тела, превращения человека в животное, переходы из одной сферы в другую). Для вопроса о соотношении И. и м. важно отметить различия и между другими видами «нарративной» прозы. Так, Э. Сепир, изучавший соотношение мифа и легенды у американских индейцев нутка, пришёл к выводу, что оба эти жанра признаются сообщениями об истинных событиях, но миф относится к туманному прошлому (см. Время мифическое), когда мир выглядел совсем иначе, чем теперь; легенда же, напротив, имеет дело с историческими персонажами; она относится к определённому месту и племени, связана с событиями, обладающими актуальной ритуальной или социальной значимостью. Более сложная картина при четырёхчленной схеме «нарративов»: сказка, миф, историческое предание, священная история, которые, однако, можно определить с помощью двух пар признаков – «сказочный» – несказочный» и «сакральный» – «несакральный» (сказка сказочна и несакральна; миф сказочен и сакрален; историческое предание несказочно и несакрально; священная история несказочна и сакральна). Исследования в этой области (Э. Сепир, Б. Малиновский, В. Сюдов, К. Скотт Литлтон, У. Бэском, Ж. Вансина и др.) помогают не только дифференцировать разные жанры внутри прозы, но и выстраивают цепь типологически возможных переходов между мифологическим и историческим повествованием (ср. такие промежуточные формы, как воспоминание, хроникальные заметки, свидетельские показания, рассказы о происхождении, которые непосредственно примыкают к историческим описаниям, но в своих истоках восходят к мифопоэтической традиции). С мифом, с одной стороны, и с историческими текстами – с другой, связаны и агиографические легенды и – шире – проблема «историзации» агиографических легенд и «мифологизации» («деисторизации») исторических текстов, вплоть до биографий реальных исторических лиц.

В первых образцах «исторической» прозы (хотя бы в условном понимании этой историчности) «историческими» признаются только «свои» предания, а предания соседнего племени квалифицируются как лежащие в мифологическом времени и, следовательно, как мифология. За пределами периода, охватываемого актуальной памятью (для бесписьменных традиций обычно не более семи поколений), всё прошлое недифференцированно лежит в одной плоскости без различия более или менее удалённых от времени рассказчика событий.

Когда в 1-м тыс. до н. э. широкий круг народов, от Средиземноморья до Тихого океана, частично переживал период возникновения классового общества и государства, впервые обнаружился кризис мифопоэтических установок. Космологические схемы в их традиционной форме не могли удовлетворительно описывать и объяснять новые явления. Поскольку старая космологическая традиция описывала лишь часть ситуаций, требующих объяснения, нужно было выработать новые типы описания, которые включали бы в себя и эти новые явления. Совершается переход от космологических текстов и этиологических мифов (а также от прежних квазиисторических текстов) к раннеисторическим описаниям, в которых постепенно складывается исторический взгляд на мир (сначала почти не отделимый от мифопоэтического взгляда, потом альтернативный по отношению к нему и, наконец, отрицающий его полностью), и, следовательно, история как наука в её первых вариантах. Раннеисторические тексты ещё отражали многие особенности текстов космологического периода. В частности, они усвоили от старой традиции построение, предполагающее ответ на некую серию вопросов. В этом смысле зачин «Се повести времянных лет. Откуда есть пошла русская земля. Кто в Киеве начал переве княжити и откуда русская земля стала есть» имеет за собой длительную традицию. Иногда в раннеисторических сочинениях вопросно-ответная форма становится только стилистическим приёмом (напр., нередко в ирландских сагах) или локализуется лишь в определённых местах текста (кит. «Го юй», «Речи Царств»). Обилие диалогов в раннеисторических описаниях, вероятно, объясняется (хотя бы отчасти) следованием старой вопросно-ответной композиции (например, чередование их в кит. «Щуцзин», «Книге истории»), Геродот прибегает к диалогам (иногда в форме вопросов и ответов) и тогда, когда описывает события, свидетелем которых он не мог быть и о которых ему никто не мог рассказать как очевидец; подлинные же диалоги, обращения, речи и т. п., известные Геродоту, или вовсе не приводятся им, или даются в изменённой форме. Само раннеисторическое описание обычно строилось как ответ, который необходимо найти. Для этого нужно было совершить определённые операции над текстом (напр., метод рационалистической интерпретации мифов Геродотом или метод обратных умозаключений Фукидида). Поиск ответа во многом ещё сохраняет связи с процедурой получения ответа в ритуалах, соответствующих космологическим текстам.

Понимание времени и пространства в раннеисторических описаниях также сохраняет несомненные связи с мифопоэтической традицией. И Геродот, и Фукидид, и Полибий ещё разделяют, например, циклическую концепцию времени, отсюда — несостоятельность геродотовской хронологии или т. н. «логическая» хронология Фукидида. Эту концепцию авторы раннеисторических описаний пытались преодолеть путём «распрямления» последнего по времени цикла. Попытки эти выражались, в частности, в составлении списков, в которых упорядоченные в отношении друг друга элементы так или иначе соотносились с хронологией (древнейшие образцы – остатки древнеегипетской летописи, сохранённые «Палермским камнем», 25 в. до н. э., ассирийские списки эпонимов, т. н. лимму, 12–7 вв. до н. э., и особенно древнекитайские тексты исторического характера — история данного царствования, династии, анналы, родовые таблички — с именами предков и датами их жизни, появляющиеся в чжоуский период, и т. д.). Античная раннеисторическая традиция также богата списками, соотносимыми с временной осью (генеалогические поэмы типа «Коринтиака» Евмела, погодные официальные записи, наконец, «Генеалогии» логографов — Гекатея Милетского и др.). При этом генеалогии могли трансформироваться в хронологические ряды. Индийская генеалогическая традиция, начинающаяся с пуран (канонические тексты индуизма) и текстов квазиисторического жанра «Итихаса» (собств. — «история») и особенно глубоко укоренённая в мифологическом материале, сохраняется кое-где в Индии (нередко тайно) до сих пор. Генеалогисты не только составляют списки, позволяющие восстановить локальную историю на протяжении трёх-четырёх веков, но и заполняют – в основном мифологическим материалом – временную лакуну между мифологической «эпохой творения» и первопредков и историей последних 3–4 вв. В последнее время вскрыто немало генеалогических традиций в Океании, Африке, отчасти в Южной, Центральной и Северной Америке.

Работам генеалогического типа соответствуют сочинения географического характера, в которых описания часто начинаются с объектов космологического пространства. Таким образом, при переходе от космологической традиции к исторической, от мифа к истории, «время» и «пространство» (и соответствующие им персонифицированные и деифицированные объекты типа Крона, Геи, Урана и т. п.) из участников мифа, космологической драмы превратились в рамки, внутри которых и развёртывается исторический процесс. Такая трансформация категорий времени и пространства могла стать возможной при условии десакрализации этих понятий и усвоения более свободных правил оперирования ими в новой области – истории. К числу раннеисторических сочинений, которые в наибольшей степени способствовали утверждению исторического взгляда, принадлежат, во-первых, те, в которых автор сосредоточивает своё внимание на нескольких разных традициях (древнегреческий логограф Гелланик с его хронологической схемой всеобщей истории ряда различных стран или Сыма Цянь, чьи «Исторические записки» были первой сводной историей Китая), и, во-вторых, те, в которых автор, напротив, ограничивает себя узким фрагментом описания (ср. историю Пелопоннесской войны Фукидида или кит. «Историю Ранней династии Хань» семьи Бань). В обоих случаях достигается максимальное удаление от сферы сакрального и, в частности, от мифа: хотя миф находит себе место и в этих сочинениях, но он уже не играет определяющей роли в общей концепции, становясь эпизодом, деталью, элементом стиля.

Космологические концепции в известной мере задали «ритм» и направление раннеисторическим описаниям. Так, описывая историю городов, государств, династий, цивилизаций, историки пользовались перешедшими из космологической

сферы (где первоначально появились) понятиями рождения, роста, деградации и смерти как удобной схемой описания, в которой сами эти процессы уже не воспринимались в качестве сакрализованных элементов космологической мистерии. Первые истории чаще всего строятся как описания царств (ср. древнекитайскую традицию) и войн, которые выступают историческим аналогом космологических конфликтов; одно из излюбленных начал раннеисторических описаний – основание города (напр., Рима у Тита Ливия) – не только сочетает ещё в себе миф и историю, но и косвенно отражает тему космологического творения. Наследием мифа в истории является и фигура родоначальника, основателя исторической традиции, которую часто относят и к мифу, и к истории или же вообще сомневаются в её реальности (Рем и Ромул у римлян или Лях, Чех, Крак, Кий и т. п. у славян).

Ещё у Геродота, как и у ряда других историков, свобода действий исторических персонажей мнима: они лишь исполнители воли участников космологического действия (то же – вся средневековая «провиденциалистская» традиция). Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с идеей движения во времени более всего способствовали становлению истории как научной дисциплины и историзма как мировоззренческой конструкции. И в этом исключительны заслуги Фукидида (постоянные ссылки Геродота на всесилие закона, детерминированность исторических событий имели мало общего с представлением о естественных и доступных постижению причинах).

В ранних исторических описаниях сохраняются следы космогонической «порождающей схемы», которая переносится ныне на область, до сих пор рассматривавшуюся как нечто статическое, аморфное, недифференцированное и не заслуживающее особого внимания (т. е. на историю человека). Направление движения истории оказывалось, как правило, нисходящим (ср. наибольшую сакральность именно «начала» акта творения в космогонической схеме, когда только что созданную вселенную характеризовали абсолютная целостность и гармония). В широко распространённых представлениях о четырёх веках первый рассматривался как золотой век, а последний как самый плохой и безнадёжный (железный век гесиодовских «Трудов и дней», калиюга древнеиндийских концепций). Впрочем, известны и инвертированные варианты, в которых золотой век помещался в конце и увенчивал весь путь развития (разного рода хилиастические концепции).

Ранние образцы исторических трудов возникли (напр., в древнегреческой традиции) как жанр повествовательной литературы, теснейшим образом связанной с эпосом, мифологические основы которого не вызывают сомнений (см. Эпос и мифы). Широкое включение в историческое повествование фольклорного (в частности, сказочного) материала — одна из характерных особенностей трудов логографов или Геродота. Римская историографическая традиция, многими узами связанная с восхвалениями при похоронном обряде (laudatio funebris) и её позднейшим продолжением в виде жизнеописания усопшего, также коренится в фольклорных источниках (ср. многие черты фольклорной стилистики у Тацита). То, что раннеисторические описания (особенно у Геродота) включают в себя большое количество мифологического и фантастического материала (пусть даже в рационалистической обработке), постоянные сообщения о затмениях, землетрясениях, о вмешательстве слепого случая (Тихе), о роли предзнаменований и т. п., — позволяет рассматривать эти описания как прямое наследие мифопоэтической традиции (Аристотель называет Геродота «мифологом» — μυθολόγοσ). Но, конечно, нельзя забывать и о тех способах «рационализации» мифа, дифференциации собственно исторического и новеллистического материала, позволивших Геродоту совершить переход от мифологии к истории. Исторические условия, в которых складывались эпические традиции, могли сильно разниться между собой и порождать тексты, в которых соотношение мифологического и исторического очень различно. Так, сплошь мифологизированные древнеиндийские эпические поэмы («Махабхарата», «Рамаяна») или пураны противостоят сильно «историзированным» испанской «Песни о моём Сиде» или исландским королевским или родовым сагам.

Эмансипация истории от мифа происходила не только в текстах, утративших свою сакральность и со временем давших начало науке истории, но и внутри старых мифопоэтических и религиозных традиций. Так, иранский вариант подступа к истории, отразившийся в историософии маздеизма и манихейства, характеризуется созданием квазиисторической схемы, укоренённой, однако, в самых недрах космологического мировоззрения с сохранением всей системы сакральных ценностей [особенно важен гипертрофированный интерес к самой проблеме времени (ср. образ Зервана), к его периодизации и эволюции, к связи с ним основных сил творения — как положительных, так и отрицательных]. Вклад иудаизма в переход от мифа к истории (см. Иудаистическая мифология) состоял в «декосмологизации» бога (который вышел из чисто природной сферы и полнее проявляется в истории, чем в космологии) и царя (который утрачивает свои космологические связи и, став не более чем наследственным вождём, включается в сеть чисто исторических отношений). Особенно радикальный вариант выхода из мифа в историю был предложен христианством. Христианская мифология впервые и полностью поместила бога в историческое время, настаивая на историчности Иисуса Христа, пострадавшего во время Понтия Пилата. Утверждается взгляд, согласно которому человек живёт не в сфере мифа и космологии, а в истории. Какие бы варианты соотношения истории и мифа ни предлагались в более поздних исследованиях (в т. ч. и современных), в настоящее время не подлежат сомнению как суверенность и независимость И. им. (соответственно — историзма и мифопоэтического мировоззрения), так и их глубинные генетические связи.

В. Н. Топоров.

ИСФАНДИЯР (фарси), в иранской мифологии герой, борец за утверждение веры Заратуштры. Образ И. восходит к авестийскому герою Спентодата (пехл. Спентадат, Испандат, Спанддат — в поэме на среднеиранском языке «Йадгар Зареран»). Исторический И. — представитель древней бактрийской династии, утвердившей веру Заратуштры в последние века до н. э. В «Йадгар Зареран» И. — брат царя Виштаспы (Гуштаспа). С его помощью Бастварай побеждает хионитов и всех их избивает. И.–Спанддат захватывает в плен их предводителя, царя Арджаспа. В «Шахнаме» И. главный предводитель иранцев в борьбе против туранцев, напавших на Иран, сын Гуштаспа и Китаюн; после того как туранцы убили иранского военачальника Зарера, мстителем выступает не сын Зарера Бастварай, а И. Разгромив туранцев, И. распространяет веру Зардушта (Заратуштры) также и в Туране. Завистник Гуразм, один из вельмож Гуштаспа, клевещет на И., будто он хочет узурпировать трон отца. Гуштасп велит заковать сына в цепи в далёком замке Гумбадан. Арджасп, воспользовавшись заточением И. и отсутствием Гуштаспа, нападает на столицу Ирана Балх, убивает престарелого царя Лухраспа (отца Гуштаспа) и уводит в плен двух дочерей Гуштаспа. Гуштасп идёт в бой, но терпит поражение; в бою гибнут его младшие сыновья. По совету мудреца Джамаспа Гуштасп решает освободить И. Вначале И. не соглашается вступить в бой, но, узнав о гибели своего деда Лухраспа и братьев, рвёт свои оковы, мчится на бой с туранцами и разбивает их. Гуштасп обещает ему трон и посылает против Арджаспа, скрывшегося в Медном замке, к которому ведут три дороги – трёхмесячная, двухмесячная и самая короткая, но опасная дорога в семь дневных переходов. Избрав последнюю, И. на каждом из переходов совершает подвиги (ср. семь подвигов Рустама): убивает двух рогатых волков, двух львов,

Битва Рустама с Исфандияром. Миниатюра. 1560. Лондон, библиотека Индийского департамента (Индиан оффис).

дракона-аждахара, колдунью, злую птицу симург, преодолевает снежный буран и, переправившись через бурную реку, убивает злодея Гургсара. И. и часть воинов спрятались в сундуки, которые везут переодетые в купцов другие его воины; так И. проникает в замок. Во время пира И. бросается ко дворцу Арджаспа, а воины во главе с братом И. Пашутаном, находившиеся в засаде, нападают на замок. Туранцы и сам Арджасп гибнут от рук воинов И. Медный замок уничтожен. И. возвращается к отцу, но коварный Гуштасп предлагает ему (в качестве предварительного условия для получения престола) привести на поклон Рустама со связанными в знак покорности руками. Рустам (как Гуштасп и предполагал) не соглашается на это и вопреки желанию И. вступает с ним в единоборство. От своего отца, наученного вещей птицей симург, Рустам узнаёт, что единственным уязвимым местом «бронзотелого» богатыря И. является его глаз. Он целится, попадает в глаз И. отравленной стрелой из тамарискового дерева (с которым связана судьба И.) и убивает его.

И. С. Брагинский.

ИСХАК (ishaq), в мусульманской мифологии сын Ибрахима, причисляемый в Коране к «пророкам из достойных» (37:11). Соответствует библейскому Исааку. В Коране излагается библейское сказание о том, как гости, радушно принятые Ибрахимом, предрекли ему рождение сына — И. (11:72, 76). В эпизоде жертвоприношения Ибрахима имя сына – «кроткого юноши» не названо (37:99–111), что послужило причиной разноречивых толкований коранического текста. Ранние мусульманские комментаторы следовали в этом вопросе Библии, считая, что именно И. был объектом жертвоприношения; поздняя традиция называет в этой связи имя Исмаила — прародителя северных арабов.

М. П.

ИСЭГЭЙ АЙЫСЫТ («госпожа коровница»), Ынахсыт хотун, Мылахсын, в якутской мифологии богиня – покровительница рогатого скота. Она живёт под восточным небом или там, где небо сходится с землёй. От неё зависит увеличение поголовья рогатого скота. Во время отёла она приходит на среднюю землю и по своему усмотрению даёт души скота тому или иному хозяину. Весной после отёла коров совершался обряд проводов И. А.

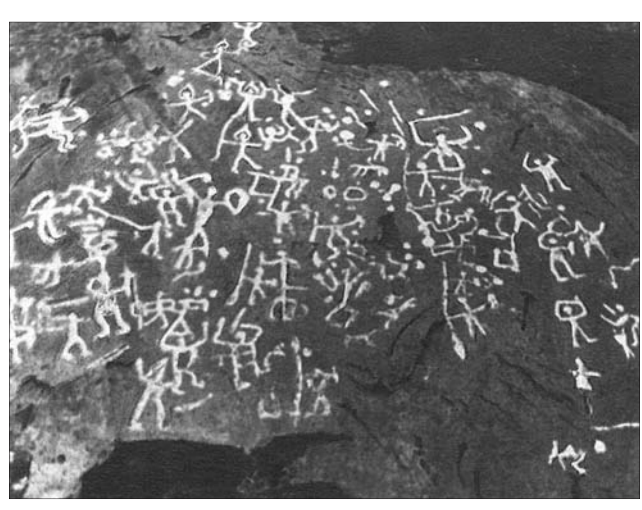
Н. А.

ИТАЛ (Italus), в римской мифологии царь сикулов. Уйдя (или будучи изгнан) из Сицилии, поселился на реке Тибр и назвал эту страну Италия (Serv. Verg. Aen. I 2).

Е. Ш.

ИТАЛАПАС-КОЙОТ, в мифологии северо-западных индейцев (Северная Америка) культурный герой, демиург. Согласно мифу, И.-к. во время всемирного потопа сидел на дереве и, бросив в воду горсть песка, пожелал, чтобы он превратился в сушу. Затем И.-к. помог творцу в создании первых людей, которых научил рыбной ловле и другим ремёслам, и наложил запреты, связанные с охотой.

А. В.



Сцена культового содержания. Наскальное изображение в долине Валь-Камоника. 1800–1000 до н. э.

ИТАЛИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, система мифологических представлений италиков — индоевропейских племён Апеннинского полуострова, принадлежавших к оскско-умбрской и латино-фалисской языковым группам (сабины, оски, латины, умбры, фалиски и др.). Мифологические представления других племён полуострова либо составляют самостоятельную систему (см. Этрусская мифология), либо остаются вне пределов изучения из-за отсутствия источников (у лигуров, мессапов, сиканов, элимов). И. м. сложилась во 2–1-м тыс. до н. э. Мифологические представления италиков, восходящие к древнейшему периоду истории индоевропейских народов, сплавились с мифологическими представлениями местного средиземноморского населения. Сформировавшаяся позднее римская мифология вобрала в себя в переработанном виде многие италийские мифы. Вплоть до 19 в. мифологические представления народов Италии рассматривались исследователями как «римская религия».

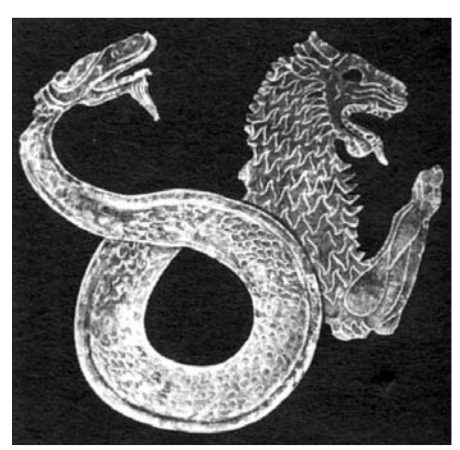
Основной источник для изучения И. м. — произведения Вергилия, Овидия, Проперция, Силия Италика, опиравшихся на более древнюю традицию. Так, в «Энеиде» Вергилия (1 в. до н. э.) использован италийский фольклор, древние предания италиков об основателях городов и героях. Персонажи «Энеиды» (Эней, Латин, Лавиния, Турн, Мезенций, Лаве, Камилла) — это также и персонажи италийских мифов (археологические раскопки выявили следы почитания Энея в городе Лавиний в 5–4 вв. до н. э.). Важное значение для воссоздания И. м. имеют комментарии Сервия и Макробия к «Энеиде», составленные в 5 в. н. э.; эпиграфический материал: Игувинские таблицы 3–2 вв. до н. э., на умбрском языке, в которых упоминаются италийские божества; одна из оскских надписей – Агнонская таблица (3–2 вв. до н. э.), содержащая сведения о почитавшихся в священных рощах архаических италийских божествах; остатки древних святилищ, культовые памятники, погребения, монеты италийских городов с изображением священных животных, богов, сцен мифологического содержания (на стелах из Сипонта, ок. 900 до н. э.; на сосудах Камповалано, ок. 600 до н. э. и др.).

В И. м. важное место занимают тотемические представления. В мифах волк, дятел, олень выступают либо прародителями отдельных племён, либо их вождями при переселении на новые места. Наименование многих италийских племён произошло от их тотемных предков: луканы, вероятно, — от lycos («волк»), пицены — от picus («дятел») и т. п. Дятел почитался сабинами, его культ засвидетельствован в поселении Тиора Матиене (Dion. Halic. I 14, 5). Согласно легенде, пиценам выход из земли сабинов указал чёрный дятел (Strab. V 4, 2).

В обряд инициации входили состязания юношей в травле коз, зайцев, лис; испытание девушек, которые должны были кормить змей. Согласно «Энеиде», переселившиеся в Италию троянцы наблюдали, как волк и орёл поддерживали огонь, бросая в него ветки, а лиса, окуная хвост в воду, стремилась затушить им пламя. Италийский миф о свинье с тридцатью поросятами, появившейся во время высадки Энея (Verg. Aen. VIII 43–45, 81–83), повидимому, является отражением троичности древнейшей общественной структуры (деление на тридцать курий; три трибы, тридцать членов племенного союза, триста членов совета старейшин и др.). У племён Северной Италии был известен миф о человеке-лебеде по имени Купавон (X 185–194).

Широко были распространены у италиков близнечные мифы. Культ близнецов засвидетельствован в Тускулуме, Пренесте, Лавинии, Метапонте и в Сицилии. Первоначально италики скорее всего почитали местных близнецов, лишь впоследствии переосмысленных как Диоскуры – Кастор и Поллукс (в надписи из Лавиния: «Castore i podlouqique quroi»). В Пренесте почитались близнецы Дигидии (или Дипидии). Эсхил (1-я половина 5 в. до н. э.) упоминает древнейший культ близнецов Паликов. В мифе местного происхождения, обработанном Эсхилом (Aeschyl. frg. 27 aM), забеременевшая от Зевса нимфа Фалия в страхе перед гневом Геры спряталась глубоко под землёй. Во время родов

Чудовища подземного мира. Фрагмент стелы. Сипонт. Ок. 900 до н. э.



Химера. Украшение колесницы из Мельфи. Ок. 700 до н. э.

земля разверзлась и выбросила двух близнецов (Macrob. Sat. V 19, 15–31). Культ Паликов связан, по-видимому, с древнеиталийской пастушеской богиней Палее. К ней во время праздника пастухов (Parilia, Palilia) обращались с мольбой о защите и размножении скота (участники праздника прогоняли сквозь огонь скот, прыгали через костры; Ovid. Fast. TV 721). Истоки этого италийского праздника (и его содержания, и его названия), вероятно, – в мифологических представлениях древних индоевропейских народов.

В И. м. имелись мифы о непорочном зачатии: Цекула, основателя Пренесте, зачала девушка (Serv. Verg. Aen. VII 678); царя Сервия Туллия – служанка Окризия из царского дома Тарквиниев (Liv. I 39, 5; Dion. Halic. IV 2, 3).

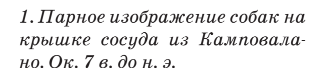
К глубокой древности восходят мифы о Латине, его супруге Амате, дочери Лавинии и женихе её Турне. Согласно предположению венгерского учёного А. Альфёльди, Гесиод, упоминающий Латина и Агрия — беспорочных царей тирренов (Hes. Theog. 1011 след.), почерпнул сведения о них из италийских мифов. В более пространной версии мифы о Латине и Агрии даны Вергилием в «Энеиде», Ливием в «Истории от основания Рима» и другими авторами. Согласно «Началам» Катона Старшего, Латин — царь племени аборигенов (этимология имени племени не ясна) вытеснил с побережья Лация сикулов (или сакранов). Предки Латина – Сатурн, Пик, Тибрис, Авентин; отец Латина — Фавн, а его мать — нимфа Марика (Verg. Aen. VII 46 след.). Супруга Латина Амата – властная женщина, препятствующая браку дочери с чужестранцем Энеем и настаивающая на её браке с племянником Турном (Serv. Verg. Aen. VII 51). По всей видимости, мифологический сюжет возник в период этрусской колонизации Лация (7–6 вв. до н. э.). В имени «Турн» и названии его племени «рутулы» различимы этрусские корни — тиррен, расена (самоназвание этрусков). Этрусское влияние сказалось, по-видимому, и в том, что Амата и Турн были союзниками этрусского царя Мезенция. Вергилием донесён Вольский миф о героине Камилле, матерью которой была нимфа Касмилла, а отцом — правитель города Приверне Метаб. В младенческом возрасте Камиллу унёс в леса её отец, изгнанный своими подданными. Метаб посвятил Камиллу Диане, с помощью которой воспитал дочь воинственной охотницей и противницей брака (Verg. Aen. VII 804 след.).

В И. м. мир наполнен таинственными силами, духами, божествами. Иногда это — безличные множества, иногда они имеют более или менее определённый мужской или женский облик. Женские божества покровительствуют материнству, инициациям. Места их культа — пещеры, рощи, считавшиеся священными. Римские традиции и надписи сохранили более десятка имён италийских богинь — Куррес, Диана, Мефитис, Марика, Деклона, Вакуна, Ангиция, Ферония, Эгерия, Везуна, Веской, Интерстита и др. Как высшая созидательная сила италиками почиталась богиня Керра (у умбров под именами Serf, Cerf, Cerrus, у осков – Kerri, у пелигнов – Cerium), получившая затем в римской мифологии имя Церера. В её подчинении было много женских и мужских божеств, обеспечивающих весь цикл жизни. В роще Керры в землях самнитов почиталось семнадцать божеств (это явствует из Агнонской таблицы), среди них: Diovei verehasioi [сопоставляемый исследователями с известным по латинским надписям (CIL IX 5574; XI 3245) рим. Jupiter Juventus — Юпитер, покровительствующий юности], Diovei regaturei (рим. Jupiter Rector или Jupiter Regator), Hercle (рим. Hercules, Геркулес), Fluusa (рим. Flora, Флора). Зависимость Геркле и Флуусы от Керры видна из сакральных формул Агнонской надписи — «Геркле Керры» и «Флууса Керры». Впоследствии и в римской мифологии встречается определение Флоры как «служанки Цецеры».

На основании археологических находок, иконографии, литературных источников можно утверждать, что в мифах италиков большое место отводилось Юноне. У фалисков и латинов она была главным божеством: по-видимому, считалась богиней плодородия, прародительней и покровительницей инициации. Ей были посвящены отличающиеся плодовитостью коза и смоковница, а также змея — олицетворение оплодотворяющего начала. В Ланувии при обряде инициации в пещеру вводили девушек, которым предстояло накормить змею, посвященную Юноне. Кормление проводилось для проверки девственности испытуемой: поглощение змеёй предлагаемой еды было свидетельством невинности девушки (Propert. IV 8, 3–14). Этой церемонии придавалось и другое, более широкое значение: принятие змеёй корма (символизировавшее оплодотворение девушки) должно было оказать магическое воздействие на урожай, сулило изобильный год.

Юноша с двумя барашками. Вотивная бронзовая статуэтка из погребения в Мильонико. Ок. 600 до н. э.

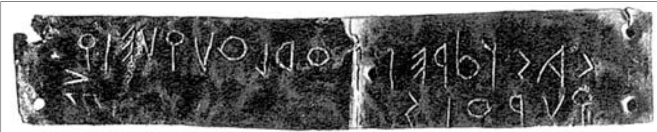
Покровительница диких зверей и инициации в мифах италиков – Диана. Центрами её почитания были покрытая лесом гора Тифата (близ Капуи), умбрские поселения Пизавр и Игувий, роща Анагнии, альбанская гора Альгид, гора Керне в Пицене. Священная роща Дианы близ города Ариции была сакральным центром латинского союза. Древнейший элемент культа Дианы в этой роще — охрана священ-



1. Парное изображение собак на крышке сосуда из Камповалано. Ок. 7 в. до н. э.

2. Бык и всадник. Глиняный сосуд из некрополя в Болонье. 8–7 вв. до н. э. Болонья, Городской музей.

3. Кони (хтонические животные) на крышке глиняного сосуда. Из некрополя Статонии. 7 в. до н. э. Флоренция, Археологический музей.



Вотивные надписи из Лавиния с именами Кастора и Поллукса. Бронза. 6–5 вв. до н. э.

ного дерева с «золотой ветвью» омелы. Стражем дерева выступал какой-нибудь беглый раб, и называли его «царём». Он сохранял этот статус, пока был в состоянии с оружием в руках преградить доступ к дереву другому беглому рабу, претенденту на титул «царя» (Ovid. Fast. III 267 след.; Strab. V 3, 12). Английский учёный Дж. Фрейзер высказал предположение, что раб, охранявший дерево Дианы, рассматривался как супруг Дианы, а сам культ символизировал священный брак царя леса с богиней леса. В священной роще Ариции наряду с Дианой почиталось мужское божество Вирбий. Античные авторы отождествляли его с Ипполитом (Ovid. Met. XV 544; Serv. Verg. Aen. VII 761) на том основании, что в рощу нельзя было вводить коней. Немецкий учёный У. Шольц объясняет запрет вводить в рощу Дианы коней функциями коня как хтонического животного.

Древнейшей богиней – покровительницей диких зверей и инициации была также Ферония, почитавшаяся почти по всей Средней Италии (у сабинов, вестинов, умбров и др.). Попытке рассматривать Феронию как богиню этрусского происхождения противоречит примитивный характер культа и отсутствие священных рощ Феронии в колонизованной этрусками Кампании. По-видимому, в И. м. с Феронией связывалось освобождение рабов. В посвященной Феронии роще в Таррацине находился камень с надписью: «Садятся имеющие заслуги рабы, встают свободными» (Serv. Verg. Aen. VIII 564). В дальнейшем функции Феронии расширились: она стала также богиней-целительницей. Раскопки на месте священной рощи Феронии в Капене выявили множество терракотовых фигурок домашних животных и вылепленные из глины части человеческого тела.

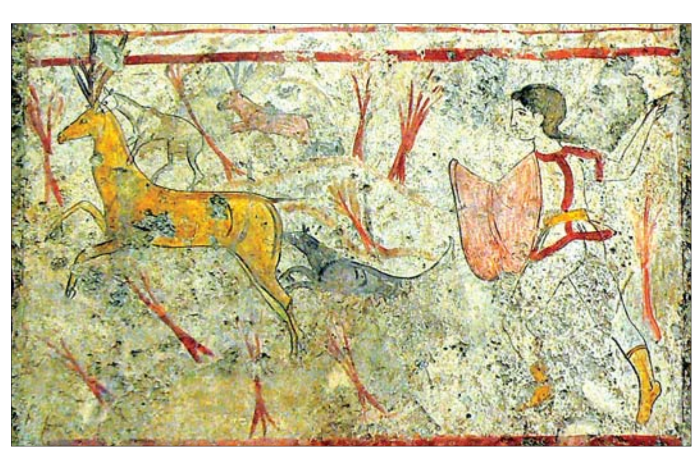
Функции богини — покровительницы матерей несла Матута (Матер Матута). Она почиталась аврунками, латинами, сидицинами, вольсками и, возможно, самнитами. На древнейшем культовом изображении (4 в. до н. э.) Матута представлена кормилицей. Имя её происходит от оскского слова «matos» («добрый»); Матута — оскская параллель богини латинов, почитаемой римлянами как «добрая богиня» (Bona Dea). Согласно архаическому римскому календарю, к участию в культе Матуты не допускались рабыни и предоставлялась особая роль дочерям сестры (свидетельство глубокой древности культа). Римляне отождествили Матуту с богиней утренней зари (Lucr. V 656 след.).

Древнейшая богиня материнства в И. м. – Фортуна. Её образ, вероятно – результат эволюции мифологической слитной пары Портунус и Портуна, или Фортуна (Portunus и Portuna, Fortuna – по семантике близкие др.-греч. πόρος, рус. «пора»). Портунус (мужская половина) – покровитель мужской доли, а Фортуна (женская половина) — покровительница женской доли. Позднее в италийских мифах Портунус и Фортуна отделились друг от друга. Фортуна превратилась в богиню материнства, в мать-кормилицу, вобрав в свой образ черты других материнских божеств. Культовая статуя Фортуны в Пренесте – изображение богини в антропоморфном облике, в виде кормилицы с двумя младенцами мужского и женского пола (при римлянах рассматривавшихся как Юпитер и Юнона). В дальнейшем развитии мифологических представлений Фортуна стала почитаться как богиня судьбы, руководительница гаданий. Согласно мифу, изложенному Цицероном (Cicero, De Divinatione II 85–86) по «памятникам Пренесте», в Пренесте появился оракул Фортуны с ящиком из масличного дерева и жребиями из дуба со священными знаками. Его появление было связано со снами, указавшими некоему Нумерию Суффустию, «человеку честному и знатному», на необходимость расколоть в определённом месте скалу; когда это было сделано, из расколотой скалы выпали жребии со священными знаками; здесь-то и появилось святилище Фортуны. Жребии с предначертанием судьбы вытягивают из ящика по указанию Фортуны мальчики. Образ Фортуны вошёл затем в римскую мифологию. Портун же в И. м. долгое время не играл никакой роли; в римской мифологии его функции трансформировались в соответствии с поздним толкованием этимологии его имени (от лат. portus, «порт»), он стал морским божеством, покровителем портов.

Значительное место в италийских мифах занимал бог, известный у разных племён под именами Маворс, Маурс, Мамерс, Мармар, Март (судя по Игувинским таблицам, Март – земледельческое божество, не имеющее никакого отношения к войне). В календарях сабинов, пелигнов, эквикулов, латинов ему посвящен определённый месяц, он упоминается в древнейших сакральных гимнах; в различных италийских городах существовали коллегии жрецов Мамерса (Марса). С его культом был связан обычай ver sacrum («священной весны»), засвидетельствованный у пиценов, френтанов, сидицинов, апулов, вестинов, пелигнов, марруцинов, марсов, умбров, вольсков, эквов и герников (Plin. Nat. hist. III 110; Strab. V 4, 2; V 4, 3; Ovid. Fast. III 95; Verg. Aen. VII 750): во время грозившей опасности племя давало обет Мамерсу (Марсу) принести в жертву молодняк скота или младенцев для отвращения бедствия. Младенцев, в отличие от молодняка животных, не убивали, а по достижении совершеннолетия выселяли за пределы территории племени. Их именовали сакранами (от ver sacrum), или мамертинцами (от имени Мамерса). Согласно некоторым мифам, проводниками и покровителями у них были священные животные Марса — волк, олень, бык — отсюда, например, название гирпинов (от оскского hirpus, «волк»). На шлемах самнитов, почитателей Мамерса, изображались рога священного быка. В дальнейшем, когда волчица стала символом Рима, на монете восставших италиков волчицу попирал бычок. Большинство исследователей полагает, что в ранних мифах Мамерс был покровителем произрастания и плодовитости, а также защитником территории каждого из племён и лишь впоследствии стал почти исключительно богом войны. По мнению Ж. Дюмезиля, Мамерс (Марс) был всегда богом войны.

Рядом с Мамерсом (Марсом) в И. м. стоял древний бог неба и солнечного света Юпатер, Иовис (рим. Юпитер). Архаические черты Юпатера вскрывают Игувинские таблицы, называющие местом отправления культа Юпатера Требуланские ворота, около которых ему приносили в жертву трёх быков «за крепость Физию (крепость города Игувия), за город Игувий, за народ крепости, за народ города»; таким образом, Юпитер (составляющий с Марсом и Вофионом умбрскую триаду) выступает в этом тексте как охранитель города и защитник его населения от внешней опасности. Юпатер, так же как Марс и Вофион, назван в Игувинских таблицах crapsti (grabovius). Термин «crapsti» толкуется исследователями различно. Немецкий учёный П. Кречмер, сопоставив crapsti со славянским «граб», «храб», переводит его как «дубовый». По мнению австрийского учёного А. Пфиффига, crapsti соответствует этрусскому crap («камень») и означает «тот, что на камне». Оба предположения имеют основания: в дальнейшем в культе римского Юпитера особую роль играли дубовые листья и дуб; почитался также Юпитер-Камень (сохранились формулы клятвы ему). У племён Умбрии, Самния и Кампании Юпатер-Иовис в каждой местности наделялся особым эпитетом – Тифатин, Физовий, Компаг, Вицилин и др. Некоторые из этих эпитетов бесспорно – результат слияния

Битва между грифоном и пантерой. Фреска в гробнице близ Пестума. 5 в. до н. э.



Сцена охоты на оленя. Фреска в гробнице близ Пестума. 5 в. до н. э.

Вотивные бронзовые статуэтки из Лавиния. Ок. 500 до н. э.

общеиндоевропейского бога неба с локальными божествами гор, почитавшимися автохтонными племенами.

Третий бог, входивший в триаду, известен под именем Квирин (у латинов и сабинов) и Вофион (у умбров). В древности этимологию имени Квирин связывали либо с сабинским городом Куры (Cures), либо с лат. quiris, «копьё», либо с Квириналом, где находилось древнее сабинское поселение (древнейшее святилище Квирина было расположено близ Квиринальских ворот). Ныне утвердилось мнение, что в основе имени Квирин находится слово vir, «человек», «муж», «гражданин»: Quirinus от covirinos (ср. curia из coviria, quirites, вольское covehriu), а имя Вофион (Vofionus) образовано (по тому же принципу, что и Квирин) из leudhion — loudhion, «возрастание» (ср. людин, англ.-сакс. leod, нем. Leute). Предполагаемое соответствие между Квирином и Вофионом стало одной из опор гипотезы Ж. Дюмезиля о социальной символике италийской и римской триады богов (Юпитер, Марс, Квирин), восходящей к древнейшему делению индоевропейского общества на жрецов, воинов и земледельцев. Однако этой гипотезе противоречит то, что в И. м. Марс — не божество войны. Отличия И. м. от других античных мифологий (в первую очередь — от греческой) в отсутствии мифов о браках богов, генеалогических мифов; в распространении влияния италийских богов лишь в строго ограниченных пространствах — среди определённых племён и родов; в обилии демонических сил, о функциях которых зачастую можно лишь догадываться (прибегая к греческим и римским аналогиям). Вероятно, упомянутые в Агнонской таблице лимфы, подобно нимфам, были духами источников, а маты, как считает немецкий исследователь Ф. Альтхейм, соответствовали римским манам. Некоторые из этих множеств, например фавны, перешли от италиков к римлянам: в римской мифологии появилась пара Фавн и Фавна. Почитавшийся умбрами и сабинами бог растительности Поимуне (Poimune) стал у римлян богиней Помоной, имя которой этимологически связывали с pomum («плод») (Serv. Verg. Aen. VII 190).

И. м. нашла отражение в наскальных изображениях, в рисунках на сосудах местного производства, в скульптурно оформленных ритуальных чашах и погребальных урнах, в статуях и статуэтках, зеркалах, фресках, на монетах. На скалах в южной части Альп (в долине Валь-Камоника и др.) найдены схематические изображения животных и птиц, мифологических сцен, в которых участвуют человеческие фигуры с предметами вооружения и сельскохозяйственными орудиями. В изображениях на сосудах из погребений преобладает конь — хтоническое животное. Наряду с реальными животными встречаются изображения фантастических животных — химер, грифонов и др. В италийском искусстве широко распространён мотив зверя, кормящего младенца или младенцев, борьба героев со звероподобными чудовищами. На зеркалах и других памятниках из Пренесте представлены близнецы, по своей иконографии существенно отличные от этрусских памятников с Диоскурами. Постепенно статуи италийских богов становились по технике исполнения и образу не отличимы от греческих, сохраняя от италийского прошлого лишь те или иные атрибуты. Мифологические сюжеты и персонажи изображались также на кампанских и римских фресках.

А. И. Немировский.

ИТАНГЕЙЯ САНГАСОИ, в мифологии народа мон (мон-кхмерская группа) первое женское существо. В пустынном мире она создала все полезные вещи и дала им названия. Много позже её появился первый мужчина Паосангейя Сангасои и стал искать И. С. Наконец, они встретились, и от их союза появились люди. Этот миф своей архаичностью отличается от большинства монских мифов, которые носят следы влияния индуизма и буддизма.

Я. Ч.

ИТ МАТРОМИ («наш господин»), верховное божество у летийцев и бабарцев (Юго-западные острова, Восточная Индонезия). И. М. не вмешивается в дела людей и не служит объектом почитания. Иногда отождествлялся с Упулере. Образ имеет позднее происхождение.

М. Ч.

ИУДА (евр. jehudah, греч. Ἰούδας), в ветхозаветной традиции четвёртый сын Иакова от Лии, получивший от отца право первородства (вместо старшего брата); эпоним племени иудеев. Имя И. трактуется как «хвала господу» (Быт. 29, 35). В истории Иосифа И. выступает наиболее милосердным из его братьев: он уговаривает других не убивать Иосифа, а продать его измаильтянам (Быт. 37, 27). И., поселившись после исчезновения Иосифа отдельно от братьев, взял в жёны дочь ханаанеянина, которая родила ему сыновей Ира, Онана и Шелу. Приняв свою невестку Фамарь за блудницу, И. вошёл к ней, и она зачала от него двух близнецов — Фареса и Зару (Быт. 38). Во время второго путешествия в Египет И. уговаривает отца отпустить с ним и его братьями Вениамина (Быт. 43, 3–5, 8–10); в Египте он вызывается затем стать рабом вместо Вениамина (Быт. 44, 14–34).

В. В. Иванов.

ИУДА ИСКАРИОТ (Иуда – греч. Ἰούδας, евр. jehudah, по-видимому, из jehudahel, «бог да будет восславлен»?; Искариот — греч. Ἰσκαριώτης, реже Ἰσκαριώτ, или Σκαριώτης, значение спорно: евр. is qarijjot, «человек из Кериота», где Кериот — обозначение населённого пункта, возможно, тождественного иудейскому городку Кириафу, ср. Иис. Нав. 15, 25 и др.; иногда значение выводят из арам. isqaria «лживый»; или греч. σικαριοζ, «сикарий»; выдвинута также версия: Искариот = «красильщик», от корня σκαρ = евр.-арамейск. sqr-, «красить»), в христианских религиозно-мифологических представлениях один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа. Сын некоего Симона; если традиционное истолкование прозвища (первое из приведённых выше) и отождествление Кериота с Кириафом верны, – уроженец Иудеи, чуть ли не единственный среди других учеников Христа — уроженцев Галилеи (Северной Палестины). И. И. ведал общими расходами общины учеников Христа, нося с собой «денежный ящик» для подаяний (Ио. 12, 6); этот род служения часто ассоциировался с корыстным характером его устремлений (евангельский текст прямо обвиняет И. И. в недобросовестном исполнении обязанностей казначея). Резкое осуждение со стороны И. И. вызывает щедрость Марии из Вифании (в средневековой западной традиции отождествлена с Марией Магдалиной), в ритуальном акте помазавшей ноги Христа драгоценным нардовым миром (Ио. 12, 2–6; у Матф. 26, 8–9 и Мк. 14, 4–5 в этой сцене такая реакция приписывается и другим ученикам). Христианская традиция связывает именно с этим моментом созревание в душе И. И. воли к предательству, вложенной в него дьяволом. Далее евангельское повествование сообщает, что И. И. пошёл к «первосвященникам» и предложил свои услуги: «что вы дадите мне, и я вам предам его?» (Матф. 26, 15; ср. Мк. 14, 10, Лук. 22, 4). Назначенная цена – тридцать сребреников (ср. Зах. 11, 12–13). На тайной вечере И. И. возлежит, по-видимому, в непосредственной близости от Христа, он слышит

Поцелуй Иуды. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

его слова: «один из вас предаст меня» (Ио. 13, 21). В знак того, что это сделает именно И. И., Христос подаёт ему обмокнутый кусок хлеба (13, 26). И. И. остаётся нераскаянным, и дьявол (сатана), вложивший в сердце И. И. помысел о предательстве, теперь окончательно «входит» в И. И. (13, 27). После слов Христа: «что делаешь, делай скорее», – он выходит из освещенной горницы в ночь (выразительный символ извержения себя самого из сакрального круга во «тьму внешнюю», ср. Матф. 8, 12 и 22, 13). И. И. ведёт толпу, посланную схватить Христа, на известное ему место к востоку от Иерусалима, за потоком Кедрон, и помогает своим поцелуем быстро опознать Христа в ночной темноте: «Кого я целую, тот и есть, возьмите его» (Матф. 26, 48 и др.). Это была ценная услуга; и всё же существует несомненный контраст между её сравнительной малостью и духовным значением, которое традиция признаёт за событием предательства одного из избранников. Попытки элиминировать этот контраст, иначе понимая объём предательского деяния И. И. (предполагая, например, что он выдал своим нанимателям те или иные «криминальные» высказывания Христа или аспекты его учения), встречающиеся в науке 20 в. (у А. Швейцера и др.), не имеют никакой опоры в евангельском повествовании. Контраст входит в структуру евангельской ситуации: моральное зло поступка И. И. и его значимость как вечной парадигмы отступничества, предательства не измеряется практической важностью этого поступка. С упомянутой парадигматичностью предательства И. И. связано и отсутствие в евангельском повествовании его психологической мотивировки (корыстолюбие И. И., упоминаемое евангелием от Иоанна, – отнюдь не сущность его выбора, а разве что щель, делающая его доступным внушениям дьявола). Предательство И. И. непосредственно предвосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием «сын погибели» (Ио. 17, 12), применённое в Новом завете также к антихристу (2 Фесс. 2, 3). Однако после совершения «дела предательства» дьявольская инспирация оставляет И. И.; узнав об осуждении Христа судом синедриона и выдаче его на расправу Понтию Пилату, И. И. в раскаянии возвращает тридцать сребреников своим нанимателям со словами: «согрешил я, предав кровь невинную» (Матф. 27, 4). Эта «цена крови» создаёт казуистическую проблему: деньги выданы из храмовой кассы, но не могут быть в неё возвращены по причине лежащей на них скверны. Для решения этой проблемы (и, как намекает евангельский текст, во исполнение пророчеств, Иерем. 32, 9 и Зах. 11, 12) их выплачивают за земельный участок некоего горшечника, на котором устраивают кладбище для иноземцев (Матф. 27, 6–7). Иуда же в отчаянии удавился (27, 5). В соответствии с древним принципом «проклят пред богом всякий повешенный на дереве» (Втор. 21, 23), восходящим к архаическим ритуалам казни как заклания в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на себя проклятие человечества, и повесившийся И. И., несущий бремя собственного проклятия, представляют собой многозначительную симметричную антитезу, не раз дававшую пластический мотив для изобразительного искусства. Фольклор даёт различные идентификации дерева, на котором повесился И. И. («иудино дерево», осина, которая с тех пор не перестаёт дрожать, и др.). По другому новозаветному сообщению о смерти И. И., «когда низринулся [он], расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян. 1, 18). Оба сообщения обычно примиряли, принимая, что И. И. сорвался или был снят с дерева ещё живым, после чего умер от какой-то таинственной болезни (традиция, зафиксированная ок. 130 христианским автором Папием Гиерапольским, говорившим о страшном распухании тела И. И.). Место И. И. в кругу двенадцати апостолов было по жребию передано Матфию (1, 25–26). Гностическая секта каинитов понимала предательство И. И. как исполнение высшего служения, необходимого для искупления мира и предписанного самим Христом; эта точка зрения, находящаяся в резком противоречии со всей христианской традицией, была высказана во 2 в. и нашла некоторые отголоски в литературе 20 в. (напр., у М. Волошина и у аргентинского писателя Х. Л. Борхеса). Средневековая апокрифическая литература, напротив, расписывала образ И. И. как совершенного злодея во всём, детализируя легенду о его жизни до встречи с Христом. Согласно этой легенде, ставящей своего героя в один ряд с Эдипом и другими непредумышленными отцеубийцами и кровосмесителями мифологий всего мира, И. И. был отпрыском четы жителей Иерусалима — Рувима-Симона из колена Данова (или Иссахарова) и жены его Цибореи. Последняя в ночь зачатия видит сон, предупреждающий, что сын её будет вместилищем пороков и причиной гибели иудейского народа. Родители кладут новорождённого в осмолённую корзину из тростника (как Моисея, ср. Исх. 2, 3) и отдают на волю морских волн; корзина приплывает к острову Скариот (вымышленному), от которого И. И. якобы и получил прозвище. Бездетная царица острова воспитывает младенца, как своего сына; однако через некоторое время у неё рождается настоящий сын, а И. И., впервые проявляя своё злонравие, чинит непрерывные обиды мнимому брату. Выведенная из себя, царица открывает секрет; И. И. в стыде и ярости убивает царевича и бежит в Иерусалим, где поступает на службу к Пилату и снискивает его особое расположение. Рядом с дворцом Пилата лежит сад Рувима-Симона; Пилат смотрит через стену, ощущает вожделение к плодам, виднеющимся в этом саду, и посылает И. И. воровать их. При исполнении этого щекотливого дела И. И. сталкивается с хозяином сада и в перебранке убивает его, что остаётся никем не замеченным; Пилат дарит И. И. всю собственность покойного и женит его на вдове, т. е. на матери И. И. Узнав из причитаний своей жены тайну своих отношений к Рувиму-Симону и Циборее, И. И. отправляется к Христу, чтобы получить от него прощение своих грехов; затем следуют евангельские события. Византийско-русская иконографическая традиция представляет И. И. (обычно в сцене тайной вечери) чаще всего молодым, безбородым человеком, иногда как бы негативным двойником Иоанна Богослова (как на иконе 15 в. «Тайная вечеря» в иконостасе Троицкого собора в Троице-Сергиевой лавре); обычно он повёрнут в профиль (как и изображения бесов), чтобы зритель не встретился с ним глазами. В его лице не ощущается ни злобы, ни жадности (как в западноевропейском типе И. И. со времён Ренессанса), а только уныние. У истоков западной традиции стоит фреска Джотто «Поцелуй Иуды», где лицо И. И. монументально и физиогномически-пластично противостоит лицу Христа, как вульгарность – благородству, низость – царственности, злоба – великодушию. На фресках Беато Анджелико И. И. в знак своего апостольского сана несёт нимб, но только обратившийся во тьму – как бы чёрное солнце. Из литературных использований сюжета об И. И. в 20 в. следует отметить повесть Л. Н. Андреева «Иуда Искариот и другие» (мотив предательства – мучительная любовь к Христу и желание спровоцировать учеников и народ на решительные действия) и драму греческого писателя С. Меласа «Иуда» (И. И. – иудейский националист, отшатнувшийся от Христа ввиду его универсалистской проповеди).

С. С. Аверинцев.

Отделение воды от земли. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.

ИУДАИСТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления, распространённые среди приверженцев иудаизма, сложившегося в общих чертах как монотеистическая религия Яхве в 1-м тыс. до н. э. у древних евреев. И. м. преемственно связана с западно-семитской мифологией и на ранней стадии представляла собой переработку её в духе поступательно крепнувшей монотеистической тенденции; в различные периоды И. м. испытывала влияние египетской, шумеро-аккадской и особенно иранской (в частности, зороастрийской) мифологий, а позднее — синкретистско-гностической мистики.

Центральный цикл источников для ранней И. м. – библейские тексты (ветхозаветные), возникавшие на протяжении более чем тысячелетия (от 13–12 до 2 вв. до н. э.) и впитавшие в себя тексты самого разного характера (в том числе и фольклорного происхождения): мифы, древние народные предания, фрагменты хроник, исторические документы, законодательные памятники, ритуальные предписания, победные, свадебные и другие ритуальные песнопения, сочинения религиозно-философского характера и т. д., собранные и обработанные в религиозном духе еврейскими компиляторами в довольно поздний период. Сохранив многочисленные реликты разных эпох, Библия отразила наряду с собственно И. м. более ранние религиозно-мифологические представления древних евреев и сопредельных народов. Всё это явилось причиной того, что нередко мифы и исторические предания представлены в Библии не одной, а несколькими (иногда взаимоисключающими и содержащими разные концепции мировосприятия) версиями.

Иудейский (ветхозаветный) канон делится, согласно традиции, на три части. 1. Тора («Закон»), или «Пятикнижие Моисея» (позднее было приписано Моисею): книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие; 2. «Пророки», куда входят т.

Сотворение светил и растений. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.

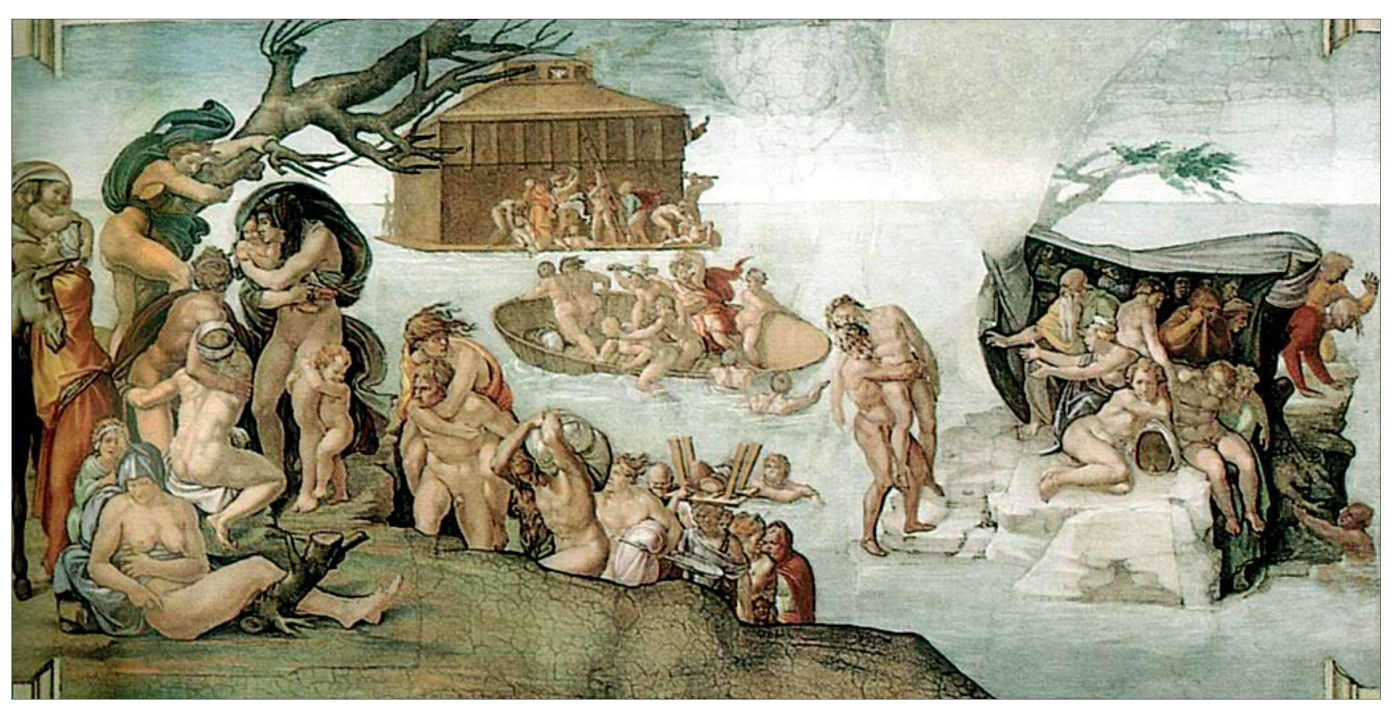
История Адама и Евы.
Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

н. исторические книги: Иисуса Навина, Судей, 1–4-я книги Царств (1–2-я книги Самуила и 1–2-я книги Царей), излагающие историю Палестины по начало 6 в. до н. э., и сборники речей «больших» пророков — Исайи, Иеремии, Иезекииля (в православном и католическом каноне Библии также и книга Даниила) и двенадцати «малых» пророков; 3. «Писания», к которым относятся Псалмы (Псалтирь), Притчи Соломона, книга Иова и т. н. Плач Иеремии, сборник свадебной лирики Песнь песней, 1–2-я книги Хроник (1–2-й Паралипоменон), а также книги Ездры, Неемии, Руфи, Есфири, Даниила, Екклесиаста. Для выявления мифологических представлений наряду с книгой Бытия (разновременные пласты, сведены в 9–7 вв. до н. э.), излагающей такие традиционно-мифологические темы, как сотворение мира (в т. ч. человека), утрата человеком первоначального «рая», потоп и т. д., и предания о начале истории еврейского народа, особенно важны поэтические части канона — книга Псалмов (антология культовых гимнов 1-го тыс. до н. э., авторство их позднее было приписано царю Давиду) и книга Иова (предположительно, 4 в. до н. э.), фиксирующие в своей метафорике некоторые забытые и вытесненные мифологические мотивы. Следует упомянуть также ряд произведений, возникших в эллинистическую эпоху и получивших распространение в греческом переводе (напр., 1-я книга Маккавеев, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова) или написанных по-гречески (напр., 2-я и 3-я книги Маккавеев), подчас не без влияния греческой философской лексики (напр., книга Премудрости Соломона); они были восприняты ранними христианами вместе с древним переводом Ветхого завета на греческий язык (т. н. Септуагинта, выполненная иудейскими учёными Александрии, впоследствии отвергнутая синагогой) и вошли в библейский канон православной и католической церквей, но оказались исключёнными как из иудаистического, так и из протестантского канона; их принято называть девтероканоническими (второканоническими). Фаза развития И. м., связанная с идейными кризисами поздней античности и переходом к средневековью, отражена в текстах апокрифической апокалиптики, агады и предкаббалистической мистики. В апокалиптике особенно акцентируется тема эсхатологии (напр., Апокалипсис Баруха и 4-я книга Ездры, конец 1 в.), иногда даются подробные сведения по мистической космологии, разрабатывается учение о мессии (книга Еноха, дошедшая – в различных версиях, восходящих к периоду 2 в. до н. э. – 3 в. н. э., – на эфиопском, старославянском и древнееврейском языках). Агада (аггада, «сказание») расцвечивала библейские сюжеты более или менее свободно измышленными назидательными или занимательными подробностями; она выросла из школьной раввинской интерпретации нарративных частей Библии и запечатлелась в первые века нашей эры прежде всего в т. н. мидрашах (толкованиях на библейские тексты) и таргумах (парафразах библейских книг на арамейском языке), отчасти в текстах Талмуда в двух его версиях – иерусалимской (возникла к 4 в.) и особенно вавилонской (завершена к концу 5 в.). Важнейшим источником для изучения средневековой мистической традиции, представленной в учении каббалы, является «Книга сияния», или «Зогар» (написана на арамейском языке в Кастилии в последней четверти 13 в.), имеющая характерную форму аллегорического толкования на библейские тексты.

И. м. в целом — не столько мифология священного космоса (что характерно для большинства мифологических систем мира), сколько мифология истории народа; поэтому для её понимания особенно важны некоторые моменты истории народа, у которого она возникла. Библия и здесь является важнейшим источником. Данные, добытые современной научной библеистикой (в частности, библейской археологи-

Саваоф в виде зодчего.
Миниатюра Библии. Франция, сер. 13 в.
Вена, Национальная библиотека.

Сотворение животных. Створка
Грабовского алтаря мастера Бертрама.
1379, Гамбург, Кунстхалле.



Всемирный потоп. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.

ей), не оставляют места для гиперкритицизма, рассматривавшего чуть ли не все библейские имена и сюжеты как материал чистого мифа. Разумеется, ввиду отмеченной выше жанровой неоднородности библейской литературы соотношение исторических фактов и мифологизирующего изложения может быть различным — от трезвой хроникальности книг Царств до легенд о «праотцах» человечества; но даже в преданиях об Аврааме и его потомках вычленяются исторически реконструируемые ситуации родового и семейного быта и т. д.

Библейские предания отразили связь предков древних евреев (группы западносемитских племён) с обширным культурно-историческим ареалом древних цивилизаций Ближнего Востока; это отразилось не только в близости многих мифологических сюжетов, но, например, в предании об Аврааме, выступающем в Ветхом завете как родоначальник не одного еврейского, но и более широкого круга семитских народов, как выходец из Месопотамии, переселившийся в Ханаан по «божественному внушению». Предки древних евреев (возможно, ими были упоминаемые в ближневосточных документах сер. 2-го тыс. до н. э. хабиру, хапиру, апиру) — кочевники на территории государств Ханаана и на земле египетской державы, постоянно переходившие со своими стадами с места на место. Книга Бытия описывает прародителей еврейского народа именно как кочевников-скотоводов, лишь в редких случаях приобретающих земельные участки (отголосок пребывания в Египте — рассказ об Иосифе и переселении к нему его братьев и всего рода). В 13 в. до н. э. еврейские племена, сплотившиеся вокруг культа Яхве и бежавшие, согласно ветхозаветному преданию, от египетского фараона, вторглись в Палестину. «Исход из Египта» предание связывает с именем Моисея — вождя, обрисованного как законодатель, учащий народ религии Яхве, с теми её чертами, которые в основном принадлежат уже эпохе пророков (см. ниже). Реликтом кочевого быта вплоть до 10 в. до н. э. остаётся заменявшая какое-либо неподвижное святилище переносная «скиния» Яхве (шатёр), содержавшая «ковчег завета» (особый ларец), с которым связывалось таинственное «присутствие» божества (ср. Шехина). Яхве воспринимался как племенной бог, идущий перед людьми племени в их странствиях и ведущий их войны. Вопрос о реальности божеств других религий пока не ставился; достаточно того, что они «чужие» и что поклонение им опасно ввиду «ревности» Яхве.

В борьбе с оседлым местным населением (хананеями) и завоевателями с запада (филистимлянами) сложился союз 12 племён («колен»), принявший наименование «Израиль»; отголоски этих исторических событий – в предании о двенадцати сыновьях Иакова (как родоначальниках-эпонимах колен израильских), в рассказах о военных походах сменившего Моисея Иисуса Навина (взятие Иерихона и др.), а затем о «судьях израильских» — Деворе, Иеффае, Гедеоне, а также богатыре Самсоне и др. Эпоха царей Давида и Соломона (кон. 11 в. – ок. 928 до н. э.) – кульминация могущества Израильско-Иудейского царства (централизованного государства типа древневосточных деспотий, пришедшего на смену патриархальной военной демократии, управляемой шофетами — «судьями»). В этот период культ Яхве локализуется и упорядочивается в Иерусалиме, где Соломон строит для него храм (позднее осознаваемый как единственно правомочное место жертвенного культа). В условиях, когда единое Израильско-Иудейское царство распадается (на южное, Иудейское, ок. 928–587/6 с центром в Иерусалиме, и северное, Израильское) и когда возрастает угроза со стороны Ассирии (уже в 722 уничтожившей Израильское царство), а затем Вавилонии, важнейшим фактом идейно-религиозной жизни становится т. н. пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывают к восстановлению патриархальных норм всенародной солидарности, к смягчению социального неравенства. Обличительная социальная программа пророков связывалась ими с требованием отказа от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Яхве, – так впервые в истории выявляется идейная структура (т. н. этический монотеизм), соединяющая определённые социально-нравственные требования с притязанием на исключительные права одной веры против всех остальных. Важное значение имело в этом отношении обнародование в 622 (при царе Иосии, пытавшемся частично проводить в жизнь программу пророческого движения) книги Завета, тождественной, по-видимому, в каком-то объёме с Второзаконием и подытоживавшей учение пророков. Опыт жизни на чужбине — в эпоху т. н. вавилонского пленения (после того как Иудейское царство было в 587/6 завоёвано вавилонским царём Навуходоносором II, Иерусалим и храм разрушены, а наиболее активная часть населения выслана в Месопотамию) даёт решающий толчок к дальнейшей кристаллизации иудаистической идеологии. Религиозное истолкование политических и социальных проблем, предложенное пророками, теперь становится последовательным как никогда: катастрофа интерпретируется как кара, наложенная Яхве за неверность ему, но и как обещание тем большей награды в будущем, если верность будет проявлена. Мечта о возрождении своей государственности, о восстановлении Иерусалима, о возвращении к власти потомков Давида поднимается на мистический уровень: государственность, которую хотят возродить, мыслится как теократическая, а царь из рода Давида — как мессия: общая для всех деспотий Востока мифологизация царской власти (см. Царь) переплавляется в теологию «царства божьего». За возвращением (с переходом вавилонских владений в руки персов) в Палестину следует восстановление Иерусалима и храма («второй храм»), которым руководят религиозные деятели

Авраам и три ангела. Жертвоприношение Авраама. Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

Эзра (Ездра) и Неемия, преданные делу всеохватывающей системы заповедей и запретов, регламентирующие жизнь «народа божьего» до мелочей. Включение Палестины в состав персидской державы Ахеменидов (6–5 вв.), как и ранее пребывание в «вавилонском плену», сопровождается воздействием зороастризма (в своём этическом пафосе и в мессианских мотивах родственного библейской вере, хотя отличающегося от неё своим принципиальным дуализмом), в том числе зороастрийской мифологии (по-видимому, в представлениях об ангелах и др.). Именно к послепленному периоду относится редактирование и объединение в один сборник первых пяти книг Ветхого завета (предпринятое в 5 в. до н. э. Ездрой), что было важным шагом на пути становления Библии как канона и иудаизма как религии Писания с соответствующими мифологическими мотивами (следующие наиболее важные этапы канонизации – 1 и 6–9 вв. н. э.).

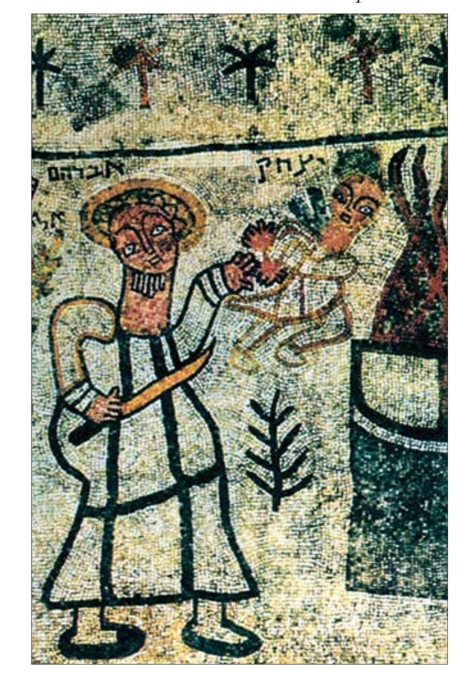
Из последующей истории еврейского народа для дальнейшего формирования религиозно-мифологических представлений иудаизма особенно важны: вхождение Палестины (завоёванной в 4 в. до н. э. Александром Македонским) в круг земель эллинской цивилизации, сопровождавшееся отказом верхушки иудейского общества от обычаев, освящённых авторитетом Яхве, и принятием ею греческих норм поведения и культуры (процесс, активно поощрявшийся македонскими царями Сирии из династии Селевкидов, особенно Антиохом IV, 175–163, перешедшим к репрессиям против ревнителей иудейской веры); повстанческое движение во главе с Иудой Маккавеем, приведшее к установлению в 142 временной независимости Иудеи; римская оккупация (с 63 до н. э.). В круг представлений иудейской веры и мифа входят мотивы мученичества, требующего награды по воскресении мёртвых (уже в книге Даниила – последней по времени составления, 2 в. до н. э., – книге Ветхого завета, которая является ранним произведением, созданным в жанре апокалиптики).

Ессеи (к которым принадлежала община Кумрана) в безбрачии, аскезе и пустынножительстве искали духовную подготовку к близкой эсхатологической схватке мировых сил добра и зла. После двух попыток сбросить иго Рима (Иудейская война, 66–73 и восстание Бар-Кохбы, 132–135) иудеям под страхом смерти запрещается вступать на территорию разрушенного дотла Иерусалима. Иудейская диаспора, рассеянная по Римской и Сасанидской империям (прежде всего общины в Александрии, Риме и Месопотамии), лишается объединяющего центра; это было концом древне-европейской культуры.

Место И. м. среди других мифологических систем не вполне обычно. Анализ легко выявляет несколько рядов признаков, по которым она может быть сопоставима с ними. Так, большинство её центральных тем и мотивов находит соответствия в различных мифологиях мира, прежде всего в мифологиях ближневосточного круга — западносемитской и шумеро-аккадской, отчасти египетской, хеттской и др. Сами имена единого бога иудаизма: Яхве (Йево), Элохим или Эль (Илу), Эльон, «всевышний», Мелек, «царь» были именами богов западно-семитского пантеона. Ветхозаветный рассказ о шести днях творения функционально сопоставим с таким необходимым компонентом любой мифологической системы, как космогонические мифы (во многих из которых в более или менее важной роли выступает демиург — творец и упорядочиватель вещей). Картина исходного состояния мира как водного хаоса (Быт. 1, 2) имеет аккадские параллели (см. ниже — Тиамат). Мотивы «райского начала» путей человечества (золотого века), нарушенного приходом в мир зла (см. «Грехопадение»), самого Эдема как блаженного места на земле (наподобие острова Тильмун в шумеро-аккадекой мифологии и т. п.), наконец, мирового древа (намеченного в Библии в двух вариантах — как древо жизни и как древо познания добра и зла) присутствуют в самых различных мифологических системах. Особенно много параллелей представляет разработка весьма важного для мифологических систем Месопотамии и отчасти

Авраам и три ангела. Жертвоприношение Авраама. Мозаика. 532—547. Равенна, церковь Сан-Витале.

Жертвоприношение Авраама. Мозаика из синагоги в Бет-Альфе. 6 в.



Исход из Египта и переход через Красное море. Фреска К. Розелли. 1508. Ватикан, Сикстинская капелла.

восточного Средиземноморья мотива потопа: роль Ноя соответствует роли шумеро-аккадского Зиусудры (Ут-напишти), греческого Девкалиона и т. п., повторяются мотивы предупреждения от божества; строительства ковчега; высылания на разведку птиц; жертвы по окончании потопа. Можно найти в библейских преданиях и модификацию близнечных мифов (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве). И. м. знает персонажей, обычных для других мифологических систем. К ним относятся, например, родоначальники (рода человеческого, как Адам и Ной; групп народов, как Сим, Хам и Иафет; отдельных народов, как Измаил, Исав, все прародители еврейского народа — Авраам и его потомки; племён, как двенадцать сыновей Иакова; социальных групп, как Аарон, прародитель священнической касты), иногда эпонимы (например, Иаван, сын Иафета, предок ионийцев, Ханаан, сын Хама, и Аморрей, сын Ханаана, соответственно родоначальники хананеейцев

Моисей получает завет на горе Синай. Миниатюра из византийской «Библии Льва». 10 в. Рим, библиотека Ватикана.

и амореев, Элам, Ассур и Арам, сын Сима – как родоначальники эламитов, ассирийцев и арамейцев и т. д.) со своими разветвлёнными генеалогиями (нередко данными в различных вариантах). Наконец, на периферии И. м. мы регулярно встречаем предания, носящие этиологический характер (см. Этиологические мифы). Так, рассказ о борьбе Иакова с богом объясняет сразу: этноним Израиль, топоним Пенуэл и запрет употребления в пищу «жилы, которая в составе бедра» (Быт. 32, 32). Очень многие добавления и вставки к самым различным повествованиям истолковывают (обычно в духе народной этимологии) ставшую непонятной топонимику и ономастику.

Однако И. м. и религия в сложном, длительном и противоречивом процессе своего отделения от общих западносемитских религиозно-мифологических представлений, а с ними и от всякого «язычества» вообще, выработала и развила догматически закреплённый впоследствии новый тип общественного сознания, отличный от мифологических систем других народов восточного Средиземноморья. Это особенно явно выступает именно тогда, когда библейский миф берёт самые традиционные мифологические мотивы, перестраивая их внутреннюю структуру и меняя их смысл на противоположный. Яркий пример – обращение с мотивом рождения героев от соития «сыновей божиих» с «дочерями человеческими» (Быт. 6, 1–4). Именно так рождаются герои в греческой мифологии (например, Геракл, Минос, Тесей) и других типологически сходных мифологиях (например, Ромул и Рем, Сервий Туллий, Кухулин), где полубожественная порода великих воинов и основателей династий – предмет преклонения. Библия тоже говорит о рождении «исполинов» и «мужей славы издревле» от неземных соитий, но для неё блуд ангельских существ (какими только и могут быть в монотеистической системе «сыны божьи») с земными женщинами, как и рождение исполинов, суть события безусловно недолжные, нарушение установленной Яхве меры, причина «развращения человеков на земле» (6, 5) и следующих за ним кар — сначала укорочения человеческого века (ведь библейские «патриархи» наделены если не бессмертием, утраченным родом человеческим в результате «грехопадения», то сверхъестественным долголетием), а потом и потопа. Иногда отталкивание Библии от традиционно-мифологического способа объяснять мир сказывается в самой лексике. Так, в заключение рассказа о сотворении мира говорится, что это «родословие» (евр. tol^{e}dot, в синодальном переводе «происхождение») неба и земли, но родословие «при сотворении их» (2, 4). Слово «родословие» направляет нас к обычному в мифологии изложению космогонии как теогонии, как космической череды божественных соитий и зачатий. Но здесь как бы сказано: вот как были порождены небо и земля, а именно так, что они вообще не были порождены, но напротив того, сотворены. Вообще библейский рассказ о сотворении мира отличается от других космогонических мифов не столько тем, что в нём есть, сколько тем, чего в нём нет — строжайшим элиминированием мотивов демиургического брака и демиургической битвы (последний мотив в редуцированном виде появляется лишь в поэтической метафорике некоторых периферийных текстов, например, мифологический мотив демиургического поединка бога с чудовищем – Иов 7, 12; 26, 12; Пс. 73/74, 13–14 и др.; см. также Левиафан; ср. аккадский миф о борьбе (Мардука с Тиамат). «Бездна» (t^{e}hom), на которой «в начале» лежала тьма (Быт. 1, 2), недаром созвучна с именем Тиамат; но в отличие от Тиамат она безобразна, безымянна, безлична и пассивна. У Яхве нет антагониста, какого имеют не только демиурги более далёких от монотеизма мифологий, но и иранский Ахурамазда в лице Ахримана; все противоречия бытия восходят к нему как единственной творческой причине – «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и производящий бедствия – я, Яхве, делающий всё это» (Ис. 45, 7 – едва ли не прямое возражение на дуализм зороастрийской мифологии). Мир во всей своей совокупности сотворен десятью речениями Яхве (Быт. 1 – 3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28), соответствующими десяти заповедям божьего закона (Исх. 20, 2–17), так что ближайшую аналогию сотворению мира представляет не брак и порождение, не битва, даже не работа мастера над изделием (хотя эта метафора применена в Иерем. 18, 2 –6, где творение Яхве сравнивается с глиной в руке горшечника), но суверенное изрекание законов законодателем. Конечно, доктрина о сотворении мира богом «из ничего» – поздний догмат (сформулированный в пределах библейской литературы лишь во 2-й книге Маккавеев 7, 28, т. е. во 2 в. до н. э.); однако конкретно-мифологическая образность первой главы книги Бытия в смысловом отношении ближе к этому догмату, чем к параллельным мифологическим версиям. То же можно сказать и о других центральных темах и мотивах И. м. Так, в рассказе о «грехопадении» идея табу, с нарушением которого связана утрата первоначальной гармонии, выставлена особенно чётко и для этого освобождена от всякой расцвечивающей детализации: поэтика мифа прибли-

жается к поэтике притчи. По шумеро-аккадской версии рассказа о потопе, это бедствие вызвано тем, что люди очень шумели и мешали богам спать; в эпосе о Гильгамеше рисуется, как боги не могут сговориться между собой, во время потопа дрожат, подобно псам, а после слетаются на запах жертвоприношения Ут-напишти, подобно мухам. Тема библейского рассказа — правосудный гнев Яхве, который властно карает «развращение человеков на земле» и милосердно спасает праведника. Но среди центральных тем И. м. есть и такие, которые должны быть признаны специфическими. Такова (не только и не столько сама по себе, сколько в совокупности своих функциональных связей и смысловых нагрузок) тема исхода из Египта. В любой мифологической системе может быть сколько угодно рассказов о том, как бог при определённых обстоятельствах помог своему народу; но ни один из этих рассказов не становился ни центральным критерием для суждения о самой сущности этого бога (между тем как Яхве может быть чуть ли не формально дефинирован как бог, осуществивший исход, – ср. Пс. 77/78 и особенно «исповедание веры» Втор. 26, 5–9), ни центральным символом для выражения самой сущности верующего в этого бога человека (см. ниже). Причина в том, что тема исхода становится материализацией темы «завета» (b^e^rith, «союз», «договор») между Яхве и его народом, темы, на службу которой в Библии поставлены все другие темы и мотивы, от самых важных до самых периферийных. Библейское употребление этиологической топики тоже специфично постольку, поскольку подчинено истолкованию всей истории мироздания, человечества и народа в духе «завета».

Чтобы понять значение идеи «завета», следует обратить внимание на особенность образа божества в И. м. Если каждый бог Египта или Месопотамии, Ханана или Греции имеет свою «биографию», т. е. историю своего происхождения (генеалогию, играющую столь важную роль, например, у Гесиода), браков, подвигов, побед и страданий («страстей»), то у Яхве ничего подобного нет, причём не просто нет, но быть не может, и эта принципиальная невозможность подчёркивается в текстах вновь и вновь (уже в постбиблейских текстах один мидраш в насмешку над фараоном заставляет его задавать вопросы о Яхве: молод ли он? стар ли он? сколько городов он победил?; соль рассказа — в полной неприменимости таких вопросов к объекту, а косвенно — в несовместимости двух типов мифа). Не имея «биографии», Яхве совершенно логично не имеет и портрета. Лишь на периферии библейской поэзии возможны реминисценции западносемитского (угаритского) образа бога-громовника (Алийяну-Балу) как наездника туч (в синодальном переводе — «шествующего на небесах», Пс. 67/68, 5 и 34); но этот образ дан лишь на правах метафоры и заимствован из иного мифологического круга. Для И. м. специфично иное отношение к своему центральному персонажу: «...говорил Яхве к вам из среды огня; глас слов вы слышали, но образа не видели, а только глас; ...твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве из среды огня, — дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний» (Втор. 4, 12 и 15–16). Наглядность обычного мифа и овеществляющая эту наглядность пластика «кумира» отвергнуты как одно и то же «развращение». С Яхве можно вступить в общение, повинуясь или не повинуясь его «гласу», но его нельзя увидеть и изобразить; если мифологические тексты, как правило, охотно говорят о богах в третьем лице, рассказывая о них или даже описывая их, то для Библии характерна не речь о Яхве, но речь к Яхве и речь от имени Яхве.

Разумеется, миф «священной истории» генетически не мог не быть связан с материалом мифа природы. Ярость Яхве может обернуться пыланием совершенно физического огня: «Яхве был разгневан, его гнев воспылал, и огонь Яхве возгорелся среди них, и пожрал край стана» (Чис. 11, 1). Во время явления Яхве Моисею на Синае от горы идёт дым, как от печи (Исх. 19, 18). «Дух» Яхве (см. Дух святой) может выразиться как стихия ветра, порывом подхватывающего стаю перепелов (Чис. 11, 31). «Глас» Яхве, которого надо слушаться, описывается как самый настоящий гром (Пс. 28/29, где немалое внимание уделено последствиям этого грома в мире природы). Было бы грубым нарушением историзма понимать эти стихийные черты самообнаружений Яхве как простую метафору для «чисто» трансцендентного содержания; но не меньшей ошибкой было бы сводить к ним образ в целом. В конце концов, связь образа Яхве (и образов его ангелов, — Пс. 103/104, 4) со стихиями огня и ветра, которые наиболее динамичны и наименее вещественны, не отрицает, а наглядно утверждает внеприродную, волевую доминанту И. м. Напротив, тяжкая косность земли дальше от этой доминанты, и поэтому у Яхве нет на земле места, с которым он был бы природно связан, — в отличие от западносемитских локальных ваалов, самые имена которых включали обозначение принадлежащей им местности (Ваал Пеор, «хозяин Пеора», Мелькарт, «царь города»). И у Яхве есть святые места, по преимуществу нежилые, бесплодные горы; свята и пустыня, в отличие от плодородных земель, присвоенных ваалами; но библейские тексты упорно подчёркивают, что Яхве не привязан к этим локальным объектам. Он — скиталец, свободно проходящий сквозь все пространства и по сути своей «не вмещаемый небом и землёй» (2 Парал. 6, 18 и др.): «вот, он пройдёт предо мной, и не увижу его, пронесётся, и не замечу его» (Иов 9, 11). Бытовой опорой для таких представлений был кочевой образ жизни, когда-то присущий предкам древних евреев, а позднее — многочисленные переселения, «пленения» и изгнания. Однако для того чтобы образ бога-странника, не вмещаемого физическим космосом, был представлен с такой последовательностью, необходимы были наряду с бытовыми особые идейно-исторические предпосылки. Характерно, что Яхве вновь и вновь требует от своих избранников, чтобы они, вступив в общение с ним, прежде всего «выходили» в неизвестность из того места, где они были укоренены в родовой жизни: так он поступает с Авраамом, а затем и со всем еврейским народом, который понуждает к исходу из Египта. Этот мотив «выхода» имеет значение центрального символа: человек и народ должны «выйти» из инерции своего существования, чтобы «ходить пред Яхве» (ср. Быт. 17, 1). Судьба часто мучительной призванности, постигающая всякого рода шаманов, прорицателей и т. п. (ср. библейских пророков), вообще людей исключительных, играет здесь роль парадигмы судьбы народа в целом. Ибо если бог на своём собственном божественном уровне бытия не имеет партнёров — ни друга, ни антагониста, ни супруги, — то его партнёром оказывается человек или совокупность людей. С ним разыгрывается драма деяний и страданий божества, и ему достаются все перечисленные роли: как верный партнёр «завета» с Яхве человек есть «друг» Яхве (традиционный эпитет Авраама), его «домочадец», дружинник, который должен приходить «на помощь» Яхве (Суд. 5, 23), вести под водительством Яхве его, Яхве, войны (Чис. 21, 14 упоминает утраченную Книгу войн Яхве); как отступник и противоборник «завета» и «царства божия» человек есть антагонист Яхве. Наконец, община в целом оказывается перед лицом Яхве его «супругой» (напр., Иерем. 1, 2; 3, 1–20; Иезек. 16, 3–63) — поклонение иным богам постоянно обозначается у пророков как нарушение брачной верности. Так мотив священного брака, обычно стоящий в центре мифологии природы, имеющий горизонтальную структуру (бог – богиня), в И. м. перемещён в центр мифологии священной истории и получает вертикальную структуру (бог – люди); вся энергия, изливавшаяся в акте оплодотворения весеннего расцвета, направляется теперь на совокупность священного народа, как благословение любви и ярость ревности. Поэтому Яхве при всей своей грозной внемирности, или, вернее, именно благодаря ей, гораздо ближе к человеку, чем антропоморфные боги древнегреческой мифологии. Он ревниво и настойчиво требует от человека именно любви (ср., например, Иис. Нав. 22, 5). У Яхве в конце концов только одна цель, единственная, как он сам: найти человека в послушании и преданности себе. Полновластного обладания «небесами и землёй» ему недостаточно. Только в людях Яхве может «прославиться». В мидраше на Пс. 122/123 библейские тексты истолкованы следующим образом: «Вы мои свидетели, – говорит Яхве, – и я Бог» (Ис. 43, 12), т. е., если вы мои свидетели, я бог, а если вы не мои свидетели, я как бы не бог «...К тебе я поднимаю глаза, о ты, восседающий на небесах» (Пс. 122/123, 1); это означает, что если бы я не поднимал глаз, ты не восседал бы в небесах». Чтобы иметь «свидетелей», Яхве избирает себе отдельных избранников и целый народ, причём избирает по свободному произволению. В других системах отношения между народом и его богом не таковы: Мардук – за вавилонян, Амон – за жителей Фив и вообще за египтян, Афина – за афинян и вообще за греков, все они – против чужаков, но не потому, что они избрали свои народы, а в силу некой естественной принадлежности.

Из этого ощущения свободы и космической важности выбора богом человека, принимающего «завет», вытекает мистический историзм этой мифологии. Так, в книге Бытия многократно повторяются благословения и обещания, даваемые Яхве Аврааму и его потомкам, в силу чего возникает образ неуклонно растущей суммы божественных гарантий будущего блага. Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования разновременных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос. В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждое звено которого (например, новеллы об Иосифе или о Руфи) получает свой окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. Со временем этот мистический историзм выступает всё отчётливее и сознательнее; кульминации историзм достигает в пророческих и особенно апокалиптических текстах.

Таковы центральные темы, заданные уже в Ветхом завете и составившие основу религиозно-мифологических представлений иудаизма. Они дополнялись иными темами и мотивами, чуть намеченными или вообще отсутствующими в Библии, но развивавшимися в послебиблейские эпохи. Разработка этой топики была троякой: в раввинистической учёности Талмуда и мидрашей, в полуортодоксальной и внеортодоксальной мистической среде и, наконец, в народных поверьях. Именно здесь на периферии, принципиальная «антимифологичность», отмечающая И. м. в центре (И. м. по отношению к «классическим» образцам мифов знаменует начало процесса демифологизации), уравновешивается большим простором для мифотворчества в собственном смысле.

Потусторонности, запредельности бога, провозглашённой иудаизмом, на периферии противопоставляется его «посюстороннее» присутствие, не только материализующееся, но и отделяющееся от него самого, а потому становящееся возможным объектом теургических или просто магических операций. Это присутствие — Шехина, превращающаяся у каббалистов в женскую ипостась самого Яхве, разлучённую с ним в космической муке изгнания и имеющую воссоединиться с ним в эсхатологическом событии избавления (гностико-манихейский мотив, наложенный на психологию средневековой еврейской диаспоры). Это «заповедное имя» Яхве — необыкновенно популярный и устойчивый мотив И. м., благодаря которому в средневековье и позднее прослеживаются архаичные представления (выявленные, например, в египетской мифологии) о том, что знание имени божества даёт магическую власть над самим божеством. «Заповедное имя» иногда отождествлялось с тетраграмматоном, т. е. табуированным именем «Яхве», звучание которого было забыто; его представляли себе и как иное, совершенно неведомое речение. Овладев именем, можно овладеть прерогативой бога — способностью созидать живое: так, в легендах о големе «заповедное имя», начертанное на лбу глиняного истукана, животворит его, как Яхве оживил некогда созданного из глины Адама. «Чудотворец», т. е. наполовину святой, наполовину мастер белой магии особого рода, каким его рисуют многочисленные рассказы о каббалистах и о хасидских цадиках, назывался «баалшем», т. е. «хозяин имени» (ср. прозвище Бешта, основателя хасидизма, 18 в.).

Эта линия прослеживается на протяжении тысячелетий: магические действия с именем бога запрещены ещё в ветхозаветной книге Исхода (20, 7), но они расцвели пышным цветом на исходе античности и не переставали стоять в центре народных поверий в средние века и позднее. Ибо мифологема имени служила тому, чтобы впустить через потайной ход изгнанные языческие представления о возможности для смертного получить власть над богом. К этому же ряду относится понятие «славы божьей», т. е. самообнаружения, самораскрытия сокровенного бога. Отправную точку для размышлений и фантазий на эту тему искали в начале книги Иезекииля (меркава, т. е. престол-колесница Яхве, описанная в этом библейском тексте, стала излюбленным символом таинственного мира «славы»). Мифологическое воображение стремилось выделить и классифицировать различные уровни, сферы или духовные пространства «славы». Мистическая литература поздней античности и раннего средневековья любит образ небесного дворца или конгломерата семи дворцов с бесконечными переходами от одних залов или покоев (хехалот) к другим; каждый раз на пороге стоит стража, строго проверяющая достоинство пропускаемого. Все чувственные черты этой мифологемы явно навеяны придворным бытом сасанидского Ирана, Византии, Халифата и т. п. Другой способ классификации — выделение десяти сефирот (представляющее аналогию вычленению эонов внутри плеромы в гностицизме); оно было особенно характерно для каббалы, но ещё ранее, в трактате «Сефер йецира» («Книга творения», между 3 и 6 вв.) было соединено с доктриной о космическом смысле 22 букв еврейского алфавита: 10+22 дают «32 сокровенных пути премудрости» (см. София), из которых Яхве построил всё сущее. Мистика букв. каждой из которых придан троякий смысл – в мире людей, в мире звёзд и планет, в ритме времён года, специфична для И. м., дающей Торе именно как книге, как написанному тексту ранг космической парадигмы. Обособление ступеней «славы», таким образом, переходит в космологию, детализируемую впервые именно в послебиблейских текстах. Так, представлению о семи дворцах небес, рисующему мистический маршрут души, восходящей к богу, отвечает более материальное представление о семи небесах, каждое из которых имеет фиксированную функцию о «хозяйстве» Яхве (напр., Вилон – поднимающийся и опускающийся над солнцем занавес, Ракиа — «твердь», к которой прикреплено солнце, Маком — «вместилище», т. е. кладовая града и дождя, снега и тумана, и т. п.). На седьмом небе дожидаются своего воплощения души нерождённых. Идея предсуществования человеческих душ, соединяющихся с телом в момент зачатия или после него, не только не чужда послебиблейской И. м., но и дополняется у мистиков представлениями о перевоплощениях душ. И. м. в своей ветхозаветной стадии проявляла необычное отсутствие интереса к индивидуальной эсхатологии: загробная участь представлялась как полунебытие в шеоле, без радостей и без острых мучений (ср. Аид у Гомера), в окончательной отлучённости от бога (напр., Пс. 6, 6; 87/88, 11). В эллинистическую эпоху в И. м. входит представление (долго ещё вызывавшее споры в кругах иудейских теологов разного толка) о воскресении мёртвых и суде над ними, когда праведные будут приняты в царство мессии, а грешные отвергнуты. Здесь, однако, речь ещё шла не о загробной жизни в узком смысле, т. е. не о рае или аде для отрешённой от тела души, но о преображении всего мира, входящего в своё новое состояние, и о блаженстве или погибели для души, воссоединившейся со своим телом. Именно эти чаяния, в которых индивидуальная эсхатология была соединена с космической эсхатологией и строго подчинена ей, были восприняты ранним христианством. Впоследствии, однако, И. м. проходит эволюцию, аналогичную той, которую прошла христианская мифология; конвергенция обеих этих мифологий, а также мусульманской мифологии приводит к переносу внимания на немедленную посмертную участь души, отходящей или к престолу Яхве, или в ад (хотя представление о страшном суде в конце времён остаётся). Детализация системы наказаний в аду, совершенно чуждая Библии и не так уж далеко зашедшая в талмудическо-мидрашистской литературе, доведена до предела лишь на исходе средневековья («Розга наставления»). Но космическая и «общенародная» эсхатология, столь специфичная для И. м., сохраняет свое значение. Следует отметить послебиблейскую разработку образа мессии и картин мессианского времени (здесь И. м. указывала путь таким созданиям мусульманской мифологии, как махди, «сокрытый имам» шиитов и т. п.). В средние века ещё острее, чем во времена «вавилонского пленения», понятие «изгнания», преодолеваемого в эсхатологической перспективе, становится центральной религиозно-мировоззренческой категорией. С талмудических времён циркулируют слухи о локализуемой то там, то здесь праведной стране, в которой на берегах реки Самбатион в независимости и древней чистоте веры и обычая живут потомки «колен Израилевых» (кроме колен Иуды и Вениамина, от которых, как предполагалось, только и происходят евреи диаспоры); в контексте И. м. подобные представления выступали как антитеза «изгнания» и как предвосхищение мессианского времени. Сюда же относится мифологизация образов Палестины и Иерусалима, представляющихся земными эквивалентами и соответствиями горнего мира «славы».

Персонифицируется «слава» в ангелах. Детализация учения об ангелах (их имена, отчасти используемые в магических целях, например на амулетах; субстанция света или огненной, вихревой и водной стихии, из которой они сотворены, и т. п.) тоже разрабатывается именно послебиблейской стадией И. м. Талмуд описывает могущество ангелов, но предосте-

регает от смешения их с самим Яхве. Ангелам противостоят смутные образы демонологических суеверий – Асмодей, Лилит и другие женские демоны, подобно ей соблазнительные для мужчин и губительные для рожениц и младенцев, как Аграт Бат-Махлат, Наама и т. п. (ср. в той же роли Ламию греческой мифологии); сюда же относятся болезнетворные духи, специализировавшиеся на особых родах недугов (Шаврири, Руах Церада, Бен-Темальйон и т. п.). Представления И. м. об ангелах и демонах в наибольшей степени сопоставимы с образами зороастрийской мифологии: семь архангелов – с семью амеша спента, сатана – с Ангро-Майнью и т. д. Раввинистическая традиция довольно холодно относилась к рассказам об этих существах, но в быту страх перед ними играл большую роль: так, от 17 таммуза до 9 аба по еврейскому календарю следовало остерегаться встречи с Кетебом Мерири — демоном с головой телёнка, с вращающимися рогами и единственным глазом в груди.

Мистическая литература, испытавшая влияние иранской и особенно гностической мифологии, а также греческой идеалистической философии (пифагореизма, платонизма, неоплатонизма) и внеконфессионального «тайноведения» (астрологии, алхимии, физиогномики, наукообразной магии) и находившаяся в тесных отношениях с апокалиптикой, была подозрительной для ревнителей ортодоксии, но она определяла представления, фольклорные мотивы, бытовые поверья, философскую мысль носителей иудаистической традиции на многие века, возрождаясь в каббале и близких направлениях иудаизма.

С. С. Аверинцев.

Каббала (предание), сформировавшаяся как эзотерическое мистическое учение в 13 в. в Испании и получившая распространение в средневековой Европе, развивает, с добавлением многообразных элементов неоплатонизма и гностицизма, заимствуемых из средневековой еврейской и арабской философии и частично разбросанных в Талмуде, более ранние направления иудейской мистики. Бог понимается в каббалистической философско-мифологической системе как абсолютно бескачественная и неопределимая беспредельность — Эн-соф («бесконечное»), как радикальное отрицание всего предметного («Не», по терминологии священной книги каббалистов «Зогар»). Эн-соф не может, не ограничивая и не изменяя себя, непосредственно создать конечный мир, поэтому между Эн-соф и сотворенным миром устанавливаются десять посредствующих творческих сил — сефирот, первая из которых происходит непосредственно от бога путём эманации и творит вторую, вторая третью и т. д. До сотворения мира бог, будучи непознаваемым, как бы не существовал, явившись в акте творения через субстанцию сефирот, из которых проистёк чувственный мир. Так, стараясь разрешить парадокс трансцендентности Эн-соф и его единства с миром, каббала ставит на место представления о сотворении мира учение об эманации.

«Зогар» аллегорически толкует тексты Ветхого завета (Авраам и Сарра — это материя и форма вещей, фараон — дурное волнение, Египет — тело, Моисей — божественный дух и т. д.), вводит специфическую терминологию в наименовании бога и высших духовных субстанций, например «святой старец», «отец», «мать», «первочеловек», «невеста», «длинный и короткий лик» и т. д. В каббалу (видимо, под влиянием гностических и неоманихейских верований) проникают элементы дуализма. Согласно «Зогару», душа человека находится не только под влиянием творческих сил, чистых божественных сефирот: под царством светлых духов помещается тёмное царство злых духов, демонов, разрушительных сил, завлекающих душу человека в свои сети. Каббала развивает весьма далеко ушедшее от библейской мифологии учение о душе и загробной жизни как о метампсихозе (переселении душ): по окончании земной жизни человеческая душа, сохранившая свою чистоту, поднимается в царство вечных духов, душа же, осквернённая грехами, переселяется в тело другого новорождённого или даже в животное и пребывает в земной оболочке, пока не искупит своих грехов. «Зогар» описывает в фантастических картинах наготу души, рай и ад, часто останавливается на мрачной стороне жизни, её порочных аспектах. Позже к этому добавляется вполне гностическое по своему духу (в отличие от иудео-христианской идеи спасения мира) учение о том, что после грехопадения в мире образовалась смесь добра и зла, из которых первое воплощено в Адаме, а второе в Каине; цель человеческой жизни — подвигами веры и усовершенствованием души собрать и вознести к «первоисточнику» заключённые во мраке зла «божественные искры». Позднейшая каббалистическая теория выводит испорченность мира из чрезмерного разлития в мире божественного начала: мир не мог вместить всю полноту последнего – возник беспорядок, доброе и злое перемешалось, и зло взяло верх над добром. Наступление мессианского времени как идеального мира совершенства, который не мог построить сам бог, каббала связывает с необходимостью «очищения душ» (чему и способствует их переселение). Именно эсхатологическими и мессианскими ожиданиями стимулируется дальнейшее развитие каббалистической мифологии в русле т. н. практической каббалы, основанной на вере в то, что при помощи специальных ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (например, приближать пришествие мессии). Вселенная уподобляется гигантской висячей цепи, у которой движения нижнего звена (на земле) отзываются на звеньях, находящихся наверху, или дереву (тип мирового древа), чьи корни образуют духовный мир сефирот; существование нитей между различными мирами позволяет воздействовать на любую из сефирот. Человеческая душа, будучи обитательницей высшего мира, находится в связи со всеми сефирот и может воздействовать на них и на само божество. Более того, прообраз совершенного человека (Адам Кадмон), рассматриваемый как сумма всех десяти сефирот, занимает центральное место в мироздании и призван играть в нём исключительную роль. Человек сам воздействует на высшие сферы и на весь мир — каждый добрый поступок влияет на излияние света из Эн-соф в сефирот. В кружке каббалистов, обосновавшемся в 16 в. в Палестине как уголке земли, откуда будто бы легче воздействовать на «высшие сферы» и таким образом влиять на приближение мессианского времени, преобладание получает магическая сторона практической каббалы. Практикуется разложение слов священного писания, особенно имён бога, на буквы как символы космических явлений, использование числовых значений букв слова с заменой его словом с эквивалентным числовым значением (напр., Авраам, Разиил и Захария с суммой, равной 248) и т. д. — такие операции рассматривались как непосредственно влияющие на мир сефирот с их буквенными обозначениями, а также на ускорение процессов в мире, которые необходимо завершить до пришествия мессии (сроки эти вычислялись аналогичными методами). Элементы каббалистической мифологии получают распространение в народе, вырождаясь в близкие к шаманистским поверья о том, что человек каждым своим действием, словом, движением создаёт ангела или дьявола и о том, что путём заклинаний и мистических формул, надписываемых, в частности, на амулетах, можно изгонять дьяволов, принудить ангелов приходить на помощь и т. д. Знаково-символическое отношение к миру, вообще характерное для каббалы как мифологизирующей системы с установкой на глобальную мифологизацию (ср. хотя бы физиогномику «Зогара», символически истолковывающую характер черт лица человека, а также упомянутые выше методы толкования в нём Библии), теперь доходит до предела. Весь мир, все человеческие поступки начинают рассматриваться как знаки, полные сокровенного смысла. Символически объясняются части тела человека (десять пальцев — десять сефирот, сердце — олицетворение «святая святых» и т. п.). Всё большую роль приобретает мессианско-аскетический аспект каббалистического учения, отвлечённо-космогонические его элементы отступают перед мистическо-мессианскими чаяниями искупления и эсхатологического конца, которые получают развитие в таких направлениях позднего иудаизма, как саббатианство, франкианство и др.

Ветхозаветное ядро было воспринято и христианской, и исламской традицией. Первая обращалась непосредственно к текстам Библии (Ветхий завет стал священным писанием и для христианства), в целом игнорируя послебиблейское развитие сюжетов в мидрашах и подобной им литературе; вторая основывалась прежде всего на Коране, пересказывающем преимущественно не Библию, а какие-то изустно воспринятые поздние предания. Классическую поэзию ислама нельзя представить себе без таких сюжетов, как история Иосифа Прекрасного (Йусуфа), а европейское искусство средневековья, Возрождения, барокко и последующих эпох — без таких тем и образов, как сотворение мира, грехопадение Адама и Евы, юный Давид, выходящий на бой с Голиа-

Сосуд для гадания, используемый йоруба в культе Ифа. Дерево.

фом или играющий на арфе мрачному Саулу, Юдифь с головой Олоферна и т. п. (изобразительное искусство самой иудаистической традиции бедно ввиду абсолютного запрета изображать бога и неодобрения изображения священных сцен вообще; в числе исключений можно назвать фрески синагоги в Дура-Европос позднеантичной эпохи и мозаику синагоги в Бет-Альфе раннесредневекового периода, на которых сохранились изображения библейских сцен). Не менее обильно питали ветхозаветные темы мировую литературу — от «Божественной комедии» Данте и «Потерянного рая» Дж. Мильтона до «Иосифа и его братьев» Т. Манна и заимствования и переосмысления библейских образов в мировой поэзии вплоть до новейшего времени (об отражении библейских сюжетов в искусстве и литературе см. в статьях о конкретных персонажах и сюжетах И. м.).

ИУНИТ (iwnjt), в египетской мифологии богиня города Гермонт (егип. Иуни). Её имя также родственно египетскому названию Гелиополя — Он. С И. отождествлялась Рат-тауи, близкая Ра, центром культа которого был Гелиополь. Поэтому можно полагать, что И. была связана также с Гелиополем.

Р. Р.

ИУСАТ (iwsot), в египетской мифологии рука Атума. Отождествлялась с Хатор. Священное дерево И. — акация («дерево жизни и смерти»). Древние греки называли И. Саосис.

Р. Р.

ИФА, в мифологии йоруба божество гадания, мудрости, судьбы. И. называют также богом пальмовых орехов, так как ими пользуются при гадании. Согласно мифам, И. появился на земле в городе Ифе (древнейшем из городов-государств йоруба, их священном центре), но впоследствии обосновался в городе Адо. Там он посадил на скале орех, из которого сразу выросло 16 деревьев. Культ И. приобрёл у йоруба очень большое значение; жрецы И. считались главнейшими среди других. К ним обращались за советом, прежде чем начать войну или пойти на примирение, приступить к постройке дома, в случае бездетности и т. д. В честь И. устраивали ежегодные празднества. Ср. Фа в дагомейской мифологии.

Е. К.

ИФИГЕНИЯ (Ἰφιγένεια), в греческой мифологии дочь Агамемнона и Клитеместры. Когда греческий флот, направлявшийся под Трою, задержался в беотийской гавани Авлиде из-за отсутствия попутного ветра, жрец Калхант объявил, что богиня Артемида гневается на греков за оскорбление, нанесённое ей Агамемноном, и требует принести ей в жертву И. Уступая настойчивым требованиям ахейского войска и главным образом Одиссея и Менелая, Агамемнон вызвал И. в Авлиду под предлогом её бракосочетания с Ахиллом; в момент жертвоприношения И. была похищена с алтаря Артемидой, заменившей её ланью; по другой версии – медведицей или тёлкой (возможно, с этого момента место И. среди дочерей Агамемнона занимает Ифианасса, Hom. Il. IX 145). Сама же И. была перенесена богиней в Тавриду и сделана жрицей в её храме. Здесь она должна была приносить в жертву всех попавших в эти края чужеземцев. От руки И. чуть было не погиб её брат Орест, прибывший в Тавриду по велению Аполлона для того, чтобы вернуть в Элладу деревянный кумир Артемиды. Но брат и сестра узнали друг друга, и И. спасла Ореста; они вместе возвратились в Грецию. И. продолжала служить Артемиде в её храме в аттическом поселении Бравроне. Здесь уже в историческое время показывали могилу И., а в соседнем селении Галах Арафенидских и других местах деревянную статую Артемиды, доставленную якобы из Тавриды. Таким образом сводились воедино данные культа и мифа об И., сложившегося в Греции на протяжении 7–6 вв. до н. э. и распространившегося далеко за её пределами [Геродот (IV 103), сообщая о существующем у скифов в Тавриде культе богини Девы (местная параллель греческой Артемиды), добавляет, что они называют эту богиню И. дочерью Агамемнона. Согласно Павсанию (II 35, 2), Артемида иногда носила прозвище И.].

В мифе об И. отразились напластования различных периодов общественного сознания и стадий развития греческой религии. Культы И. в Бравроне и Мегаре, а также отождествление её то с Артемидой, то с Гекатой свидетельствуют, что И. была некогда местным божеством, чьи функции затем были переданы Артемиде. В чудесной замене И. на жертвенном алтаре

Ифигения в Тавриде. Фреска из Помпеи. 1 в. н. э. Неаполь, Национальный музей.

Жертвоприношение Ифигении. Фреска из дома Трагического поэта в Помпеях. 1 в. н. э. Неаполь, Национальный музей.

животным сохраняется воспоминание о первоначальных людских жертвоприношениях, которые были обычными в эпоху первобытной дикости, но затем стали восприниматься как отвратительная жестокость, недостойная греков и оттеснённая на периферию «варварского» мира. При этом выбор животных, заменяющих человека в жертвоприношении Артемиде, указывает на древнейшую зооморфную стадию в представлениях о божестве: почитаемая первоначально в облике лани или медведицы богиня Артемида затем охотнее всего принимает в жертву именно этих животных.

Миф о принесении в жертву И. впервые получил отражение у Гесиода («Каталог женщин», фрагмент 23а, 17–26) и в эпической поэме «Киприи» (7 в. до н. э.), затем – в хоровой лирике (Стесихор, Пиндар) и у афинских драматургов 5 в. до н. э. От трагедий «И.» Эсхила и «И.» Софокла дошли незначительные фрагменты; целиком сохранились «Ифигения в Авлиде» и «Ифигения в Тавриде» Еврипида. Использованный в последней из них миф о возвращении И. из Тавриды получил обработку также в не дошедших до нас трагедиях Софокла «Хрис» и «Алет». Материал греческих авторов был положен в основу произведений римских трагиков: Энния («И. в Авлиде»), Невия («И.»), Пакувия («Хрис»), Акция («Агамемнониды» по «Алету» Софокла). В римской поэзии жертвоприношение И. послужило Лукрецию для изобличения жестокости религии (Lucr. I 82–101); краткое изложение всего эпизода у Овидия (Met. XII 24–36).

В. Н. Ярхо.

В европейской драматургии первые трагедии на сюжет мифа – переводы-переделки произведений Еврипида: в 16 в. — Л. Дольче «И. в Авлиде», Т. Себилле «И. в Авлиде»; в 17 в. – О. Скамакка «И. в Авлиде» и «И. в Тавриде», С. Костер «И.» и Ж. Ротру «И.». Первое самостоятельное драматургическое воплощение мифа в новое время «И. в Авлиде» Расина. В драматургии 18 в. разрабатывался главным образом сюжет «И. в Тавриде» (наиболее значительная трагедия Гёте, знаменовавшая новый этап в освоении античного наследия). В 19–20 вв. было создано около 50 трагедий на сюжеты мифа об И. (самостоятельные интерпретации, обработки произведений Еврипида и т. д.). Наиболее значительные среди них – «И. в Дельфах» и «И. в Авлиде» Г. Гауптмана.

Миф об И. неоднократно находил воплощение в изобразительном искусстве античности — в живописи (ряд помпейских фресок), пластике (рельефы этрусских и римских саркофагов и др.), вазописи, мозаике, произведениях торевтики. Характерно, что на многих произведениях античного искусства (рельеф «Алтаря Клеомена», фреска из дома Трагического поэта в Помпеях и др.) отец И. Агамемнон в сцене жертвоприношения изображён с лицом, скрытым под плащом (изображение искажённого страданием лица противоречило бы принципам античной эстетики). В античных произведениях (рельеф Веймарского саркофага, ряд апулийских амфор и др.) изображалась также сцена узнавания И. Ореста, прибывшего в Тавриду.

В кон. 16 – сер. 18 вв. было создано около 100 произведений на сюжет «жертвоприношение И.», в числе которых рисунок Аннибале Карраччи, фреска Доменикино, картина И. Ф. Ротмайра, фреска и несколько картин Дж. Б. Тьеполо. В 19 в. к мифу обращаются В. Каульбах, А. Фейербах, В. А. Серов и др.

Широкое распространение получил миф в европейском музыкально-драматическом искусстве (ок. 70 опер в 17–18 вв.). Наиболее значительные произведения: «И. в Авлиде» Д. Скарлатти, Н. Порпоры, Н. Йоммелли, Дж. Сарти, К. В. Глюка; «И. в Тавриде» Д. Скарлатти, Т. Траэтты, Б. Галуппи, К. В. Глюка.

ИФИКЛ (Ἰφικλῆς), в греческой мифологии сын Амфитриона и Алкмены, единоутробный брат Геракла, отец Иолая. К колыбели близнецов И. и Геракла Гера послала двух огромных змей, увидев которых И. испугался, а Геракл задушил их. И. сопровождал Геракла во многих его странствиях и был участником ряда его подвигов (очистка Авгиевых конюшен, война с Лаомедонтом и Гиппокоонтом) и калидонской охоты (Apollod. I 8, 2–3). Погиб во время битвы Геракла против сыновей Гиппокоонта (II 7, 3); по другому варианту – в борьбе с племянниками элидского царя Авгия – близнецами Эвритом и Клеатом, прозванных Молионидами. Похоронен в Аркадии, где существовал его культ (Paus. VIII 14, 6).

М. Б.

ИФИТ (Ἴφιτος), в греческой мифологии один из аргонавтов (Hyg. Fab. 14), сын эхалийского царя Эврита, брат Иолы (Apollod. II 6, 1). Когда Эврит заподозрил Геракла в краже стада быков (на самом деле быков увёл Автолик), тот, чтобы доказать свою невиновность, отправился искать пропавшее стадо. И. пошёл вместе с Гераклом; в пути Геракла охватило безумие, в припадке которого он сбросил И. со стены города Тиринф (Apollod. II 6, 1–2). По другому варианту мифа, Геракл рассердился на Эврита за то, что он не захотел выдать за него свою дочь Иолу, и украл его стадо. И. погнался за Гераклом, но был убит им в доме Геракла, нарушившего тем самым закон гостеприимства (Hom. Od. XXI 22 след.). И. подарил Одиссею волшебный лук своего отца, с помощью которого тот впоследствии расправился с женихами Пенелопы (Hom. Od. XXI 31; Apollod. epit. VII 33).

М. Б.

ИФРИТ (ifrit), в мусульманской мифологии вид джиннов, отличающихся особой силой. Упоминаются в Коране (27:39). В фольклоре арабских народов И. иногда считаются душами умерших.

М. П.

ИХЕТ (ih.t), в египетской мифологии богиня неба, небесная корова, родившая солнце. Очень рано была отождествлена с Хатор.

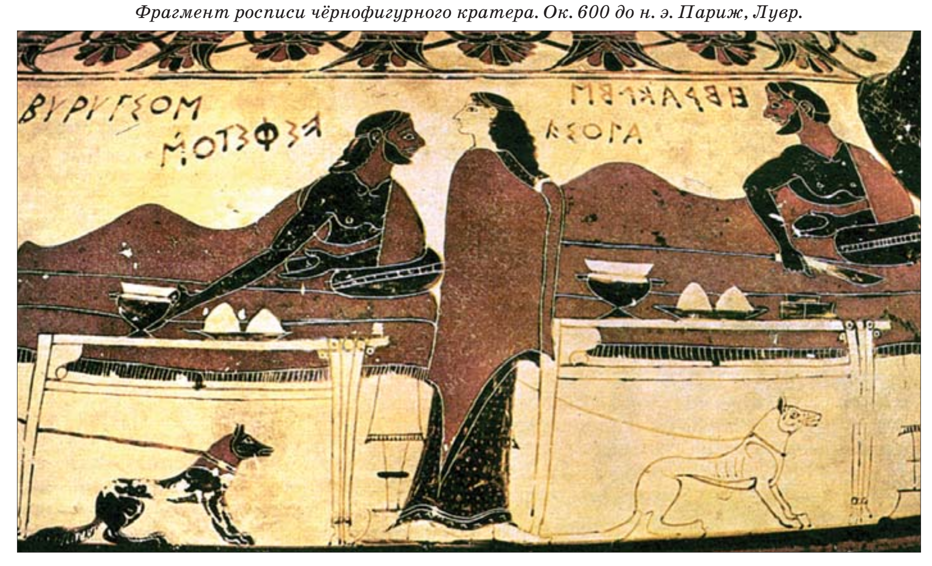
Р. Р.

ИХИ (ihj), в египетской мифологии бог музыки, сын Хатор и Гора Бехдетского. Изображался в виде ребёнка с музыкальным инструментом — систром в руках.

Р. Р.

ИЦАМНА, Ицамнга («дом игуаны»), в мифологии майя одно из главных божеств. Первоначально, в доольмекскую эпоху это божество представлялось в виде каймана или кайманихи, спутника и ипостаси «богини с косами» (см. Индейцев Центральной Америки мифология), владыки съедобных улиток и вод ных растений. Впоследствии И. становится небесным божеством, голова которого образует землю, а туловище небесный свод. Появляются представления о вселенной как о гигантском доме, стены которого образованы четырьмя рептилиями (кайманами или игуанами), смыкающимися внизу головами, а вверху — хвостами; отсюда и собственное имя И., и ассоциации со странами света и цветовой символикой. В ольмекское время И. становится одним из главных божеств; иконографический облик его разнообразен: небесный дракон (рептилия+птица+ягуар) или антропоморфный — старик. В дальнейшем культ этого божества увязывается с хтоническими аспектами (подземный огонь, вулканы, растительность), а также с водными божествами дождя, росы. Появляется множество ипостасей И., отражающих эти связи (И.-Кавиль – олицетворение урожая, И.-Туль – плохих дождей, портящих посевы, И.-Кинич-Ахав – солнца, И.-Каб – земли, И.-Кабуль – творец, создатель мира), жрецы разрабатывают сложные мифологемы, чтобы увязать все эти

Геракл и Эврит пируют в доме Ифита, им прислуживает Иола. Фрагмент росписи чёрнофигурного кратера. Ок. 600 до н. э. Париж, Лувр.



аспекты одного божества в единое целое. И. становится творцом мира, изобретателем письменности, основателем жречества. Источники 16 в. называют его супругой то богиню Иш-Чель, то Иш-Чебель-Иаш, то Иш-Асаль-Вох.

Изображениями И. то в виде старика, то в зооморфном облике пронизано всё искусство майя 1–13 вв. На Юкатане фасад многих зданий представляет одну гигантскую маску И. Он становится богом–покровителем правителей майяских городов-государств; атрибуты их власти являются символом И. После испанского завоевания миссионеры (напр., Б. де Лас Касас) уподобляли И. христианскому богу-отцу.

Р- В. Кинжалов.

ИЦПАПАЛОТЛЬ («обсидиановая бабочка»), в мифологии ацтеков богиня судьбы, связанная с культом растений. Первоначально была одним из божеств охоты у чичимеков. Изображалась в виде бабочки с крыльями, утыканными по краям обсидиановыми лезвиями, или в виде женщины с когтями ягуара на руках и ногах.

Р. К.

ИЧА, Итьте, в самодийской мифологии (у селькупов) герой. Именуется также Ичкачка, Ичакэчика («Ича-племяшек»). И. – персонаж, возникший в эпоху прасамодийской общности. В цикле мифов, записанных К. Доннером, И. выступает как культурный герой. Его атрибуты — лук со стрелами и лыжи. Иногда указывается, что эти предметы И. дала воспитавшая его старуха-бабушка, с которой он живёт в одном чуме. Основной сюжет цикла — борьба И. с великаном-людоедом Пюнегусе, убившим и съевшим его родителей. Хотя Пюнегусе значительно сильнее И., И. благодаря своей хитрости в конце концов побеждает и сжигает великана (из его пепла возникают комары). И. уничтожает слепого шамана, проглотившего его вместе с чумом и бабушкой (И. ножом прорезал отверстие в животе шамана и спасся), избавляет от похитителей трёх дочерей лесного духа и женится на них; одна из жён рождает «медведя-идола» (предка селькупов из рода медведя с реки Кеть). Завершив свои подвиги, И. оставляет землю селькупов во владение семизубому демону и «отцу всех русских Кэристосу» и удаляется на отдых.

В космогонических мифах И. – олицетворяющий доброе начало божественный покровитель селькупов (в этом качестве он включается в высший уровень пантеона), небесный всадник (от его коня рождены шаманские духи-помощники — саблерогие олени), громовержец, поражающий стрелами-молниями злых духов, слуг бога зла Кызы (в частности, считалось, что гроза есть поединок И. и слуг Кызы). И. часто отождествлялся с сыном Нума Нун ия. В ряде мифов И. — сын старика Лиманча, который вместе с семьёй переселился на небо из-за преследований Кызы. Согласно одному из мифов, И. и Кызы (его двоюродный брат) в пылу сражения, начинавшегося на земле (где первоначально жил И.), поднимаются всё выше и попадают на седьмой ярус неба. Там их кольчуги слипаются от жары и противники делаются неподвижными (борцов освобождает старуха-покровительница). Борьба И. и Кызы продолжается и поныне, но ни один из них не может победить другого, потому-то добро и зло до сих пор существуют в мире.

В фольклоре И. — плут-трикстер, причём не всегда удачливый. Его хитрости направлены против злых духов и демонов, различных врагов селькупов (напр., русских купцов и воевод), а иногда и против собственной родни. В некоторых случаях И. вводится в волшебные сказки русского происхождения на место героя-трикстера (Иванушки-дурачка, младшего брата) или последний наделяется атрибутами И. (чум, бабушка, лук со стрелами, лыжи). У нганасанов И. соответствует Дяйку, у энцев – Ди'а, у ненцев – Йомбо. Ср. также Дебегей у юкагиров, Альбэ у кетов, Одёлоко (Оёлоко) у долган, Ивуль у эвенков.

Е. А. Хелимский.

ИЧЧИ, в якутской мифологии духи — хозяева предметов, вещей, явлений природы или определённых мест среднего мира. Считалось, что И. появляются даже у совершенно незначительных вещей, например у ожига, которым поправляют дрова в очаге.

При соблюдении почтительного отношения к И. они не причиняют никакого вреда, а являются духами — покровителями человека. Наиболее почитаемые И.: Ан дархан тойон, Бай Байанай, Ан дархан хотун. Ср. также ай, эзи у тюркоязычных народов, эжины у бурят, эдзены в мифологии монгольских народов.

Н. А.

ИШВАРА (др.-инд. icvara, «господин»), в индуистской мифологии одно из имён Шивы. В ряде индуистских сект все боги и в т. ч. их верховная триада: Брахма, Вишну и Шива — рассматриваются лишь как ипостаси И. В философии ведантизма И. выступает как активная манифестация пассивного абсолюта — брахмана.

П. Г.

ИШОКО, Ишуйе, в мифологии хадзапи (район озера Эяси в Танзании) солнце, демиург, культурный герой. И. создал людей и животных, предписав диким животным жить в саванне; он обратил колдунов в носорогов, а людоедов в леопардов. Рассерженный на павианов, забывших принести для него воду, И. превратил часть из них в хадзапи. И. дал племенам исанзу и ирамба буйволов, овец и коз, семена проса и мотыгу для обработки земли, и они стали земледельцами; мангати получили буйволов, коз, овец и ослов, они стали скотоводами. Хадзапи, которые пренебрегли приказаниями И., он предписал жить в саванне и питаться лишь тем, что там есть. Через своего посредника Индайя, первого вождя хадзапи, И. передал им много полезного, в т. ч. священные игры и необходимые для них музыкальные инструменты, опахала.

Первой «игрой» был ритуальный танец эпембе, исполнение которого должно было помочь хадзапи добывать мясо и другую пищу. И. обучил Индайя приготовлять яд для стрел и стрелять из лука. Благодаря И. хадзапи научились готовить еду, делать посуду из скорлупы яиц страуса; мужчины получили от него луки и стрелы, женщины — палки для выкапывания корней и клубней.

После удачной охоты хадзапи приносили в жертву И. мясо убитых животных. Во многих мифах вместе с И. действует Хайнэ.

Е. К.

ИШТАР (аккад.), в аккадской мифологии центральное женское божество, соответствует шумерской Инанне. Главные аспекты И. – богиня плодородия и плотской любви; богиня войны, распри; астральное божество (олицетворение планеты Венера). Имя восходит к более древнему астарт, что у восточных семитов означало «богиня» (вообще), у западных (в форме астарт, Астарта) было именем собственным определённой богини, а у южных – бога. Нарицательный характер слова (астар способствовал поглощению образом И. множества шумерских и хурритских образов богинь (напр., хуррит. Нину или Нино стала «Иштар Ниневийской»). Однако чаще всего аккадская И. (упоминания с сер. 3-го тыс. до н. э.) соответствует шумерской Инанне. Почиталась как мест-

Богиня Иштар на льве, её символическом звере. Рельеф из Эшнунны. Париж, Лувр.

Статуя богини из храма в Мари. Начало 2 тыс. до н. э. Халеб, Национальный музей.

ное божество во многих центрах Южного и Северного Двуречья (Аккад, Арбела, Ниневия, Ашшур, Ур, Урук и др.). Может выступать под именами Анун(н)йту и Нанайя (родственное И. божество, впоследствии, видимо, полностью с ней отождествлённое). В Уруке культ И. был связан с оргиастическими празднествами, включавшими самоистязания (возможно, самооскопление), проявлениями сексуальной свободы, принесением в жертву девственности жрицами – «кадишту». И. считалась покровительницей проституток, гетер и гомосексуалистов. Судя по «Эпосу об Эрре», попытки уничтожить обряды И. в Уруке делались с кон. 2-го тыс. до н. э., но окончательно И. (в ипостаси Нанайи) потеряла характер богини оргиастического культа, по-видимому, лишь к концу правления Ахеменидов (5–4 вв. до н. э.).

Наиболее распространённые эпитеты — «владычица богов», «царица царей», «яростная львица», «И.-воительница». В иконографии И. иногда изображается со стрелами за спиной.

Основные мифы: 1. И. предлагает свою любовь Гильгамешу, а тот отказывается, мотивируя отказ непостоянством и коварством богини и перечисляя погубленных ею возлюбленных — людей, богов и животных (льва, коня). За это И. мстит герою, насылая на Урук небесного быка — чудовище, созданное по её просьбе её отцом Ану (шумер. Ан) (миф известен из VI таблицы эпоса о Гильгамеше «О всё видавшем»). 2. Нисхождение И. в преисподнюю, в результате на земле прекращается любовь, животная и растительная жизнь. В аккад. И. отчётливее, чем у шумерской Инанны, проступают также функции богини – создательницы жизни, помощницы при родах. Военный аспект И. ярче всего выступает в северных центрах её культа, в частности в Ассирии; здесь она — дочь верховного бога Ашшура. Со 2-го тыс. до н. э. культ И. широко распространяется у хурритов (где она идентифицируется главным образом с местной богиней Шавушкой), хеттов и др. См. также Астарта.

В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов.

ИШТЛИЛЬТОН («чёрное личико»), в мифологии ацтеков бог здоровья. Ему совершались жертвоприношения, когда ребёнок начинал говорить; больных детей лечили водой из кувшинов, стоявших перед статуей И.

Р. К.

ИШУЛЛАНУ (аккад.), в аккадской мифологии садовник Ану, отца богини Иштар. За отказ разделить любовь с богиней был превращен ею в животное (крота?) или насекомое (паука?) (VI таблица эпоса о Гильгамеше).

В. А.

ИШУМ (аккад., возможно связано с ишату(м), «огонь»), в аккадской мифологии (в старовавилонской традиции) брат солнечного бога Шамаша, советчик и посол бога подземного мира Нергала, а также бога чумы и войны Эрры; кроме того, посол богов вообще. В противоположность своему господину Эрре настроен благожелательно по отношению к людям, старается смягчить ярость гневного бога. В подземном мире — проситель за умерших перед Нергалом. Охраняет людей, особенно больных, в ночи. В «Эпос об Эрре» вставлена хвала И.

В. А.

ИШХАРА, в мифологии ряда народов Передней Азии архаическое божество неизвестного происхождения. Варианты имени (восходящего, вероятно, к глубокой древности — к дошумерскому языковому субстрату) распространены по всей Передней Азии (в Эламе – Ашхара, в Вавилонии с периода III династии Ура – Эшхара, в Угарите – Ужхара, У хурритов – Ишхара, как и в Вавилоне). Первоначально, видимо, богиня плодородия: в аккадском эпосе о Гильгамеше, где И. замещает богиню Иштар, тот вступает с нею в священный брак. С Иштар – воительницей идентифицируется позднее. Кроме того, И. – «владычица справедливости и суда», её именем гарантируется верность клятве.

И. – мать «семёрки» (группы демонических существ). Эмблема И. – скорпион, а также созвездие Скорпиона.

В. А.

ИШ-ЧЕЛЬ («радуга»), в мифологии майя богиня луны, покровительница ткачества, медицинских знаний и деторождения; считалась супругой Ицамны. К святилищам И.-Ч. в Исамале и на острове Косумель совершались многочисленные паломничества ради исцеления от болезней. В жертву ей приносили красивых девушек.

Р. К.

ИЭЙИЭХСИТ, в якутской мифологии богиня-посредница между божествами и людьми. И. представляли в виде богато одетой женщины, иногда – кобылицы светлой масти. Согласно мифам, она принимает просьбы к божествам и приносит их решение. И. – покровительница наиболее счастливых людей, заботится о них с детства и охраняет их от злых духов абасы.

Н.А.

ЙАГУС (ygt, ygt), в древнеарабской мифологии бог-предок, покровитель и владыка страны племён мурад и мазхидж. Возможно, божество солнца. Посвященный Й. идол изображал льва. Очевидно, Й. почитался также в государстве Набатея и у самудских арабов, где слово «Йагус» встречается как элемент имени (в теофорных именах). Мусульманская традиция рассказывает о войне племён мурад и мазхидж за владение Й. и причисляет Й. к «богам, которым поклонялись сородичи Нуха» (Коран 71:23). Комментаторы считали, что Й. (так же как Йаук) — имя обожествлённого древнего героя.

А. Г. Л., М. П.

ЙАДЖУДЖ И МАДЖУДЖ (yadjudj wa-madjudj), в мусульманской мифологии народы, живущие на далёком востоке и распространяющие нечестие по земле. Соответствуют библейским Гогу и Магогу. Согласно Корану, Зу-л-Карнайн, дойдя до мест, где жил Й. и М., построил между двумя горами сдерживающую эти народы железную плотину. «И не могли они взобраться на это и не могли там продырявить» (18:92–97). В Коране говорится, что накануне страшного суда Й. и М. прорвут плотину «и устремятся с каждой возвышенности» (21:96).

Предание добавляет, что Й. и М. каждую ночь пытаются сделать подкоп под плотину, но аллах наутро заделывает бреши. Люди эти высоки и широки, а у некоторых уши могут закрыть всё тело. Вырвавшись из-за плотины, они покорят всю землю, выпьют всю воду из Тигра, Евфрата и Тивериадского озера, перебьют всех людей. Потом они станут пускать стрелы в небо, и аллах погубит их, наслав червей, которые закупорят их носы, уши, горла.

М. П.

ЙАКУБ (yaᶜqub), в мусульманской мифологии пророк (Коран 19:50). Соответствует библейскому Иакову. Однако в ранних сурах Корана называется сыном Ибрахима, братом Исхака (6:84; 19:50; 21:72; 29:26). Генеалогия, соответствующая библейской (Й. – сын Исхака), отражена в поздних сурах (2:130, 134). В Коране имя Й. часто упоминается в рассказе о его сыне Иусуфе (12:68, 93–94). В поздних вариантах предания повторяется ряд библейских сюжетов, дополненных некоторыми отсутствующими в Библии деталями (волк, свидетельствующий Й. о лжи братьев Йусуфа, и др.).

М. П.

ЙАММУ (ym, «море»), в западносемитской мифологии бог — властелин водной стихии, прежде всего моря. Й. — один из основных претендентов на власть над миром и богами, деспотичный и жестокий. Его обычно сопровождают морские чудовища — дракон, левиафан и др. Олицетворяющий злое начало, И. (наряду с Муту) – враг Балу (Баал-Хаддада). Согласно угаритским мифам, для Й. Кусар-и-Хусас по повелению Илу строит дворец — символ власти и могущества. Боги вынуждены платить ему дань. Во время собрания всех богов во главе с Илу Й. присылает вестников с требованием, чтобы Балу подчинился ему и стал его рабом. Испуганный Илу уступает. В гневе Балу хочет убить посланцев, но Анат и Астарта (которая вообще, очевидно, выступает как посредница в борьбе богов с Й.) останавливают его. Кусар-и-Хусас делает для Балу чудесные палицы, названные им «гонитель» и «удалитель». С их помощью Балу удаётся победить Й. в битве: после удара «гонителя» Й. ещё продолжает борьбу, но «удалитель» поражает его насмерть. Астарта укоряет Балу за убийство Й. В другом мифе победительницей Й. выступает также Анат. По египетским источникам известен аналогичный, видимо, палестинско-ханаанейский миф о том, как Й. требовал высшей власти над богами и как Сет (Балу) победил его. В иудейской доиудаистической традиции с Й. борется и одерживает победу Иахве (см. Иево; ср., вместе с тем именование Й. в одном из угаритских текстов как Йево). В эллинистический период И. отождествлялся с Тифоном. В схватке с Тифоном Й. гибнет, но затем воскресает Мелькарт; борьбу с Й. ведёт также Бел.

И. Ш.

ЙАРИХ (yrh, «луна»), в западносемитской мифологии бог луны, в Угарите — супруг богини луны Никкаль, культ которой заимствован из Месопотамии (см. Нингаль).

Согласно угаритскому мифу, Й. просит Никкаль в жёны у её отца Хархабби — «царя летних плодов» (имя, возможно, хурритское) и предлагает за неё богатые дары. Хархабби противится, советуя Й. взять в жёны Падарай — одну из дочерей

Балу (Алиййану-Балу) или Йабардамай — дочь(?) Астара. Однако Й. настаивает, и Хархабби вынужден уступить. Й. выплачивает огромный брачный выкуп (тысячу сиклей серебра, мириад сиклей золота, драгоценные камни, поля, сады и виноградники) и заключает брак с Никкаль. Кусарот – божественные помощницы при рождении детей (они представлялись в виде птиц и выступали также в роли плакальщиц) — благословляют Никкаль; она должна родить сына. Священный брак И. и Никкаль призван, по представлениям угаритян, обеспечить космическую гармонию, возрождение месяца (новолуние), плодородие. Й., очевидно, считался также покровителем города Иерихон («йарихов»). Ему, видимо, был тождествен ханаанейско-аморейский бог Амму, родственный йеменскому Амму.

И. Ш.

ЙАРИХБОЛ [арам., yrhbl, «гонец Бола» (Бела)], в западносемитской мифологии бог солнца, почитавший ся в Пальмире; входил в триаду богов Бел – Й. – Аглибол, игравших там (наряду с триадой Баалшамем – Малакбел – Аглибол) наиболее заметную роль. Параллелен, а возможно, тождествен Малакбелу.

И. считался покровителем священного пальмирского источника Эфка; он давал оракул, определявший магистрата, который ведал источником. Известны изображения И. в облике воина с солнечными лучами вокруг головы.

И. Ш.

ЙА СОКИЕР, в мифологии ронгао (ветвь народа банар, мон-кхмерская группа) во Вьетнаме, добрый женский дух-покровитель. Представляется в полузооморфном облике: с лицом доброй старушки и телом, покрытым куриными перьями.

Л. Н.

ЙА ТАЙБРАЙ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме женское божество в царстве мёртвых Манг Лунг. Она, как считалось, отделяла праведников от грешников, взвешивая их добрые и злые дела. Изображалась в виде женщины с длинными сосцами, наполненными молоком, — типично матриархальное божество. На её долю приходилась также обязанность кормить грудью умерших младенцев в царстве мёртвых.

Я. Я.

ЙА ТЬРУ ТЬРЕЙ, в мифологии народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме богиня правосудия. Обладала огромным ростом: голова её касалась облаков, а ноги — земли. Принадлежала к родне верховного бога Ианг Кэйтэя. Считалось, что Й. Т. Т. соблюдала справедливость в своеобразном «божьем суде», распространённом прежде у банаров: тяжущиеся стороны ныряли в воду, а правым считался тот, кто дольше умел продержаться под водой.

Я. Я.

ЙАУК (ya'uq), в мусульманской традиции имя одного из божеств, которому поклонялись сородичи Нуха. В Коране упоминается вместе с Йагусом (71:23). Посвященный И. идол изображал лошадь. Комментаторы считали, что И. — имя обожествлённого древнего героя.

М. П.

ЙАХЬЯ (yahyд), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Иоанну Крестителю. В Коране называется (наряду с Илйасом и другими пророками) «праведным», ведомым аллахом (6:85). В тексте Корана дважды повторен евангельский рассказ о рождении И. (3:33–36; 19:1–15): «О Закария, мы радуем тебя вестью про мальчика, имя которому Иахья. Мы не делали ему раньше одноименного» (19:7–8). В Коране говорится, что И. было ниспослано писание, но в нём отсутствуют какие-либо указания на роль его как «крестителя» и на обстоятельства смерти.

Казнь Й. Иродом (сюжет, также восходящий к евангельским текстам) за отказ жениться на племяннице царя описывается в предании. Любимый мотив мусульманского предания — кровь, долго вскипавшая на могиле И. Согласно преданию, гробница Й. находится в мечети Омейядов в Дамаске.

М. П.

ЙЕВО (yw, финик., угарит.), Йахви (yhwh, иврит), в западносемитской мифологии бог. Широко почитался в Финикии. Бог – покровитель Берита, в местном храме хранились записи мифов, в которых И. был главным действующим лицом (не известны). В угаритских текстах именем Й. назван Иамму. В Палестине Й. (Йахве) — бог — покровитель древнеизраильского союза племён: он, вероятно, был и богом — покровителем Эдома. Ему также был посвящен мифологический цикл, на который очевидно, оказали влияние мифы о Балу (Баал-Хаддаде). Супруга Йахве — Анат; он борется с Йамму и левиафаном и одерживает победу. Образ Йахве рано слился с образом Эла (Илу). С первой половины 1-го тыс. до н. э. культ этого бога в Палестине приобретает монотеистические черты (см. Яхве).

И. Ш.

ЙЕЛЬ, Великий ворон, в мифологии тлинкитов (Северная Америка) и других племён Тихоокеанского побережья культурный герой, мироустроитель и трикстер. Согласно мифам, отец И., спасаясь от потопа, попал на небо, откуда затем свалился Й. на плавучую водоросль; там его обнаружил и усыновил вождь одного из племён. В дальнейшем И. вывел людей из раковины-моллюски, похитил для них огонь у вождя солнца и снабдил людей водой и дичью. Особенно много мифов существует о проделках И.; отличаясь необыкновенной прожорливостью, он постоянно был занят поисками пищи. Однажды, попытавшись украсть рыбу, И. попал на крючок к рыболову и лишился кончика клюва, но с помощью хитрой уловки вернул его себе. У многих племён побережья существует фратрия Ворона (напр., у хайда); изображение Ворона, предка людей, часто встречается на тотемных столбах, стенах домов и других предметах.

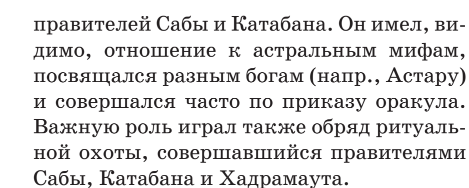
А. В.

ЙЕМЕНСКАЯ МИФОЛОГИЯ сложилась во 2 — нач. 1-го тыс. до н. э. в Южной Аравии, где существовала своеобразная земледельческая цивилизация, основанная на системе искусственного орошения. Её создали семитские народы южнопериферийной группы, близкие арабам Северной и Центральной Аравии. В 6 в. н. э. эта цивилизация пришла в упадок и в 7 в. была поглощена мусульманской культурой.

В основе Й. м. лежат древнесемитские мифологические представления. Она не подверглась чужеродным влияниям в такой степени, как вавилонская и западносемитская мифологии, поскольку Древний Йемен развивался относительно обособленно, хотя и поддерживал оживлённую торговлю и культурные контакты с Месопотамией, Сирией, Индией и Восточной Африкой. Вместе с тем в образах некоторых богов, прежде всего в этимологии их имён, обнаруживается месопотамское влияние (Анбай, Син); ряд божеств воспринят из древнеарабской мифологии от этнокультурных общностей Северного Йемена, вовлечённых в сферу собственно йеменской культуры (Зу-Самави, Мутибнатйан).

Источниками для изучения Й. м. служат надписи, которых известно около 5 тысяч. Они содержат имена и эпитеты многочисленных богов, названия храмов, упоминания об обрядах. Мифологические и ритуальные тексты не сохранились. Известны рельефы, изображающие кентавров и морских коней, грифов, крылатых существ с человеческой головой и бычьим или львиным туловищем, древо жизни. Редкие сюжетные сцены рисуют богиню плодородия среди побегов виноградной лозы, молодого бога (?) верхом на крылатом драконе, держащего меч, борьбу льва и грифа, льва и быка. Лишённые контекста, эти изображения крайне трудно использовать для реконструкции мифологических представлений. Иногда это, видимо, сюжеты, возникшие под влиянием эллинизма (кентавры). Очевидно, в Й. м. бытовали мифы о поколениях богов, о борьбе богов за престол, о противоборстве бога-творца и дракона. Цикл мифов о сотворении мира и человека, по-видимому, имел те же мотивы, что и подобные представления в других семитских мифологиях. Широко использовалась символика. Боги в Й. м. имели, как правило, своих священных животных (истоком чего являлись развитые тотемические представления) — излюбленный мотив декора в Древнем Йемене. Ими были антилопа у Астара, горный баран у Алмакаха, бык у ряда богов луны — Алмакаха, Амма, Сина, змея у Вадда. Не связываются с определёнными богами лев, пантера, орёл, голубь. Столь же богатой была растительная символика — колос пшеницы, виноградная лоза, пальма, гранатовое дерево; реконструировать мифологическое значение этих символов затруднительно. Очень важную роль играли в Й. м. астральные образы. Почитались солнце и луна, Венера, некоторые созвездия. Среди астральных символов наиболее частым было изображение диска (Венеры или солнца)

Крылатое существо с человеческой головой и бычьим туловищем. Фриз из Дафа. Мрамор. 1 в. до н. э. Стамбул, музей.



Древо жизни и мифологические животные. Фриз. Известняк. Мариб (?). 3 в. н. э.

над лежащим серпом луны; изображались также звёзды и знаки зодиака (см., например, Зат-Химйам). Широко применялись условные символы: молния, копьё, дубинка-бумеранг; иногда символами богов служили буквы южноарабского алфавита (как правило, первая буква имени): «З» в надписях Зу-Самави, «Т» в надписях Талаба.

Й. м. не представляла собой единой системы. На территории Древнего Йемена существовало несколько государств — Саба, Маин, Катабан, Хадрамаут, Авсан и др., в которых сложились относительно самостоятельные, хотя и переплетавшиеся и влиявшие друг на друга, системы мифологических представлений, в частности и пантеоны. То же касалось племён и племенных союзов, не создавших своих государственных образований, отдельных оазисов и городов. Повсюду первостепенную роль играло почитание бога — предка данного народа, покровителя и владыки его страны.

При объединении племён или городов (синойкизме) их боги-покровители часто включались в единый пантеон; например, пантеон государства Саба состоял из Астара (первоначально покровителя племенного союза Саба) и Алмакаха (покровителя племенного союза Файшан). Позднее в него вошли Зат-Химйам, Сами и Талаб. Так в больших государствах Йемена сложились официальные пантеоны, боги которых обязательно назывались в финальных инвокациях надписей со строгой очерёдностью перечисления. Боги – покровители областей и городов, вошедших в государства позднее, упоминались только после главных божеств и лишь в том случае, если автор надписи был непосредственно связан с ними (принадлежал к соответствующей этнической общности). Пантеоны в древнейеменских государствах различались по составу в целом, но имели и одинаковые черты. Общим верховным божеством, занимавшим первое место во всех пантеонах, являлся Астар, олицетворявший планету Венера, божество, восходящее к древнесемитскому и

Богиня плодородия (?) и сцена борьбы с драконом. Рельеф из Мариба. Мрамор. 2 в. н. э. (?).

имевшее параллели в других семитских мифологиях (ср. Иштар, Астарта). Вторым в пантеоне был бог-покровитель данного государства, предок народа и владыка страны. Эту роль всегда выполнял бог луны (в отличие от мелких этнических общностей, где положение бога-покровителя могли занимать божества, не связанные с луной, как Зат-Химйам): Алмаках в Сабе, Амм в Катабане, Вадд в Маине и т. д. [ср. частое изображение диска (Астара?) над серпом луны]. Вероятно, все эти божества являлись ипостасями одного бога (возможно, древнесемитского Илу), а их имена первоначально заменяли его запретное имя (явление, характерное для Й. м.; см. Имена).

В состав официального государственного пантеона входило, кроме того, обычно занимавшее третье место, божество солнца, как правило, женское. Видимо, это общая для большинства пантеонов богиня солнца (Шамс?), имя которой, возможно, также было табуировано; она почиталась в ипостасях, именовавшихся нередко заменяющими имя прозвищами, обозначающими какое-либо качество: Зат-Захран – «полуденная», Зат-Бадан – «далёкая», Зат-Химйам – «обжигающая» и т. п. (но почитались и ипостаси под собственными именами). Часто в одном пантеоне богиня солнца имела сразу несколько воплощений, выступавших парами (иногда тройками) и олицетворявших разные (как правило, противоположные) состояния солнца, например Зат-Бадан и Зат-Химйам, Зат-Сантим и Зат-Захран и др. в Сабе и Катабане. Возможно, ипостасью той же богини являлась и Асират. Не исключено также, что все эти божества — не ипостаси, а самостоятельные солнечные богини. В Маине, в отличие от других государств, почитание богини солнца не засвидетельствовано; солнечным божеством там, по-видимому, являлся Накрах. В официальные пантеоны могли включаться и другие боги; так, в Катабане третье место занимал сын Амма Анбай.

С сер. 1-го тыс. до н. э. культ государственных богов-покровителей постепенно вытеснил почитание богов отдельных племён и союзов. Но образы государственных богов дробились на ипостаси по областям и храмам.

В Й. м. почитались также особые категории божеств, как ашмас – «солнца» (см. в ст. Шамс) и мандах – божества – покровители домашнего очага. Однако так иногда именовались и боги, входившие в пантеон.

В Древнем Йемене существовала развитая обрядность; культ богов отправлялся в многочисленных храмах; имелся сложный институт жречества. Одним из важнейших обрядов был ритуал обхода особого культового объекта — кайфа, аналогичный мусульманскому обряду обхода Каабы. Этот ритуал входил в обязанности правителей Сабы и Катабана. Он имел, видимо, отношение к астральным мифам, посвящался разным богам (напр., Астару) и совершался часто по приказу оракула. Важную роль играл также обряд ритуальной охоты, совершавшийся правителями Сабы, Катабана и Хадрамаута.

А. Г. Лундин.

ЙЕРЕХ, в мифологии чувашей дух — покровитель семьи и хозяйства. Термин «Й.», очевидно, восходит к древнетюркскому термину ыдук, «священный», сохранившемуся в разных вариантах (ийик, ыйык, изык, идых, учук, ытык) у алтайцев, хакасов, киргизов, тувинцев, туркмен и якутов как название жертвенного животного. Изображения Й. (куклы) чаще всего делались в виде женщин. Местопребыванием Й. считалось лукошко, висевшее в углу или на стене клети, амбара, конюшни. В это лукошко клали приносившиеся Й. жертвы. Девушка, выходя замуж, получала от родителей в дар лукошко с Й., которое вешала в своём новом доме. Считалось, что по просьбе хозяев дома Й. может навредить соседям, наслать на них болезнь. К середине 19 в. обычай делать куклы, изображающие Й., был забыт, а сами представления о нём потеряли чёткость: иногда Й. стал пониматься как злой дух, некоторые Й. приобрели функции киремети.

В. Б.

ЙЕР-СУ (тюрк, «земля – вода»), в мифологии алтайцев, хакасов, киргизов олицетворение земли и воды. Культ Й.-с. восходит к мифологии древних тюрков, почитавших «ыдук Йер-Суб» («священная земля – вода») как главное божество среднего мира, покровительствующее тюркам. В мифологии алтайцев Й.-с. – совокупность высших духов (добрых божеств), покровительствующих людям. Согласно одному из мифов, Й.-с. 17, они живут на снежных вершинах горных хребтов и у истоков рек. Могущественнейший из них – Йо-кан, он пребывает в центре земли, там, где расположен её пуп и растёт гигантская ель, достигающая верхушкой дома Ульгеня. В числе других почитаемых Й.-с. Сё-кан и Темир-кан (сыновья Йо-кана), Талай-кан (или Яйик-кан), Адам-кан, Мордо-кан (или Абакан-кан), Алтай-кан, Киргиз-кан, Ябаш-кан, Едер-кан и др. Согласно другому мифу, глава Й.-с. – дух Гери-су. Он же ведает душами – зародышами детей, скота и таёжных животных. Однако чёткая персонификация Й.-с. отмечена не у всех алтайцев. У хакасов Й.-с. (шерсуг) – духи – хозяева местностей. Считалось, что они живут в горах, тайге, реках, озёрах. Ежегодно весной им приносились жертвы. Киргизы почитали Й.-с. (жер-суу) как божество земли и воды (хотя и не всегда отчётливо олицетворяли землю и воду). Весной и осенью на берегу реки или на холме, где собирались все члены родовой группы, жер-суу приносились жертвы с просьбой оградить людей и скот от болезней и несчастий.

В. Н. Басилов.

ЙИМА (авест. Iima), др.-перс. Йама (Iama), в иранской мифологии первопредок человечества, культурный герой, создатель благ цивилизации, устроитель социальной организации общества, влады-

ка мира в эпоху тысячелетнего золотого века. При нём царило бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков («Видевдат» II, «Ясна» 9, 1–5). Этимологически его имя толкуется как «близнец», «двойник». Образ восходит к индоиранской (ср. первочеловека Яму в ведийской мифологии) и индоевропейской эпохам (ср. сканд. Имир), к архаическим мифам о братьях-близнецах, сыновьях солнца (см. в ст. Индоевропейская мифология). По некоторым версиям мифа, Й. был распилен пополам рукой собственного брата Спитьюры, совращенного злым духом. Отцом Й. считался Вивахвант (ср. др.-инд. Вивасвата, отца Ямы), воплощение солнца. Сам Й. сохранил черты солярного героя, хотя в «Авесте» он, как правило, смертный, место его действия всегда на земле, в мире людей. Индийские же источники изображают Яму хозяином загробного мира, восседающим в сонме богов и душ праведников. Из западноиранских текстов 5 в. до н. э., найденных в Персеполе, следует, что древнеперсидский Йама по имени и, видимо, по функциям был ближе к индийскому, нежели авестийскому образу, божеством, а не человеком. В индоиранском близнечном мифе первочеловек – брат и супруг женщины-прародительницы (Яма и Ями в «Ригведе», Йима и Йимак в «Бундахишне»). Божественный статус приписан Й. в «Абан-яште» (V 25); он помещён на священной горе Хукарья и творит жертвоприношение богине Ардвисуре Анахите ради обретения власти «над богами и людьми». Притязания Й. на главенство среди богов — черта архаики индоиранских времён, не сохранившаяся в остальной «Авесте». «Ригведа» (10, 51, 3) приписывает Яме открытие огня на земле, цивилизаторскую миссию. Этот же миф в иранской традиции представлен в жреческом аспекте: Й. возжёг в Хорезме первый по сакральности среди других видов огня (см. в ст. Иранская мифология, Атар) священный огонь жречества Атар-Фарнбаг. По одной версии, этот огонь был впоследствии перенесён на запад, по другой — в Кабул («Бундахишн» 17, 5–6). Между тем в «Видевдате» (II 3 и др.) Й. отклонил предложенные ему богом жреческие обязанности, ограничившись, якобы, царскими. Налицо сектантские расхождения в трактовке популярного образа. На общетипологическом уровне Й. – действующее лицо в мифе об утрате «золотого века» в результате вселенской катастрофы. На индоиранском уровне он — первопредок и первый смертный, «хозяин двуногих и четвероногих» (ср. «Атхарваведа» 4, 28, 3), упорядочивающий мир (см. Вара). На собственно иранском уровне в ходе формирования зороастрийской ортодоксии изначальная роль Й. подверглась значительным преобразованиям: у него отняли индоиранский ореол идеального владыки «золотого века» и гаранта бессмертия. Утрата золотого века была объявлена Заратуштрой следствием гордыни и грехопадения Й. Возник квазиисторический миф о том, как от Й. отлетел символ его царственного достоинства, хварно (см. Фарн). Вторая глава «Видевдата» и «Хом-яшт» («Ясна» 9, 1–11) иносказательно, а «Замьяд-яшт» (XIX) открыто повествуют о передаче хварно Заратуштре. Образ Й. – дарователя земных благ и телесного бессмертия – стал противопоставляться пророку – реформатору веры, провозвестнику бессмертия духовного. Стремление ортодоксального жречества опорочить Й. и то обстоятельство, что он — единственное лицо архаического индоиранского фольклора, упомянутое в «Гатах» (32, 8), где не нашлось места даже Митре и Ардвисуре Анахите, отчётливо свидетельствуют о первенствующей его роли на дозороастрийском этапе бытования мифологии. В «Младшей Авесте» первопредком изображён Гайомарт. См. также Джамшид.

Л. А. Лелеков.

ЙИОНГ, в мифологии и фольклоре народа банар (мон-кхмерская группа) во Вьетнаме эпический богатырь. Предполагают, что имя Й. связано с именем мифологического героя вьетов Зяунга; в сюжетах преданий об этих героях имеется сходство. Й. победил чудесного тигра и женился на лаосской красавице. Его победоносная война с врагами лаосцев принимает вид борьбы за похищенную жену – мотив, характерный для ранних эпических памятников. Й. сражался с врагами с помощью волшебных средств не только на земле, но и в небесах.

Н. Н.

ЙО, персонаж дагомейского фольклора, трикстер, своеобразный сказочный вариант Легба, наделённый также мифологическими атрибутами. И. связан родственными узами с божеством Хевиозо: старшая сестра Й. — жена Хевиозо, Й., отправившийся на небо навестить сестру и изгнанный оттуда за свои проделки, попал в реку, где некая старуха заставила его рубить дерево, которое непрерывно растёт снова. Эхо, раздающееся, когда рубят деревья, — это удары топора Й. Й., превратившись в паука, ткёт паутину; своего сына в наказание за проступок Й. подбросил в воздух, и тот превратился в бабочку. Й. вытянул уши обманувшему его кролику, с тех пор у кроликов такие длинные уши. Й. «испортил» многое из того, что было ведомо предкам. Прежде деревья могли превращаться в девушек. Й. «испортил» магию: женившись на девушке-дереве, он не выполнил «брачного условия» (не говорить о её происхождении), и его жена снова стала деревом. Партнёром Й. часто выступает мифический царь Дада Сегбо (Дада Се, или Асегбо).

Е. К.

ЙОИШТА (авест.), Явишт (ср.перс), в иранской мифологии мудрый юноша из рода Фрйанов, избавивший Иран от злого волшебника Ахтйа (Ахт). В «Ардвисур-Яште» Й. при помощи Ардвисуры Анахиты, которой он принёс жертвы, разгадал 99 загадок Ахтйа, убивавшего всякого, кто не мог их разгадать. В среднеперсидской «Книге о Явиште» он ответил на 33 вопроса Ахта, пользуясь подсказкой посланца Ормузда; колдун же не смог ответить на вопросы, заданные Явиштом, и тот убил Ахта.

И. Б.

ЙОНИ (др.-инд. yoni, «источник», «женские гениталии»), в древнеиндийской мифологии и различных течениях индуизма символ божественной производящей силы. Культ Й., по-видимому, восходит к древнейшему периоду индийской истории, находя себе параллели во многих других культурных традициях (античность, даосизм и т. д.). В рамках индийской культуры поклонение Й. наиболее отчётливо прослеживается в мифологии и обрядности шиваизма и связанных с ним сект, где Й. почитается в соединении с соответствующим мужским символом — лингой (творческим началом) как природная энергия, содействующая его проявлению; указанная пара символизирует Шиву и его супругу Парвати, а объектом поклонения чаще всего является каменное изображение, где И. служит основанием поднимающегося из неё фаллоса (линги). Согласно преданию культ Й. впервые возник в Ассаме (куда упала соответствующая часть тела Парвати, разрезанного Вишну на куски) и оттуда распространился по Индии.

ЙОРТ ИЯСЕ, в мифологии казанских и некоторых групп западносибирских татар, татар-мишарей, башкир (юрт эяси, йорт эйяһе), низшие духи, разновидность духов эе. 1) Й. и. – одно из названий домового: тат. ой иясе, башк. ой эйяһе (см. Ой иясе); 2) у татар-мишарей и башкир – дух – покровитель хозяйства (букв. «хозяин двора»), имеющий функции домового и дворового. Татары-мишари считали, что Й. и. (в облике женщины в белом, реже — зайца или белой собаки) живёт на конюшне (куда ему приносили угощенье). Башкиры представляли И. и. в человеческом облике, живущим на печке. По поверьям, если не сердить Й. и., он не делает людям зла, но любит пугать человека, кидает в него с печки камешки. В башкирских поверьях по ночам Й. и. ездит в конюшнях на лошадях, заплетает им гривы, после ухода хозяев дома парится в бане (поэтому, чтобы не встретиться с Й. и., посещать баню поздним вечером избегали).

В. Б.

ЙОРУБА МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений народа йоруба, живущего в Западном Судане — на западе и юго-западе Нигерии, в Бенине и в незначительном числе в Того.

У йоруба сложился политеистический пантеон богов (ориша), полубогов и духов. Главнейшие божества: Олорун, Обатала, Одудува, Шанго, Огун, Олокун, Ориша Око, Ифа, Элегба. Глава пантеона – Олорун («хозяин неба»), передавший, однако, управление небесным сводом и миром созданному им Обатала, который сделал из глины первых людей — мужчину и женщину. Согласно другому варианту мифа, не Обатала, а Ориша Нла управляет божествами, но он подчинён Олоруну и совершает работу созидания по его поручению; он создал сушу, формует из земли тела людей, жизнь которым даёт Олорун. Многие божества наделены функциями хранителей деревень, городов, племён и семей.

Й. м. отличается от менее развитых мифологических представлений ряда других народов Западного Судана (эве, чи и др.) по преимуществу антропоморфными образами богов, тенденцией к переходу локальных божеств в число основных богов пантеона (таковыми стали Ойя – богиня реки Нигер, Олоса – богиня лагуны Оса и др.), к слиянию отдельных божеств в

Слева – Навершие ритуального жезла, используемого йоруба в культе Шанго.
Справа – Ритуальная скульптура, связанная у йоруба с культом предков. Дерево.

Элегба. Маска, используемая в обрядах йоруба. Нигерия.

обобщённые божества; например, у эве каждая гора имела своего духа, а в Й. м. фигурирует обобщённое божество гор — Оке; вместо множества местных морских божеств у народов побережья Западной Африки в йорубском пантеоне — бог моря Олокун. Й. м. имеет много общего с дагомейской мифологией (фон). Известное сходство мифологий этих народов обусловливается, по-видимому, как типологической общностью их представлений, так и непосредственным влиянием и даже заимствованием.

В городах-государствах йоруба мифология в интересах правителей подвергалась переработке в своеобразную «историю» государств. В этих преданиях меняется первоначальный образ богов, иногда сохраняется лишь имя божества; обожествляется происхождение правящих династий, их предки наделяются именами почитавшихся архаических богов.

Е. С. Котляр.

ЙУНУС (yunus), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Ионе. В Коране причисляется к пророкам (4:161; 6:86). Называется также Зу-н-Нуном (21:87), «спутником кита» (68:48). По коранической версии, народ, которому проповедовал Й., был избавлен от наказания «в здешней жизни» (10:98). В Коране говорится, что Й. бежал на корабль, по жребию был брошен в воду, проглочен рыбой (китом) и остался бы в его чреве навечно, если бы не возносил хвалу аллаху. Выброшенный в пустыне, он был исцелён от болезни и с успехом проповедовал (37:139–148; 21:87–88). В другом месте Корана данный эпизод трактуется несколько иначе: «Потерпи же до решения твоего господа и не будь подобен спутнику кита. Вот он воззвал, находясь в утеснении. Если бы его не захватила милость его господа, то был бы он выброшен в пустыне с поношением. И избрал его господь и сделал праведником».

Мотивируя бегство Й. на корабль, комментаторы дополняют коранический рассказ. Проповедовавший в Ниневии Й. был рассержен из-за трудностей и неудач своей миссии и, побуждаемый Иблисом, бежал на корабле. В открытом море судно не могло двигаться, это означало, что на нём находится беглец. С помощью жребия и оракула Й. был обнаружен и выброшен в море. Его проглотила рыба, её – другая, другую – третья, но Й. оставался цел и благодарил аллаха. Выброшенного больным на берег Й. исцелила молоком антилопа.

М. П.

ЙУРУГУ, в мифологии догонов персонаж, воплощающий беспорядок, бесплодие, засуху, смерть, ночь; противопоставляется близнецам Номмо (воплощение порядка, плодовитости, воды, жизни, света). Й. и Номмо равно необходимы для нормального течения жизни. Й. родился в обличье шакала от первого совокупления Амма с землёй. Из-за помех, сделавших это соединение несовершенным, вместо близнецов, которые должны были родиться, появился Й. – непарное существо. Оставшийся без пары Й., пожелав жену, совершил инцест с матерью. Он схватил скрученные Номмо и прикрывавшие землю волокна, которые заключали в себе слово. Земля пыталась воспротивиться и, превратившись в муравья, спряталась в своём чреве, в муравейнике, но не смогла убежать от Й. В результате инцеста шакал обрёл дар речи, благодаря чему впоследствии он смог открывать прорицателям замыслы бога.

Е. К.

ЙУСУФ (yusuf), в мусульманской мифологии праведник, ведомый прямым путём (Коран 6:84). Соответствует библейскому Иосифу. Истории Й. («прекраснейшей из историй») посвящена 12-я сура Корана, следующая в основном библейскому рассказу. Излагаются следующие эпизоды: сон о поклонении светил, заговор братьев, ложь о гибели Й., спасение И. караванщиками, покупка И. египтянином, попытки жены хозяина соблазнить Й., обвинение Й. в нападении на хозяйку, доказательство невиновности Й. с помощью порванной сзади рубахи, заключение Й. в темницу, предсказание и толкование снов, назначение Й. хранителем сокровищ, приезд братьев, их возвращение к отцу, совет отца не входить всем в одни ворота, встреча с младшим братом, подброшенная чаша, излечение ослепшего отца, встреча с родителями. Постоянно подчёркивается твёрдая вера Й. в могущество аллаха, божеское предопределение и мудрость, проявляющиеся во всех событиях. Согласно Корану, люди не верили «ясным знамениям» Й., а затем считали, что после него более не будет посланников от аллаха (40:36).

Й. – любимый персонаж мусульманских преданий и легенд. В поздних вариантах история Й. дополняется множеством деталей и разъяснений, в основном почерпнутых из иудейских источников. Мусульманская традиция уделяет особое внимание красоте Й., а кораническая сура «Йусуф» считается мусульманами образцом художественного повествования. История Й. послужила основой для многих произведений средневековой литературы стран мусульманского Востока.

М. П.

ЙУША Б. НУН (yusha b. nun), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Иисусу Навину. Комментаторы ассоциируют его с упоминаемым в Коране одним из соратников (5:26) и спутником Мусы (18:59—64) и излагают библейские эпизоды завоевания Палестины.

М. П.

КА (К), в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность. В литературе К. нередко характеризуют как одну из душ человека, хотя термин «душа» не вполне точно раскрывает египетское понятие К. Первоначально, согласно «Текстам пирамид», К. – олицетворение жизненной силы богов и царей, воплощение их могущества. Нередко они имели несколько К., например Ра — 14. Впоследствии, судя по «Текстам саркофагов» и «Книге мёртвых», обладание К. приписывалось всем людям. К. в этот период не только жизненная сила, но и двойник, «второе я», рождающееся вместе с человеком, духовно и физически функционирующее нераздельно с ним как при жизни, так и после смерти. К. определяет судьбу человека. В гробницы ставили портретные статуи умерших, вместилища К., на них писали, что это К. имя рек. Обитая в гробнице, К. могло покидать её и устремляться в загробный мир. Изображали К. в виде человека, на голове которого помещены поднятые руки, согнутые в локтях. Создателем К. считался Хнум, с К. связана также богиня Хемсут, хранящая людей. См. также ст. Ах и Ба.

Р.Р.

КАБИЛ И ХАБИЛ (kabil, habil), в мусульманской мифологии сыновья Адама. Соответствуют библейским Каину и Авелю. Коран излагает историю жертвоприношения двух сыновей Адама, не называя их имён (5:30–34). Тот, чья жертва не была принята Аллахом (предание называет его Кабилом), убил другого (Хабила). Ворон, разрывая землю, научил его, что делать с трупом, но он сказал: «Горе мне! Я не в состоянии быть подобным этому ворону и скрыть скверну моего брата!». И оказался в числе раскаявшихся (5:34). Предание дополняет этот сюжет деталями, восходящими главным образом к иудейским легендам. В частности, поступок Кабила мотивируется тем, что он хотел жениться на своей сестре-близнеце, предназначенной в жёны Хабилу. С потомками Кабила предание связывает изобретение музыкальных инструментов и увеселений (мотив культурного героя).

М. П.

КАБИЛА МАХА ПХРОМ, в мифологии кхонтхаи (сиамцев) один из небесных богов. Он однажды позавидовал очень способному юноше и, спустившись с неба, предложил ему три загадки. Если юноша их не разгадает за семь дней, то бог лишит юношу головы, но если разгадает, то отдаст свою. Юноша встал под высоким деревом, на котором было гнездо орлов. Птенцы спросили у орлицы разгадку, и это услышал юноша, понимавший язык птиц. Юноша дал правильные ответы. К. М. П. пришлось отрубить себе голову. От головы исходил такой страшный жар, что если бы она упала в море, то оно вспыхнуло бы. Боги поместили поэтому голову в пещеру. Каждый год во время праздника Сонгкрана одна из семи дочерей К. М. П. выносит его голову, и у небесных божеств также наступает праздник. Сонгкран — это новый год у кхонтаи, отмечаемый в конце марта или в начале апреля.

Я. Ч.

КАБИРЫ, кавиры (Κάβειροι), в греческой мифологии демонические существа малоазийского происхождения, культ которых процветал на Самофракии, Имбросе, Лемносе и в Фивах. Дети Гефеста и нимфы Кабиро – дочери Протея, К. – хтонические божества (мужские и женские), известные своей особой, унаследованной от Гефеста, мудростью. Число их колеблется от трёх до семи. Они, по преданию, присутствовали при рождении Зевса и входили в окружение Великой матери Реи, отождествляясь с куретами и корибантами. Культ К. или, как их именовали, «великих богов», в период поздней античности сближался с орфическими таинствами и носил характер мистерий, требовавших особого посвящения (Strab. X 3, 19–20).

А. Т.-Г.

КАБУНИАН, обозначение божественного начала в мифологии горных народов Лусона (Филиппины). К. принимает различные облики, он может обозначать верхний мир у ифугао и абстрактное божество у набалои, или божество-создателя у канканаи и культурного героя, вызвавшего все мирный потоп, у тинггианов. Пережиточный культ К. существует у христиан-илоко.

М. Ч.

КАВА, Кова (фарси), в иранской мифологии герой-кузнец, поднявший восстание против тирана, узурпатора иранского престола Заххака. В «Шахнаме» К. повёл за собой народ, сделав знаменем кожаный кузнечный фартук — будущий Кавеев стяг, знамя династии Кейянидов. Призвав законного наследника Фаридуна, К. сверг Заххака.

И. Б.

КАВИ, кавай (авест.), в иранской мифологии сословие жрецов, создателей риту-

Кузнец Кава несёт знамя восстания. Миниатюра. 15 в. Ленинград, коллекция Института востоковедения.

альных текстов. Мифологизированный образ К. восходит к эпохе индоевропейской общности (от индо-европ. «провидеть»: ср. др.-инд. кави, «провидец, вещий жрец-поэт»). В зороастрийской традиции («Гаты» 32, 14; 44, 20; 46, 11; 51, 12) К. выводятся в отрицательном свете как сторонники первобытных политеистических культов, враждебные культу Ахурамазды, и претенденты на политическое господство. В поздней «Авесте» («Яшт» 13, 135) термин «К.» воспринят как титул царя, правителя, откуда название легендарной династии Кейянидов.

Л. Л.

КАВИ УСАН (авест.), в иранской мифологии и легендарной истории царь династии Кейянидов. Образ восходит к индоиранской эпохе. К. У. на вершине мировой горы просит у богини Ардвисуры Анахиты власти «над богами и людьми» («Абанъяшт» V 45–47). В поздних источниках («Денкарт», «Бундахишн» и «Шахнаме») К. У. — владыка демонов, сооружающих ему семь магических дворцов из золота, серебра, горного хрусталя и стали на мировой горе. Входящему в них возвращаются жизненные силы и молодость. Утраченный «Суткар-наск» «Авесты» содержал миф о том, как К. У. возгордился и захотел подняться на небо на орлах, чтобы бросить вызов богу (по изложению «Денкарта» 9, 22, 5–7), но был повергнут на землю и лишён фарна. В эпосе К. У. — Кай Кавус.

Л. Л.

КАВКАЗСКО-ИБЕРИЙСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений народов, населяющих Северный Кавказ и часть Закавказья и говорящих на языках, входящих в семью кавказских языков: грузины, адыги (кабардинцы, адыгейцы, черкесы), абхазы, абазины, чеченцы и ингуши (самоназвание – вайнахи), народы Дагестана (аварцы, лакцы, даргинцы, лезгины, табасаранцы, цахуры, рутульцы и др.) и др. Кавказско-иберийские мифологические системы возникли в глубокой древности среди племён — предков современных кавказско-иберийских народов; в процессе своего развития они испытывали различные внешние влияния. Особенно сильное воздействие на них оказали христианство и ислам.

Отдельные циклы кавказско-иберийских мифов почти не сохранились, так как большие эпосы (грузинский эпос об Амирани, кавказский нартский эпос) вобрали в себя почти все мифологические сюжеты и мотивы. Многие представления и сюжеты восстанавливаются по данным языка и пережиточным мотивам, рассеянным в песнях, танцах, устных преданиях, ритуалах. Эти мотивы, утратившие свой первоначальный контекст, порой сливались с более поздними религиозными системами и становились элементами христианских и мусульманских культов.

Древнейшие пласты К.-и. н. м. прослеживаются по данным археологии. От эпохи энеолита и ранней бронзы дошли фрагменты предметов домашнего обихода и культового назначения, на которых изображены астральные знаки, кресты, квадраты, фигуры людей и животных. Наличие разнообразных типов захоронений подтверждает существование уже в эту эпоху сложных представлений о загробном мире.

По космогоническим представлениям кавказских народов, земная твердь имеет круглую форму, окружена морем или горами, на краю света стоит древо жизни, соединяющее по вертикали небо, землю и подземный мир. Согласно представлениям чеченцев и ингушей, подземный мир по вертикали состоит из семи других миров, соединённый друг с другом норами или потаёнными пещерами, расположенными у края каждого из миров (позднее у ингушей и чеченцев возникло понятие о едином подземном мире; см. Ел).

Дальнейшее развитие космогонических представлений хорошо прослеживается по данным языка, согласно которым мир состоит из отдельных миров (ср. груз. скнели), расположенных на пересекающихся координатах; вертикально размещаются верхний мир (зескнели), мир земной (скнели) и подземный мир (квескнели); по горизонтали перед центром мироздания (скнели) расположен передний мир (цинаскнели), а сзади — задний (букв. «последний») мир (уканаскнели). Верхний мир населяют божества, птицы и фантастические существа, средний — люди, животные и растения, нижний мир — это мир усопших хтонических существ — дэвов, драконов, а также глубинных вод. Трём вертикальным мирам соответствуют (в грузинской мифологии) белый, красный и чёрный цвета. Передний мир — светлый и благодатный, соответствует понятию «здесь», а противопоставляемый ему задний мир — тёмный и таинственный, полный всяких опасностей и неожиданностей, — понятию «там». Из-за зловещего характера заднего мира во многих обрядах запрещалось оглядываться назад. Вся эта система вертикально и горизонтально расположенных миров окружена тёмным внешним миром (груз. гарескнели), за которым нет ничего сущего и который осмыслен как застывшая тьма и неменяющаяся вечность.

Вертикально расположенные миры разграничены между собой толщей воздуха и земной твердью, а горизонтальные — семью (девятью) хребтами или морями. Переход из одного мира в другой доступен только божествам или героям-полубогам, а человек может совершить такой переход только с разрешения божества путём «смены облика», т. е. смерти (груз. гардацвалеба, букв. «смена облика», означает «смерть»), когда душа временно покидает тело, «путешествует» вместе с божествами, переходя из одного мира в другой, а после возвращения опять вселяется в своё тело (груз. Гахуа Мегрелаури, ингуш. Боткий Ширтка). Позднее возникает (возможно, под влиянием христианства и мусульманства) понятие рая и ада, оформляются сюжеты, содержащие описание перехода души в мир усопших и мер наказания грешников.

Все миры связывает между собой стоящее на краю земли древо мировое (его варианты — столб, на который опирается небосвод; башня; спущенная с неба цепь; олень с огромными ветвистыми рогами, по которым можно добраться до верхнего мира), с привязанным к нему животным (по представлениям абхазов, когда животное просыпается и рвётся на свободу, происходят землетрясения). Средством сообщения между мирами служат также чудодейственные животные, птицы, фантастические существа (кони героев, орлы, белые и чёрные бараны, дэвы, каджи и т. д.).

К этим представлениям восходит вера в сверхъестественную силу дерева и священных рощ. Многие племена (абхазы, адыги, дагестанцы) поклонялись деревьям и приносили им дары. В грузинских мифах божества часто появляются в очаге у непокорных подданных в образе дерева.

Космогонические мифы чеченцев и ингушей связывают появление жизни на земле с огромной белой птицей, спустившейся однажды на землю, которая представляла собой плоскую, безводную твердь, без растений и живых существ. После отлёта птицы из её экскрементов возникли вода и семя, из разлившейся воды образовались моря, озёра, реки; из семени, разнесённого ветром, появились различные растения. По другим вайнахским мифам, горы, животных, людей создал демиург Дяла.

В кавказско-иберийских мифах сохранились древние дохристианские и доисламские пантеоны божеств с верховным богом во главе. Однако власть верховных божеств над другими божествами в мифах часто не проявляется, что (так же как и сохранение в образах верховных божеств черт более архаических мифологических персонажей) свидетельствует о сравнительно позднем происхождении этих представлений. К тому же понятие верховного бога претерпело существенную трансформацию под влиянием христианства и ислама. Во главе грузинского пантеона стоит верховный бог — Гмерти, который, хотя и делит некоторые функции с другими божествами, является по существу единственным учредителем и хранителем мирового порядка, повелителем всего существующего. Он пребывает на седьмом небе, и без его воли ничего не происходит ни под солнцем, ни в мире усопших (после распространения христианства Гмерти идентифицировался с библейским богом-отцом). Остальные божества — хвтисшвили (дети Гмерти) выступают в функции локальных божеств – покровителей и посредников между людьми и верховным божеством. Главой последних считался Квириа, правитель суши, имеющий свой собственный шатёр, т. е. двор. Согласно некоторым мифам, он считался посредником между богом и остальными хвтисшвили, которые только в особых случаях собирались у врат верховного божества (в мифах западногрузинских горцев Квириа — фаллическое божество плодородия). Во главе абхазского пантеона стоит Анцва, вобравший в себя черты древних грозовых и охотничьих божеств, богини-матери и др. В адыгской мифологии главой пантеона, демиургом и первотворцем был Тха (происхождение имени Тха от адыг. дыгъэ, тыгъэ — «солнце» даёт основание предположить, что первоначально роль первотворца принадлежала божеству солнца); позднее функции Тха перешли к Тхашхо. Культ Тхашхо воспринял также некоторые элементы христианства, а затем, с распространением на Северном Кав-

казе ислама, слился с культом аллаха. В чечено-ингушской мифологии верховное божество, демиург — Дяла. В Дагестане нет общего наименования мифологических персонажей с одинаковыми функциями, почти каждый из народов имеет своих богов. Во главе пантеона стоят Зал (у лакцев), Бечед (у аварцев), Гыниш (у цахуров), Йиниш (у рутульцев) и др.

Для мифологических представлений кавказско-иберийских народов характерна персонификация солнца и луны, других небесных светил. В грузинских мифах луна – мужчина, солнце – женщина; они выступают то как брат и сестра, то как муж и жена или как сын и мать. Горцы Дагестана наделяли луну (см. Барз) и солнце (см. Барг) обликами девушки и юноши, причём в одних мифах они считались братом и сестрой, в других — возлюбленными. В абхазский пантеон первоначально входило божество восхода и захода солнца Хайт, связанное с миром живых, с миром усопших, с морем. По древним поверьям, в морское царство Хайта через огромную дыру стекаются с гор все реки. Женское соответствие Хайта — Кодош, культ которой был распространён в прибрежной полосе Абхазии и у некоторых соседних адыгских племён (напр., у шапсугов), выражался в почитании посвященных ей рощ и отдельных деревьев. Позднее в абхазский пантеон вошли Амра (персонификация солнца) и Амза (персонификация луны). По мифу о происхождении фаз луны, Амра (солнце) – прекрасная женщина, а Амза – её муж. Амзу преследует его сестра – дьявол. Догнав убегающего брата, она начинает его есть. В этот момент появляется извещённая о беде Амра. Она тянет Амзу к себе, а его сестра – в свою сторону. Спор между ними разрешает божество: на 15 дней оно предоставляет Амзу дьяволу (который за этот срок почти целиком сжирает луну), а на 15 дней – его жене Амре. Ей удаётся подоспеть к концу жизни Амзы (в момент, когда луна — на исходе), лаской и заботой вернуть его к новой жизни. В полнолуние снова вступает в свои права дьявол. Существуют варианты объяснения пятен на луне: коровий помёт, брошенный пастухом вверх и рассыпавшийся по луне; стадо нарта Сасрыквы, пасущееся на луне. По представлениям грузин, пятна на луне — следы от пощёчины, которую дала сыну мать рукой, испачканной тестом. Затмение луны, по поверьям многих кавказских народов, происходит из-за того, что на луну нападает чудовище (дракон), стремящееся её съесть; существовал обычай во время затмения луны стрелять по направлению к ней, чтобы спасти её.

В мифологии ингушей и чеченцев несколько сюжетов, посвященных небесным светилам. В одном из них персонифицированное солнце (или бог солнца) Гела утром выходит из моря, а вечером вновь в него погружается; когда поднимается на горизонт, с него стекает морская пена. Дважды в год (в дни равноденствия) гостит у своей матери Азы (по некоторым мифам, Аза – дочь солнца, покровительница всего живого; родилась из луча солнца, является животворящей силой солнечных лучей). Согласно одному из мифов, солнце и луна – братья (рождённые, однако, разными матерями), за которыми постоянно гонится их злая сестра Мож, пожравшая своих родственников на небе; когда она их догоняет, происходит затмение. Другой миф повествует о происхождении солнца и других светил. Знаменитый мастер-кузнец преследовал своей любовью прекрасную девушку, не ведая о том, что она приходится ему сестрой: он гнался за нею с раскалённой золотой палицей в руках до тех пор, пока оба они не умерли. Искры от палицы превратились в звёзды, юноша – в солнце, девушка – в луну. И поныне юноша (солнце) стремится догнать на небе свою возлюбленную (луну).

На Кавказе распространены мифологические сюжеты о божествах — покровителях и хозяевах природных объектов — рек, озёр, морей, горных вершин и т. п., а также о т. н. охотничьих божествах, без согласия которых охотник не может получить добычу. Существуют также легенды о «хозяевах» диких зверей, пасущих и доящих оленей и туров. Они дарят охотнику дичь, убивать которую без их разрешения воспрещается, а ослушник всегда наказывается. К числу охотничьих божеств относятся грузинские Очопинтре, Дали, абхазский Ажвейпш, с которым иногда отождествляется Аерг, адыгский Мезитха, вытеснивший ранее почитавшуюся богиню охоты Мезгуаши (с принятием христианства его функции частично перешли к Дащджерджию, воплотившему также черты святого Георгия), дагестанский — Абдал (Авдал), ингушский Елта (являющийся также богом злаков) и др.

Представления, связанные с охотничьими божествами, отражаются в охотничьем эпосе и мифологических сюжетах об охотниках, которые, преследуя покровительницу и хозяйку диких животных в образе зверя, падают с высоких скал и погибают. Эти сюжеты, как и тексты хоровых песен и плясок, исполнялись на весенних (в частности, масленичных) праздненствах. Позднее охотничьи мотивы на Кавказе слились с аграрными и космогоническими представлениями. Хороводы и песнопения о погибшем охотнике, исполняемые ежегодно на ранне-весенних праздненствах, посвящались обновлению и пробуждению плодоносящих сил природы.

У многих дагестанских народов обнаруживаются следы тотемических представлений. Тотемами выступают медведь (согласно мифу цунтинцев «Девушка и медведь», предок людей; медвежья лапа у дидойцев, хваршинцев и др. считалась талисманом, а медвежье мясо — целительным), корова (в сказках лакцев, лезгин — предок, покровитель рода), собака, конь (братья лезгинского эпического героя Шарвили — собака и конь), козёл, баран, орёл. Значительна роль в поверьях дагестанских народов змеи; у аварцев и лакцев змея — добрый дух, покровитель дома, у гидатлинцев — олицетворение воды, дождя и молнии. Тотемические представления прослеживаются и в чечено-ингушской мифологии. В одном сказании бездетной паре принесли сыновей корова и кобыла. Родители назвали их: рождённого коровой — Махтат, кобылой — Пахтат. Обладающие богатырской силой и способностями, они совершают многие героические подвиги. В другом сказании от связи человека с медведицей рождается наделённый чудесными свойствами герой Чайтонг. Покровителями людей у чеченцев и ингушей выступают птица, дарующая благодать (фара хазилг), и змея.

Большое число сюжетов связывается с божествами грома и молнии, распорядителями судеб людей и урожая. Они, подобно верховным божествам, владеют небесным огнём и посылают на землю дождь и засуху. Грузинские мифы и ритуалы не сохранили имён древних божеств грома и молнии, культы которых слились с культом вытеснивших их христианских святых – Элиа (Ильи), Гиорги (Георгия) и др. В абхазском пантеоне богов повелитель грома и молнии Афы, посылающий с неба огненные стрелы. Адыги верили в великого бога-громовника Шибле, который наряду с богом души Псатха следовал в пантеоне богов сразу же за Тха (Тхашхо). В Дагестане почитались божества грома и молнии Асе (у лакцев), Арш (у цахуров), божества дождя (Зювил у лакцев, Гудил у табасаранцев, Гуди у рутульцев, Годей у цахуров, Пеша-пай у лезгин). У абхазов, адыгов, грузин убитого молнией хоронили с особыми почестями, как правило, на месте гибели. С громом и молнией связаны божества — покровители кузнечного ремесла (груз. Пиркуши, абх. Шашвы, адыг. Тлепш). Абхазы представляли кузницу как осколок бога молнии Афы.

По всему Кавказу были распространены представления о божествах — посредниках между людьми и богом, которые выпрашивали нужную людям погоду. Во время ритуалов в честь этих божеств женщины ходили по деревням с ряжеными куклами, обливали их водой и после окончания церемонии бросали в реку. Считалось, что эти шествия отвращают засуху и ливневые дожди. Вместе с Лазаре, Гонджо и другими у грузин почитались христианские святые, дарующие нужную погоду, в частности обожествлённые исторические личности. Ритуальные шествия с фаллическими куклами во многом повторяют празднества в честь божеств плодородия, описанные древнегреческими писателями. О приплоде скота грузины молились самому верховному божеству (Гмерти), а также святой Марии и различным синкретическим божествам, совмещавшим с функцией покровителя скота и аграрные функции (напр., Босели, Барбале, Барбол, христианской святой Варваре, Тевдорэ Чабуки, Ламарии и др.). Сохранились также мифологические сюжеты, связанные с особыми покровителями домашнего скота и земледелия. В Дагестане у лезгин почиталось божество земледелия и скотоводства Гуцар.

У других кавказских народов эти представления более дифференцированы. У абхазов наряду с главным божеством скотоводства Айтаром почиталось божество – покровитель скота, особенно буйволов, Мкамгария (Акамгария, Скамгария). Адыги почитали покровителей волов – Хакусташа, коров – Пшишака; кроме них почитались божества – покровители крупного и мелкого рогатого скота Ахын и Амыш. По всему Кавказу распространены легенды о корове или быке, посланных божеством – покровителем скота в селение и отдавших себя в добровольную

жертву в честь этого божества. У грузин они связываются с культами разных божеств — покровителей племён и христианских святых. Христианская церковь использовала легенды о животном, приходящем к месту своего заклания. Например, в храме в Илори (Абхазия) в день святого Георгия демонстрировалось «чудо»: появлялся бык с золочёными рогами, приведённый якобы самим святым ночью, в канун праздника. Согласно грузинской легенде, первоначально божество присылало оленя. Мотив добровольной жертвы близок соответствующим мотивам в античной и древневосточной мифологии.

У кавказских горцев известны древние божества — покровители земледелия, плодородия и урожая, такие, как абхаз. Джаджа и Анапа-нага, адыг. Тхагаледж, чечено-ингушские Ерд, Тушоли (известный и среди грузин), дагестанский Идор, Квара и др. Имеются боги, опекающие ремёсла (в частности, груз. Ламариа, абх. Ерыш — ткачество, Саунау — мукомольное дело и др.).

К.-и. н. м. сохранила древние представления о добрых и злых духах, лесных людях, совместившиеся позднее под влиянием христианства и ислама с представлениями о дьяволе, шайтане, Иблисе. В чечено-ингушской мифологии добрыми духами-хранителями выступают тарамы; многочисленны злые духи — алмазы, хун саги, убуры, вочаби, гамсилг. Среди злых духов значительную роль играют олицетворения различных болезней. У дагестанских народов шайтаны — это антропоморфные существа, обросшие волосами, с вывороченными нотами и руками, ростом меньше человека. Живут они в уединённых местах, ведут тот же образ жизни, что и люди: справляют свадьбы, рождают детей (при трудных родах приглашают женщину-повитуху); любят кататься на лошадях. Иногда принимают облик знакомого человека (аварский миф «Пастух и отец»). Иногда шайтан, к которому человек проявил заботу, помогает ему стать богатым (лакский миф «Женщина из Кубра»). Злые шайтаны подменивают новорождённых, толкают с обрыва стоящих на его краю, останавливают мельницы и т. п. По поверьям горцев, уберегает от шайтанов молитва по Корану. У аварцев шайтаны имеют собственные имена: Иту, Титу, Ниску и др. Разновидностью шайтанов являются васвасинекал (ещё не рождённого человека обрекает на болезни), кехай (искривляет шею человека, делает его рассеянным, а главным образом наносит вред скотине), жундул (обычно охраняет человека, но на обидевшего его насылает болезнь — судороги лица, заговаривание) и другие (о злых духах см. также Ал паб, Кушкафтар, Залзанагый). Встречающиеся в дагестанской мифологии джины делятся на белых, покровительствующих людям, способствующих их обогащению (разгласивший тайну обогащения жестоко карается джином), и чёрных, которые сводят человека с ума. В грузинских мифах выступают злые духи — дэви и каджи, обитающие в нижнем мире.

Особый пласт мифологических представлений проявляется в эпосе и фольклоре. Нартский эпос народов Северного Кавказа и абхазов (см. о нём также в ст. Осетинская мифология) и грузинский эпос об Амирани, возникнув в глубокой древности, несут на себе отпечаток различных исторических эпох. Граница между эпосом и мифом в большинстве случаев оказывается весьма условной. Герои эпоса живут и действуют в мире, пространственно-временные характеристики которого родственны соответствующим характеристикам мира мифа. Боги выступают в качестве помощников, покровителей или, напротив, в качестве противников героев. В нартском эпосе боги Дебеч и Тлепш олицетворяют два поколения божественных кузнецов. Дебеч руками придаёт форму раскалённому металлу, а его ученик Тлепш изобретает клещи, молот, наковальню, делает первый серп, а также лечит переломы костей (в этом отражаются древнейшие представления эпохи освоения металла, когда кузнец, почитаемый как всемогущий избранник божества, олицетворял сверхъестественную силу, способную укротить металл). С другой стороны, эпические герои (Амирани, Абрскил, Сасрыква, Сосруко, Насрен-жаче, Батраз, Пхармат и др.) восстают против самого бога, добывая огонь для людей, что роднит их с греческим Прометеем и позволяет рассматривать в ряду культурных героев.

Олицетворяя собой светлое начало, герои эпоса всегда противостоят хтоническим силам зла, тьмы и подземного царства, победа над которыми символизирует упорядочение космоса. В своих деяниях герои превосходят многих богов, а порой выступают их соперниками (адыгский Сосруко отнимает у богов напиток сано и дарит его людям), вступают с ними в поединок, в котором нередко побеждают (Уазырмес убивает бога зла Пако; Насренжаче восстаёт против владычества Тха, прикованный за это к вершине Ошхамахо, он оказывается в дальнейшем освобождённым нартом Батразом).

В большинстве случаев герои эпоса рождаются чудодейственно — от непорочной девы, из камня, от богини и охотника (Абрскил, Амирани, Сасрыква, Сосруко, Соска-Солса). Охота занимает в кавказских эпосах особое место, она является преддверием всякого значительного подвига героев.

Подвиги эпических героев олицетворяют явления природы, повторяемость природных циклов, ротационный характер движения небесных светил. Однако цикличность деяний самих героев уже утрачена, и лишь некоторые элементы сюжета указывают на их первоначальный характер. Рвётся из подземного мира нарт Сосруко, похороненный заживо, каждой весной раздаются его стоны; в день ухода Сосруко в подземный мир просыпается природа, земля освобождается ото льда, появляются ручьи — слёзы Сосруко. Ежегодно дают о себе знать прикованные к скале или замурованные в пещере герои (Амирани, Абрскил и др.). В фольклоре восточногрузинских горцев сохранились сюжеты о ежегодных странствиях Гиорги в страну каджей. Гиорги, подобно Амирани и Ашамезу, отнимает красавиц, богинь любви и плодородия (вероятно, похищенных каджами), похищает девятиструнную пандуру и наковальню, гонит огромные стада. Возвращаясь из страны каджей, он несёт музыкальный инструмент – символ весны. Амирани ходит за море и похищает красавицу Камари, небесную, солнечную деву, дочь предводителя туч — символический образ весны. Он проглочен вешапи, олицетворяющим тьму, но выходит на белый свет, вырезав бок чудовища. Нартские герои совершают подвиги, способствующие счастью людей и процветанию природы. Нарт Ашамез вместе с Батразом и Сосруко идёт в подземный мир, чтобы вызволить прекрасную Ахумиду и отнять у дракона свою чудодейственную свирель, игра на которой пробуждает спящую природу, прогоняет зиму, царящую над миром, пока свирель находится у дракона.

В Дагестане, где нартский эпос не получил широкого распространения (здесь известны лишь отдельные сюжеты о нартах, например о нарте Бархху, см. в ст. Вацилу), эпические сюжеты и мотивы типологически близки к эпосам об Амирани и нартах. У лезгин эпический герой, соединивший мифологические и сказочные черты, – Шарвили, наделён сверхъестественной силой: рассекает гранитную скалу, заменяет сто тысяч бойцов, неуязвим для стрел и клинков; врагам удаётся расправиться с ним, лишь прибегнув к обману. Некоторые дагестанские эпические герои поднимаются на борьбу с богами. Лакский Амир осмеливается вступить в состязание с богом Залом, за что его приковывают к скале железными цепями. Другой герой (человек из Мачал-лащи) для замерзающих в горах девушек похищает у бога огонь для костра.

В числе наиболее распространённых сюжетов о подвигах эпических героев – борьба с одноглазыми великанами (Амирани, нарты; ср. борьбу Одиссея с Полифемом в греческой мифологии). Аналогичные сюжеты встречаются также и в фольклоре кавказских народов, сохранившем и другие элементы древних мифов.

Грузинское народное стихотворение «Молодец из Тавпаравани» содержит элементы древнего мифа о герое, который каждую ночь переплывает море, чтобы достичь своей возлюбленной; девушка оставляет зажжённую свечу, указывающую берег плывущему, но из-за козней злой старухи свеча во время бури гаснет, герой не находит берега и погибает. Аналогичные сюжеты сохранились у адыгов. Согласно легенде, дом красавицы Адиюх («белолокотная») стоит на крутом берегу реки, через которую протянут полотняный мост. Если муж Адиюх возвращается из похода тёмной ночью, она протягивает из окна свои светлые руки, освещая ими словно солнцем мост, и её муж легко перегоняет коней. Неблагодарный муж запрещает Адиюх освещать мост руками. Тёмной ночью он падает с моста и тонет, после чего Адиюх выходит замуж за Сосруко, наделённого солнечными атрибутами (ср. с греческим мифом о Геро и Леандре). Светящиеся руки Адиюх позволяют видеть в ней реминисценцию древнего мифа о богине утра, розовые пальцы которой озаряют край утреннего неба. Погибший возлюбленный из грузинского варианта ле-

генды с его аксессуарами (красная одежда, зажжённая свеча, плавание ночью, жёрнов, который он несёт, и, наконец, смерть) сближается с божествами или героями, погибающими из-за любви к богине.

Г. А. Очиаури и И. К. Сургуладзе (в ст. использованы материалы Л. Х. Акабы, М. И. Мижаева, Х. М. Халилова, А. Х. Танкиева).

КАГУЦУТИ, Кагуцути-но ками, в японской мифологии бог огня. В «Кодзики» и «Нихонги» один из персонажей мифа о смерти богини Идзанами (см. Идзанаки и Идзанами). К. явился причиной смерти богини — она умерла от ожогов во время родов. В отчаянии Идзанаки убивает К., и из его крови возникают другие божества, являющиеся, судя по их именам типа «рассекающий горы», «спрятанный в горах» и т. п., олицетворения ми вулканических явлений.

Е. С.-Г.

КАДЖИ, в грузинской мифологии духи; антропоморфные существа отталкивающего вида. Место постоянного жительства К. называется Каджети. К. могут превращать день в ночь, а ночь – в день, вызывать морские бури, они топят корабли, свободно передвигаются по водной поверхности, наделены даром перевоплощения и таинственного исчезновения. Различаются земные и водные К. Земные К. живут в лесах и на недоступных скалах, вредят людям, смертельно избивают их или сводят с ума. Водные К. обитают в реках и озёрах. Они менее зловредны и часто покровительствуют рыбакам. Женщины-К. отличаются красотой, вступают в любовные отношения с людьми, нередко выручают их из беды, выходят замуж за героев.

М. Чачава.

КАДЖИ, Каджк (кадж, «храбрец»), в армянской мифологии духи бури и ветра. Выступают то уродливыми (иногда их отождествляют со злыми духами — с вишапами и др.), то светлыми, красивыми и добрыми. Согласно более поздним мифам (после распространения христианства), К. имеют человеческое происхождение: во время потопа в ковчеге у Ноя рождаются сын и дочь. Когда после потопа бог спрашивает Ноя, имеются ли у него дети, он отвечает отрицательно, и тогда дети становятся невидимыми; К. и пари — их потомки.

К. живут на высоких горах, в скалах, пещерах, в глубоких оврагах, имеют там дворцы. Эхо в оврагах и на горах — это голос К. Они с пари по ночам бродят группами, обычно со свадебным шествием, с музыкой, песней, танцами. К. женского пола рядятся в женские одежды, которые крадут, а к утру возвращают обратно (чтобы К. не украли одежду, в неё втыкают иглы). Иногда К. появляются среди людей в образе их знакомых, совращают их, уводят к колодцу, на скалы, к пропастям, и люди погибают. На свои свадьбы К. приглашают музыкантов, цирюльников, во время родов — повивальных бабок и щедро вознаграждают их труд. Считается, что К. похищают детей, особенно из колыбели, подменяя их своими — больными и уродливыми. К. иногда мучат лошадей в хлевах, взбираются на них и скачут до утра. Существует поверье: если лошадей помазать смолой, то можно поймать К.; если воткнуть в К. иглу, они перестают быть невидимыми. Получившие удар от К. сходят с ума (их называют каджкакох, каджкакал, «захваченный каджем»).

С. Б. Арутюнян.

КАДМ (Κάδμος), в греческой мифологии сын финикийского царя Агенора, основатель Фив (в Беотии). Посланный отцом вместе с другими братьями на поиски Европы, К. после долгих неудач во Фракии обратился к дельфийскому оракулу Аполлона и получил указание прекратить поиски и следовать за коровой, которая ему повстречается при выходе из святилища; там, где корова ляжет отдохнуть, К. должен основать город. В указанном месте К. пришлось вступить в борьбу с драконом, растерзавшим его спутников. Убив чудовище камнями, К. по совету Афины засеял поле его зубами, из которых выросли вооружённые люди (спарты), тут же вступившие в единоборство друг с другом. Пятеро оставшихся в живых стали родоначальниками знатнейших фиванских родов в основанной К. крепости Кадмее, вокруг которой выросли Фивы (Eur. Phoen. 638–75; Ovid. Met. III 6–130; Apollod. III 4, 1). Так как убитый К. дракон был сыном бога Ареса, К. пришлось в течение 8 лет нести искупительную службу у бога, после чего Арес по воле Зевса выдал за К. свою дочь Гармонию и пригласил на их свадьбу всех богов (Pind. Pyth. III 88–94). От этого брака, по традиционной версии, у К. родились сын Полидор, будущий дед Лая, и четыре дочери: Автоноя (мать Актеона), Ино, Агава и Семела (Hes. Theog. 975–78). В старости К. вместе с Гармонией переселились в Иллирию, где они превратились в змей и в конце концов оказались в элизиуме (Apoll. Rhod. VI 516 след.; Apollod. III 5, 4). В историческое время К. приписывали изобретение греческого письма.

В мифе о К. сказочные мотивы странствий богатыря и поединка с чудовищем соединились с воспоминаниями о связях, существовавших ещё в микенскую эпоху между Фивами и государствами Малой Азии. Найденные в Фивах цилиндрические печати малоазийского происхождения (14 в. до н. э.) свидетельствуют о том, что эти взаимоотношения носили достаточно интенсивный характер. Поскольку в результате фольклорного переосмысления исторических данных К. оказался выходцем из Финикии, ему и было приписано традицией изобретение греческого алфавита (который в кон. 9 — нач. 8 вв. до н. э. возник из финикийского письма).

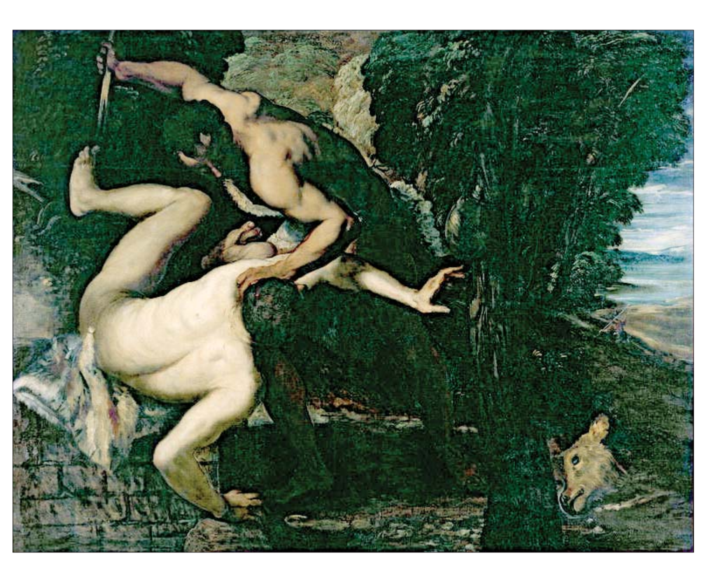
В. Н. Ярхо.

КАЖ, в мифологии аварцев добрый дух, охранитель домашнего очага, благополучия семьи; имеет облик белой змеи (вариант: в роли К. выступает Хоноборох, «яйцо-змея»). По поверьям, К. иногда располагается на кувшине (обратив свою голову к горлу кувшина), и тогда умножается содержание сосуда, обезвреживаются действия «дурного глаза». Считается, что растение, которого коснулся К., бурно разрастается.

Х. Х.

КАИН И АВЕЛЬ (Каин, евр. qajin, от арамейского и арабского корня qjn, «ковать», греческое Κάιν; Авель, евр. habel, этимология неясна; греч. Αβελ), согласно ветхозаветному преданию (Быт. 4, 1–17), сыновья первой человеческой пары — Адама и Евы: «И человек познал Еву, жену свою, и она зачала и родила Каина и сказала: приобрела я мужа вместе с богом. И она ещё родила брата его, Авеля. И был Авель пастырем овец, а Каин был земледельцем. И было по прошествии дней, принёс Каин из плодов земли дар богу. И Авель принёс также из первородных стада своего и из тука их. И призрел бог на Авеля и на жертву его, а на Каина и на жертву его не призрел. И разгневался Каин сильно, и поникло лицо его... И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его». Убив Авеля, К. был вынужден удалиться, так как земля, принявшая кровь брата его от руки его, не могла давать больше «силы своей» для него. Но для того, чтобы К. не был убит в изгнании, бог сделал ему знак и объявил, что тому, кто убьёт К., «отмстится всемеро». К. поселился в земле Нод, где у него родился сын Ханох (Енох); построив город, К. назвал его именем сына — Ханох. Дальнейший текст (4, 18–22) представляет кенитскую генеалогию (расходящуюся с сифлянской — Быт. 5) от К. до Ламеха и его сыновей. Имена сыновей Ламеха – Иавал, Иувал и Тувал-Каин, сходные с именами Авеля и К., и сообщение о роде их занятий (Иавал – «отец» всех скотоводов, Тувал-Каин – «отец» всех кузнецов) позволяют предположить, что здесь идёт речь ещё об одной версии предания о К. и Авеле, где К. выступает в роли кузнеца. И в том и другом предании братья выступают в роли первопредков – культурных героев. Отрицательный, даже демонический (ср. ниже о зачатии К. от сатаны) характер К. связан с известным у многих народов отрицательным отношением к кузнецам и кузнечному делу (см. в ст. Кузнец). Всякое ремесло и искусство (ср. Иувал — прародитель музыкантов, и ниже — о дочерях К.) связывались с магией. У древних евреев к этому кругу ремесла – искусства-магии относилось, по-видимому, и земледелие. Отсюда, вероятно, К. — куз-

Каин и Авель. Фрагмент рельефа на фасаде кафедрального собора в Линкольне. Ок. 1145.



Каин убивает Авеля. Картина Я. Тинторетто. 1550–53. Венеция, галерея Академии.

нец и земледелец. Некоторые учёные связывают библейское предание о К. и Авеле с месопотамскими сюжетами о споре пастуха и земледельца (ср. миф о сватовстве к Инанне земледельца Энкимду и пастуха Думузи — также с предпочтением пастуху). Сюжет предания о К. и Авеле обнаруживает также определённое сходство с близнечным мифом.

Различные послебиблейские предания о К. и Авеле, будь то иудейские, христианские или мусульманские, восходят очень часто к мидрашистской традиции, т. е. возникли на основе комментирования ветхозаветного текста. Предание о К. и Авеле содержат апокрифические книги «Житие Адама и Евы», т. н. «Апокалипсис Моисея», сирийская «Пещера сокровищ», эфиопская «Книга Адама», некоторые труды отцов церкви, оно упоминается в Коране (5:30—34) и многими мусульманскими авторами. Арабская традиция К. называет Кабилом (хотя она знает и имя К.), составляя таким образом распространённую в фольклоре ассонирующую пару имён — Кабил и Хабил, но одновременно сохраняя память (араб, qabila, «принимать») о народной этимологии имени К., данной в Быт. 4, 1 (от глагола qdnd, «приобрести»). В эфиопской «Книге Адама» имя К. связывается с глаголом qinne, «завидовать», «ревновать». В «Житии Адама» рассказывается, как К., родившись, сразу же вырос, побежал и принёс траву, поэтому его назвали К. — здесь имя К. связывается с евр. qane, «камыш». «Книга юбилеев» и армянская «Смерть Адама» связывают имя Авеля с глаголом 'abal, «носить траур».

Библейский текст легенды о К. и Авеле очень краток и труден для понимания. Этим отчасти вызвано обилие толкований в послебиблейской литературе. Мотив искушения Евы змеем (Быт. 3, см. «Грехопадение»), отождествляемым в послебиблейской и христианской литературе с сатаной, лежит, вероятно, в основе предания о зачатии К. от сатаны. Это предание известно у отцов церкви (Епифаний, Ириней, Тертуллиан) и в мидрашах (Пиркэ де р. Элиэзер 32а). Известно также большое число преданий, представляющих различные толкования конфликта между братьями, приведшего к убийству: у К. и Авеля была сестра (или две сестры, одна из которых была красивее другой), из-за неё и возникла ссора («Пещера сокровищ», «Книга Адама», Табари, Ибн аль-Асир, Пиркэ де р. Элиэзер 21, Епифаний); с Авелем родились две сестры-близнецы, одну из которых К. хотел взять в жёны (Берешит рабба 22); К. и Авель поссорились из-за «первой Евы» (там же). Последняя версия относится к кругу преданий о том, что сотворение человека происходило дважды (в Талмуде и Берешит рабба 22); это объясняется тем, что первые Адам и Ева породили духов, сожительствуя с ними. Спор возник из-за неудачной попытки разделить между братьями мир: К. досталось всё недвижимое, Авелю — всё движимое, К. говорил, что земля, на которой стоит Авель, принадлежит ему, Авель же — что одежда на К. принадлежит ему; так возникла борьба, в которой вначале побеждал более сильный Авель, но К. умолил брата не убивать его, и, когда тот, сжалившись, отпустил его, убил Авеля. На вопрос, почему бог не принял жертву К., мидраш отвечает (исходя из текста Быт. 2, 3 – «из плодов земли»), что К. принёс из остатков своей еды (Танума 7b). Такое же толкование у Ефрема Сирина, сходное — у Филона. Согласно Табари, К. принёс в жертву плоды земли малоценные, в то время как Авель заклал своего любимого агнца. По армянской «Истории о сыновьях Адама и Евы», К. приносил жертву с гордыми словами, обращенными к богу, Авель же совершил жертвоприношение со смиренным обращением к богу. Бог показал своё благосклонное отношение к жертве Авеля, испепелив её небесным огнём (мидраш Зута; эта традиция известна Ефрему Сирину, Кириллу Александрийскому и др. отцам церкви, её знают Табари и Ибн аль-Асир). Этот мотив изображён на барельефе зала капитула собора в Солсбери (13 в.), на витраже собора в Шалон-сюр-Марн; на бронзовой двери церкви Санкт-Михаэль в Хильдесхейме божья рука указывает на жертву Авеля. Согласно армянской «Истории о сыновьях Адама и Евы», на жертву Авеля ниспал небесный свет. «Апокалипсис Моисея» и армянская «Жизнь Адама и Евы» содержат рассказ о том, как Еве приснилось, что К. пытается выпить кровь Авеля, но она не удерживается в его желудке и выливается изо рта. Сон Евы упоминается также в «Житии Адама». Иероним сообщает еврейское предание о том, что первое братоубийство было совершено в Дамаске, приводя народную этимологию названия города (от евр. dam, «кровь» и hisqa, «поить»). Существуют другие народные этимологии названий местностей, связанные с преданием о К. и Авеле: согласно Якуту, К. жил в местности Канейна близ Дамаска; Ибн аль-Асир рассказывает, что К., убив брата, отправился вместе с сестрой в Аден (араб. adan имеет сходное звучание и одинаковое написание с евр. eden, Эдем, ср. Быт. 4, 16 – «и поселился в земле Нод, на востоке от Эдема»). Очень распространено предание о том, что К., собравшись убить брата, не знал, как это сделать, но в это время появился ворон (или сатана в облике ворона) и убил другого ворона куском камня, — К. последовал его примеру (Табари, армянское устное предание). Берешит рабба (22, 4) содержит несколько различных версий: К. убил Авеля камнем; камышом (ср. убийство Авеля палкой в эфиопской «Книге Адама»); К. видел, как Адам закалывает жертву, и таким же образом поразил брата в горло – предписанное место для заклания жертвенного животного. Согласно Тертуллиану, К. задушил Авеля; К. убил Авеля каменным оружием (армянская «История о сыновьях Адама и Евы»). В средневековой Европе было известно предание, согласно которому К. убил Авеля ослиной челюстью (ср. Суд. 15, 15–16 – о Самсоне). По другой распространённой легенде Авель был убит веткой древа познания. Убив Авеля, К. не знал, как быть с телом; тогда бог послал ему двух «чистых птиц»,

Тело Авеля, найденное Адамом и Евой . Вильям Блейк. 1825.

Каин и Авель. Рельеф дверей рая баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

одна из которых, убив другую, зарыла труп в землю, — К. последовал его примеру (Танума 6а). Это предание рассказывает Табари, но вместо «чистых птиц» здесь выступают вороны. Согласно «Апокалипсису Моисея» и армянской «Жизни Адама и Евы», Авеля похоронили только после смерти Адама и вместе с ним, так как в день, когда он был убит, земля отказалась принять тело и выталкивала его на поверхность, говоря, что она не может принять его до тех пор, пока не будет возвращён ей первый сотворенный из неё. Приводятся разные толкования «знака К.»: это — сияние, подобное блеску солнца (Берешит рабба 22, ср. «Житие Адама» — Ева родила К., «и он был сияющим»); более распространённое — рог или рога. Существует множество преданий о возрасте К. и Авеля в момент убийства. Выражение «отмстится всемеро» (Быт. 4, 15) лежит в основе предания о том, что К. претерпел семь наказаний (согласно Берешит рабба 23, 3, в течение 700 лет). Это выражение связывается также с Ламехом — седьмым потомком Адама (по кенитской генеалогии), убившим К. (Иероним, Ефрем Сирин, «Пещера сокровищ»). Сцена убийства К. Ламехом изображена в каталанской Библии из Родеза (11 в.), на капители собора в Отёне (12 в.), на барельефе лионского собора (13 в.). Согласно преданию, слепой Ламех по указанию сына, принявшего К. за зверя из-за рога у него на лбу, убил его выстрелом из лука. Увидев, что убит К., Ламех в гневе убивает сына. По другим версиям, Ламех убил К. и его (К.) сына (Ефрем Сирин); К. убивает юноша-пастух (эфиопская «Книга Адама»); К. убивает его слепой сын (Ибн аль-Асир); Ламех не узнал К. из-за кожаной одежды, которая была на нём (армянская «История о сыновьях Адама и Евы»); последнее предание перекликается с рассказом Аль-Кисаи о том, что К. первым из людей стал носить одежду. Известно также предание, согласно которому К. умер только во время потопа (Берешит рабба 22, 8; Ефрем Сирин). Согласно Абуль-Фараджу, дочерям К. приписывалось изобретение музыкальных инструментов (ср. евр. qona, «пение», араб, qajna, «певица»). Своей красотой, игрой на музыкальных инструментах и пением дочери К. соблазнили праведных сыновей Сифа, и те, спустившись с горы Хеврон, стали жить с ними, несмотря на то, что Сиф заклинал их «кровью праведного Авеля» не смешиваться с семенем К. (эфиопская «Книга Адама», «Пещера сокровищ», армянское «Евангелие Сифа»). Это предание связано с толкованием Быт. 6, 2: «тогда сыновья божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и стали брать их в жёны себе...». «Сыновья божий» отождествлялись с потомками Сифа, «дочери человеческие» — с дочерями К. Аль-Кисаи приводит рассказ о войне между сыновьями Сифа и сыновьями К.; говоря, что это была первая война между сыновьями Адама.

Авель (мандейск. Hibil) занимает значительное место в мандейском пантеоне (хотя легенда о К. и Авеле мандеям не известна). С именами К. и Авеля связаны названия гностических сект кинитов и авелитов (авелонитов).

В христианском средневековом искусстве и литературе образ Авеля рассматривался как прообраз Христа, жертва Авеля — как символ евхаристии, его смерть — как предвестие смерти Христа на кресте. «Жертвоприношение Авеля», изображённое на мозаике базилики Санта-Аполлинаре ин Классе в Равенне (7 в.), расположено напротив «Жертвоприношения Авраама», а на мозаике церкви Сан-Витале (6 в.) – параллельно «Жертвоприношению Мельхиседека». К сюжету легенды о К. и Авеле обращались многие художники 16–17 вв. (Корреджо, Тициан, Я. Тинторетто, А. Дюрер, П. П. Рубенс, Рембрандт и др.). На этом сюжете построена философско-символическая драма Дж. Г. Байрона «Каин», в центре которой К. — герой-бунтарь, усомнившийся во всеблагости бога. В числе поэтических произведений — «Авель и Каин» Ш. Бодлера (русский перевод В. Я. Брюсова).

А. А. Папазян.

КАЙШ-БАДЖАК, в мифологии турок и казахов (коняак, «ременная нога») злой демон. Считалось, что у К. человеческое туловище, но длинный хвост (ремни) вместо ног; обитает он на островах, в лесах, у дорог. Встречая человека, К.-б. нападает на него, садится верхом, обвивая хвостом (ремнями), и ездит; ослабевшую жертву может задушить и съесть. Персонаж, заимствованный из арабского фольклора (встречается, например, в сказке о Синдбаде-мореходе). Аналогичный образ имеется в мифологии армян (покотн).

В. Б.

КАЙГУСЬ, покровитель и хозяин лесных зверей в кетской мифологии. Согласно циклу мифов, К., принявший облик медведя, но имеющий «семь мыслей (душ)», как Есь и человек, вознамерился взять себе в жёны дочь старика, хотя лесные звери его и отговаривали, предвидя, что его убьют люди, которые примут его за медведя. К. похитил дочь старика. Разгневанный отец устроил за К. погоню. Видя, что погоня его настигает, К. отпустил девушку, объяснив ей, как надо устроить обряд (медвежий праздник), необходимый для того, чтобы его возродить. Миф о К. связан с ритуалом кетского медвежьего праздника и включает в себя программу этого ритуала. Вместе с тем в преданиях, входящих в этот цикл, сохраняется след древних обрядов воспитания медведя кетами. В мифе о старухе Кёгл К. спасает женщину, закопанную в землю живьём после смерти её мужа, снабжает её пищей и приводит к месту, где приплывшие по реке родители её опознают как «дочь отца среднего мира», а в К. видят воспитанного некогда людьми медведя, которого они отпускают.

По другим мифам, К. является охотнику в виде молодой женщины (хозяйки дичи, им убитой), становится его женой, обеспечивает ему удачу в охоте и рассказывает, что она была брошена в детстве родителями, после чего её воспитали старики К. Для того чтобы обеспечить себе расположение К., охотники должны были соблюдать промысловые правила и обряды: очищать окуриванием охотничьи снасти, чтобы их не осквернило прикосновение женщин, не причинять боли промысловым животным, сохранять беличьи шкурки необычного цвета.

В. И., В. Т.

КАЙ КАВУС (фарси), в иранской мифологии второй царь из династии Кейянидов, богоборец. К. К. (авест. Кави Усан) с помощью демонов строит дворцы на горе Албурз и пытается подняться на небо, используя орлов, но орлы сбрасывают его над рекой Амуль в лесу, где К. К. находят его вельможи. По «Денкарту», К. К. построил чудесные дворцы; старцы, входящие в один из них, становятся вновь юными. По религиозной жреческой зороастрийской традиции, К. К. — отрицательный персонаж, ибо выступает против верховного божества, намереваясь распространить свою власть и на небо, за что был сброшен в воздушный океан. Отголоски отрицательного отношения к К. К. сохранились в «Шахнаме».

В «Шахнаме» смелый К. К. наследует Кай Кубаду и правит сто пятьдесят лет. Желая уничтожить зло, он отправляется

Кай Кавус возносится на небо. Миниатюра. Сер. 16 в. Ленинград, библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

в поход против царства дэвов в Мазендеран, но ослеплённым попадает вместе со своей свитой в плен к Белому дэву. К. К. призывает на помощь богатыря Рустама, который освобождает его и возвращает ему зрение с помощью печени дэва. Однако К. К. снова попадает в беду. Полюбив коварную дочь хамаваранского (Йемен, центральная или северная Аравия) царя красавицу Судабу, он идёт в поход на царя и снова попадает в плен, из которого его опять выручает Рустам. Соблазнённый дьяволом Иблисом, К. К. хочет подняться с помощью орлов, несущих его трон, на небеса и вновь терпит неудачу: вместе с обессилевшими орлами он падает на землю вблизи Амуля; здесь его спасает Рустам.

И. В.

КАЙ КУБАД (фарси), Кави Кавата (авест.), в иранской мифологии и легендарной истории иранский царь, основатель династии Кейянидов. Согласно «Шахнаме», призван на пустующий после смерти Гаршаспа престол Залем и Рустамом, который разыскал К. К. у горы Албурз. В его царствование после разгрома туранского войска Афрасиаба и установления границы между Ираном и Тураном по Джайхуну (Амударье) ненадолго восстанавливается мир.

И. Б.

КАЙЛАСА, Кайлас (санскр. kailasa), гора в Гималаях (самая высокая в одноимённом горном хребте на юге Тибетского нагорья), считающаяся в индуистской мифологии обителью бога Шивы, а также бога Куберы.

С. С.

КАЙЛУ-ШЭНЬ («божество, расчищающее путь»), в поздней китайской мифологии божество, очищающее от нечисти могилы перед захоронением. В «Записках о поисках духов трёх религий» (15–16 вв.) происхождение его связывается с древним магом Фан Сяном, отвращавшим нечисть. По другой версии, в К.-ш. превратилась одна из жён (вариант: сын) Хуанди по имени Лэй-цзу, умершая в дороге. Его изображения (огромного роста, одет в красный боевой халат, красные усы, синее лицо, в левой руке нефритовая печать, в правой — короткое копьё) делали из бумаги и несли впереди гроба.

Б. Р.

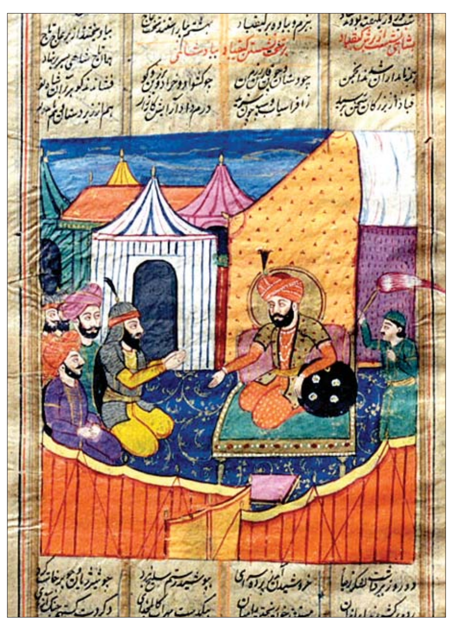
КАЙМИНШОУ («зверь, открывающий свет»), в древнекитайской мифологии фантастический зверь с девятью головами, ростом в 4 чжана (более 12 метров), туловище его напоминает тигриное, а все девять лиц человечьи. Он стоит на священной горе Куньлунь, оборотившись к востоку, и охраняет девять ворот. Возможно, что название К. связано с функцией возвещения рассвета. В трактате «Хуайнань-цзы» (2 в. до н. э.) говорится о воротах каймин на горе Восточного предела (Дунцзичжишань), через которые восходит солнце.

Б. Р.

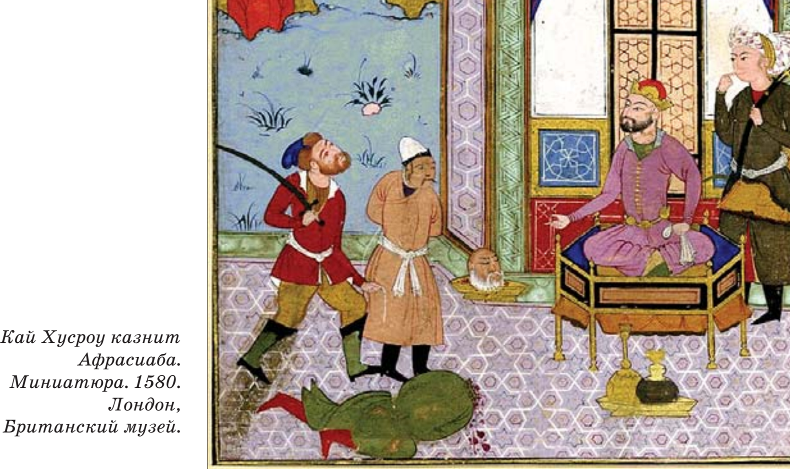
КАЙ ХУСРОУ (фарси), Кави Хосрава (авест.), в иранской мифологии третий царь из династии Кейянидов. К. Х. — популярный герой легенд, олицетворение справедливого царя.

Кайлу-шэнь. Китайская старинная гравюра.

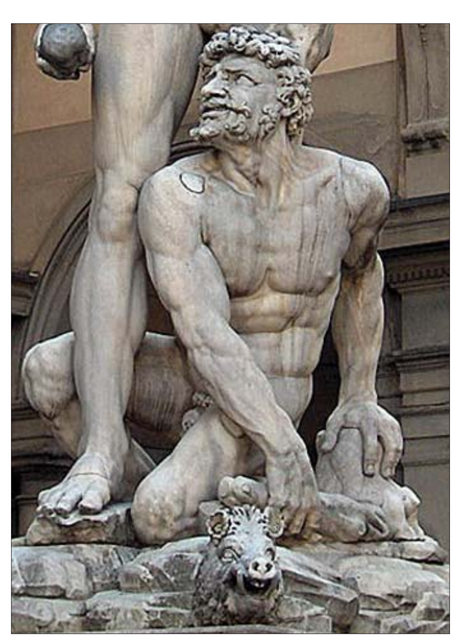
В «Шахнаме» его мать, происходящая из рода Заххака, туранка Фарангис рождает сына от Сиявуша. Благородный туранский богатырь Пиран, которому Афрасиаб поручил наблюдение за Фарангис и убиение новорождённого, видит во сне Сиявуша, предвещающего своему сыну царскую славу и трон. Пиран отдаёт новорождённого, названного К. Х., на воспитание пастухам. Мальчик вырастает в богатыря. У него чудесный вороной конь Шабранги Бехзад. Начинаются поиски К. Х. иранцами для его спасения. После долгих приключений, с помощью иранского богатыря Гива, искавшего К. Х. семь лет, К. Х. вместе с матерью, благополучно перебравшись через реку Джайхун (Амударью), приходит к своему деду Кай Кавусу, который передаёт ему престол, и К. Х. правит шестьдесят лет. Вместе с Рустамом он выступает против Афрасиаба, чтобы отомстить за невинно убитого Сиявуша. В решающей битве К. Х. с Афрасиабом от руки К. Х. гибнет сын Афрасиаба Шида, а затем погибает и сам Афрасиаб. В царствование К. Х. наступают тишина и благополучие, К. Х. освобождает из плена другого сына Афрасиаба — Джахна и вручает ему Туран. Но К. Х. озабочен: он знает, что в его жилах течёт не только благородная кровь служителей Ормузда, но и



Кай Кубад на троне. Миниатюра. 1835. Берн, исторический музей.



Кай Хусроу казнит Афрасиаба. Миниатюра. 1580. Лондон, Британский музей.



Как. Фрагмент скульптурной группы Б. Бандинелли. Мрамор. 1534. Флоренция, площадь Синьории.

кровь последователей Ахримана, и он опасается, не одолеет ли в нём злое начало его добрую сущность. Он просит Ормузда забрать его к себе. Эта просьба услышана. К. Х. передаёт царство своему родичу Лухраспу, а сам удаляется в горы и исчезает при первом восходе солнца. Богатыри отправляются на поиски пропавшего К. Х. Снежная буря невероятной силы заносит их, и большинство из богатырей исчезает навеки, как исчез и К. Х.

И. С. Брагинский.

КАК (Cacus), Какус, в римской мифологии сын Вулкана, чудовище, изрыгавшее огонь, опустошавшее поля Эвандра. По другой версии, К. был предававшимся разбою беглым рабом Эвандра. К. похитил ночью часть стад у прибывшего к Эвандру Геркулеса и спрятал их в своей пещере. Услышав мычание быков, Геркулес отыскал пещеру, убил К. своей палицей и отнял стада. Видимо, К. – первоначально древнее, впоследствии забытое божество огня, почитавшееся вместе с Какой (по поздней версии, – сестрой К.). Кака помогла Геркулесу в борьбе с братом, за что ей было посвящено святилище, где горел неугасимый огонь и приносили жертвы весталки (Serv. Verg. Aen. VIII 190).

Е. Ш.

КАЛА (др.-инд. Kala, «время»), в древнеиндийской мифологии божество, которое является персонификацией времени.

В ведийской литературе К. — в значительной мере абстрактное понятие, иногда тождественное брахману и заключающее в себе космогонический принцип (АВ XIII 2; XIX 53, 54 и др.). «Майтри-упанишада» называет К. «великим океаном творений», из которого проистекают все существа, достигают роста, а затем в нём исчезают (VI 14–16). В индуизме концепция К. хотя и конкретизуется (К. становится божественным сыном васу Дхрувы), но по-прежнему остаётся объектом философских интерпретаций. Эпос рассматривает К., с одной стороны, как самостоятельное божество (напр., Мбх. XII 19, 31), с другой — как ипостась Ямы или Шивы (один из эпитетов Шивы – Махакала, т. е. «великий К.»). Представления о К. сближаются и часто сливаются с представлениями о боге смерти Мритью. В легенде «Махабхараты» о человеке, умершем от укуса змеи, змея настаивает на своей невиновности, объявляя себя орудием Мритью, а Мритью перекладывает ответственность на К., воле которого он повинуется (Мбх. XIII 1). К. обычно описывается как состоящий из дней и ночей, месяцев и времён года, поглощающих в своей бесконечной чреде (вращении колеса К.) человеческие существования. В этой связи К. идентифицируется с судьбой (Дайва); понятия «К.» и «Дайва» становятся синонимами; в «Рамаяне» Лакшмана утешает Раму в его несчастьях ссылками на непреложность законов К. (Рам. VII 106, 2). Философское осмысление К. ведёт в пуранах к пониманию его как воплощения энергии Вишну или энергии индуистской божественной триады в целом (см. Тримурти) в её функциях созидания, сохранения и уничтожения мира («Маркандейя-пурана» 116, 108).

П. А. Гринцер.

КАЛАНЕМИ [др.-инд. Kalanemi, «обод (колеса) времени»], в индуистской мифологии: 1) в «Рамаяне» — ракшаса, дядя Раваны. Равана обещал К. половину своего царства, если он убьёт Ханумана, царя обезьян, союзника и чудесного помощника Рамы. Когда Хануман искал в Гималаях целебные травы, чтобы вылечить раненых Раму и его брата Лакшману, К. отправился туда, принял вид аскета и зазвал Ханумана в свою обитель. Однако Хануман разгадал уловку врага, схватил его за ногу и, раскрутив в воздухе, зашвырнул обратно на Ланку, прямо к подножию трона Раваны; 2) в «Махабхарате», «Хариванше» и пуранах – асура, сын Вирочаны, внук Хираньякашипу. Он был убит Вишну и впоследствии родился вновь в обликах Кансы и змея Калии.

С. С.

КАЛАЧАКРА (санскр. kalacakra, «колесо времени»), 1) в буддийской религиозно-мифологической системе ваджраяны отождествление макрокосма с микрокосмом, вселенной с человеком. Идеи К. переданы в «Калачакра-тантре». Согласно К., все внешние явления и процессы взаимосвязаны с телом и психикой человека, поэтому, изменяя себя, человек изменяет и мир. С К. связано представление о цикличности времени (в Тибете – 12- и 60-летние календарные циклы). По легенде, учение К. было изложено буддой Шакьямуни по просьбе царя мифической страны Шамбхалы Сучандры (воплощения бодхисатвы Ваджрапани). После возвращения в Шамбхалу Сучандра передал это учение в форме тантры. В Индии, согласно легенде, проповедь К. была начата лишь в конце 10 в. Цилупой (по другим источникам, — Питопой, или Великим Калачакра-падой), который попал чудесным образом в Шамбхалу и был там посвящен царём Кальки в учение К. Вернувшись в Индию, он изложил это учение махасиддхе Наропа. Учение К. играло особенно важную роль (начиная с середины 11 в.) в тибетском буддизме; 2) идам в ваджраяне, символизирующий учение калачакры.

Л. Э. Мялль.

КАЛБЕСЭМ, Калмесэм, в кетской мифологии «лесная баба», обитающее в лесу сверхъестественное существо, вредящее людям, уводящее у них детей. Во многих вариантах известен кетский дуалистический миф о К. и Хунь. Хунь хотела, чтобы вода текла снизу вверх, К. настояла на обратном. Хунь хотела сделать все дороги наклонными, чтобы легко было по ним идти с грузом. По желанию К. начало дороги всегда совпадает с началом горы. Хунь хотела, чтобы люди только указывали на добычу рукой, а она сама бы падала. К. пожелала, чтобы люди сперва сделали лук и стрелы, а потом с их помощью добывали дичь. В жизни всё устроено во вред людям по желанию К. По другому мифу, К. увела у Хунь маленького сына. Когда он вырос и узнал, кто его настоящая мать, то убил К. и бросил её в огонь. От сгоревшей К. возникают вредные для человека насекомые. Широко распространён также миф о женщине (иногда той же Хунь), которую К. убивает, ища у неё в голове и воткнув в это время ей палочку в ухо. Дочь убитой, обманув К., убегает к своей бабушке, которая ворожбой топит в море преследующую их К. Миф, аналогичный кетскому преданию о К. и Хунь, у югов (сымских кетов) связывался не с К., а с Фыргынь.

В. И., В. Т.

КАЛГАМА, в тунгусо-маньчжурской мифологии легендарный герой. На руках у него было по два пальца. Никто не решался вступить в поединок с К., у которого в сумке хранился талисман, обеспечивавший ему силу и богатство. Одному нанайцу удалось заполучить эту сумку, и он стал удачливым охотником, а в горах стали слышны стоны К. Через несколько лет К. в облике женщины явился к этому нанайцу и стал с ним жить. Через год у оборотня родился сын, выросший богатырём, и талисман от отца перешёл к сыну.

Г. В.

КАЛЕВИПОЭГ, в эстонской мифологии богатырь. К. является сыном богатыря Калева. Первоначальный образ К. – великан, с деятельностью которого связывались особенности географического рельефа: скопления камней, набросанных К.; равнины – места, где К. скосил лес, гряды холмов – следы пахоты К., озёра – колодцы К., древние городища – ложа К. и т. п. Существовали поверья о болотной траве, как о волосах К., чертополохе, выросшем из капель пота К., и др. К. состязается с ванапаганом (мечет в него камни) или Тыллом в метании камней, на которых остаются отпечатки его рук или ног (петроглифы: им приписываются магические свойства; сходные представления связаны с калеванпойками — великанами в финской мифологии). Огромные камни считаются оселками К.

К. — борец с нечистой силой (с ванапаганами), иногда — с притеснителями народа (бросает камни в усадьбу злого помещика и т. п.), реже — с иноземными врагами. Необычайной силе его посвящено предание о кольце девы Ильманейтси, которое та обронила в колодец: К. спускается за кольцом, а ванапаганы скатывают в колодец жёрнов; но герой возвращается с жёрновом, который он принял за кольцо, на пальце. В другом мифе К. отбивается от

ванапаганов досками, и те ломаются в борьбе; ёж подаёт К. совет бить ребром доски, за что получает от героя колючую шубку. В народных сказаниях сохранились две версии о гибели К.: враги отрубают герою ноги, когда тот спит или пьёт из реки; превратившийся в богатырского коня ванапаган уносит К. в ад, где он, прикованный к вратам ада, должен сторожить ванапагана, чтобы тот не вышел из преисподней.

На основе народных преданий и песен Ф. Р. Крейцвальд составил героический эпос «Калевипоэг» (публикация 1857–61), который оказал значительное влияние на эстонское народное творчество и национальную литературу.

КАЛЕНДАРЬ как система счисления временных промежутков, в мифологии выступает в роли одного из способов освоения мифологическим сознанием природных явлений. Представление о К. всегда связано с представлениями о хаосе и космосе, об устройстве мира, о земле, небе, звёздах, человеческой жизни. Упорядочивающая деятельность времени в «нормально» функционирующем космосе представляется мифотворческому сознанию разумной, его необратимость – божественной мощью, его невещественность – таинственной силой созидания и разрушения. К. поэтому везде священен, а наблюдение за ним находится в ведении жрецов. Преобразования К., как и его неизменность, имеют сакральное значение: примером первого может служить реформа Нумы Помпилия в Риме, примером второго – клятва фараона при вступлении на престол не вставлять добавочных дней и не делать в К. никаких поправок. Хранящий образ жизни предков, К. представляется небесным образцом земного порядка.

Упорядоченный К. — принадлежность цивилизации. Наиболее примитивные календари чаще всего оперируют неравными периодами: изменчивы продолжительность дня и ночи, а следовательно длина и число дневных и ночных часов, различны по длительности времена года и сезоны. В древних же цивилизациях явственно прослеживается стремление делить время на равные части, создавая предельно упорядоченный и симметричный К., иногда в ущерб его практической точности и пригодности. Таков К. Древнего Египта. Иерархическое устройство К., где дни входят в недели, недели в месяцы, месяцы в сезоны, сезоны в годы, годы в различные циклы, осмыслялось мифологическим сознанием как соответствующая иерархия божеств со строгим подчинением младших и меньших старшим и большим. Образцом такого иерархического построения можно считать китайское «управление» времени с Тай-Суем — духом года во главе целого штата помощников — духов меньших частей времени. Сложная иерархия мифических начальников групп звёзд — «деканов» управляла временем в эллинистическом Египте. В календарной «иерархии» наблюдается тенденция воспроизводить числовую структуру одного деления на «уровне» другого. Так, тридцатилетний цикл у друидов (по Плинию) на уровне годов воспроизводил числовой образ месяца; Осирис, по мифу, правил 28 лет, т. е. лунный месяц, выраженный годами; день в Китае делился на 12 часов — по числу месяцев. Универсалией для мифологизированного К. является также качественная наполненность времени, слитого со «своими» событиями, и посвящение дней, частей дня, времён года и т. п. различным духам и богам (сохранившееся даже в европейских названиях дней недели), предпочтительность и табуированность определённых отрезков времени для определённых действий.

Рассказы о создании упорядоченного К. включаются в космологические и космогонические мифы и мифы о культурных героях. В космогонических мифах упорядочивание мира приводит и к установлению К. В скандинавской мифологии, после того как мир был сотворен из тела великана, Один с братьями укрепил на небе искры, вылетавшие из преисподней, и уготовил им путь и место — разделил сутки на день и ночь. С той поры ведётся счёт дням и годам, а до этого упорядочивающего акта «Солнце не ведало, где его дом, звёзды не ведали, где им сиять, месяц не ведал мощи своей...» («Старшая Эдда», «Прорицание вёльвы»).

В индуистской мифологии Варуна устанавливает последовательность смены дня и ночи, наступления месяцев и сезонов года, направление движения солнца и звёзд. Согласно алгонкинским мифам, в древние времена была вечная зима, но ласка с помощниками пробила в небе дыру в небесную тёплую страну — и подули тёплые ветры; ласка выпустила из клеток птиц небесного народа — и настало лето. Существенно, кроме того, понятие эталона временной продолжительности. Так, в индуистской мифологии год — это срок, в течение которого яйцо, золотой зародыш, плавает в водах первобытного океана, пока из него не возникает творец мира Брахма. Мифы о создании календаря всегда манифестируют представления о цикличности, но отмечается и благодетельность смены одной фазы другою, т. е. поступательное движение времени внутри цикла.

В мифах о культурных героях речь идёт не о создании природного порядка, но об открытии его людям. Прометей у Эсхила считает объяснение календарных закономерностей людям важнейшим своим благодеянием. Культурную и социальную роль К. выделяют и мифы малоразвитых народов. Диери (Австралия) рассказывают, что луна была дана людям, чтобы они знали, когда справлять те или иные обряды. Создатели К. нередко бывают персонификациями солнца или луны, детьми этих светил. В других случаях культурные герои превращаются в солнце и луну по завершении своей цивилизаторской деятельности, создавая «органы времени» из самих себя и выступая тем самым и в космогонической функции.

Беспорядок в ритме смены сезонов, дня и ночи, в движении светил, а также ускорение такого рода ритмов относятся к эсхатологическим мотивам (см. Эсхатологические мифы). В конце мира солнце так темнеет, что почти нет разницы между днём и ночью, луна беспорядочно меняет свой облик, солнце выходит за пределы зодиакального пути, появляются новые звёзды, а прежние меркнут, жара наступает зимой и холод летом. Потоп и мировой пожар можно себе представить как нарушение меры и ритма сезонного распорядка. В некоторых мифах это проступает со всей очевидностью. Так, в одном из египетских мифов рассказывается, как Ра, божество солнца, посылает на людей, ставших непокорными и непочтительными, своё око — дочь Хатор-Сехмет, которая в виде львицы начинает пожирать людей и всё живое. Свирепость огненной львицы грозит общей гибелью, и тогда Ра велит опоить Хатор красным хмельным напитком, разлитым на полях, который она принимает за кровь (воды разлившегося Нила имеют красноватый оттенок). Хатор утоляет жажду, пьянеет и успокаивается, а природа оживает и воскресает после спада губительной жары. Смена сезонов часто представляется битвой, борьбой, состязанием героев, из которых победивший получает жизнь, власть, какой-либо объект, воплощающий соответствующее время года (напр., майскую деву и т. п.).

В описаниях чудесной страны типа островов блаженных в греческой мифологии непременно отмечается либо отсутствие календарных изменений, либо их полная упорядоченность и симметричность, либо удлинение календарных мер. В первом случае говорится, что в блаженной стране нет смены времён года, а стоит вечная весна, всегда дует один и тот же ветер, например Зефир у Гомера, нет «вчера» и «завтра», потому что стоит незакатное солнце, вечный полдень или вечные предрассветные сумерки. Во втором случае отмечается, что день всегда в точности равен ночи и т. д. В третьем случае рассказывается, например, что эфиопы прибывают на счастливый остров и проводят там 600 лет, пока на их родине, куда они затем возвращаются, сменяется 20 поколений (Diod. II 55).

Итак, в противоположность представлениям об эсхатологическом ускорении времени смертных и нарушении его порядка сама упорядоченность мыслится божественной, а «особый» божественный К. как бы «замедленным». Так, 100 лет Брахмы, по индуистским представлениям, — это 311 040 000 000 000 человеческих лет, один день Брахмы — это срок существования данного мира (подробнее см. в ст. Брахма). След такого представления можно видеть и в библейском: «... пред очами твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошёл...» (Пс. 89, 5).

Среди классических календарных мифов обычно выделяют месячные, или лунарные мифы, и солярные мифы, суточные и годовые, т. е. сезонные, а также астральные мифы. В более узком смысле под календарными мифами понимаются мифы, отражающие сезонный цикл (см. Умирающий и воскресающий бог, Умирающий и воскресающий зверь).

Что касается мифологемы суточных метаморфоз, то она в строгом смысле слова не может относиться к календарной мифологии, т. к. наименьшая единица К. — сутки в целом. Однако в мифологическом смысле именно альтернация дня и ночи является элементарной семантической моделью оппозиций света и тьмы, по которой строятся все календарные мифологемы. Солярно-суточные и сезонно-аграр-

ные циклы мифов сближаются и переплетаются иногда до отождествления (как в Египте), объединяясь на основе общей семантики борьбы положительного и отрицательного начал. Солярно-суточная, как и лунная, мифология признаётся обычно более архаичной, нежели сезонно-аграрная, а исчезновение и возвращение мифологического персонажа, воплощающего солнце, свет, тепло, плодородие, — более архаичной записью суточных и сезонных изменений, нежели убийство (умирание) и воскресение (оживание), в которых видят типично аграрную метаморфозу: смерть семени и его воскресение в виде растения. Типичным мифом об уходящих и возвращающихся божествах суточной смены является миф о египетском Ра. Уход и приход может быть перенесён с суток на сезоны (Персефона удаляется в царство Аида на время зимы) или на годовой путь солнца по эклиптике (так, Солнце-Аполлон уходит гостить к гипербореям и возвращается затем в Дельфы). Сутки могут представляться не только маршрутом солнца, но и его гибелью и рождением или освобождением, что облегчало отождествление суточно-солярной мифологии «одного дня» и мифов аграрного цикла.

Получают мифологическое воплощение и части суток. В армянском фольклоре старик Жук у Жаманак (от пехлевийского «заман» — «время»), сидя на горе, скатывает по её склону поочерёдно то белый, то чёрный клубок ниток. В скандинавской мифологии Один дал ночи и дню коней и колесницы и послал их в небо, чтобы раз в сутки они объезжали всю землю. Ночь мчится впереди, и с её коня по имени Инеистая грива падает пена, покрывая землю росой. Конь дня зовётся Ясная грива, и грива этого коня озаряет землю и воздух.

Представление о частях дня переносится в мифологии на год и на более длительные сакральные циклы. Утро, полдень, сумерки и ночь метафорически означают весенний, летний, осенний и зимний сезоны. Разумеется, день может делиться на большее число частей, и времён года может быть больше в тех или иных календарях, но тенденция такова: утро – расцвет, ночь – гибель растительного мира. Особенно ясно выражена эта тенденция в тех условиях, где «зиме» соответствует холод и сокращение светлой части дня, а не там, где умирание природы связано с засухой, или «зима» — это сезон дождей.

Представления о мифологических эрах и больших периодах в развитых древних цивилизациях строятся по той же модели: расцвет и благополучие, золотой век вначале и затем постепенная порча и гибель. Тогда наступает период латентный, период «ночи», сна-смерти (напр., пралая в индуистской мифологии).

Отождествление частей дня и времён года с возрастами человеческой жизни, вероятно, также можно считать универсалией, причём представление года как человека рождающегося, растущего, старящегося и умирающего относится к самым устойчивым.

Общий для всех мифологических систем антропоморфизм, или точнее антропизм, имеет для мифологизированного К. то следствие, что он отождествляется с телом, а части времени – с частями тела. Такое представление пересекается с мифом о создании мира из частей тела жертвенного животного или человека. Так, в одной из упанишад («Брихадараньяка-упанишада» I, 1) мир – это жертвенный конь, причём год – это его туловище, времена года – члены, месяцы и полумесяцы – суставы, дни и ночи – ноги. Астрологи с их общей идеей единства микро- и макрокосма насчитывали в человеческом теле 360 костей и относили остеологию к астрономии. Любопытная календарно-соматическая мистика сохранилась у мусульманских потомков древних тьямов. Они полагают, что каждый год 60-летнего цикла их календаря исходит из какой-либо части тела Мухаммада: год крысы — из левого уха пророка, год буйвола — из левой ноздри и т. д. В то же время 30 дней месяца происходят от 30 зубов Адама (растущая и убывающая луна – это верхняя и нижняя челюсти). Некоторые эвенки до сего дня помнят старинный К. из 13 месяцев, именуемых по частям тела. Начало года — голова, затем год начинает спускаться вниз на левое плечо, потом следует локоть левой руки, запястье, суставы основания пальцев, средние суставы и последние суставы пальцев, после чего идёт второе полугодие в обратном порядке по правой стороне тела. Интересно, что у пигмеев Новой Гвинеи счёт идёт не по пальцам, а по органам левой, а затем правой стороны тела и доходит до 27 или 28. Соматический зооморфный или антропоморфный К. — это лишь частный случай общего закона отождествления единиц календарного цикла с различными элементами космоса. Можно указать на китайское деление неба на четыре части, так что восточная его часть соответствует Цин-луну («зелёный дракон»), весне, планете Юпитер, синему цвету, кислому вкусу, нравственной характеристике человеколюбие, и — из пяти элементов — дереву; южная часть — это Чжу-цяо («красная птица»), лето, планета Марс, красный цвет, вкус горечи, приличие, огонь и т. д.

Календарные единицы могут иметь этическую интерпретацию. В Китае весне соответствует человеколюбие, осени – справедливость, лету – приличие, зиме – мудрость; у Гесиода горы, воплощения «поры», времён года, названы Эвномией («благозаконие»), Дике («справедливость» или «правда»), Иреной («мир» или «покой»); Гесиод производит их от Зевса и Фемиды, богини правосудия. Иногда горы отождествляются с тремя мойрами. С этическим кодом мы сталкиваемся в мифах, когда зло выражается в холоде или зное, а добро – в тепле, цветении или обилии влаги. В «Младшей Эдде» несходству зимы и лета даётся такое объяснение: отец лета – Свасуд («приятный»), он ведёт безмятежную жизнь, а отец зимы — Виндлони или Виндсваль («холодный, как ветер») – сын Васада («трудный», «неприятный»), и все в их роду жестокосердны и злобны. Дурная погода и сезон непогоды чаще всего воспринимаются как гнев или проклятие. Уход богини Тефнут, поссорившейся с отцом, богом солнца Ра, и её радостное возвращение после примирения означали в фазе гнева и ссоры ежегодную засуху, в фазе возвращения — прибывание вод Нила.

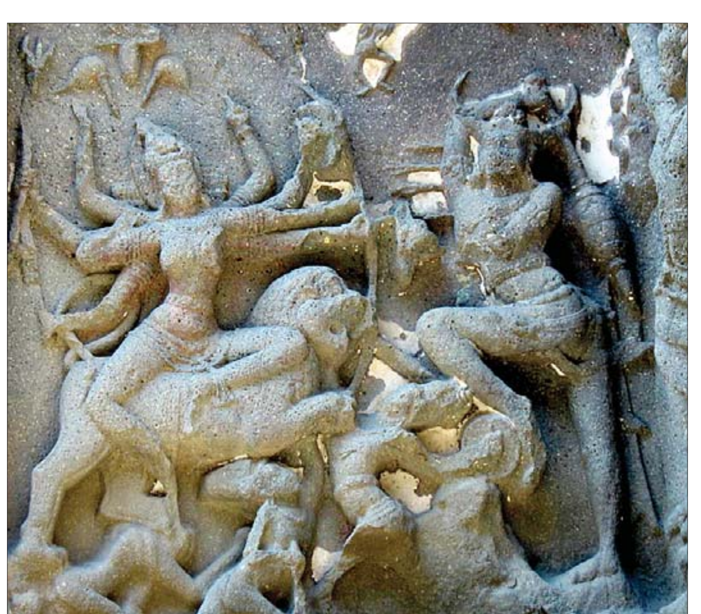
Можно упомянуть и ещё один любопытный способ передачи сезонных изменений — звуковой или музыкальный. В кельтской мифологии бог Дагда, одно из главных божеств благодетельного пантеона, прославлен как арфист. Он играет на чудесной живой арфе-дубе, и в соответствии с характером его игры наступают те или иные сезоны. В орфических гимнах сохранён образ Аполлона, который играет на кифаре, создавая космическую гармонию, определив низкие струны для зимы и высокие для лета, отнеся весну к дорийскому ладу. Настраивая небо на дорийский лад, он избирает «животворную поросль», то есть как бы «настраивает» космос на весну.

Таким образом, календарные изменения могут иметь интерпретации этические и пространственные, цветовые и музыкальные, звериные и планетарные, зодиакальные, звёздные, а также интерпретируются в терминах стихий или элементов мира, пола и тела. Когда календарные единицы и их чередование переводятся при этом на «язык» персонажа и сюжета, получаются не мифологические «представления», о которых шла речь выше, а мифологическое повествование, т. е. календарная мифология в узком смысле слова.

На основе календарной мифологии вырастает календарная словесность. Это загадки и пословицы, гороскопы и пророчества, поэмы типа «Трудов и дней» Гесиода и «Фаст» Овидия, вплоть до альманахов и сборников вроде толстовского «Круга чтения». Календарная мифология в изобразительных искусствах – это аллегории месяцев и сезонов, изображения символов и персонификаций времени с их атрибутами, это числовая ритмика орнаментов и предметов культа (ср., например, семисвечник) и т. д. Можно говорить и о календарной символике цвета, как в цивилизациях Месоамерики и в странах, где распространён китайский 60-летний цикл. Календарные постройки — это всякого рода ритуальные сезонные сооружения типа майского дерева или новогодней ёлки; образцом календарной скульптуры может служить снеговик.

Н. В. Брагинская.

Кали. Бронза. Танджур. 10 в.



Битва Кали с демоном Махишей (Махишасурамардини). Камень. Эллора, храм Кайласанатха. 8 в.

КАЛИ (др.-инд. Kali, «чёрная»), в индуистской мифологии одна из ипостасей Деви, или Дурги, жены Шивы, олицетворение грозного, губительного аспекта его шакти – божественной энергии. К. чёрного цвета (по одному из мифов, она появилась на свет из ставшего чёрным от гнева лица Дурги); одета в шкуру пантеры; вокруг её шеи – ожерелье из черепов; в двух из четырёх своих рук она держит отрубленные головы, а в двух других – меч и жертвенный нож – кхадгу; из её широко разинутого рта свисает длинный язык, окрашенный кровью её жертв. В конце кальпы К. окутывает мир тьмой, содействуя его уничтожению, и в этой своей функции зовётся Калaратри (букв. «ночь времени»).

Культ К. восходит к неарийским истокам, связан с кровавыми жертвоприношениями и по своему характеру во многом чужд ортодоксальному индуизму, но он занял центральное место в верованиях разного рода тантристских и шактистских сект. Почитание К. в качестве истребительницы демонов и могущественной богини-покровительницы особенно распространено в Бенгалии, где находится главный посвященный ей храм Калигхата, или в английском произношении – Калькутта, давший название бенгальской столице.

П. А. Гринцер.

КАЛИДОНСКАЯ ОХОТА (Καλυδώνια θηρα), в греческой мифологии один из наиболее распространённых мифов, в котором объединены сказания о многих героях островной и материковой Греции. Царь Калидона (города в Южной Этолии) Ойней, супруг Алфеи, собрав обильный урожай и принеся после этого жертвы всем богам, забыл богиню-охотницу Артемиду и тем самым оскорбил её. Разгневанная богиня наслала на Калидон огромной величины свирепого вепря, который опустошал поля, с корнем вырывал садовые деревья и убивал прячущихся за городские стены жителей (Hom. Il. IX 529 след.). Ойней решил устроить охоту на вепря и пригласил участвовать самых отважных героев Эллады, пообещав тому, кто убьёт вепря, в награду шкуру зверя. Во главе охотников встал сын Ойнея Мелеагр. Мифографы различных областей Греции включают в перечень охотников местных героев своих областей и называют разное число участников охоты. В «Мифологической библиотеке» Аполлодора (I 8,2) называется свыше 20 участников: калидонцы Мелеагр и Дриас, плевронцы – сыновья Фестия, мессенские близнецы Идас и Линкей, Диоскуры из Спарты, Тесей из Афин, аркадяне Анкей и Кефей, фессалийцы Адмет, Пирифой, Пелей и Ясон, Амфиарай из Аргоса, Амфитрион и его сын Ификл из Фив и единственная женщина – участница К. о. Аталанта из Аркадии. Более поздние авторы (Ovid. Met. VIII 299 след.; Hyg. Fab. 173) считают, что в К. о. участвовало более 50 героев, причисляя к охотникам Лаэрта (отца Одиссея), пилосца Нестора, Теламона — сына Эака, лапифов Пирифоя и Мопса, мессенца Левкиппа и других героев не только материковой Греции, но и из Магнесии, Итаки, Саламина, Крита и других областей. Когда собаки выгнали вепря из лесу, свирепый зверь сразу бросился на охотников. Нестор спасся лишь потому, что, подпрыгнув, ухватился за дерево, но многие пали жертвой острых клыков вепря, а некоторые погибли от ран, нанесённых друг другу случайно в пылу охоты: Пелей ранил своего тестя Эвритиона (Apollod. I 8,2). Решающий удар вепрю нанёс Мелеагр, и ему по праву принадлежал почётный трофей.

Успех охотников побудил Артемиду к новым козням. Она вызвала жестокую войну за охотничий трофей между калидонцами и родственными им жителями Плеврона куретами. В этой войне калидонцы сперва сражались успешно, но когда Мелеагр убил брата своей матери Плексиппа, Алфея прокляла сына и пожелала ему смерти (Hom. Il. IX 567 след.). Оскорблённый Мелеагр отказался участвовать в дальнейших битвах, и куреты стали одерживать победы. Когда они были уже на стенах Калидона, раскаявшаяся мать, отец и все жители стали уговаривать героя встать на защиту родного города, но Мелеагр отказывался, пока жена Клеопатра не попросила его взяться за оружие (IX 592 след.). Мелеагр перебил всех сыновей Фестия, но сам погиб в сражении (Apollod. I 8,3). Поздние мифографы вплетают в историю К. о. мотивы о связи его жизни с обгоревшей головнёй и о любви Мелеагра к Аталанте. Впервые мотив об обгоревшей головне встречается у Вакхилида (Bacchyl. V 94) и в недошедшей трагедии Фриниха «Плевронии» (Paus. X 31,4): к только что родившей Алфее во сне явились мойры и предупредили, что жизнь её ребёнка Мелеагра оборвётся, как только догорит пылавшее в очаге полено. Обжигая руки, Алфея выхватила головню из огня и спрятала её. После гибели убитого Мелеагром брата (вариант: братьев) Алфея достала спрятанное полено и бросила его в огонь, после чего Мелеагр и умер (Ovid. Met. VIII 519). Мотив любви Мелеагра и Аталанты получил отражение у Овидия (VIII 451 след.) и Антонина Либерала (II): ещё на пиру, предшествовавшем К. о., некоторые герои заявили, что не хотят идти на охоту вместе с женщиной, но сразу же влюбившийся в Аталанту Мелеагр принудил их примириться с приглашением прекрасной аркадянки. Охотница первой ранила зверя, поразив его стрелой в спину, и добивший вепря Мелеагр с радостью уступил ей почётный трофей — шкуру и голову кабана. Это послужило причиной ссоры между Мелеагром и его дядьями. Они сразу (вариант: на пути Аталанты домой в Аркадию, Diod. IV 34) отобрали у охотницы добычу. За это разгневанный Мелеагр убил сыновей Фестия Плексиппа и Токсея (Ovid. Met. VIII 429 след.). Узнав о гибели братьев, Алфея бросила в огонь головню, от которой зависела жизнь её сына. Осознав, к чему привёл её гнев, Алфея и жена Мелеагра Клеопатра наложили на себя руки. Софокл в недошедшей трагедии (Plin. Nat. hist. 37, 40 след.) добавил, что оплакивавшие брата сестры Мелеагра были

Вверху – Охота на калидонского вепря. Фрагмент росписи килика «мастера Архикла и Главкита». Ок. 540 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Внизу – Калидонская охота. Фрагмент росписи Клития кратера Эрготима. Ок. 570 до н. э. Флоренция, Археологический музей.

Одиссей и Калипсо. Картина А. Бёклина. 1882. Базель, Художественный музей.

Корес и Каллироя. Картина Ж.-О. Фрагонара. 1765. Париж, Лувр.

превращены в птиц (этиологический миф: мелеагриды, греч. «цесарки»).

Миф о К. о., в основе которого лежали события древнейшего прошлого Этолии (войны между городами, пережитки матриархата), благодаря своей популярности непрерывно пополнялся новыми мотивами (бедствие, посылаемое обойдённым вниманием божеством; отказ обиженного героя от участия в битве и пр.).

М. Н. Ботвинник.

КАЛИПСО (Καλυψώ), в греческой мифологии нимфа, дочь титана Атланта и океаниды Плейоны (по другой версии, дочь Гелиоса и Персеиды), владелица острова Огигии, на Крайнем западе. К. держала у себя в течение семи лет Одиссея, скрывая его от остального мира, но не смогла заставить героя забыть родину. На Огигии К. живёт среди прекрасной природы, в гроте, увитом виноградными лозами. Она умелая ткачиха, ежедневно К. появляется у станка в прозрачном серебряном одеянии. По приказу Зевса, переданному через Гермеса, К. вынуждена отпустить Одиссея на родину; она помогает ему построить плот и снабжает его в дорогу всем необходимым. От Одиссея К. имела сыновей: Латина, Навсифоя, Навсиноя, Авсона (Hom. Od. V 13–269; VII 244–266). Имя К. («та, что скрывает») указывает на её связь с миром смерти. Покинув К., Одиссей таким образом побеждает смерть и возвращается в мир жизни.

А. Т.-Г.

КАЛЛИОПА (Καλλιόπη, «прекрасноголосая»), в греческой мифологии одна из девяти олимпийских муз. Дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 52–54), она «выдаётся меж всеми другими» музами (79) (хотя у Гесиода функции каждой музы ещё достаточно не определены). В эллинистическое время К. — муза эпической поэзии и науки. Сыновьями К. и Эагра (или Аполлона) были знаменитые певцы Лин и Орфей (Apollod. I 3,2). Сыном К. считают также фракийского царя Реса, убитого под Троей Диомедом (I 3,4). К. изображалась с вощёной дощечкой или свитком и грифельной палочкой в руках.

А. Т.-Г.

КАЛЛИРОЯ (Καλλιροη), в греческой мифологии: 1) одна из океанид (К. — греч. «прекраснотекущая»), дочь Океана и Тефиды, супруга Хрисаора, которому родила трёхголового великана Гериона (Hes. Theog. 981 след.; Apollod. II 5, 10); 2) речная нимфа, дочь Ахелоя, супруга Алкмеона, мать Акарнана и Амфотера. После смерти Алкмеона, убитого Фегеем, К. стала возлюбленной Зевса, которого упросила сделать её малолетних детей сразу взрослыми. Когда её желание было выполнено, дети К. отомстили за отца и убили Фегея, его жену и детей (Apollod. III 7,5–6); 3) нимфа, дочь речного бога Скамандра, мать Ганимеда (Apollod. III 12, 2); 4) калидонская девушка, отвергшая любовь Кореса, жреца Диониса. По просьбе оскорблённого жреца Дионис поразил жителей страны безумием. Обратившись за помощью к оракулу, калидонцы получили приказ принести К. в жертву. Когда Корес увидел прекрасную К., обречённую на гибель, любовь снова вспыхнула в его сердце и он заколол себя вместо любимой. К. покончила с собой возле источника, который стал носить её имя (Paus. VII 21.1 след.) (топонимический миф).

М. Б.

КАЛЛИСТО, Каллиста (Καλλιστώ), в греческой мифологии Дочь царя Ликаона (вариант: Никтея или Кефея), спутница (нимфа-охотница) Артемиды, родом из Аркадии. К., обольщённая Зевсом, явившимся к ней в облике Аполлона (или Артемиды), родила Аркаса. Превращенная в медведицу Артемидой (вариант: Зевсом,

Каллиопа, муза элегий. Римская скульптура. Мрамор, 2 в. Ватикан, музей Пио-Клементино.

Юпитер (Зевс) и Каллисто. Картина П. П. Рубенса. Ок. 1613. Кассель, Государственные художественные собрания.

чтобы спасти её от мести Геры), К. гибнет от стрелы разгневанной Артемиды (Apollod. III 8, 2; Ovid. Met. II 405–530; другой вариант мифа см. в ст. Аркас). Зевс превратил К. в созвездие Большой Медведицы (Ps.-Eratosth. I). В мифах о К. соединились мотивы об архаическом местном зооморфном божестве (К. – медведица), вытесненном Артемидой (храм Артемиды Каллисты, «прекраснейшей», находился на холме, считавшемся могилой К., Paus. VIII 35, 8), топонимический миф (сын К. Аркас — эпоним Аркадии), древнее оборотничество и позднейшие метаморфозы.

А. Т.-Г.

КАЛМ, Кальм, в мансийской мифологии крылатая зооморфная вестница богов, передающая их послания героям и людям. Сотворена Нуми-Торумом вместе с другими мифологическими существами.

М. Х.

КАЛТАШ-ЭКВА, Калч-эква, Ноли Торум Шань («нижнего мира мать», «земная мать»), в мансийской мифологии богиня земли, жена и сестра Нуми-Торума (по другим вариантам мифа, К.-э.— дочь Нуми-Торума и богини земли Иоли Торум Шань). К.-э. — прародительница фратрии «Мош»: её представляли в облике зайчихи или гуся (первоначально — тотемические первопредки); берёза — её священное дерево. Как прародительница К.-э. определяла судьбы людей, отмечая их жизненный путь на священных бирках, помогала при родах. Сначала К.-э. обитала с Нуми-Торумом на небе, откуда была изгнана мужем: она требовала, чтобы бог построил себе новое жилище из костей всех зверей и птиц, но сова отговорила Нуми-Торума от истребления всего живого, упрекая его в том, что он уподобился женщине, послушав её совета. Разгневанный муж спускает жену вниз, где та поселяется в горе (одно из наименований К.-э. — «вершины реки Сакв горная женщина»); однако истосковавшийся Нуми-Торум разыскивает супругу и видит, что та родила сына – Эква-Пыриша. К.-э. участвует в творении мира: она просит Нуми-Торума укрепить вновь созданную зыбкую землю поясом. К.-э. наделяет первых людей душами, которые ей передал отец Корс-Торум.

КАЛУНГА, Карунга, персонаж, широко распространённый в мифологии народов Западной Тропической Африки, а в Восточной Африке – у амбо, луба, конго, мбунду, чокве и некоторых других бантуязычных народов. К. объединяет черты первопредка и отчасти громовника.

К. как обожествлённый предок связан с «нижним миром», миром предков (в случае чьей-либо смерти говорили: «Его взял К.»). Он – отец всех предков, с их помощью правящий миром, предки — его слуги. К. является создателем мира и первых людей, которых он «вызывает» из земли, скалы, священного дерева, термитника и т. п. Согласно одному мифу, К. ударил по термитнику и из образовавшегося отверстия вызвал первую пару — Амангуду и его жену, сыновья которых Канзи и Нангомбе позже женились на своих сестрах. По другому мифу, К. вышел из земли и создал три супружеские пары, от которых произошли племена ямбо, гереро и бушмены. Имеется вариант, согласно которому К. сам выступает как первый человек. В некоторых вариантах действует не К., а его помощник — «костяная старуха»: она вызывает троих детей из дерева Омукуа.

К. характеризуется и как громовник (хотя и в меньшей степени, чем, напр., Мулунгу). Носит чёрную одежду (ритуальный цвет дождя), и ему приносят в жертву чёрного быка (типичное дождевое жертвоприношение).

Е. К.

КАЛХАНТ (Κάλχας, род. п. Κάλχαντος), в греческой мифологии жрец из Микен, сын Феонои (Hyg. Fab. 190) и внук Аполлона, от которого получил дар прорицания (Hom. Il. I 69–74). К. – участник похода ахейцев под Трою; ещё в пути, в Авлиде, он истолковал знамение со змеёй, уничтожившей восемь птенцов и их мать, объявив, что Троя будет взята на десятый год (II 300–332). Он же потребовал принесения в жертву Ифигении, чтобы умилостивить Артемиду (Hyg. Fab. 98, трагедия Еврипида «Ифигения в Авлиде»). По его совету был разыскан Филоктет — обладатель лука Геракла, при помощи которого только и могла быть взята Троя (трагедия Софокла «Филоктет»). По совету К. был выстроен деревянный конь и вероломно взята Троя (Verg. Aen. II 176–199). Ему была предсказана смерть в том случае, если он встретит более сведущего прорицателя, что и произошло после его встречи с Мопсом в Колофоне (Apollod. epit. VI 2–4).

А. Т.-Г.

КАЛЬВИС (литов. kalvis), Калейс (латыш. kalejs), в балтийской мифологии кузнец, помощник громовержца Перкунаса — Перконса; К. выковывает ему оружие, иногда – небеса, солнце, а для дочери солнца – пряжку-сакту. Участвует в поединке с противником громовержца (см. Телявель). Эти мотивы в сочетании с аналогичными данными других индоевропейских мифологий позволяют реконструировать «кузнечный» вариант основного мифа (см. в ст. Кузнец).

В. И., В. Т.

КАЛЬПА (kalpa, «порядок», «закон»), по индуистскому мифологическому исчислению «день-и-ночь» Брахмы, или 24 000 «божественных» лет, соответствующих 8 640 000 000 «человеческих» (тысяча лет жизни людей приравнивается одному дню богов).

Первую половину К. — 4 320 000 000 «человеческих» лет, разделённых на 1000 махаюг (см. Юга) или манвантар (см. Ману), — составляет один «день» Брахмы, который иногда называют просто К. В конце этой половины происходит уничтожение (пралая) материального мира и сонма богов, а затем наступает «ночь» Брахмы — вторая половина К. По её завершении следует новое творение и начинается новая К. По той же мифологической хронологии, Брахма живёт 100 «собственных» лет. Когда эти 100 лет истекают, происходит великое уничтожение (махапралая): гибнут космос и главные боги, торжествует хаос. Однако спустя ещё столько же лет, сколько длилась жизнь Брахмы, хаос постепенно упорядочивается, рождается новый Брахма и начинается новый цикл кальп. Считается, что нынешний Брахма находится на 51 году своей жизни. Эсхатологические мотивы, отражённые в понятии К., аналогичны широко распространённым мифологическим представлениям о цикличности времени, гибели и новом возрождении мира в сходных формах; ср. пифагорейское учение о «великом годе», «Прорицание вёльвы» в «Старшей Эдде» и «Видение Гюльви» «Младшей Эдды», древнекитайские, древнеиранские, древнемексиканские и другие эсхатологические мифы.

П. Г.

У народов, воспринявших буддизм, который сохранил индуистское представление о К., понятие К. частично модифицируется. В мифологии монгольских народов К. (монг. галав, бурят. галаб, калм. палв) — вселенная в её временном измерении. Выражение «кальпа-мир» (монг. галав дэлхий, бурят. галаб дэлхэй) в зачинах эпических поэм означает изначальное состояние вселенной. К. осмысливается как хаос (включая первичный хаос, который в осложнённом буддийскими мотивами космогоническом мифе густеет от ветра, высушивается огнём, смачивается дождём и превращается в землю).

Светопреставление определяется как «перетекание К.» (монг. галав юулэх), «обращение К.» (бурят. галаб эрьелтэ), таким образом понятие К. приобретает в какой-то мере эсхатологическое значение — катаклизм, катастрофа, стихия – всемирный потоп (бурят. упан галаб, калм. усн палв, букв. «водная К.»), всемирный пожар (бурят. гал галаб, «огненная К.»), всеобщая гибель (бурят. мяхан галаб, букв. «мясная К.»).

С. Н.

КАМА (др.-инд. kama, «желание», «чувственное влечение», «любовь»), в древнеиндийской мифологии бог любви. К. определяется в ведийских текстах как «саморожденный», вышедший из сердца Брахмана, как сын Дхармы. В «Атхарваведе» его неоднократно призывают для помощи в любви. Образ К. получает развитие в эпической литературе: он – сын Лакшми, супруг Рати и Прити («любви»), отец Тришны («жажды»), один из вишведева. Согласно одному из мифов, К. нарушил подвижничество Шивы, что привело к браку последнего с Парвати. Разгневанный Шива испепелил К., но затем, скло-

Прорицатель Калхант гадает по печени жертвенного животного. Гравированный рисунок на этрусском зеркале из Вульчи. 5 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

нившись к мольбам Рати, возродил его. К. изображался юношей, восседающим на попугае (также — на колеснице); в его руках лук из сахарного тростника с тетивой из пчёл и пятью стрелами из цветов, насылающими любовную страсть (ср. античные параллели – Эрот, Амур). На знамени К. изображён макара (фантастическое морское животное), во чреве которого К., согласно легенде, жил некоторое время. Пренебрежение дарами К. считалось тяжким грехом: в «Махабхарате» Арджуна, отвергнувший любовь Урваши, обречён в течение года быть евнухом.

Понятие К. служило в индуизме также обозначением чувственной, эмоциональной жизни и входило (наряду с дхармой, артхой – нормой практического поведения, а впоследствии и мокшей – избавлением от процесса перевоплощений) в число основных установок поведения, гармоничное сочетание которых считалось важнейшим долгом трёх высших варн. Наставления в К. составляли особый жанр (камашастра; одно из наиболее значительных – «Камасутра» Ватсьяяны, ок. 3–4 вв. н. э.) и на протяжении веков играли существенную роль в традиционной индийской дидактике.

КАМАДОГАМИ (др.-япон., «божества жилища»), в японской мифологии боги домашнего очага. В «Кодзики» такими богами считаются потомки бога О-тоси: Окицу-хико и Окицу-химэ. В Японии эти боги именуются и изображаются по-разному. Считается, что К. играют важную роль в сохранении семьи, в особенности в укреплении молодой семьи. Легенды о происхождении веры в К. записаны в раннесредневековых памятниках «Кондзяку-моногатари» и «Ямато-моногатари».

Е. С.-Г.

КАМАРИ, в грузинской мифологии небесная дева, персонаж из цикла сказаний об Амирани. Внешность и характер К. близки внешности и характеру Мзетунахави. К. — доброе существо, преданно любящее Амирани, который похищает её из заморской страны или небесной башни, одолев её отца — повелителя погоды и грозовых туч и владыку каджей. К. ждёт своего возлюбленного и после того, как он прикован к скале. Ряд исследователей полагает, что похищение К. символизирует похищение небесного огня (отсюда сопоставление сюжета с греческим мифом о Прометее).

М. Я. Чиковани.

КАМБАР, персонаж мифологий народов Средней Азии. Принесён в Среднюю Азию исламом. В мусульманской мифологии Канбар – верный слуга, конюший четвёртого «праведного» халифа Али. В мифологии туркмен (Баба-Гамбар) – покровитель музыки и пения, изобретатель струнного инструмента дутара. Рассказ о том, как К. расстилал на поверхности воды коврик и сидел на нём, играя на дутаре, сближает этот персонаж с первым шаманом и певцом Коркутом, образ которого, видимо, и послужил основой туркменских мифов о К. Считалось, что тому, кто желал обрести дар музыканта или певца, следует совершить паломничество к могиле К. [в Туркмении имеется два места, почитаемых как его могилы, в обоих растут деревья, которые считаются выросшими из «ушка» (колка) дутара, положенного на могилу К.]. К. у казахов (Жылкышы-ата Камбар), киргизов и уйгуров (Камбар-ата) – покровитель лошадей и коневодства. В основе образа – древнее доисламское божество.

В. Б.

КАМЕНЫ (Camenae), касмены, в римской мифологии нимфы ручья в посвященной им в Риме у Капенских ворот роще, где они имели небольшое святилище и получали жертвоприношения из воды и молока (Serv. Verg. Aen. I 8; Buc. VII 21). Из их ручья весталки черпали воду для нужд храма Весты (Plut. Numa 13). Не позже начала 3 в. до н. э. К. были отождествлены с музами, на основании сближения их имени со словом carmen, «песня», или глаголом canere, «петь» (Serv. Verg. Ecl. III 59).

Е. Ш.

КАМИЛЛА (Camilla), в римской мифологии (по «Энеиде» Вергилия) дочь Метаба, царя Приверна. Изгнанный своими подданными, недовольными его тираническим правлением, Метаб взял с собой маленькую К. В лесу у реки Амасен, подстерегаемый опасностями, он дал обет посвятить дочь на служение Диане, что и исполнил после своего спасения (Verg. Aen. XI 540 след.). К. стала амазонкой и погибла, участвуя в войне Турна против Энея. Имя К. — от «камиллы» или «касмилы» (так назывались мальчики и девочки из благородных семей, прислуживавшие при священнодействиях жрецам и жрицам, а также посвященные отцами на служение богам; Serv. Verg. Aen. XI 588). Как прислужника богам камиллом называли Меркурия (XI 543).

Е. Ш.

КАМИМУСУБИ, Камимусуби-но ками [др.-япон., «бог божественного производства (творения)» или «божественный дух»], в японской мифологии одно из первой троицы божеств, появившееся вместе с Амэ-но минакануси и Такамимусуби (см. Такама-но хара), когда разделились земля и небо. К. было невидимо. Согласно тексту «Идзумо-фудоки», оно родилось в провинции Идзумо и там пребывает множество его потомков.

Е. С.-Г.

КАМОНУ, в мифологии банту языческого народа луйи (Замбия) первый человек и культурный герой. Согласно мифам, демиург Ньямбе, живший под землёй, создал леса, реки, животных, а также и первую человеческую пару — К. и его жену. Но вскоре хитрость и ловкость К. стали вызывать беспокойство у Ньямбе. Ньямбе вырезал себе миску из дерева, то же сделал и К. Вслед за Ньямбе стал ковать железо и К. Затем К. выковал копьё и стал убивать животных. Ньямбе испугался, что К. доберётся и до него, и поднялся в небо по паутине.

Е. К.

КАМПИР («старуха, бабушка»), в таджикской мифологии женские духи, персонифицирующие явления природы. По разным представлениям, К. производила гром вытряхиванием своих шаровар, верчением маслобойки или ударами в бубен. В некоторых районах Таджикистана известна К. Оджуз, видимо, отождествлявшаяся с зимой, морозом и холодным ветром. Семь дней до весеннего равноденствия (Науруза) здесь называли периодом Оджуз или «К. дар гор» («старуха в пещере»): считалось, что в это время К. загоняло холодным ветром в пещеру. Согласно одному из преданий, К. имела сорокоухий котёл, в котором варила попадавших к ней людей (ср. слав. бабу-ягу). В таджикском эпосе «Гургули» К. («Кампири мастон», «старуха-волшебница») принимает любой облик и мучает попадающих к ней в плен людей.

И. Б.

КАМРУСЕПА (Kamrusepa), в хеттской мифологии (эпохи Древнего царства) богиня. В двуязычных хаттско-хеттских мифологических текстах соответствует хаттской богине Каттахцифури. В мифах эпохи Древнего царства, восходящих к хаттским первоисточникам, К. — обычно помощница одного из главных богов. Когда бог солнца (хаттский Эстан, хеттский Истанус) строит себе дома (храмы), он призывает К., «И стала она хозяйкой... И она воззвала к всемогущему Кузнецу».

Кузнец Хасамиль по её просьбе принёс железные орудия и поставил богу солнца очаг из железа. В хетто-лувийском стихотворном гимне К. помогает богу солнца чесать овечью шерсть. В некоторых архаических хаттских и хеттских мифологических текстах К. совершает заклинания, помогающие умерить гнев (бога Телепинуса в мифе о его исчезновении) или страх (бога грозы, когда бог луны Арма упал с неба). В сходной роли ворожеи, устраняющей зло, К. выступает в ритуально-мифологическом тексте, в котором она заговаривает и «развязывает» реки, горы и священных зверей.

Мифы о К. относятся к наиболее архаичному, связанному с обожествлением сил природы, пласту хеттской и хаттской мифологий. Как высшее женское божество К. почиталась также палайцами.

В. В. Иванов.

КАНАКА (Κανάκη), в греческой мифологии дочь Эола (внука Девкалиона) и Энареты (вариант: дочь бога ветров Эола) (Ovid. Heroid. XI). К. — жена бога Посейдона, родившая ему пятерых сыновей: Гоплея, Нирея, Эпопея, Алоэя и Триопа (Apollod. I 7, 3–4). Согласно другому мифу, К. влюбилась в своего родного брата Макарея и вступила с ним в преступную связь; рождённый от нечестивого брака ребёнок был убит Эолом, он же приказал дочери покончить с собой (Ovid. Heroid. XI 1–128). В мифе нашёл отражение запрет кровнородственных браков.

М. Б.

КАНГХА, Кангдиз, в иранской мифологии чудесная крепость. По «Авесте» (Яшт 5, 54–58), К.-Вара («убежище К.») принадлежала отрицательным персонажам, неким сыновьям Вэсака из рода Тура, но почему-то названа «праведной». Топоним К.-Вара сохранился в названии города Кангавар неподалёку от Хамадана — древней Экбатаны, столицы Мидии. По другой версии, её соорудили демоны (соратники сыновей Вэсака?) или её возвёл Йима (у Бируни), Сиявуш (у Фирдоуси) где-то на востоке. В К. не было горя, печали, болезней; своим обитателям она возвращала молодость и жизненные силы (ср.

представления о Варе, убежище, построенном Йимой). По изложению «Бундахишна» (210, 6–13), К. имела семь стен – из золота, серебра, стали, бронзы, железа, стекла, керамики. Образ семистенного города древний: он был известен Геродоту в описании Экбатаны. Семь одинаковых архитектурных элементов чудесной постройки — универсальный мотив мирового фольклора, своим возникновением обязанный вавилонским астрологическим представлениям. Однако именно в Иране он был особенно популярен (ср. семиколонный подземный дворец Франграсьяна — Афрасиаба или предания о цитадели Бухары на семи устоях и т. п.).

Л. Л.

КАННИБАЛИЗМ, универсально распространённый мотив в мифах и фольклоре; восходит к соответствующей практике, засвидетельствованной в палеолите и ранее, кроме того, является составной частью пищевого кода, соотносимого с другими кодами, в терминах которых мифопоэтическое сознание строит свою картину мира (см. Еда). Так, согласно исследованиям К. Леви-Строса, употребление человеческого мяса (особенно сырого) занимает низшее место в мифологически осмысленной иерархии пищевых режимов, тяготея к первому из членов фундаментальной оппозиции природа — культура (на другом полюсе этой иерархии стоят кулинарно обработанные сельскохозяйственные растительные продукты). Поэтому импликации К. сложным образом переплетены со всеми основными категориями и параметрами мифопоэтической модели мира в той её части, которая относится к области докультурного. Например, с К. связывается болотная вода, в отличие от воды-дождя, связанной с культивированием растений, или проточной воды, ассоциирующейся с рыболовством как видом охоты. В один синонимический ряд попадают мотивы К. и мотивы инцеста (ср. отождествление инцеста и съедения тотема у микронезийцев-понапеанцев; многочисленные случаи обозначения инцеста и К. одним и тем же словом).

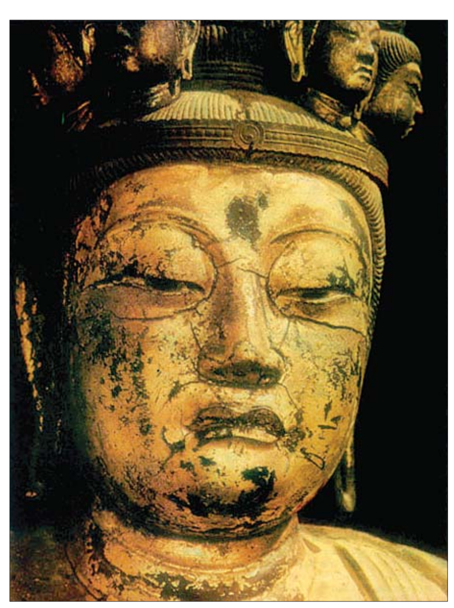
В большинстве мифологических систем существуют мифы о возникновении К., в которых единый акт К. порождает серию подобных же актов и иных злостных человекоубийств. Так, в мифологии североамериканских индейцев оджибве всякий отведавший человеческого мяса становится великаном-людоедом виндиго. В греческом мифе Тантал с целью испытания угощает богов мясом своего сына Пелопа, отчего происходят все несчастья его рода: Атрей, сын Пелопа, мстя за обиду, нанесённую ему братом Фиестом, подаёт последнему на пиру мясо его детей; дальнейшая цепь убийств, среди них — матереубийство, составляет сюжет «Орестеи» Эсхила. Миф о возникновении К. часто сопряжён с мотивом потери человеком бессмертия, т. е. вариантом «грехопадения». Нередко ответственность за возникновение К. возлагается на женщину — виновницу грехопадения и в известном библейском мифе об Адаме и Еве (при том, что в реальности участие женщин в людоедском пиршестве часто табуируется, как табуируется иногда и вкушение женской плоти). Мотивы К. наличествуют также и в космогонических мифах. Таков миф о Кроносе, пожирающем своих детей. В астральных мифах божества, отождествляемые с небесными телами (солнцем, луной), поедают своих детей — звёзды, которые в свою очередь представляются людоедами в некоторых других мифологиях (в частности, у полинезийцев островов Туамоту; TG 11.8.1). Конец К. кладёт обычно культурный герой, который либо убивает чудовище-людоеда (напр., Большую Сову у индейцев племени апачи; ср. также победителя людоедов Мау и в Западной Полинезии), либо, попадая к людоедам в плен, хитростью их побеждает (ср. миф об Одиссее и киклопах). Этот последний мотив получил распространение в волшебных сказках (AT 327), среди которых особенно известны «Гензель и Гретель», «Мальчик-с-пальчик» и т. п. Конец К. у греков положил Орфей, у египтян — Осирис, у айнов — бог Аиойна. Согласно мифам различных народов (кетов, нанайцев и др.), из дыма при сожжении уничтоженного чудовища-людоеда произошли кровососущие насекомые — комары и москиты. Интересны мотивы обезвреживания хтонических людоедов — злых духов в мифах-сказках коряков: побеждая таких духов, их иногда не убивают, а лишь заменяют им желудки на тюленьи, мышиные и т. п., после чего они перестают быть каннибалами.

К. характеризует мифологические персонажи самого различного уровня. В древних мифологиях он присущ верховным божествам (ср. культ Зевса Ликейского с человеческими жертвоприношениями и последующей трапезой как бы от имени бога или вместе с самим богом, Paus. VIII 38, 7; человеческие жертвы Дионису, древнекельтские, полинезийские культы и многие другие); по мере распространения запрета на К. его всё больше относят к низшему миру чудовищ-людоедов, великанов, ведьм и т. п. Среди подобных существ — славянская баба-яга, античные стриги, чудовище-вампир с железным ногтем на ладони у африканского племени покомо в Кении или же длиннозубое чудовище с глазами на подошвах у готтентотов; чудовищем-людоедом нередко представляется сама смерть (у африканского племени не, Берег Слоновой Кости). Людоедами бывают обычно оборотни — волк-оборотень в европейском фольклоре, оборотень-гиена у африканцев, колдуньи-оборотни, превращающиеся в слонов, змей, сов и т. п. у племён Гвинеи, и злые духи — насылатели болезней и эпидемий (напр., у народов Северо-Восточной Азии). Табуирование К. порождает мотив одержимости духом-людоедом (у оджибве — в связи с инициацией в тайных обществах) либо безумия как наказания за акт К. (TG 91). Происходит вытеснение мотивов К. в сферы магии, шаманизма и т. п., требующих достижения ведьмой, колдуном, шаманом особого состояния сознания, отождествляемого с одержимостью, безумием и достигаемого лишь с помощью специальных, часто табуированных действий, отсюда широкое распространение поверий о том, что подобные люди употребляют в пищу человеческое мясо; в то же время духи-людоеды представляют собой одну из опасностей, подстерегающих самого шамана во время его путешествия в загробный мир.

Обоснования ритуального К., находящие отражение в мифологических сюжетах, довольно сложны и противоречивы. Среди них выделяется в первую очередь мотивировка, восходящая к анимистическим представлениям и связанная с т. н. симпатической магией. Согласно этим представлениям, в людоеда переходят качества съедаемой жертвы, прежде всего сила, крепость. Поедание частей тела убитых врагов может, однако, производиться и ради обретения господства над душой врага, вплоть до полного её уничтожения. Так, в киргизском эпосе «Манас» герои пьют кровь врага, поверженного в бою. Такому экзоканнибализму можно противопоставить эндоканнибализм, т. е. К., распространяющийся на родственников, членов племени и т. п., мотивы которого обусловлены тотемистическими воззрениями. Способствуя в целом табуированию эндо-каннибализма (члены тотемного клана приравниваются к самому тотему), воззрения эти в то же время провоцируют и обычаи ритуального жертвоприношения с последующим вкушением частей тела (сердца, печени как седалища витальных сил) родоначальника и покровителя клана, замещаемого старейшим членом племени, «священным царём» или специально подготавливаемым для этой цели (как у мексиканских индейцев) лицом. Отсюда многочисленные мифологические сюжеты с поеданием тела божества — вплоть до пасхальной евхаристии. Восходящие к тотемизму ограничения — запрет на эндоканнибализм при сохранении экзоканнибализма и в условиях экзогамии — порождают сюжеты поедания женой (часто в зверином образе) мужа либо мужем жены (TG 77; 79, 1), а также (в зависимости от структуры тотемно-семейного распределения) и других родственников (напр., детей, которые в соответствии с полом, их собственным и родителей, могут относиться к различным с родителями тотемным кланам).

Тема К. повсеместно (ср. мифы аборигенов Австралии, где эта функция отдана страшному змею–радуге) имплицирована в мотивах ритуального проглатывания–выплёвывания, соотносящихся с обрядами инициации (см. Инициация и мифы). При наложении этих каннибалистических обрядовых мотивов на миф о великой матери-прародительнице возникают образы, подобные бабе-яге или злой старухе-людоедке Мутинге у австралийского племени муринбата. Иногда проходящий инициацию сам мыслится людоедом (напр., у индейцев-квакиутль).

Следует также упомянуть мотивы К. как эксцесса экзальтированной любви, объяснение которым находят либо в стремлении к возможно более полному овладению партнёром и оральном эротизме (ср. записанную римским писателем Авлом Геллием легенду об Артемисии, выпившей чашу с прахом своего возлюбленного мужа Мавсола), либо шире – в семантической близости еды и любви (еда часто выступает в фольклоре как метафора интимной связи), в параллелизме эротического и пищевого кодов. Встречаются также мотивы съедания от избытка любви де-



Одиннадцатиликая богиня Каннон. Фрагмент статуи. Дерево, лак. 8 в. Япония, Монастырь Сёриндзи в Наре.

тей их родителями — так поступает первая супружеская пара в иранском мифе («Авеста») о первых людях (см. Мартйа и Мартйанаг).

Мотивам ритуального К. в фольклоре, мифах и т. д. противостоят мотивы К. вынужденного, актуализирующегося (часто в гиперболизированной форме) в эпохи войн и стихийных бедствий. Среди подобных мотивов доминирует сюжет поедания детей родителями (TG 72, 2; ср. библейский рассказ об осаде города в Самарии, 4 Царств 6, 25–31; в древнекитайских притчах в пример ставится послушание детей, жертвующих собой ради спасения умирающих от голода родителей).

Особая ветвь мифов о К. представлена мировым фольклорным сюжетом о воздаянии за прелюбодеяние (TQ 478. 1; AT 992): муж неверной жены убивает её любовника и подаёт ей за трапезой его penis и /или его сердце, которые она по неведению съедает. Сюжет этот получил широкое распространение в фольклоре и классической литературе (индийский народный роман о Радже Расалу, «Жизнеописания трубадуров», «Декамерон» Боккаччо и многие другие).

КАННОН, Кандзэон-босацу, одно из наиболее популярных божеств в японской буддийской мифологии. К., как и её прообраз в Китае Гуань-инь, – милосердная заступница, обратиться к которой за помощью может любой человек. К. способна принять различные воплощения: к старику она приходит стариком, к монаху – монахом, к женщине – женщиной. Почитание К. распространилось в народной среде уже на ранней стадии развития японского буддизма, примерно со 2-й половины 8 в. Стремление духовенства включить в свою религиозную систему объекты синтоистского культа проявилось в том, что различные аватары (суйдзяку) К. были объявлены хондзи («изначальной сущностью») местных синтоистских божеств. Сохранились тысячи статуй К., ей посвящены десятки легенд. Особенно популярны Дзюитимэн К. («одиннадцатиликая К.»), Сендзю К. («тысячерукая К.»), а также Бато К. («К. с головой коня»). Иногда две первые ипостаси объединяются в одном иконографическом изображении. Скульптуры Сэндзю К. обычно имеют по 20 рук справа и слева, не считая двух «главных» рук. Ранние изображения этой ипостаси К., сохранившиеся в Японии, были действительно тысячерукими. Каждой из тысячи рук К. спасает грешника. Функции К. особенно наглядно запечатлены в облике Дзюитимэн К. Поверх главного лика расположены в виде тиары, кольцом, десять меньших ликов. Из них три сострадательных лика устремлены на добродетельных существ, три гневных лика устремлены на недобродетельных, три клыкастых лика побуждают стать на путь будды, один смеющийся лик олицетворяет достигнутое понимание тщеты мирской суеты.

Тысячерукая Каннон. Дерево. Эпоха Дзёган (859—875). Киото, храм Корюдзи.

Широко распространён в Японии культ Бато К. Данная ипостась божества восходит к индуистским культам (мифологические кони «Ригведы», бог Хаягрива – одно из проявлений Вишну). Бато К. популярна среди крестьян, имеющих лошадей, среди сельских торговцев, а в наши дни – и среди водителей такси и автобусов.

Г. Г. Свиридов.

КАНСА (др.-инд. kamsa, ср. корень kams, «разрушать»), в индуистской мифологии царь Матхуры, враг Кришны. Мать К. (жена матхурского царя Уграсены) зачала его от демона, который обманом овладел ею. Выросши, К. сверг Уграсену и стал царствовать сам, творя много зла в Матхуре и её окрестностях. В частности, он запретил поклонение Вишну. Земля взмолилась к богам о помощи. Тогда Вишну воплотился на земле в братьев Кришну и Балараму, которые в конце концов и убили К.

С. С.

КАНТЬО, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа) во Вьетнаме бог радуги. Его представляют в виде козла с длинным языком, выпивающим воду рек и ручьёв и вызывающим засуху.

Я. Я.

КАНЧЕНДЖАНГА, в мифологии народа лепча (тибето-бирманская группа) священная гора в Сиккиме. Согласно мифам, К. — место, откуда расселились все народы Гималаев. Лепча считают К. горой не на земле, а в небе. Верят, что туда уходят души умерших. Из льда К. бог Ташетинг создал первого мужчину Фуронгтхинга и первую женщину Назонгньи. По одному из вариантов мифа, Фуронгтхинг по ночам вступал в сношения с собакой. Дети же у Назонгньи рождались животными. Когда бог узнал о связи Фаронгтхинга с собакой, то приказал чтить её. Тогда у первых людей родилось поколение детей в человеческом образе. Но эти дети убили младшего, самого красивого мальчика. За это отец и мать изгнали их с К., и от детей произошло человечество. Есть миф о том, что около К. предки лепча решили построить башню до неба из горшков. Когда эта башня была уже высокой, те, кто был внизу, рассердившись на что-то, разбили горшки у основания и башня рухнула. Оставшиеся в живых люди разбежались в разные районы Гималаев.

Я. Ч.

КАНЧХОРИ, в корейской мифологии злой дракон, появление которого несёт с собой засуху, губящую всю растительность. Существует народное речение: «Куда ни придёт К., там сытая осень становится голодной весной».

Л. К.

КАП И КЕ, в мифологии чёрных таи (тайская языковая группа) Лаоса мальчик и девочка, спасшиеся от потопа. Потоп был послан владыкой неба По Тхеном из-за возросшего числа людей на земле. К. и К. проделали в большой тыкве отверстие, влезли туда, и волна стала поднимать тыкву до неба. Там они убедили верховного владыку не губить их и вернуть на рисовое поле. Когда К. и К. выросли, кузнечик посоветовал им жениться. У них появилось семь сыновей, которые также занимались рисоводством. Огромное дерево ва покрывало весь мир, а дерево хай покрывало всю землю. Сыновья их срубили, и в небе засияли девять лун и восемь солнц. Наступила страшная жара, высохла вода, у черепахи растрескался панцирь. Тогда По Тхен велел курице склевать восемь солнц и семь лун. Она не смогла. Смог селезень, так как до солнц и лун нужно было плыть. После этого семь братьев с родителями обосновались в Луангпрабанге. Аналогичные версии о спасении от потопа мальчика и девочки, иногда брата и сестры, известны у других народностей Лаоса и Вьетнама.

КАПАНЕЙ (Καπανεύς), в греческой мифологии участник похода семерых против Фив. В описании Эсхила (Sept. 423–434) К. отличается кичливостью и бахвалится сжечь город даже вопреки воле Зевса. Значительно смягчивший оценку семерых вождей, в т. ч. К., в «Просительницах» (860–871) Еврипид возвращается к традиционной его характеристике в «Финикиянках», где описывает гибель К., сражённого молнией Зевса в тот момент, когда он пытался взобраться по лестнице на фиванскую стену (179–184, 1128–1133, 1172–1186).

В. Я.

КАПИС (Κάπυς), в греческой мифологии один из дарданских героев, отец Анхиса, дед Энея (Hom. Il. XX 239; Apollod. III 12, 2). К. считался эпонимом и основателем города Капуи в Кампании (или города Капий в Аркадии, Strab. XIII 1, 53). Другой миф утверждает, что Капуя была названа в честь второго К., потомка Энея, получившего имя в память К. — отца Анхиса (Verg. Aen. VI 768; Liv. IV 37).

М. Б.

КАППИЛАУУТ, в мифологии народа каду (тибето-бирманская группа) в Бирме город, где правил мифический король Дазайяза и его советники Лапи, Лазин и Пату. Этот город во время жизни Гаутамы несмотря на его запрет был осаждён и взят королём соседней страны. Три советника бежали в местность Махамьяинг.

Их потомки там стали каду. Эти каду, как и их предки, уже были буддистами и строили пагоды из кирпича.

Я. Ч.

КАРАВАЙ, коровай, в восточнославянской мифологии и ритуалах обрядовый круглый хлеб с украшениями и мифологическое существо, символ плодородия. Приготовление К. было связано с комплексом обрядов, длившихся несколько дней с участием специальных жрецов (при русском великокняжеском дворе в 16–17 вв. были специальные придворные — коровайчата); использовались особые архаические орудия, в частности обрядовые жернова для приготовления муки. По словам белорусской песни, «Сам бог коровай месить»: пекущие просят бога спуститься с неба, чтобы помочь им месить и печь. Связь К. с богом может быть отражена в украинских его названиях: дивень, дивний коровай, «божий К.» (см. также Див). В свадебных обрядах К. с фаллическими символами воплощал жениха, две половины К. или два К. – жениха и невесту. О солярной символике свидетельствуют солярные и лунарные знаки на К.; в белорусской обрядовой свадебной поэзии К. отождествлялся с солнцем и месяцем; К., вернувшийся с неба, видел там месяц с зарёй и т. п. Вся символика К. соответствует мифологическим символам, присущим древу мировому (с солнцем и месяцем у вершины и т. д.): образу рогатого животного у мирового древа отвечает представление самого К. или связанных с ним фигурок из теста в виде коровы или быка. Этим объясняется и связь названия К. (ср. сербохорв. кравај, словен. kravaj, болг. кравай) с названием коровы. Комплекс коровайных обрядов нашёл отражение у южных (а косвенно и у западных) славян; этот комплекс может быть возведён к общеславянскому.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

КАРАКУС, алып-каракус («чёрная птица», «богатырь чёрная птица», иносказательное наименование беркута, орла), в мифологии казахов, киргизов (алп каракуш), казанских татар (каракош) огромная птица, которая в благодарность за спасение своих птенцов от дракона аждарха покровительствует герою. Помогая герою достичь цели, К. сажает его на спину и переносит в отдалённые земли. У казахов и киргизов К. иногда отождествлялся с птицей самрук (симрух, см. Симург). (Этот сюжет известен мифологиям многих народов, архаическая его форма сохранилась, в частности, в адыгской мифологии: орёл переносит героя в иной мир.) Первоначально у древних тюркских народов образ К. был связан с шаманским культом, следы этой связи сохранились в мифологиях ряда тюркоязычных народов. У алтайцев-телеутов К. («с медными когтями птица каракуш», «Ульгеня птица богатый беркут») – один из духов – помощников шамана. Считалось, что при камлании К. сопутствовала шаману, совершавшему воображаемое путешествие в мир духов, выполняя роль слуги: подносила духам брагу и уносила домой опустевший берестяной сосуд, относила на отдых «уставший» от долгого пути бубен шамана (выступавший как его чудесный конь). По одному алтайскому мифу, К. – один из сыновей Ульгеня. Помощник шамана К. также у казахов и некоторых групп узбеков.

В. Б.

КАРАНЧО, в мифологии индейцев тоба, мбая, кашиха (область Чако) культурный герой, ястреб, касик в деревне, где живут люди-животные. К. истребляет чудовищ (напр., птицу-людоеда), добывает огонь. Во многих мифах он действует в паре с лисом-трикстером. Под влиянием христианства К. превращается в верховное божество.

Ю. Б.

КАРАПЕТ («предшественник», «предвестник»), в армянской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия армянами христианства) с Иоанном Крестителем. Большинство сюжетов и мотивов, с ним связанных, имеют дохристианское происхождение; сам персонаж перенял функции древних богов. К. в мифах, сказаниях, верованиях и песнях выступает подобно Михру победителем всех дэвов; он заключает их в темницу, но один из них – Хромой дэв – просит К. избавить его от тюрьмы, обещая служить в монастыре, посвященном К., до судного дня — выметать из него золу.

В средневековом эпосе («Таронская война») и мифологизированных сказаниях К. подобен богу-громовержцу; это гремящий в облаках длинноволосый муж с пурпурной короной на голове, с крестом, в одежде, сверкающей, как пламя. Он — хранитель армян. При наступлении врага К. помогает армянским героям, которые благодаря ему побеждают и истребляют вражеские войска. Его назвали Мшо Султан (Султан Муша-Тарона — места его монастыря) или Султан Святой К. К. (подобно архаическому богу Тиру) — покровитель искусств, одаривающий людей способностями к музыке, поэзии, приносящий удачу в спортивных состязаниях (Сурб Карапеты твац, «одарённый святым К.»). К нему обращали свои молитвы народные певцы-музыканты (ашуги), канатные плясуны (пахлеваны), акробаты и борцы.

С. Б. А.

КАРАТУ, Керет (угарит. qrt), в западносемитской мифологии герой угаритского мифоэпического предания, сын (или потомок) Илу, правитель общества Датану (предки угаритян?). По преданию, К. остался без жены и детей; его дом был разрушен. Во сне к отчаявшемуся К. является Илу и велит ему принести жертвы, собрать многочисленное войско и отправиться в поход в страну Удумми, чтобы взять в жёны Масат-Хурай («деву-хурритянку») — дочь Пабелли, царя этой страны; у К. должен будет родиться сын. К. следует указаниям Илу. Во время похода он принимает обет отдать в случае удачи богине Асират-Илат (см. Асират) две трети веса Масат-Хурай серебром и одну треть золотом. Пабелли предлагает К., осадившему его город, выкуп деньгами и колесницами, конями и рабами, но К. непреклонен. Он снимает осаду лишь тогда, когда получает Масат-Хурай в жёны. Илу благословляет новобрачных; у них рождаются восемь сыновей и восемь дочерей. К., однако, не выполняет обета, и Асират-Илат карает его смертельной болезнью. Младший сын К. Илихау («бог мой — жизнь») и младшая дочь Тасманат («восьмая») оплакивают отца и совершают магические обряды. Илу создаёт из глины божественную целительницу Шаатикат («облегчающая»), которая у одра больного К. побеждает Шуту (бога смерти) и возвращает К. здоровье. Тем временем старший сын К. — Йацциб («да утвердит [бог]»), используя болезнь К. как предлог, пытается лишить отца власти и захватить престол. К. проклинает его и призывает на него месть Хорона и Астарты. По-видимому, Йацциб гибнет.

И. Ш.

КАРАЧУН, корочун, в славянской мифологии название зимнего солнцеворота и связанного с ним праздника (древнерус. корочунъ, словац. Kracun, «рождество», болг. крачунец, «рождественский день»), а также злой дух (белорус. корочун, «внезапная смерть в молодом возрасте, судороги, злой дух, сокращающий жизнь», рус. карачун, «смерть», «гибель», «злой дух»). Этимология слова неясна; предполагалось заимствование из лат. quartum jejunium, «большой, четвёртый пост» (ср. лат. источник слова коляда); образование от глагола со значением «шагать» (серб. крачати и т. п.) – «шагающий день», отсюда «переходный день, день солнцеворота»; заимствование из алб. kercum, «пень», «обрубок дерева»: рождественское полено, ср. Бадняк.

В. И., В. Т.

КАРЕЙ, в мифологии семангов, племён джахай, ланох и кента (мон-кхмерская группа) на полуострове Малакка божество грома. К. рассматривается то как одно лицо с Та Педном, то он старший брат последнего или даже отец. К. обитает в пещере и олицетворяет гром, выступая грозным и злым божеством. Иногда, как и Та Педн, мыслится творцом мира.

Я. Ч.

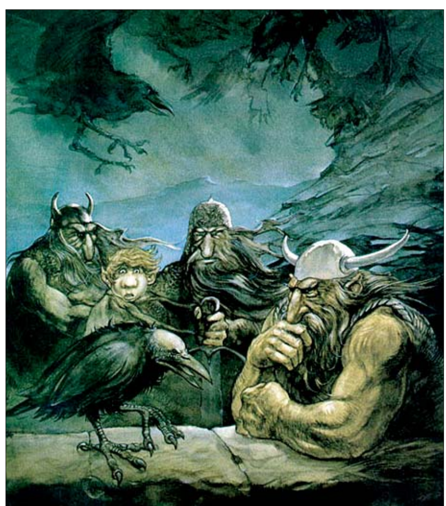
КАРЕЛЬСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Финно-угорская мифология.

КАРЛИКИ, мифологические существа, отличающиеся необычайно малым ростом. Как и великаны, в мифах они, как правило, представляют собой целый народ (в произведениях фольклора же, наоборот, чаще действуют великаны и К. — одиночки). В разных мифологиях К. изображаются живущими в пещерах, в лесу, в воде, т. е. им свойственны функции «хозяев». К. могут представляться каннибалами, похитителями женщин, но, с другой стороны, и довольно безобидными существами, пугающими, но не причиняющими вреда (как в большинстве традиций Северной Америки) или даже помогающими людям (охотникам у эскимосов, у некоторых африканских племён; азиза – лесной «маленький народ» в Дагомее – учат людей магии и культу). Карликовые существа – эльфы в германской фольклорной традиции рисуются злыми и опасными, в английской – приветливыми и добрыми. В европейской традиции К.

имеют ряд явно хтонических признаков; они связаны с горами, кузнечным ремеслом, золотом и металлами, хранят сокровища, часто учат людей ремёслам. Иногда они боятся света – солнечный свет превращает их в камень (ср. Альвис в «Старшей Эдде»), с хтонической природой связано и представление о плоскостопии К., их гусиных или вороньих лапах и т. п. Особенно хорошо развита мифология К. в германо-скандинавской традиции. Цверги — искусные кузнецы, они куют сокровища богов: золотые волосы Сив, ожерелье Фрейи, кольцо Драупнир, принадлежащее Одину, и молот Тора; они же изготавливают мёд поэзии. К. многое роднит с великанами (и те и другие относятся к классу тератологических существ, отличающихся от людей только величиной). В подавляющем большинстве мифологических сюжетов К. и великаны практически не соприкасаются; в то же время они легко взаимозаменимы. Если в греческой мифологии небо поддерживает великан, то в скандинавской — карлики. Те и другие могут выступать как мастера, как правило, обманываемые человеком или богом (ср. цверги и Локи), хотя К. обычно умнее великанов (в оппозиции «природа – культура» великаны ближе к природе, а К. – к культуре). И те и другие часто гибнут от руки богов (см., напр., Ацаны, Испы).

Часто К. — это предыдущее население данной территории (у одних народов это великаны, у других — К., ср. славянские предания о чуди, коми-пермяцкие о чудах; ср. также К. — первонасельников территории манехуна на Гавайях, у африканских племён бассейна Убанги и т. п.), т. е., как и великаны, они (если не относятся собственно к времени мифическому подобно К. в «Эдде» или титанам в греческой традиции) занимают промежуточное положение между временем мифов и историческими эпохами (хотя К. легче, чем великаны, представляются сосуществующими с людьми, и вера в них во многих традициях вполне актуальна). Представление о К. как о прошлом поколении, возможно, объясняет то, что (в компенсацию малых размеров) у них подчёркиваются признаки зрелости и даже старости (длинная седая борода и т. п.). В некоторых европейских традициях считается, что К. достигают полной зрелости в три года, а седая борода появляется у них в семь лет.

Совет гномов. Картина Дж. Хоу.



К. присуща явно выраженная эротическая функция. Они похищают женщин и детей, в «Старшей Эдде» Альвис сватается к дочери Тора, а Фрейя проводит ночь с каждым из четырёх К., сковавших её ожерелье. Эта функция оказывается весьма устойчивой и в постмифологических фольклорных образованиях, сохраняясь и в современных формах фольклора и даже в литературе. Из литературных отражений мифологии К. особого внимания заслуживают романы английского писателя Дж. Толкина (этнографически совершенно точные).

Г. А. Левинтон.

КАРМА (др.-инд. karma, «деяние», «поступок»), в мифологии и этикорелигиозных воззрениях индийцев обозначение действия, в частности религиозного, предполагающего последующее вознаграждение. В наиболее распространённом употреблении — совокупность всех добрых и дурных дел, совершённых индивидуумом в предыдущих существованиях и определяющих его судьбу в последующих. Понятие К. восходит отчасти к весьма архаическим представлениям (РВ X 2, 7; 18, 1) о посмертной судьбе человека: «пути богов» или «пути предков», связанном с поведением его при жизни и соответственно определяющем невозвращение или возвращение к земному существованию в том или ином облике. Согласно развивающим эти представления ранним упанишадам, «человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного» (Брихад.-уп. III 2, 13). Люди сами связывают себя эгоистическими помыслами и делами; действующий же без заинтересованности и стремящийся к постижению высшей реальности, атмана, способен преодолеть цепь рождений и закон К. (ср. Иша-уп. 2; Чханд.-уп. VIII 1, 6 след.). Учение о К. и связанных с нею перерождениях (сансара) в индийской культуре занимает важнейшее место. Оно издавна вышло за пределы традиционного индуизма и стало играть первостепенную роль в буддизме и джайнизме с самого возникновения этих систем.

КАРМИНТА (Carmenta), в римской мифологии родовспомогательница (Serv. Verg. Aen. VIII 336; Plut. Q. R. 56). Её помощницы (или сестры): Прорса и Постворта (получили свои имена от названий двух положений ребёнка при родах, Aul. Gel. XVI 16). К. имела своего фламина и праздник карменталии (впоследствии связывавшийся с отменой запрещения римлянкам ездить по городу в колясках) – carpenta, за что римские матроны посвятили ей храм у ворот в её честь (Ovid. Fast. I 615 след.; Serv. Verg. Aen. IV 518). Имя К. производилось также от слова carmen (песня): считалось, что в песнях она предсказывает судьбу новорождённым; К. предрекает события, а её сестры Постворта и Антеворта видят как прошедшее, так и будущее. К. считали также матерью или женой Эвандра и идентифицировали с аркадскими нимфами (Serv. Verg. Aen. VIII 333; Ovid. Fast. I 461).

Е. Ш.

КАРНА (Carna), в римской мифологии богиня подземного мира. В её праздник карнарии ей приносилась в жертву бобовая каша, а могилы родных украшались цветами. По версии Овидия, К. — нимфа-охотница, заманивавшая влюблённых в тёмные пещеры и затем скрывавшаяся. Её перехитрил, благодаря способности видеть происходящее позади себя, Янус и, став её любовником, даровал ей власть над дверными петлями и колючую ветвь, с помощью которой К. спасла младенца Прока (царя Альбы) от питающихся внутренностями новорождённых страшных ночных птиц стриг. Считалась также защитницей детей и хранительницей внутренних органов человека (Ovid. Fast. VI 106, след.).

Е. Ш.

КАРНА (др.-инд. Karna), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», внебрачный сын матери пандавов Кунти и бога солнца Сурьи. К. родился с естественным панцирем на теле и чудесными серьгами (атрибутами Сурьи), делающими его неуязвимым. Впоследствии, чтобы лишить К. его неуязвимости, Индра, переодевшись брахманом, попросил у него эти панцирь и серьги, и К., никогда не отказывавший просителю, срезал их со своего тела. Пытаясь скрыть рождение К., Кунти бросила его в реку, где его нашёл возничий Адхиратха и отдал своей жене Радхе, воспитавшей К. как собственного сына. Когда К. вырос, он принял участие в сваямваре (выборе жениха невестой) Драупади, но был отвергнут ею и осмеян пандавами за якобы низкое происхождение. Напротив, Дурьодхана приблизил его к себе, сделал царём в царстве Анга (Бенгалии), и К. стал его верным и наиболее могущественным союзником в борьбе с пандавами. Во время битвы на Курукшетре К. совершил множество подвигов. После смертельного ранения Бхишмы и гибели Дроны он возглавил войско кауравов, победил в поединках четырёх пандавов (Юдхиштхиру, Бхиму, Накулу и Сахадеву), однако, исполняя обещание, которое он ранее дал Кунти, сохранил им жизнь. Когда колесница К. увязла в земле, Арджуна, воспользовавшись этим, поразил его стрелой. Только после смерти К. пандавы узнали о своём родстве с ним и воздали почести его жене и детям.

П. А. Гринцер.

КАРНА И ЖЕЛЯ, Карна и Жля, в восточнославянской мифологии вероятные персонификации плача и горя, связанных с погребальными обрядами. Известны из «Слова о полку Игореве»: «за ним кликну Карна и Жля, поскочи по Русской земли» (в первом издании памятника, в более ранней рукописной копии, – слитное написание: Карнаижля). Сходное обозначение обрядов «желенья и каранья» (в обратном порядке) встречается в перечислении различных языческих обрядов в списке 17 в. древнерусского «Слова некоего кристолюбца...». По-видимому, Карна образовано от глагола карити (ср. др.-рус. «карить по своей сестре» в смысле «оплакивать»); Желя — древнерусское обозначение плача.

В. И., В. Т.

КАРНАВАЛ, в низшей мифологии народов Европы антропоморфное воплощение календарного праздника проводов зимы, проходившего накануне великого поста (за сорок дней до христианской пасхи).

Название «К.», видимо, происходит от культовой повозки – корабля на колёсах (лат. carrusna valis, «колесница-корабль», использовавшаяся, в частности, во время древних мистерий Мардука, Диониса и др., в ритуалах народов Европы с бронзового века); в средние века и позднее на колеснице во время праздничных процессий вывозили чучело К. Народная этимология отождествляет корень car- с названием мяса, плоти (лат. caro, итал. carne): carnevale — «мясоед», «carne-vale!» — «да здравствует плоть!». В соответствии с характером праздника рубежа зимы и весны, обилия пищи и поста, веселья и сурового религиозного покаяния амбивалентным был и образ К. С одной стороны, К. воплощал изобилие, обжорство (ср. огромные размеры чучела К. – франц. Bansard, «Пузан») и плодородие (подчёркнутые атрибуты пола, ср. исп. дон Карнаваль, дон Карналь), с другой — старость (итал. К. — седой старик), старый год, зиму. К. чествовали как короля (в средние века на время карнавала избирался король шутов – ритуал, восходящий к римским сатурналиям и вавилонским обрядам временной замены царя рабом с последующим низвержением раба и восстановлением царя на престоле. В конце праздника К. подвергался фарсовому суду, обвинялся во всех грехах и приговаривался к смертной казни. В своём завещании К. в свою очередь разоблачал грехи общества. В заключение К. сжигали или бросали в воду (ср. уничтожение чучел — воплощений смерти — в других традициях: слав. Марену, итал. Бефану и т. п.). В Италии и Испании разыгрывалась фарсовая драма, изображающая победу поста в образе тощей старухи (итал. Кварезима, исп. Куаресма — «сорокодневка») над К. Похоронами К., пародирующими христианский обряд, завершался праздник. В славянской мифологии образу К. соответствует масленица.

Праздник К. создавал особое «смеховое» мировосприятие (народная карнавальная культура по М. М. Бахтину), переворачивая официальную социальную иерархию (выборы шутовского короля и т. п.), восстанавливая мифический золотой век всеобщего равенства (ср. сатурналии, воспроизводившие жизнь времён Сатурна).

КАРТА (латыш. Karta), в латышской мифологии богиня судьбы. Выступает вместе или чередуется с Деклой и Лаймой (иногда имя К. функционирует как эпитет Лаймы), образуя аналогию трём паркам. В народных песнях имя К. иногда связывается с латыш. kart («вешать», в смысле «предназначать»); другая точка зрения связывает это имя с латыш. karta – «слой».

В. И., В. Т.

КАРУН (qarun), в мусульманской мифологии враг и притеснитель Мусы. Упоминается в Коране вместе с Фирауном и Хаманом среди тех, кто в своём мирском благополучии бросал вызов аллаху (29:38; 40:25). Коранический рассказ о К. восходит к библейской истории Корея (Числ. 16). По свидетельству Корана, К. злочинствовал против Мусы, похваляясь своими сокровищами, которые были столь велики, что «ключи его отягчали толпу обладающих силой» (28:76). Сокровища К. вызывали зависть у других людей. Чтобы показать ничтожность земных богатств в сравнении с небесными благами, которые надо заслужить благочестием и щедростью, аллах заставил землю поглотить К. и его жилище. «И не оказалось у него толпы, которая защитила бы его от аллаха. И не оказался он получающим помощь» (28:81).

Мусульманское предание добавляет к кораническому рассказу ряд деталей, в основном повторяющих послебиблейские иудейские сюжеты. Мусульмане считали К. основателем алхимии; это представление, по-видимому, основывается на содержащемся в Коране утверждении К., что все богатства добыты им по его знанию (28:78). В Египте имя К., заменившее, вероятно, имя одного из божеств более древнего периода, связывалось с несколькими естественными и искусственными водоёмами.

М. П.

КАРУСКАЙБЕ, в мифологии индейцев мундуруку (Бразилия) бог-творец и культурный герой. Согласно одному из мифов, К. опустил в дыру в земле верёвку, по которой на поверхность выбрались люди, жившие до того под землёй. По другой версии, индейцы, негры и белые появились из расщелины там, где К. поставил ногу. Затем К. научил мундуруку выращивать и использовать маниок, маис, хлопок и другие культурные растения. По одному из мифов, К. создал солнце, превратив в него мужчину с красными глазами и белыми волосами. К. женат на женщине племени мундуруку, а его спутником и вечным врагом является броненосец Дайиру.

Л. Ф.

КАРЧИКАЛОЙ, в осетинской мифологии покровитель птиц. Согласно легенде, К. и покровитель зверей Афсати обменялись подарками. К. дал Афсати горную индейку, а тот ему — зайца. С тех пор при охоте на горную индейку стали обращаться с просьбой послать удачу к Афсати, а при охоте на зайца — к К.

В. К.

КАРШИПТАР (авест., «быстролетящий»), в иранской мифологии крылатое существо, владыка водной стихии. Образ К. восходит к архаичному евразийскому мифу о божестве-демиурге в облике водоплавающей птицы: К. олицетворял изначальность водной стихии (см. в ст. Вода) (аналогичный индийский образ единого с К. происхождения — гусь Брахмы). К. принёс закон Ахурамазды в квадратную Вару («Видевдат» II 42). Птица К. — царь пернатых в земном мире («Бундахишн», 14, 23; 19, 16; 24, 11), тогда как в духовном над ними царит симург. К. умел излагать «Авесту» на языке птиц, но владел и человеческой речью. Вместе с другими владыками животного мира наставлял пророка Заратуштру («Затспрам» 22, 4). Изобразительные материалы из Кой Крылган-калы (керамический барельеф на ритуальном сосуде 4 в. до н. э.) и Бартыма (серебряная чаша иранской или среднеазиатской работы, условно датируется 3–4 вв. н. э.) отражают неизвестный письменным источникам миф о расчленении прабожества в облике К. одним из воплощений огня, что, видимо, было первым этапом мироздания.

Л. Л.

КАСИН, катхэксин, в корейской мифологии общее обозначение домашних духов. Среди них: домовой (сонджу, букв. «хозяин домашней крепости»), покровитель земельного участка при жилом доме (тходжу), урожая и одежды (седжон), охранители кухни и пищи (чован), ворот, входа (мунсин), домашнего скарба и кладовых (обви), отхожего места и наказаний (чхыксин), конюшни и домашнего скота (мабусин), покровители сыновей и внуков четырёх поколений (чосансин), беременности и детства сыновей и внуков (сансин) и др. Для умиротворения К. совершались различные жертвоприношения; например, для тходжу ставился кувшин с зерном. При совершении большого домашнего обряда обычно участвовали шаманка (мудан), или слепой колдун (паксу), или гадалка.

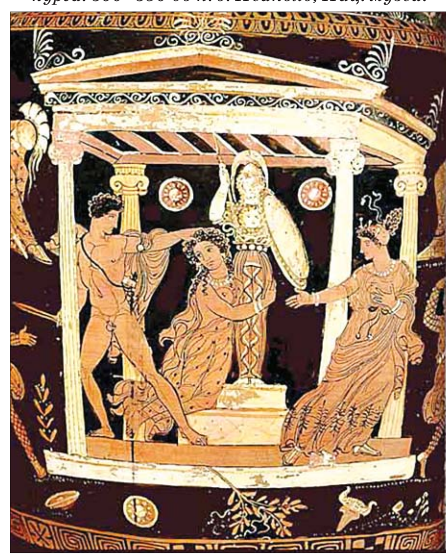
Л. К.

КАСКЕТ, персонаж многих кетских мифов и сказок, обладающий способностью чудесных превращений (в горностая, коня и других животных) и умением создавать лес для спасения от преследования. Распространён сюжет, в котором К. — сын (иногда приёмный) престарелых родителей; в одном цикле мифов он их снабжает продовольствием и оживляет после смерти, в другом — убивает отца, для того чтобы жениться на матери. В ряде сюжетов енисейской мифологии К. заменяется другими персонажами; так, в мифе о разорителе орлиных гнёзд в роли главного героя может выступать не К., а лисёнок.

В. И., В. Т.

КАССАНДРА (Κασσάνδρα), в греческой мифологии дочь Приама и Гекубы. Уже в киклических поэмах К. выступала как пророчица, предсказаниям которой никто не верит. Даром провидения наделил К. домогавшийся её любви Аполлон, и, когда К. отказалась ответить ему взаимностью, Аполлон в отместку ей сделал так, что её вещие слова не стали принимать всерьёз (Aeschyl. Agam. 1202–12). По более позднему варианту мифа, К. вместе с братом близнецом Еленом получила пророческий дар ещё в детстве от священных

Аякс отторгает Кассандру от алтаря Афины. Фрагмент росписи кратера «художника Ликурга. 360–350 до н. э. Неаполь, Нац. музей.



Аякс и Кассандра. Картина С. Дж. Соломона. 1886.

змей в храме Аполлона (на троянской равнине). К. первой опознала Париса, явившегося на состязания в Трою, и хотела его убить, чтобы избавить родину от бедствий, которые Парис потом навлёк на Трою. Она уговаривала Париса отказаться от бракосочетания с Еленой, а затем убеждала троянцев не верить словам Синона и не вводить в Трою деревянного коня (в котором скрывалась засада ахейцев) (Apollod. epit. V 17), но её прорицаниям опять не поверили.

В ночь падения Трои К. искала убежища у алтаря Афины, но была отторгнута от него Аяксом, сыном Оилея, который насильно овладел К. (V 22). Как пленница К. досталась в добычу Агамемнону и погибла вместе с ним от руки Клитеместры, увидевшей в ней соперницу (Hom. Od. XI 421–23; Aeschyl. Agam. 1256–63; 1438–47). В историческую эпоху в ряде мест Пелопоннеса (в Амиклах, Микенах, Левктре) указывали могилу и храм К., отождествляемой с местным божеством Александрой (Paus. II 16, 6; III 19, 6; III 26, 4).

Трагический образ К., вещающей в пророческом экстазе страшные видения будущего, запечатлён в «Агамемноне» Эсхила (1035–1330) и «Троянках» Еврипида (294–461), в то время как в поэме «Александра» поэта 3 в. до н. э. Ликофрона отражена сравнительно поздняя версия мифа, согласно которой Приам велел запереть безумную К., приставить к ней стража и поручил ему записывать пророчества К.

В. Н. Ярхо.

Миф нашёл отражение в античном изобразительном искусстве (фрески в Помпеях и Геркулануме, рельефы, резные камни и др.); в вазописи особенно была распространена сцена отторжения К. от алтаря Афины Аяксом.

Европейская драматургия 16—18 вв. редко обращалась к образу, наиболее значительные трагедии нач. 20 в.: «К.» Г. Эйленберга и П. Эрнста. Получили распространение переводы и переделки сцены гибели К. из трагедии Эсхила «Агамемнон», в т. ч. в русской литературе 19 в. («К. в чертогах Агамемнона» А. Ф. Мерзлякова, «К.» А. Н. Майкова). В поэзии трагический образ пророчицы К. создали Ф. Шиллер (баллада «К.»), В. К. Кюхельбекер (поэма «К.»).

КАССИОПЕЯ (Κασσιόπεια, Κασσιέπεια), в греческой мифологии эфиопская царица, жена царя Кефея, мать Андромеды. К. похвалялась перед нереидами своей красотой и тем самым навлекла гнев богинь и Посейдона, которые наслали на страну чудовище. Андромеда в виде искупительной жертвы была отдана на съедение чудовищу, но её спас Персей, увлёкшись красотой Андромеды (Apollod. II 4, 3), а К. была превращена в созвездие (Ps.-Eratosth. 16).

А. Т.-Г.

КАССИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, отражает мировоззрение касситских племён, обитавших в древности на территории современного Луристана (Западный Иран), а в 16–13 вв. до н. э. захвативших и Вавилонию. Культы касситских божеств утвердились также во многих областях Западной Мидии, где они сохранялись до распространения зороастризма. Дошедшие до нас сведения о К. м. крайне скудны. Источниками её изучения служат преимущественно восходящие ко 2-му тыс. до н. э. ассиро-вавилонские лексикологические тексты, устанавливающие соответствия касситских терминов аккадским и сохранившие, с переводом на аккадский язык, имена ряда касситских богов, и царские надписи, а также археологические памятники: обнаруженные в Луристане художественные изделия из бронзы, относящиеся к первой половине 1-го тыс. до н. э. Некоторые черты К. м. получили отражение в камнерезном искусстве Вавилонии времён касситского господства. Характер и функции отдельных божеств предположительно устанавливаются путём лингвистического анализа их имён, а также проведения параллелей с соответствовавшими им вавилонскими богами. Верховным богом, видимо, являлся покровитель касситов и их божественный предок Кашшу (аккад., «кассит»). Касситская форма его имени неизвестна, возможно, это бог Дуньяш [«подающий землю» (?)] или, как считает турецкий учёный К. Балкан, Шукамуна. В Вавилонии Кашшу была придана супруга Кашшиту (аккад., «касситка»), возможно, тождественная вавилонской богине виноградной лозы Гештинанне или (К. Балкан) касситской богине Шумалии. Шукамуна (также Шугамуна, Шуму, Шугаб) — бог земли, являлся покровителем касситской царской династии и отождествлялся с вавилонскими Нергалом (богом подземного мира, смерти и войны), Нуску (богом огня) и одной из ипостасей верховного бога Мардука. Исходя из этого, можно предполагать, что Шукамуна почитался также как бог подземного огня (есть гипотеза, что таким образом касситы могли обожествлять огонь, выбивавшийся из земли в местах, богатых нефтью). Шумалия (Шималия, Шибарру) — богиня горных вершин, покровительница Намара — территории в среднем течении реки Диялы. В иммунитетной грамоте Навуходоносора I (правил в 1146–1123 до н. э.) она названа «владычицей светлых гор, обитающей на высоте, попирающей вершины». Очевидно, она считалась супругой Шукамуны и, как и он, покровительствовала царской династии. Кашшу и особенно Шукамуна и Шумалия почитались в Вавилонии в течение длительного времени и после падения касситской династии (1204 до н. э.). Покровителем царского рода считался также бог Иммирия. С верховными богами вавилонского пантеона отождествлялись Харбе (с Энлилем) и Шиху (с Мардуком), воз-

Царь Эфиопии Кефей и царица Кассиопея благодарят Персея за спасение их дочери Андромеды. Картина П. Миньяра. 1679. Париж, Лувр.

Кастор и Поллукс. Копия римской скульптуры Дж. Ноллекенса. Лондон, музей Виктории и Альберта.

можно, они представляли собой ипостаси одного и того же божества. (В некоторых текстах Харбе отождествлялся с богом неба Ану, а Шиху отождествлялся с богом луны Сином.)

Солнце олицетворял бог Сах (соответствующий вавилонскому Шамашу). Символ солнца – крест – встречается на вавилонских печатях касситского периода, а также на луристанской керамике и бронзе. Эпитет Саха – Шурияш [«озаритель (?) земли»]. Функции богини-матери, персонифицирующей землю и плодородие, имела отождествлявшаяся в Вавилонии с супругой Энлиля Нинлиль богиня Миризир (по мнению К. Балкана, богиня лошадей, покровительница коневодства). Касситский символ женского начала — ромб — широко представлен в глиптике. Силы плодородия, очевидно, олицетворялись также в образах богов Камуллы (отождествлялся с вавилонским Эа, богом подземных вод и мудрости) и Дура (отождествлялся с Нергалом; К. Балкан считает его богом подземного мира, возможно, его следует рассматривать как ипостась Шукамуны). Грозу и гром воплощал бог Хутха (подобно вавилонскому Ададу). Его эпитеты — Бурняш [«владыка (?) земли»] или Убрияш. Воинственным богом считался Гидар, соответствующий вавилонскому богу-воину Нинурте, его эпитет Маратташ (Маруташ). Учитывая отождествление с Нинуртой, К. Балкан считает возможным отнести его к божествам-героям. Супругой Гидара, очевидно, была богиня Хала. Видимо, она, как и вавилонская Гула, являлась богиней врачевания и благополучия; богиню Халу призывали в заклинаниях.

Ряд сюжетов нашёл отражение в луристанских памятниках. Особенно характерны изображения демонов (которыми касситы, вероятно, населяли мир) : полулюдей-полузверей, крылатых сфинксов и грифонов и т. п. Многочисленные стилизованные звериные фигуры (горные козлы, пантеры, львы, быки, кони и т. д.) указывают на почитание животных. О существовании героических мифов свидетельствуют изображения сцен единоборства героя с животными и чудовищами (имеющие аналогии в древнем Двуречье).

Имена касситских божеств в корне отличны от божеств соседних народов: эламитов, кутиев, хурритов и др. Некоторые исследователи, считая, что касситы находились под влиянием индоевропейских этнических элементов (или даже были индоевропейцами), связывают ряд касситских божеств с индоевропейскими. Так, индоевропейское происхождение приписывается именам «Шумалия», а также «Шурияш», «Бурияш», «Маратташ» (которые при этом считаются не эпитетами Саха, Хутхи и Гидара, а именами самостоятельных божеств, проникших к касситам). «Шурияш» (сближается с др.-инд. Suryah, «солнце» и бог солнца Сурья), «Маратташ» – с древнеиндийскими марутами: божествами бури, воинами бога грозы Индры; «Шумалия» (с санскр. himalaya — горы Гималаи и божество, олицетворяющее их вершину); Бугаш (божественный персонаж) — с древнеперсидским baga. Индоевропейское иранское (авестийское) влияние на касситов усматривают в памятниках луристанской бронзы. Однако, признавая определённую близость луристанских мифологических мотивов и образов к авестийским, следует учитывать, что сама авестийская мифология испытывала влияние представлений доиранского и неиранского населения. Сходство же касситских терминов с индоевропейскими представляется недостаточно убедительным. Видимо, сколько-нибудь существенные связи между индоевропейской и касситской культурами в период формирования К. м. не имели места.

И. М. Дьяконов, И. И. Соколова.

КАСТОР, в греческой мифологии один из Диоскуров (второй — Полидевк).

КАТЕ, в мифологии бирманцев главное божество всех планет. К. представляет собой вместе с тем невидимую планету. К. очень чтут – даже во время буддийских обрядов изображение его устанавливают сразу после будды. Ездовым животным К. является самое чудесное «животное пяти совершенств», объединяющее в себе оленя, слона, льва, тельца и рыбу. Каждой планете К. даёт свой день. В бирманской неделе 8 дней, т. к. среда разделена на два дня: первая половина среды принадлежит К.

Я. Ч.

КАТОНДА, в мифологии ганда демиург. К. создал мир, богов, людей; его называют «отцом богов». Однако в пантеоне божеств К. играет второстепенную роль (ср. с другими аналогичными персонажами — главами политеистических пантеонов — Олорун, Маву, Имана, Вамара). По одной из версий мифа, К. породил Кинту и повелел ему вместе с женой спуститься на землю.

Е. К.

КАТРЕЙ (Κατρεύς), в греческой мифологии критский царь, сын Миноса и Пасифаи. Ему была предсказана смерть от руки одного из своих детей, поэтому он услал с Крита двух дочерей (Аэропу и Климену), а его сын Алтемен и третья дочь (Апемосина), чтобы не стать убийцами отца, покинули Крит и поселились на Родосе. Однако, когда в старости К. отправился на Родос за сыном, пастухи приняли его за пирата и вступили с ним в схватку,

Жаба — учитель конфуцианской премудрости. Народный лубок.

подоспевший на помощь пастухам Алтемен убил К. дротиком. Узнав потом о своём преступлении, сын взмолился богам и был поглощён разверзшейся землёй (Apollod. III 2, 1–2).

А. Тахо-Годи.

КАУК, во вьетской мифологии божество в облике жабы, считавшееся подателем дождя. Вьеты до сих пор в шутку говорят, что жаба К. «самому Небесному властителю родня». На вьетских памятниках бронзового века сохранились фигурки обожествлявшейся жабы. Во вьетском стихотворении 15 в. «Жаба» сказано: «Было время, во храмах возносили тебе славословья». Образ жабы, грозно открывшей рот, запечатлён в бронзовой фигурке 14–16 вв. Популярна сказка о том, как К. в страшную засуху собрала зверей, повела их к Небесному властителю и заставила его ниспослать на землю дождь. Кроме того, Небесный властитель обязался делать это каждый раз, когда услышит кваканье К. Жаба как мифический персонаж известна у ряда народов Вьетнама, в т. ч. у горных кхмеров, с ней связаны представления о плодородии, богатстве, а также эротические культы. Дальнейшее переосмысление этого персонажа привело к возникновению таких мотивов в устном фольклоре и в народных картинках, как «Жаба – учитель конфуцианской премудрости».

Я. Я.

КАУКАС (литов. kaukas, множ. ч. kaukai), в литовской мифологии дух, приносящий добро дому, в частности деньги. Считается, что К. помогает мужчинам, тогда как Дейве — женщинам. К. живут под печью или под землёй; они связаны также с овином и стойлом; им дают молоко, пиво и другое питьё. К. можно купить. Немецкий историк 17 в. М. Преториус относит К. (kaukuczei) к божествам счастья. К. часто сравниваются с Айтварасом, иногда смешиваются с ним. Мажвидас и другие упоминают К. среди близких ему духов — Айтвараса, Жемепатиса (дух земли), Лаукосаргаса (дух полей). Польский автор 16 в. Я. Ласицкий считает К. душами усопших, что отчасти подтверждается таким значением литов. kaukas, как «душа некрещёного ребёнка». Белемнит (атрибут громовержца Перкунаса) называют также «камнем К.» (kauko akmuo, kauka spenis). Генетически имя К. связано, вероятно, с болгарским кукери (см. Кукер).

В. И., В. Т.

КАУМПУЛИ, в мифологии ганда бог чумы. Согласно мифам, отец К. — Кайемба, брат царя Джуко, женился на женщине по имени Наку, вопреки предостережениям богов. Когда Наку родила К. – ребёнка без рук и ног, Кайемба испугался и отослал мать и дитя в лодке в соседнюю страну Бусога, однако там её не приняли и по совету жрецов отправили обратно. Долгое время её изгоняли отовсюду, пока, наконец, не позволили поселиться в Бугойя. После смерти К. стал богом чумы. В Булемези существовал храм К. Считалось, что К. находится внутри храма в глубокой яме. Чтобы не дать ему убежать и причинить вред людям, яму тщательно прикрывают стеблями бананов, затем — шкурами диких кошек, а сверху по краям закладывают камнями. Царю Джуко запрещалось смотреть в сторону Булемези, чтобы не умереть. Следить за этим было поручено одной из его жён, но однажды она заболела, царь взглянул в сторону холма, где находился храм К., и через несколько дней умер.

Существовал также храм Набузаны (няни и кормилицы К.) – покровительницы женщин, в особенности ожидающих ребёнка. Её жрицы – повивальные бабки.

Е. К.

КАУНДИНЬЯ, в мифологии кхмеров (Кампучия) основатель древнейшего государства. Богом ему было обещано, что там, где упадёт его стрела, он создаст государство. В мифе он называется индийским брахманом. Его стрела упала в Фунани. Здесь он встретил нагу Сому (т. е. нагу Луны) и вступил с ней в брак, основав династию. В одном из вариантов вместо К. и наги фигурируют герой солнечного происхождения Камбу Свайямбхува и апсара (танцовщица) горы Меру. Образ К. представлен также в древних тямских мифах (Южный Вьетнам). Там он вонзил в землю волшебное копьё, полученное от сына, основал государство и женился на наге Соме.

Я. Ч.

КАУРАВЫ (др.-инд. kauravas, «потомки Куру»), в индуистской мифологии сто сыновей царя Дхритараштры и его жены Гандхари, двоюродные братья и антагонисты главных героев эпоса «Махабхарата» – пандавов. Все К. во главе со старшим из них – Дурьодханой погибают в битве на Курукшетре. К. рассматриваются как воплощение демонов-асуров.

П. Г.

КАУСАР (kawsar, букв. «обильный»), в мусульманской мифологии название одного из потоков, текущих в раю (джанна). Комментаторы Корана обычно пишут, что «вода его белее снега и вкуснее мёда». В поздних вариантах предания К. течёт меж золотых берегов по дну, усыпанному рубинами и жемчугами. Согласно одному из вариантов, в К. вливаются все райские реки.

М. Б. Пиотровский.

КАУТЕОВАН, в мифологии индейцев кагаба (Колумбия) верховное божество, великая мать, основа жизни и плодородия. Она породила культурных героев и четырёх жрецов — предков нынешних четырёх жреческих родов. К. породила также и злых духов.

Ю. Б.

КАФТЫСАР-ХУАНДОН-АЛДАР, в осетинском нартском эпосе повелитель рыб; относится к нартам то враждебно, то доброжелательно, именуется «чужеземцем». Когда виднейшие нарты Урызмаг, Хамыц и Сослан приехали к нему, чтобы получить войско для борьбы со своими кровниками из рода Бората, он поселил их в курятнике и потребовал, чтобы они участвовали в устраивавшихся на поминках состязаниях по стрельбе в цель и в скачках. В первый раз нартские герои заняли в них последние места, и за это их содержали в курятнике в течение года. В другой раз они одержали победу, и К.-х.-а. дал им войско и отпустил домой.

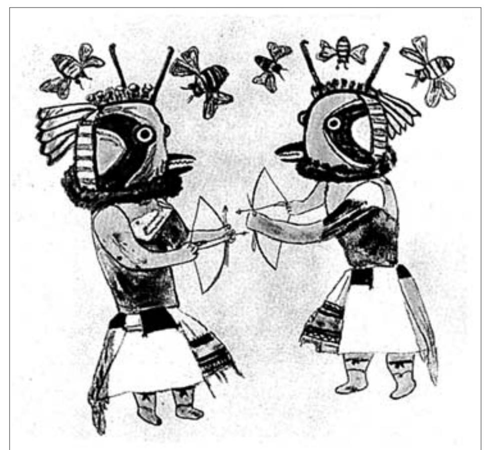
Б. К.

КАХТАН (qahtan), в мусульманской традиции предок – эпоним всех «южных» арабов, противопоставлявшихся «северным» арабам – потомкам Аднана. К. считался сыном Эбера (которого иногда отождествляли с Худом). В ряде случаев К. идентифицировали с библейским Иоктаном. Мусульманские легенды и родословия относили потомков К. — кахтанидов вместе с исчезнувшими аравийскими народами (ад, самуд, таем и др.) к «коренным арабам», а потомков Аднана – аднанидов к «пришлым арабам». Потомки К. делились на две ветви – Химиар (оседлые) и Кахлан (кочевые).

Реальное противопоставление двух группировок арабских племён сложилось уже после создания халифата (в 7–8 вв.). Объединившиеся в политическом отношении племена Сирии и пришлые йеменские племена противопоставили себя племенам Центральной Аравии и избрали своим эпонимом реальное имя одного из древних племён Южной Аравии – кахтан. Отождествление с библейским Йоктаном и другие восходящие к Библии генеалогии появились в среде книжников, стремившихся привязать местные аравийские предания к библейской исторической схеме. В период формирования единой арабской народности получили распространение генеалогии, объединявшие линии К. и Аднана и объявлявшие всех арабов потомками Исмаила и Ибрахима. Нельзя исключать и того, что мусульманская традиция, противопоставлявшая эпонимы К. и Аднан, частично восходит к древнему противостоянию кочевых и оседлых племён.

М. П.

Слева – Качина Тава – дух солнца. Рисунок индейского художника. Сер. 1880-х гг. Вашингтон, Смитсоновский институт. Справа – Качина Момо – духи пчелы. Рисунок индейского художника. Сер. 1880-х гг. Лондон, библиотека Пола Хэмлина.



КАЧИНА, в мифологии индейцев пуэбло (Сев. Америка) духи предков, способствующие плодородию. По представлению хопи, К. обитают в горах Сан-Франсиско, на юго-западе США, и дважды в год в результате молитв и жертвоприношений появляются над полями земледельцев. Согласно преданиям зуни, К. появились во время миграции племени: при переправе через реку некоторые дети в испуге вырвались из рук матерей и превратились в духов вод; проплыв вниз по реке, они основали селение К. и сделались покровителями соплеменников. Считалось, что существуют К. любых предметов и проявлений жизни: минералов, растений, животных, звёзд, облаков и т. д.

Изображаются в виде антропоморфных фигурок в масках, которые распознают по атрибутам и раскраске (всего выделено около 250 К.). Так, К. пчелы изображается с луком и стрелами, К. солнца — с еловой ветвью и колокольчиком; у каждой К. имеется на спине «табличка влажности», символизирующая способность вызывать дождь. У индейцев пуэбло существуют особые союзы посвященных в культ К., которые участвуют в обрядовых плясках, связанных с земледелием. Считается, что члены этих союзов, если жизнь их была добродетельной, после смерти пополняют ряды К.

А. В.

КАШЬЯПА (др.-инд. Kасуара, «черепаха»), в ведийской и индуистской мифологии божественный мудрец, которому приписывалось участие в творении мира. Согласно космогоническому мифу, изложенному в «Шатапатха-брахмане», Праджапати создал всё живое, воплотившись в космическую черепаху; «черепаха и есть К.; поэтому говорят, что все живые существа – потомки К.» (VII 5, 1, 5). В индуистской мифологии К. – один из семи великих риши, сын Брахмы либо эманация Маричи (духа Брахмы – Праджапати). Жёнами К. считаются 8 (по другим версиям: 10 или 13) дочерей Дакши. От Дити он имел сыновей дайтьев, от Дану – данавов, от Адити – 33 бога (12 адитьев, 8 васу, 11 рудр и Ашвинов). Остальные его жёны: Синхика, Вината, Капила, Кадру, Муни и др. (имена их в различных версиях мифа не совпадают) – произвели на свет гандхарвов, апсар, нагов, ракшасов, животных и другие существа (Рам. VII 4; Мбх. I 59 и др.). Наконец, внук К. от его сына Вивасвата –Ману стал прародителем людей. Будучи отцом богов и асур, людей и демонов, змей и птиц, К. как бы символизирует изначальное единство, предшествующее дуализму творения. В ряде текстов К. идентифицируется с Праджапати или Брахмой.

П. Г.

КАШЬЯПА (санскр. Kasyapa, пали Kassapa), Махакашьяпа, в буддийской мифологии ученик Шакьямуни. В текстах хинаяны («Типитака» и её комментарии) К. считается одним из самых выдающихся архатов. Согласно легенде, К. был сыном брахмана Капилы и вёл жизнь обычного домохозяина. Однажды, когда К. пахал поле, он увидел, как птицы пожирали червяков за его плугом. Так как ему сказали, что вина за гибель этих живых существ останется на нём, К. и его жена

Кащей Бессмертный. Картина В. Васнецова. Москва, дом-музей В. Васнецова.

приняли решение отказаться от мирской жизни и стать аскетами. К. встретился с Шакьямуни, стал его учеником и затем архатом. После смерти Шакьямуни К. председательствовал на первом буддийском соборе, где якобы были установлены канонические тексты буддизма.

Образ К. занимает важное место и в некоторых текстах махаяны. В «Саддхармапундарика-сутре» он вместе с архатами Субхути, Маудгальяяна и Катьяяна обращается к Шакьямуни с жалобой, что не может достичь наивысшей бодхи. Но Шакьямуни предсказывает ему, что в далёком будущем К. всё же достигнет бодхи и станет буддой под именем Рашмипрабхаса. В «Кашьяпапариварте» Шакьямуни разъясняет К. путь бодхисатвы.

В дзен-буддизме К. считается первым индийским патриархом этой школы, ибо только он понял смысл прямой бессловесной передачи дхармы от учителя к ученику: так, Шакьямуни однажды взял цветок, показал ученикам и улыбнулся, и лишь К. понял смысл действий учителя.

Л. Э. Мялль.

КАЩЕЙ БЕССМЕРТНЫЙ, Кощей (заимствование из тюрк. Koscі, «пленник», в период ранних славяно-тюркских связей), в восточнославянской мифологии злой чародей, смерть которого спрятана в нескольких вложенных друг в друга волшебных животных и предметах: «На море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке – заяц, в зайце – утка, в утке – яйцо», в яйце – смерть К. Б. Древность этого мотива подтверждается его наличием в русских заговорах и хеттских обрядовых текстах. В русских волшебных сказках К. Б. уносит героиню на край света в своё жилище. Та выпытывает у него, где скрыта Кащеева смерть, передаёт тайну герою-избавителю, который добывает смерть К. Б., и Кащей погибает.

В. И., В. Т.

КАЮМАРС (фарси), Гайа Мартан (авест.), Гайомарт (ср.-иран.), в иранской мифологии первочеловек, позже первый царь из династии Пишдадидов. По одной из мифологических версий о К., переданных Бируни, Ормузд, одолевая Ахримана, начал потеть, и из капель пота на лбу уродился К., который одолел Ахримана и стал разъезжать на нём верхом. У ворот ада К. испугался, тогда Ахриман сбросил его с себя и сожрал. Но перед гибелью К. успел пустить своё семя, от которого произросла первая человеческая пара. По другой версии, К. пробыл в раю 3000 лет. Затем он опустился на землю, где прожил ещё 3000 лет, пока не появилось зло в образе Ахримана (см. в ст. Иранская мифология). Сын Ахримана Хазура напал на К. и был им убит. Тогда Ахриман убил К., но из ребра последнего упали две капли, и из них выросло два куста ревас (возможно, ревеня). В начале десятого месяца на кустах появились почки, которые соединились, и это была первая человеческая пара. Пятьдесят лет они прожили, пока их не соблазнил Ахриман, явившийся им в облике старца: они поели фруктов, совокупились и породили людские поколения.

Миф о происхождении первой человеческой пары из семени К. (Гайомарта) передан в «Бундахишне». Здесь семя К., оставленное им при своей смерти, тоже порождает сначала растительные формы (куст ревеня), а затем формы человеческие в облике Машйа и Машйаны (см. Мартйа и Мартйанаг). В «Бундахишне»

Двор Каюмарса. Миниатюра С. Мухаммада к «Шахнаме». 1525–35. Женева, Собрание Садруддин Ага Хана.

описывается «грехопадение» первых людей: они признали не только Ормузда, но и Ахримана (т. е. познали добро и зло), у них появилась жадность к еде. Затем люди нашли в земле железо, развели огонь и, наконец, родили семь пар детей, испытав радость совокупления, после первых начальных пятидесяти лет неведения.

Образ первочеловека-первовождя К. (Гайомарта) сохранился в средневековых народных представлениях. О нём пишут арабоязычные авторы Табари, Масуди, Саалиби и др., Бируни, исторические хроники (Балами), Фирдоуси в «Шахнаме».

В «Шахнаме» К. рисуется титаном, который вывел людей из тьмы пещер в жилые дома на горах, прообразом градостроителя. Он изображается и первым царём, правившим тридцать лет и давшим людям первозакон. Его сын, светлый душой юный Сиямак, погибает от руки чёрного дэва. Мстителем за смерть отца выступает сын Сиямака Хушанг, который вместе со своим дедом К. убивает дэва и восстанавливает царство добра. В книге «Ноурузнома», приписываемой Омару Хайяму, рассказывается, что К. установил деление солнечного года на двенадцать месяцев и начало летосчисления, после чего прожил сорок лет.

К. фигурирует во многих таджикских фантастических народных сказках как обладатель огромного бриллианта, хранящегося в заколдованном месте. В Хорезме сохранились легенды о покровителе мясников Джумарткассабе, прототипом которого служил Гайомарт.

И. С. Брагинский.

КАЮРУКРЕ И КАМЕ, в мифологии индейцев кайнганг (Бразилия) братья-близнецы, культурные герои. Согласно мифам, Каюрукре создал полезных животных, например тапира, а Каме – вредных: пуму, змей и др. В одном из мифов рассказывается, что когда-то люди кайнганг не умели петь и танцевать. Однажды Каюрукре во время охоты увидел, как ветки танцуют у подножия дерева, а трещотка из тыквы аккомпанирует им. Каюрукре и его спутники взяли эти ветки и трещотку в селение и научили свой народ петь и танцевать.

Л. Ф.

КВАДРАТ, один из распространённых мифопоэтических символов. Мифопоэтическое использование К. акцентирует его особенности как геометрической фигуры. Из самого широкого круга мифопоэтических источников — церемониалов гадания при выборе места в архаических строительных ритуалах (напр., у хеттов, индийцев, римлян), «сонников» и сборников примет (от Древнего Востока и до Мартына Задеки), пифагорейско-орфических текстов, средневековой «семантической» геометрии, в которой свойства геометрических фигур соотносились с «добродетелями», геральдики и этикета и т. п., – выявляется связь К. с такими отправляющимися от геометрической специфики К. идеями, как число четыре, абсолютное, равенство, простота, прямота, единообразие, порядок, правота, истина, справедливость, мудрость, честь, земля. К. или четырёхугольник (в более общем варианте), как и соотносимый с ними круг, образуют горизонтальную плоскость схемы древа мирового; при этом особенно выделяются углы и середины сторон, обозначающие четыре или восемь основных направлений. В этих точках нередко находятся «малые» (или периферийные) мировые деревья, божества, в частности те, которые персонифицируют страны света (часто в этой роли выступают антропоморфизированные ветры), разного рода эмблемы, нередко восходящие к основным космическим элементам или стихиям. Шаманские карты или четырёхчастные бубны, изображения картины мира на некоторых других сакральных предметах четырёхугольной формы, ацтекские схемы, вписанные в К., все элементы которого соотнесены с особым кругом значений и через это друг с другом, служат наглядным примером моделирования мира (см. Модель мира) в целом, прежде всего в его горизонтальном аспекте. Четырёхугольная (обычно именно квадратная) схема совмещает в себе классификационную систему двоичных противопоставлений, описывающих мир (верх – низ, правый – левый и т. п.), или основных элементов мира (ср. четырёхчленные системы типа «огонь – вода – земля – воздух») с образом идеально устойчивой структуры, статической целостности, интегрирующей в себе основные параметры космоса. К. служил моделью многих храмовых сооружений (зиккурат, пирамида, пагода, церковь, чум и т. п.), которые в свою очередь рассматривались как образ мира. Квадратная структура использовалась для описания не только пространственного состава вселенной (страны света, направления, центр) и основных временных координат (четыре части суток, четыре времени года, четыре мировых века, четыре человеческих возраста), но и целого ряда четырёхчленных классификаций в социальной сфере [четыре социальных класса, четыре ранга (ср. социальную иерархию в Китае эпохи Чжоу), четыре варны, касты, четыре брачных класса].

К. в его определённой символической функции нередко определял форму поселения, в котором видели образ космоса, «малый» мир. Так называемые «квадратные» поселения нередко противопоставлялись «круглым». Противопоставление К. кругу принадлежит к числу наиболее значимых и повсеместно распространённых, причём оно определяет структуру разных уровней – от состава космоса (ср. в старокитайском трактате «Ли цзи» утверждение о том, что небо кругло, а земля квадратна) до основного принципа членения человеческого коллектива (с К. соотносится мужское, а с кругом женское). Но обычно сакральное значение К. менее выражено, чем в случае с кругом. В известном смысле и крест конституируется внутри К., и поэтому К. иногда выступает в части функций, присущих кресту, правда, в ослабленном виде. Стоит указать на особую роль К. и соответствующих построений в ритуале (между прочим, в связи с квадратной формой алтаря). В частности, это относится к древнему ритуалу плодородия у американских индейцев, который позже дал начало т. н. «квадратным» танцам. К.— одна из составных частей орнамента архаичного типа. Вместе с тем К. широко распространён и в поздней символике и эмблематике. Ср., например, особую роль К. в масонстве, в частности в связи со строительной символикой.

В. Н. Топоров.

КВАНКДО, Кхуанкхау, в мифологии кхонтхаи (сиамцев) и других тайских народов душа риса. Считается, что, кроме человека, только рис и буйволы обладают духовной субстанцией. У тайских народов Вьетнама после жатвы из соломы делают фигуру души риса и жертвуют ей курицу. Её внутренности вкладывают в чучело. Его с обрядами переносят в амбар, где К. засыпает до весны. В амбаре ставят и палочки с символическим изображением цветов риса. С первым весенним громом К. просыпается. В некоторых районах в амбаре на корзину, наполненную рисом, помещают большую тыкву. Соединение тыквы (мужской принцип) с рисом (женский принцип) даёт будущий урожай. Характер у К. очень непостоянен, поэтому весной вся семья просит душу риса не покидать их.

Я. Ч.

КВАНСЕЫМ, Кваным, в корейской мифологии самый популярный буддийский бодхисатва. Восходит к Авалокитешвара. Первоначально мужское божество, но с периода Пэкче (6 в.) в Корее и с периода Сун (11 в.) в Китае в простонародном буддизме К. – женское божество, «Богиня милосердия», чьё могущество состоит во всевидении, сострадании и спасении от несчастий. Оно покровительствует также рождению и исцелению детей. К. могла пройти через 33 вида перерождений. Иконография К. обычно представлена в 6 формах, из которых в Корее наиболее распространены — К. с тысячью рук и тысячью глаз по одному в каждой ладони, спасающая всех и всюду от всяких напастей (влияние тантрического буддизма); одиннадцатиликая К., передающая различные эмоции: жалость, гнев и т. д., К. входила в одну из буддийских триад. К. располагалась слева от Будды-Амитабхи. Её изображения сохранились в скульптурах периода Силла и Корё (7–14 вв.), в корейской скульптуре периода Нара (6 в.) в Японии, в корейской житийной и светской литературе. См. также Гуань-инь и Каннон.

Л. К.

КВАСИР (др.-исл. Kvasir, имя этимологически родственно рус. «квас»), в скандинавской мифологии маленький мудрый человечек, сделанный из слюны богов после окончания войны асов и ванов и первоначально, по-видимому, персонифицировавший хмельной напиток. В «Младшей Эдде» говорится также, что из крови К., убитого карликами (цвергами), был сделан мёд поэзии. В другом месте «Младшей Эдды» упоминается о том, что К. по золе от сгоревшей рыболовной сети Локи догадался о назначении сгоревшего предмета и таким образом помог богам сделать сеть, в которую затем они поймали Локи.

Е. М.

КВИРИА, в грузинской мифологии божество. По представлениям горцев восточной Грузии, К. – предводитель локальных общинных божеств–хвтисшвили, посредник между верховным богом и людьми, вершитель суда. Его эпитеты – каравиан («имеющий шатёр»), хметмоурави («правитель суши»). В честь К. устраивались

празднества квирицхов лоба, халарджоба с ночными бдениями, жертвоприношениями и культовыми пиршествами. Во время празднеств строились хижины из зелёных веток.

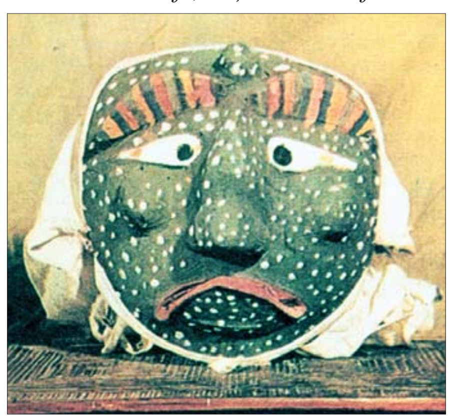
У горцев западной Грузии К. — мужское божество плодоносящих сил природы. Ему посвящался цикл ранневесенних праздников, включавших восемь отдельных ритуалов; во время праздников строилась снежная башня, устраивались состязания между соседними деревнями, пелись гимны и разыгрывались действия, в которых наглядно подчёркивалась фаллическая природа божества. В ряде песнопений горцев западной Грузии К. выступает также как высшее божество, ведающее небом и небесной водой. Гимн К. пели во время засухи, чтобы вызвать дождь.

И. С.

КВИРИН (Quirinus), в римской мифологии бог. Этимологию имени К. связывали либо с названием сабинского города Куры (Cures), либо с сабинским словом quiris («копьё»). Первоначально К. был богом, почитавшимся сабинами на холме Квиринале (см. в ст. Италийская мифология), вошедшим в римский пантеон после заключения Ромулом мира с царём сабинян Титом Тацием. Согласно исследованиям современных специалистов, в основе имени К. (как и в основе термина «курия») слово vir, «муж», «гражданин» (ср. coviria, «собрание мужей»); К. – бог народного собрания, отсюда полное наименование римлян «римский народ квиритов» или просто «квириты». К. считался ипостасью Марса (в отличие от Марса военного, движущегося, он олицетворяет Марса мирного, Марса в покое), поэтому храм Марса был вовне, храм К. внутри городских стен (Serv. Verg. Aen. III 35; VI 859). Видимо, это представление соответствовало взаимосвязи народного ополчения и комиций. Впоследствии К. отождествлялся с Ромулом — учредителем важнейших институтов римской гражданской общины; на месте древних комиций была сооружена одна из величайших святынь Рима «гробница Ромула». Взаимообусловленность долга римлян как воинов и как граждан нашла также отражение в связи К. с Янусом, храм которому под именем Януса-К. как богу, ведавшему войной и миром, посвятил царь Нума Помпилий (Serv. Verg. Aen. VII 610; Schol. Verg. Aen. VII 607), связь с Янусом, возможно, отражает взаимообусловленность земного (регулировавшегося К.) и космического порядка (регулировавшегося Янусом). Фламин К. наряду с фламинами Юпитера и Марса принадлежал к высшему рангу в иерархии жрецов. Фламин К. участвовал в культе Робиго — божества, отвращавшего от гибели урожай и другие грозившие гражданской общине бедствия (Ovid. Fast. IV 905; Aul. Gell. IV 6, 12), и в культе Акки Ларентии как благодетельницы римского народа (Aul. Gell. VI 7). В более позднее время культ К., оттеснённый культом Юпитера и Марса, особой роли не играл.

Е. М. Штаерман.

Квисин. Барельеф на черепице. Государство Пэкче. 7 в. Сеул, Национальный музей.



Прыщавый чёрт. Шаманская маска. Музей Сеульского университета.

Квисин. Барельеф из монастыря Сачхонванса в Кёнджу. 7 в. Сеул. Национальный музей.

КВИСИН, в корейской мифологии и народном пантеоне демоны и духи. Понятие К., прежде подразделявшееся на два компонента – кви и син, связывалось с древнекитайским натурфилософским учением об инь и ян – тёмном и светлом началах. В «Хэдон чамнок» («Разные записи о стране, что к востоку от моря», 16–17 вв.) сказано: «Человек после смерти становится квисином». Считалось, что раз К., как духи (призраки) умерших, обладают такими же ощущениями и восприятием мира, как и живые люди, они выполняют различные функции, участвуя во всех людских делах. К. вездесущи, всепроникающи. К. являются объектом почитания, преклонения и страха. К. нравятся тёмные углы: они селятся в старых брошенных строениях, в развалинах монастырей, крепостей, заросших прудах, пещерах.

О почитании К. у корейцев сообщают древнекитайские источники. «У трёх [племенных союзов] хан в миру почитали квисинов» («Цзинь шу» – «История Цзинь»); «В эпоху трёх государств [Когурё, Пэкче и Силла – Л. К.] устраивались жертвоприношения К. После окончания посевов в 5-ю луну и уборки урожая в 10-ю луну собирались мужчины и женщины и при совершении жертвоприношения небу приносили таковые же и К.» («Хоу Хань шу» — «История Поздней Хань»). Из корейских исторических сочинений известен также обряд жертвоприношения «Су син» («Сопровождение духов») в Когурё, когда по обе стороны дома возводились алтари и приносились жертвы К. Изображение К., сохранившееся на черепице периода Когурё, напоминает полузверя-получеловека (медведицу с женской грудью).

У трёх племенных союзов хан на юге Кореи при обряде жертвоприношения духам (Сатосин) устанавливался столб, на который подвешивались бубенцы и барабан. Подобный же обряд существовал в Силла, когда с помощью шаманок изгонялись злые духи. К этой же группе принадлежат и более поздние обряды: жертвоприношение духу – хранителю селения (Сонандже), обряд, совершавшийся шаманкой для предотвращения несчастья (Пхудаккори), жертвоприношение К. с мольбой об устранении напастей (Коса) и др. Обращением к К. широко пользовались знахари в своих заговорах и заклинаниях для изгнания болезни. Во избежание вреда от К. использовали обереги в виде надписей, рисунков, чучел, амулетов. Фетишами К. служили глиняные горшки. К. условно подразделяются на духов стихии (чаёнсин), животных (тонмульсин), людей (инчхесин), домашних духов (касин), духов болезней (чильбёнсин), святых и будд (сонбульсин), злых духов (токкэби, чапсин или чапкви).

Л. Р. Концевич.

КВОТ, Котт, Кот, в мифологии народа нуэр (южная часть современного Судана) первопредок, демиург, культурный герой. Создал солнце, людей, корову и дурру (хлебное сорго), а также диких животных, копьё, гарпун и др. Он посылает дождь (во время грозы бросают в воздух табак, чтобы усмирить К.), ведает жизнью

Квисин. Барельеф. Гранит. Пещерный храм Соккурам (провинция Кёнсан-Пукто, Южная Корея). Сер. 8 в.

Кекроп и Эос. Фрагмент росписи аттической краснофигурной вазы «художника Кодруса». 440 в. до н. э. Берлин, государственный музей античностей.

и смертью. К. может являться во сне и предрекать беременность, смерть. Ср. Денгдит у динка.

Е. К.

КЕБЕКСЕНУФ, см. в ст. Гора дети.

КЕБХУТ (kbhwt), в египетской мифологии богиня прохладной чистой воды, покровительница 10-го нома и города Летополиса. Воплощалась в образе змеи и отождествлялась с богиней-змеёй Уто. Считалась дочерью Анубиса и была связана с культом мёртвых: К. совершала возлияние умершим, помогала им подняться на небо.

Р. Р.

КЕИК (Κηΰξ, род. падеж Κηΰκος), в греческой мифологии: 1) друг и сподвижник Геракла, царь фессалийского города Трахины, у которого Геракл нашёл приют после нечаянного убийства Эвнома в Калидоне (Apollod. II 7, 6); 2) сын Эосфора, муж Алкионы. К. и Алкиона так любили друг друга, что, когда К. не вернулся из морского путешествия, Алкиона бросилась в волны. Боги превратили супругов в зимородков (вариант: К. стал чайкой, Алкиона — зимородком) (Ovid. Met. XI 410–748). По другой версии мифа, К. и Алкиона были превращены в птиц за то, что, гордясь своим супружеским счастьем, называли себя Зевсом и Герой (Apollod. I 7, 4).

М. Б.

КЕЙЯНИДЫ, Кайаниды, в иранской мифологии легендарная династия царей Ирана (в поздней «Авесте», пехлевийских и мусульманских источниках). Наименование династии происходит от названия жреческого сословия — кави («поэт-жрец»). Число старших К. колеблется по источникам от трёх (Кави Кавад — Кай Кубад, Кави Усан, Кави Хосрава — Кай Хусроу) до восьми царей, включая также Апиваху, Аршана, Пишинаха, Бияршана, Сияваршана — Сиявуша. К младшим К. причислялись Аурватаспа (Лухрасп) и Кави Виштаспа (изредка два его брата — Спентодата и Зариварай). Главное занятие К. — войны с враждебными племенами туранцев, возглавляемых Афрасиабом. Младшим К. приписано насаждение во всём мире религии зороастризма. В поздней «Авесте» и «Денкарте» К. изображены борцами против сил зла и хаоса. На их стороне выступали божества Ардвисура Анахита, Дрваспа, Вайю, Аши. Наряду с этим в пехлевийских книгах К. иногда приписывается клятвопреступничество, вероломство, кровопролитие, даже богоборчество и колдовство («Шахнаме» также сохраняет двойственное отношение к К.). К. — великие цари Ирана, но своим могуществом и военными успехами они обязаны почти исключительно закоренелому язычнику, а впоследствии врагу зороастризма Рустаму. Место правления К. указывается различно: в «Авесте» это окрестности мифических водоёмов (Ворукаша, Дайтья, Чайчаста), мифических гор (Эрзифья, Хараити и др.), бассейн Хильменда и озера Хамун в Дрангиане. Мусульманские источники называют Балх (в древности столица Бактрии), другие (Масуди, Бируни) связывают К. с правителями Нововавилонского царства (кон. 7–6 вв. до н. э.). Исследователи расходятся в оценке достоверности предания о К. Одни усматривают в его основе зерно исторической действительности (А. Кристенсен, В. Хеннинг, И. М. Дьяконов и др.), другие полагают, что история К. вымышлена зороастрийским жречеством с целью противопоставить праведных К. подлинным и неправедным царям Ирана разных эпох (Ж. Дюмезиль, Р. Фрай, М. Моле и др.).

Л. А. Лелеков.

КЕКРОП (Κέκροψ; род. п. Κέκροπος), в греческой мифологии афинский царь, автохтон (рождённый землёй). Его внешний вид – получеловека и полузмея – указывает на глубокую древность и хтонизм образа. Став первым царём Аттики, К. назвал страну по своему имени Кекропия. При нём произошёл спор между Посейдоном и Афиной за обладание Аттикой; состязаясь в дарах жителям Аттики, Посейдон выбил источник воды, а Афина посадила оливу (Apollod. III 14, 1). К. и Аглавра – родители Эрисихтона (умер бездетным) и трёх дочерей: Аглавры, Герсы и Пандросы (III 14, 1–2), погибших в безумии (см. в ст. Аглавра).

А. Т.-Г.

КЕЛЕЙ (Κελεός), в греческой мифологии элевсинский царь, автохтон(рождённый землёй), супруг Метаниры. У К. было четыре дочери, которые повстречались с Деметрой во время её поисков похищенной Аидом дочери и привели Деметру в дом К., который радушно её принял. Деметра нянчила Демофонта, сына К. По воле богини К. воздвиг храм и жертвенник Деметре (Hymn. Hom. V 105–298). В образе К. явные хтонические черты, вводящие его в круг почитания Деметры и матери земли.

А. Т.-Г.

КЕЛЕНО (Κελαινώ), в греческой мифологии: 1) дочь Атланта и Плейоны, возлюбленная Посейдона, родившая ему сына Лика (Apollod. III 10, 1); 2) одна из гарпий (Verg. Aen. III 211).

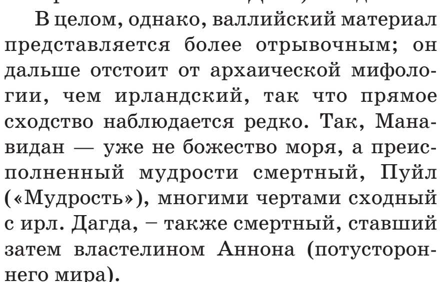
М. Б.

КЕЛЬТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления кельтов (группы индоевропейских народов), континентальных и островных. Исходный момент её формирования относится к жизни кельтов в первоначальной области их расселения в Центральной Европе (к северу от Альп), последующее её развитие происходило в условиях расселения кельтских племён во 2-й пол. 1-го тыс. до н. э. на Европейском континенте и Британских островах и соприкосновения с автохтонным населением. Относительной устойчивости и однородности К. м. достигла на континенте в последние два века до н. э., на Британских островах, возможно, несколько позднее. Данные о мифологии континентальных кельтов (а также кельтов доримской Британии) весьма фрагментарны – черпаются преимущественно из археологических источников (статуи, рельефы с изображениями божеств, остатки культовых сооружений, надписи с посвящениями, надгробными эпитафиями, монеты); сведения античных авторов практически ограничиваются сообщениями о вере кельтов в переселение душ и жизнь после смерти; литературные памятники местной традиции для Галлии (современной Франции) и других районов, завоёванных римлянами и подвергшихся сильной романизации, отсутствуют. Единственные мифологические системы К. м., получившие связное освещение в повествовательных памятниках местных традиций, — ирландская и валлийская (кельтов полуострова Уэльс, Великобритания); главными из этих памятников являются ирландские саги, первые записи которых относятся к 8–9 вв., а начало систематического собирания – к 12 в. Эти источники, составленные после утверждения христианства и испытавшие его сильное воздействие, в большинстве своём «вторичны»: они восходят к более ранним утраченным памятникам, но лишь косвенно отражают мифологические представления древних кельтов. Совсем отсутствуют данные о космогонических и эсхатологических мифах (в т. ч. и кельтов Ирландии).

Божество (Тевтат?) и жертвоприношение ему. Изображение на котле из Гундеструпа. Копенгаген, Национальный музей.

Божество (Таранис?). Изображение на котле из Гундеструпа. Копенгаген, Национальный музей.

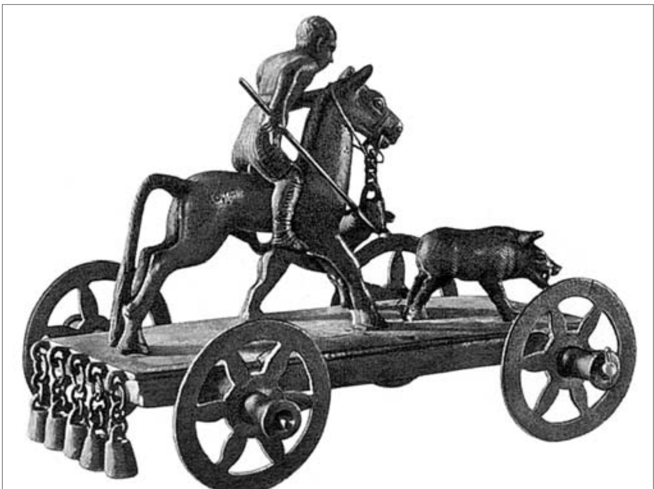
Попытка реконструкции пантеона богов для всего кельтского мира является спорной. Сведения о кельтских божествах редко сопоставимы хронологически и географически. Данные о пантеоне континентальных кельтов (как и кельтов доримской Британии) настолько отрывочны, что не дают возможности установить его структуру. Из текста римского поэта I в. Лукана и средневековых схолий (толкований) на его сочинения известно о Езусе (способ принесения жертв этому богу — повешение на дереве), о Таранисе — боге грома (жертвы, приносимые ему, сжигались) и Тевтате (жертвы ему топили в воде). Все эти божества присутствуют среди галло-римских изображений и посвящений, а характер приносимых им жертв допускает сопоставление с мотивом тройственной смерти, общим для мифологии индоевропейских народов. Известны многие этнонимические имена кельтских богов: Аллоброкс – бог племени аллоброгов, Арамо – арамиков, богиня Воконтия – воконтиев и др. В процессе романизации многие римские боги получили местные эпитеты, но о каком-либо отождествлении местных и римских богов говорить невозможно: существовала лишь соотнесённость (не всегда устойчивая – местные имена нередко связывались с несколькими римскими божествами) определённых внешних аспектов кельтских и римских богов. Множество имён континентальных божеств известно из уникальных и не подкреплённых иконографией памятников; исключение составляют галльские Эпона, Цернунн, Суцелл, Нантосвельта, Розмерта и некоторые другие. В Британии засвидетельствовано около 40 имён местных божеств, но о половине из них ничего не известно, кроме имени. Ряд божеств кельтов Британии имеет явные соответствия в ирландской и валлийской мифологии: Ноденс — ирл. Нуаду, Бригантия — Бригита; божество Мапонус («юный») сопоставимо с ирл. божественным персонажем Мак Ок, сыном Дагда. Этот бог ассоциировался с Аполлоном, так же как и галльский Беленое. Место, сходное с Беленосом, занимал, очевидно, галльский Граннос, сопоставимый с ирл. женским божеством Греине (от grian — «солнце»). Часть божеств представлена только иконографическим материалом (напр., изображения трёхликого или трёхголового божества, божества со змеёй, группы из трёх богинь-матерей), имена богов остаются неизвестными. Больше известно о пантеоне кельтов Ирландии, сведения о котором сохранились в памятниках литературной традиции (в частности, во «Второй битве при Мойтуре» — о Племенах богини Дану и пире Гоибниу, центральным эпизодом которого является приготовление этим богом магического напитка для подкрепления богов, сражающихся с фоморами, «нижними демонами»). В их весьма обширном пантеоне наиболее важные божества принадлежат к Племенам богини Дану, некоторым из них имеются соответствия среди т. н. потомков Дон валлийской традиции, известной главным образом из «Четырёх ветвей Мабиногион» — повествований, оформившихся в кон. 11 в. и впитавших многие темы и отдельные элементы древней мифологии. Так, валлийский Ллеу, сын Арианрод, сходен с ирландским (и галльским) Лугом, персонажу ирландского божественного кузнеца Гоибниу соответствует валлийский Гофаннон, ирл. Мананнану сыну Лера — валлийский Манавидан сын Ллира (стоявший, как и Мананнан, несколько в стороне от «потомков Дон») и т. д.

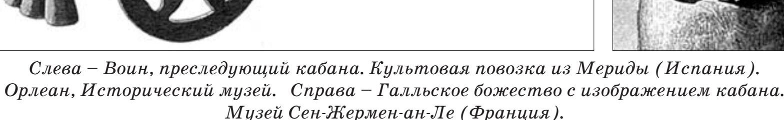


В целом, однако, валлийский материал представляется более отрывочным; он дальше отстоит от архаической мифологии, чем ирландский, так что прямое сходство наблюдается редко. Так, Манавидан — уже не божество моря, а преисполненный мудрости смертный, Пуйл («Мудрость»), многими чертами сходный с ирл. Дагда, – также смертный, ставший затем властелином Аннона (потустороннего мира).

Пространственная картина мира разработана в К. м. преимущественно плоскостно. В вертикальном же её членении основную роль играет древо мировое. Известен культ пяти священных деревьев Ирландии, часто называвшихся «дерево мира» (ирл. crann bethad). Аналог мирового древа — центральный столб дома Да Дерга (сага «Разрушение дома Да Дерга») — во внутреннем помещении (Мидкуарт), представляющем собой, очевидно, ритуальную картину мира. С мировым древом связан мотив источника, встречающийся в ряде традиций, главным образом ирландской. По одной из них, источник, вытекающий из Сид Нехтан и дающий начало реке Бойн (одной из главных рек Ирландии), относится к потустороннему миру и заключает в себе божественную мудрость. Дерево орешника, стоявшее подле него, роняло иногда в источник орехи, которые, попадая в Бойн, давали отведавшему их полноту знания. Стихия воды, воплощённая в источниках, оценивалась безусловно положительно (отчётливее всего это выражено в предании об источнике богаврачевателя Диан Кехта, возвращавшего жизнь мёртвым и исцелявшего раненых), тогда как стихия окружающего океана (особенно в восточном, северном и северо-западном направлениях) представлялась враждебной, связанной с демоническим началом. Среди океана традиционно помещался и потусторонний мир в разных своих ипостасях. На западе располагались острова блаженных, числом (как говорится в ирландской саге «Плавание Брана») трижды пятьдесят, где остановилось время, царит изобилие и молодость (известно множество названий этих островов — Великая земля, Земля жизни, Земля женщин и др.). По одной из традиций, правителем этого западного мира был Трен. На севере, ассоциируемом с забвением и смертью, остров со стеклянной башней служил обиталищем фоморов. Мотив стеклянного дворца или башни часто встречается и в валлийской мифологической системе, также помещающей «иной мир» на островах. Такая локализация не противоречит представлению об ином мире как о чём-то близком, непосредственно соседствующем с миром людей. Соответственно и проникновение в иной мир могло совершаться не только путём

Бог Цернунн в окружении животных. Изображение на котле из Гундеструпа. 1 в. Копенгаген, Национальный музей.





Слева – Воин, преследующий кабана. Культовая повозка из Мериды (Испания). Орлеан, Исторический музей. Справа – Галльское божество с изображением кабана. Музей Сен-Жермен-ан-Ле (Франция).

«плаваний», ставших сюжетом ряда мифологических повествований. Представление об ином мире как о пиршественной зале с неиссякаемым котлом бога Дагда и изобилием свинины — излюбленного мяса кельтов — имеет определённый «героический» оттенок. Ритуальное воспроизведение этой залы служило, по-видимому, основой важнейших сезонных обрядов. Ирландский новогодний обряд (праздник Самайн) с воспроизведением открытого (чаще всего враждебного) соприкосновения двух миров в архаические времена включал в себя, вероятно, разрушение демоническими силами устроенного мира (т. е. мира людей), ритуальную гибель его правителя, предшествующие окончательной победе последнего и возрождению мира. Весь ритуал в целом строился, очевидно, на основе местного варианта мифологического сюжета о поединке громовержца и его противника (хорошо согласуясь с галльским ритуалом бога грома Тараниса, включавшим сожжение символизирующих земной мир животных и вещей, а возможно, и человеческие жертвы) и совершался в т. н. Bruiden — помещениях для пиршественной залы. Таких Bruiden, как и священных деревьев, в Ирландии было пять. Хозяином одной из таких зал был кузнец (сага «Разрушение Дома Да Дерга»), в архаические времена, возможно, два. Повествование в саге строится вокруг битвы короля Конайре с одноглазым противником и его демоническим войском, гибель в огне пиршественной залы, который невозможно потушить из-за того, что пересохли все источники.

Важное место в К. м. занимают мифы и предания о божественных животных, нередко связанные с представлениями о картине мира. Ядро ирландского эпического повествования «Похищение быка из Куальнге» составляет поединок быков Финдбеннах и Донн Куальнге. Победив своего противника, Донн Куальнге разбрасывает остатки его тела по всей Ирландии, давая различным местам имена и названия. Оба персонажа приняли облик быков, лишь пройдя серию чудесных превращений (в ястреба, коршуна, водяных животных и т. д.), первоначально же они были свинопасами у двух владык потустороннего мира. Божественный свинопас, пастух, покровитель животных, ассоциируемый с потусторонним миром, — один из центральных и распространённых у всех кельтов персонажей. С ним сопоставим, например, галльский Цернунн, изображавшийся в окружении животных. В «Триадах острова Британии» имеется поздний вариант этого образа, связываемого с Дристаном и Придери, сыном Пуйла (властелина Аннона — потустороннего мира), которые выступают в роли свинопасов. Божественный бык (Тарвос Тригаранус) хорошо засвидетельствован в Галлии и Британии, где встречается также собственное имя Donnotaurus, сопоставимое с Донном Куальнге. Среди других особо почитавшихся животных — кабан, свинья. Это животное тоже тесно связано с потусторонним миром (изобилие свинины — непременная принадлежность пиршественной залы его владыки). Один из распространённых мотивов островной К. м. охота на кабана, приводящего своих преследователей в потусторонний мир. Культ кабана был распространён и в Галлии, а в римское время специально связывался с Меркурием, часто получавшим эпитет moccus (от кельт. moch, «вепрь», «кабан»). Особое место занимают мифологические представления, связанные с лошадью. На континенте посвящения и изображения божеств широко засвидетельствовали культ божественной лошади и связанной с ней богини Эпоны. В Ирландии и Уэльсе слово ech (ирл. «лошадь») входит в имена множества мифических персонажей, связанных с солнечным культом и потусторонним миром на морских островах. Миф. о происхождении людей от божества иного, загробного, мира был общекельтским и засвидетельствован Цезарем в Галлии, жители которой, по его словам, считают себя происходящими от Дита. Ирландский Дагда известен также как Эохаид Отец всех (Eochaid Allathair). Правитель островного потустороннего мира носит имя Риангабаир («морская лошадь»), а один из «королей» фоморов зовётся Эохо Эхкенд («Эохо Конская голова»). Божественный персонаж обычно представлялся либо в виде лошади, либо как скачущий на ней всадник (известен Эоху Ронд, копьём которого герой Кухулин поражает его же лошадь). Бог Мананнан сын Лера (моря) — связанный с морской стихией правитель потусторонней страны Тир Таирнгире – представлялся скачущим по суше и морю на коне или в колеснице. Параллели в К. м. Уэльса — Марх аб Мейрхион (ставший королём Марком средневековой легенды о Тристане), который имел лошадиные уши. Существовали и женские божества, связанные с лошадью, – кроме континентальной Эпоны – эквивалентные ей ирландские Етайн Ехраиде, Маха, валлийская Рианнон, жена Пуйла, владыки потустороннего мира. Из двух важнейших ритуалов, освящавших начало исполнения королём своих функций, главным, видимо, был ритуал священного брака короля с лошадью, сходный с индийским ритуалом ашвамедха. Вторым ритуалом был т. н. праздник быка (tarbfeis), центральным моментом которого являлось погружение в пророческий сон специально назначенного человека, отведавшего мяса и крови ритуального быка (во сне он должен был увидеть будущего короля). На одном из галльских памятников бык изображён среди ветвей священного дерева бога Езуса (свидетельство соотнесения образа быка с концепцией мирового древа) и несёт на себе трёх птиц (одну на голове и двух на спине; в эпизоде из «Похищения быка из Куальнге» герой Кормак Конд Лонгас наносит три удара по голове и телу Донна Куальнге). О связи Езуса с деревом свидетельствует и способ принесения жертв этому богу (повешение на дереве).

Мифы о культурных героях засвидетельствованы в многочисленных ирландских преданиях о заселении острова (сохранились в изложении обширной псевдоисторической компиляции 12 в. «Книга захватов Ирландии»). Традиционно выделялось шесть «захватов» Ирландии. Первый (отнесённый составителями ко времени «до потопа»), был возглавлен Банба, одной из богинь-эпонимов Ирландии. Потоп поглотил всех её спутников, кроме некоего Финтана, который, перевоплощаясь то в лосося, то в орла, то в ястреба (сходный мотив встречается в случае мифичес-

Изображение лошади на галльской монете.

кого Талиесина в Уэльсе), пережил века и поведал потомкам о происшедшем. Партолону, возглавившему следующее нашествие, приписывается ряд важных культурных деяний, направленных на придание Ирландии окончательного природного облика: он расчистил четыре долины, при нём появилось семь крупных озёр, к тому же Партолон впервые ввёл некоторые ремёсла и обычаи. При Немеде (от корня «сакральный», «священный»), возглавившем третье вторжение, появились новые долины и озёра. Он впервые столкнулся с соперничеством фоморов – попытка нападения на их остров со стеклянной башней окончилась неудачей. С потомками людей Немеда – племенами Фир Болг – связывается упорядочение важнейших сторон социальной жизни Ирландии, в частности установление деления страны на пять провинций и оформление королевской власти. Племена богини Дану, пришедшие с северных островов, где они преисполнились друидической мудрости и магических знаний, принесли в страну четыре знаменитых магических талисмана: камень Фал, который испускал крик под ногами законного короля, победоносное копьё Луга, неотразимый меч Нуаду и неистощимый котёл Дагда. Они победили Фир Болг при Мойтуре, а их соперничество с фоморами (исход его известен по независимому от «Книги захватов» тексту «Вторая битва при Мойтуре», главному в т. н. мифологическом цикле ирландских саг) окончилось тем, что Нуаду, божественный правитель Племён богини Дану, потерявший руку в первой битве при Мойтуре, передал правление Бресу, сыну властелина фоморов, жившему среди Племён богини Дану (позднее божественный врачеватель Диан Кехт изготовил Нуаду руку из серебра, откуда его прозвище Аргатлам, т. е. «серебряная рука»). Новое столкновение Племён богини Дану с фоморами возглавил Луг, поединок которого с предводителем фоморов одноглазым Балором является центром всего повествования. Луг по прозванию Семилданах, т. е. искусный во многих ремёслах (в широком смысле), был сам наполовину фомором (внуком самого Балора). Он звался также Ламфада – «с длинной рукой» (т. е. с копьём Ассала, которое с северных островов добыли ему «три бога ремесла»). Луг камнем из пращи поражает глаз Балора, смертоносный взгляд которого губил всё живое. Обращенные в бегство фоморы покидают Ирландию, а Брес откупается от победителей, сообщая им приёмы и сроки возделывания земли. Тем самым Племена богини Дану, обладавшие военным искусством и друидической мудростью, становятся сведущими в хозяйстве. Рассказ о появлении последней волны завоевателей, т. н. сыновей Миля (предков исторических ирландцев — гойделов), победивших Племена богини Дану, содержит наименьшее количество архаического мифологического материала. По пути завоеватели встречают трёх богинь – эпонимов Ирландии – Банба, Фодла и Ериу. Поэту Амаргину, который уверил Ериу, что её имя будет отныне главным, она предсказывает вечное владычество над Ирландией сыновей Миля, Донну — смерть (Донн, оказавшийся одним из властелинов загробного мира, утонул у юго-западного побережья Ирландии, и один из скалистых островов звался Tech Duinn, «Дом Донна», и считался царством мёртвых). После столкновения с супругами богинь – Мак Куилом, Мак Кехтом и Мак Греине (богами – покровителями королевской власти) сыновья Миля окончательно победили Племена богини Дану при Таилтиу (здесь Луг учредил ежегодные празднества). Однако Племена богини Дану сумели заставить сыновей Миля поделить с ними власть, сохранив за собой нижний мир. В ирландской мифологии и фольклоре обитатели нижнего мира (не имевшего ярко выраженного характера хтонической бездны) назывались сидами (так назывались и холмы, где они будто бы обитали) и отличались от людей прежде всего владением магическим искусством, а не собственно «божественностью». Наследие К. м. сохранилось и в литературных памятниках собственно эпического и волшебного характера, прежде всего в соответствующих ирландских сагах. Ряд саг соотносится с «героическим веком» Ирландии – эпохой на рубеже н. э., когда уладами (наиболее крупной этнической группой Северной Ирландии, давшей название провинции Ольстер) правили Конхобар, и отличались в подвигах Кухулин, Фергус, Коналл и другие герои. Немало эпизодов и персонажей саг имеют мифическую основу и дополняют сообщения собственно мифологических повествований. Отголоском представления о великой богине — матери богов (очень стойкого в К. м.) являются черты облика Медб, правительницы Коннахта и супруги Айлиля; с этим представлением связаны и сохранившиеся в сагах предания о правительницах потустороннего мира (Айне, Клиодна и др.). Божественный облик сохранили и наставницы героев, напр. Скатах, а также божества войны Морриган, Немаин и Бадб (это имя сохранилось в галльском cathubodua). Три мифических персонажа по имени Маха — супруги Немеда, Кимбаета и Крунху — рассматривались французским учёным Ж. Дюмезилем как воплощение магических знаний, военного искусства и плодородия. Иногда эти аспекты совмещаются в одном персонаже, например Ану, Каиллех Берри (последняя сохранила популярность в фольклоре Ирландии и Шотландии до нашего времени). Ряд мужских персонажей саг, прежде всего Брикриу, Ку Рои и Мидир, также божественного происхождения. Брикриу (сага «Пир Брикриу») — типичный мифологический плут-трикстер, сеющий раздоры среди героев; Мидир (ср. галльск. посвящение Deo Medru) — владыка сида (волшебного холма, где обитали сиды) Бри Леит, божество потустороннего мира; Ку Рои — искушённый в магии воитель и путешественник, в облике божественного пастуха сходный с древнеиндийским Путаном. Мифологическую основу имеет немало сюжетных ходов и эпизодов саг — повествования о магических испытаниях, соперничестве с потусторонними существами, путешествия в иной мир (Кухулин, Кримтан Ниа Наир, Вран) и др. Мифологична и фигура Кухулина — главного героя, «не имеющего равных среди смертных», сына Луга и Дехтире (по другой версии, он рождён от инцеста Конхобара с сестрой или дочерью Дехтире). Рассказы о его детских подвигах сходны с обрядами инициации, многие эпизоды жизни органически включаются в индоевропейскую мифогероическую традицию (битва с тремя противниками, убийство собственного неузнанного сына, магические преображения и др.).

Несколько особняком стоят повествования о легендарном мудреце и провидце Финне, пользовавшиеся преимущественной популярностью в позднейшем фольклоре. Он возглавлял отряды воинов, живших в лесах и посвятивших себя охоте и войне, часто приводившим к контактам с потусторонним миром. Сын Финна Оисин (Оссиан) дожил, по легендам, до времён святого Патрика (полулегендарного основателя ирландской христианской церкви 5 в.) и поведал ему предания, связанные с чертами рельефа Ирландии, её реками, озёрами и др.

Наследие К. м. и эпических сказаний продолжало существовать позднее в фольклоре народов Ирландии, Уэльса, Корнуолла, острова Мэн и Бретани (районов устойчивого сохранения кельтского языка и культурной традиции) и обогатило средневековую европейскую литературу. Кельтскими в своей основе являются легенды о короле Артуре и рыцарях Круглого стола, Тристане и Изольде, к валлийским (а также корнуоллским) прототипам восходят как они сами, так и многие герои связанных с ними преданий — Пеллес (Пуйл), Мерлин (Мирддин) и многие другие. С кельтским прошлым связаны легенды о Граале, «стране блаженных» Авалloне; рассказ о детстве Финна стал одним из основных источников повествования о детстве воспитанного в лесу рыцаря Парцифаля (Персеваля) — героя средневекового романа в стихах.

С. В. Шкунаев.

КЕМОШ (kms), в западносемитской мифологии верховное божество в пантеоне государства Моав, возможно, бог войны. Надписью моавитского царя Меши (9 в. до н. э.) засвидетельствовано почитание Астар-К.; очевидно, К. в одной из своих ипостасей воспринял черты Астара. В Библии есть рассказ о том, как Меша, чтобы избежать поражения в войне, принёс в жертву К. своего первородного сына (4 Цар., 3, 26–27). В Суд. 11, 24 К. (Хамос) – бог аммонитян, давший им их страну (повидимому, назван ошибочно, вместо Милькома).

И. Ш.

КЕНАРЕЙ, в мифологии кхмеров (Кампучия) полуженщины-полуптицы. Живут в густых лесах, прогуливаются там, держа в руках ароматные цветы. Они влюбчивы и разыскивают мужчин. К. – яркий образ кампучийского театра. Их роли непременно исполняются в местных версиях индийских «Сакунталы» и «Рамаяны». От кхмеров образ К. заимствовали кхонтхаи, назвав его «киннари». К К. у кхмеров близки образы крутхов, принимающих то образ птицы, то птицечеловека, иногда человека. Крутхи чаще фигурируют в сказках.

Я. Ч.

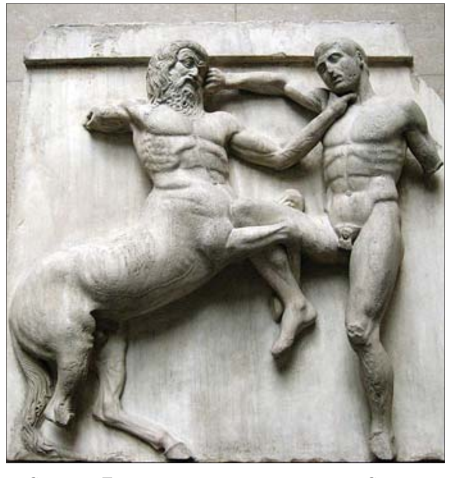
КЕНЕЙ (Καινεύς), в греческой мифологии великан, лапиф, сын Элата (букв. «ель») (Ovid. Met. XII 497); во время битвы лапи-

фов с кентаврами последние, не сумев убить неуязвимого К., заживо погребли его, вдавив в землю громадными стволами деревьев (Apoll. Rhod. I 57–64). К. — участник калидонской охоты (Ovid. Met. XIII 305). Ко времени поздней античности относится миф о деве Кениде, которая, спасаясь от любви Посейдона, просила богов превратить её в мужчину. Возгордясь своей неуязвимостью, К. погиб в битве с кентаврами, заваленный скалами и деревьями (Ovid. Met. XII 459–532). Сын К. Корон участвовал в походе аргонавтов; он выступает также царём лапифов (Apoll. Rhod. I 57 след.).

А. Т.-Г.

КЕНТАВРЫ (Κένταυροι), в греческой мифологии дикие существа, полулюди-полукони, обитатели гор и лесных чащ, отличаются буйным нравом и невоздержанностью. Их миксантропизм объясняется тем, что они рождены от Иксиона и тучи, принявшей по воле Зевса облик Геры, на которую покушался Иксион (Pind. Pyth. Il 21–48). К. сражаются со своими соседями лапифами (кентавромахия), пытаясь похитить для себя жён из этого племени (Ovid. Met. XII 210–535). Особое место среди К. занимают два — Хирон и Фол, воплощающие мудрость и благожелательность. Хирон — сын Кроноса и нимфы Филиры-«липы» (Apollod. I 2, 4), Фол — сын Селена и нимфы Мелии-«ясеневой» (II 5, 4), т. е. их происхождение уходит в область растительного фетишизма и анимизма. После того как К. победил Геракл, они были вытеснены из Фессалии и расселились по всей Греции. Посейдон взял К. под своё покровительство. В героических мифах одни из К. являются воспитателями героев (Ясона, Ахилла), другие — враждебны миру героев (Эвритион пытается похитить невесту Пирифоя, Несс покушается на Деяниру и является причиной гибели героя). К. смертны, бессмертен только Хирон, но и он, страдая от раны, нечаянно нанесённой ему Гераклом, жаждет умереть и отказывается от бессмертия в обмен на освобождение Зевсом Прометея (Apollod. II 5, 4).

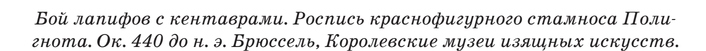
А. Т.-Г.



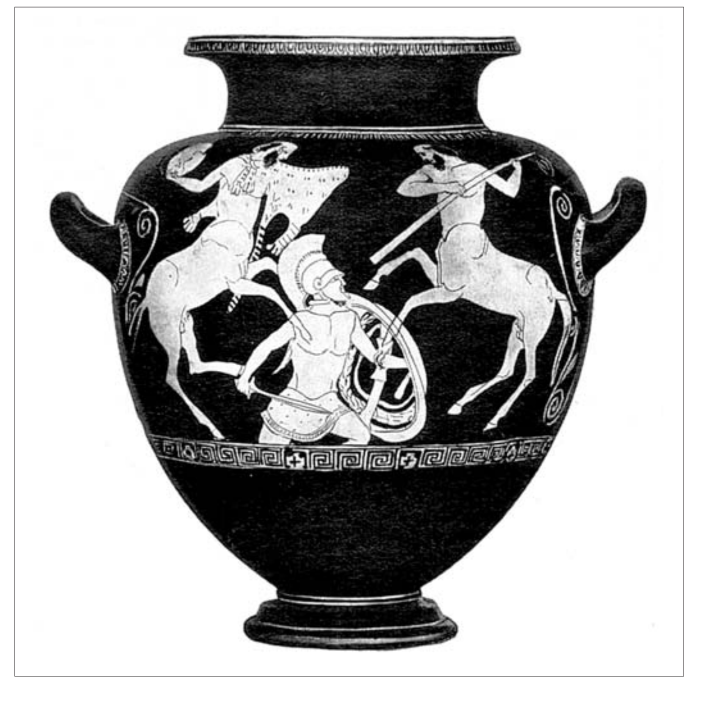
Слева – Битва лапифа с кентавром. Справа – Кентавр торжествует над поверженным лапифом. Метопа с южной стороны Парфенона. Мрамор. 447–432 до н. э. Лондон, Британский музей.

В античном изобразительном искусстве были популярны сцены кентавромахии (южные метопы Парфенона, рельефы западного фронтона храма Зевса в Олимпии, западного фриза Гефестейона в Афинах и др.; произведения вазописи и мелкой пластики). Миф о Нессе и Деянире также нашёл отражение в искусстве (роспись сосудов, римские мозаики, фрески в Помпеях). Особое место как в античном искусстве, так и в искусстве последующих эпох занимает образ Хирона. В средневековом искусстве изображения К. рано появляются в миниатюрах арабских и европейских космологических трактатов среди знаков Зодиака (К. – традиционный символ созвездия Стрельца). В пластическом декоре романских церквей нередко встречаются фигуры К., стреляющих из лука на скаку (рельефы бронзовых дверей собора в Аугсбурге, нач. 11 в., и др.). К. изображали и в качестве служителей ада наряду с бесами (фреска Нардо ди Чоне в капелле Строцци церкви Санта-Мария Новелла во Флоренции, сер. 14 в., соответствующая эпизоду с Хироном, Фолом и Нессом у Данте, «Ад», XII, 55–75). В произведениях эпохи Возрождения К. также порой выступают носителями греха, олицетворением животных страстей, похоти (картина С. Боттичелли «Паллада и кентавр»). Но в этот период сцены кентавромахии начинают привлекать художников и экспрессией сюжета, живописностью персонажей (рельефы Бертольдо ди Джованни и Микеланджело). Этими же мотивами объясняется обращение к мифам о К. в искусстве 16–17 вв. Сцены кентавромахии изображали Пьеро ди Козимо, Я. Бассано, Ш. Лебрен и др., похищение Деяниры – П. Веронезе, Б. Шпрангер, Г. Рени и др. Оба сюжета нашли отражение в творчестве Рубенса. В 18 в. К. используются в пейзажной живописи в качестве стаффажных фигур; в искусстве нового времени известно несколько случаев непосредственного обращения к сюжетам мифов («Кентавромахия» А. Бёклина, «Кентавресса» О. Родена; фигуры К. появляются в произведениях Л. Коринта и П. Пикассо).

Битва Тесея с кентавром. Фрагмент росписи краснофигурного килика. 490—480 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.



Бой лапифов с кентаврами. Роспись краснофигурного стамноса Полигнота. Ок. 440 до н. э. Брюссель, Королевские музеи изящных искусств.



Паллада и кентавр. Картина С. Боттичелли. 1482. Флоренция, галерея Уффици.

КЁН ХВОН, Чин Хвон, герой поздней корейской мифологии, основатель удельного государства Позднее Пэкче (Хубэкче), существовавшего в 892–936 в Муджиндже (совр. Кванджу) в период феодальной раздробленности Силла. Жизнеописания К. Х., помещённые с некоторыми вариациями в «Самгук саги», «Самгук юса» и «Чеван унги» («Рифмованные записи об императорах и правителях», 1287), хотя и продолжают традиции древних мифов, но уже приобретают характер народного предания. Необычны здесь лишь два эпизода, связанные с рождением и детством героя. В первом сообщается, что у одного сельского богача (по другим сведениям, – земледельца, состоявшего в дальнем родстве с государевой семьёй) была красивая дочь, к которой будто бы по ночам повадился приходить мужчина в тёмно-лиловом одеянии. По совету отца она приколола иголку с длинной ниткой к его одежде и утром по нитке обнаружила, что иголка оказалась воткнутой в туловище большого дождевого червя, прятавшегося под северной оградой. Вскоре она родила мальчика, который назвал себя Кёнхвоном (в одних источниках — это имя, в других — Кён — фамилия, которую он взял вместо прежней Ли). Во втором эпизоде ничего не говорится о рождении К. Х., но рассказывается, что, когда он был младенцем, мать ненадолго оставила его в лесу, чтобы принести мужу обед в поле. Пока её не было, прилетела птица и согрела его своим телом, пришла тигрица и накормила его своим молоком и оттого он вырос непохожим на остальных людей, обладая величественной осанкой, щедрой душой и невиданным мужеством, т. е. с самого момента рождения ему как бы предназначалось быть государем, каковым он и стал. В отличие от ранних корейских мифов здесь творят чудеса не сверхъестественные силы, а земные существа — червь и тигр — типичные персонажи корейских народных сказок. В средневековой официальной историографии образ К. Х., бывшего соперником Ван Гона, символизировал деспота. Неслучайно в период маньчжурских нашествий в Корею в нач. 17 в. предание о К. Х. вновь получило распространение в народе как аллегория ненависти к Абахаю, основателю маньчжурской династии Цин в Китае.

Л. Р. Концевич.

КЕПЕНОПФУ (букв. «дух-мать»), в мифологии ангами нага (тибето-бирманская группа) на северо-востоке Индии высшее божество, благожелательное к людям. К. живёт на небе в райской стране, куда отправляются души умерших. Когда подчинённые ей духи убивают быка-митхана, которым на небе представлен каждый живущий на земле человек, этот человек умирает. Души поднимаются в небо к К. по невидимой лестнице в высоких горах.

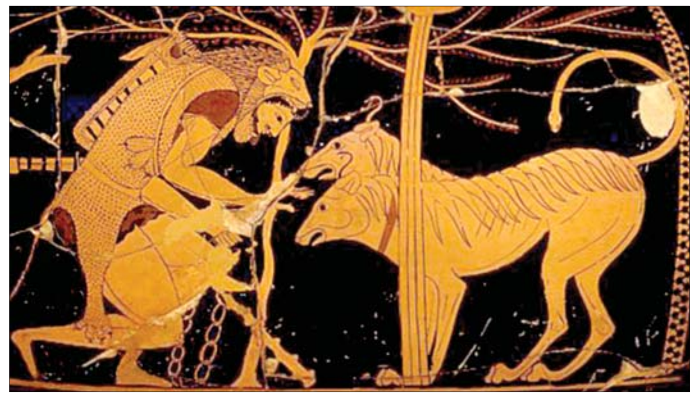
Я. Ч.

КЕРБЕР, Цербер (Κέρβερος), в греческой мифологии пёс, страж аида (Hes. Theog. 769–774), чудовище с тремя головами, туловищем, усеянным головами змей, и змеиным хвостом. К.— порождение Эхидны и Тифона. Наряду с лернейской гидрой и немейским львом он относится к самому ужасному потомству Эхидны (306–313). В образе К. ярко выраженный тератоморфизм, против которого борется героическая мифология;· Геракл связал и вывел К. из аида, чуть не задушив его, но по приказу Эврисфея вновь водворил его на прежнее место (12-й подвиг Геракла) (Apollod. II 5, 12). Орфей, пытаясь спасти Эвридику, зачаровывает К. своим искусством. Сибилла, когда Эней спускался в царство мёртвых, бросила К. лепёшку со снотворной травой (Verg. Aen. VI 417–423). Из ядовитой пены лающего К. вырос цветок аконит, который заваривала Медея в своё колдовское зелье (Ovid. Met. VII 406–419).

А. Т.-Г.

КЕРЕМИТ (от чуваш. Киреметь), Луд, Шайтан, в удмуртской мифологии творец зла, противостоящий своему добродетельному брату Инмару. Моления К. совершались при эпидемиях и т. п. в священных рощах — кереметах (лудах), где специальный жрец туно приносил в жертву бо-

Геракл и Кербер. Роспись церетанской гидрии. Ок. 525 до н. э. Париж, Лувр.



Геракл и Кербер. Роспись краснофигурной амфоры «мастера Андокида». 520–510 до н.э. Париж, Лувр.

гу животных чёрной масти. Близкие представления о К. (и культ его) существовали в марийской мифологии, где К. — божество зла, брат и противник демиурга Кугу-юмо. Согласно поздней марийской легенде, К. задержал разговором старейшину марийцев Бедоя, когда тот шёл к богу, распределявшему религии среди народов земли; за это бог заставил марийцев поклоняться К.

КЕРИ И КАМЕ, в мифологии индейцев бакаири (Бразилия) братья-близнецы, культурные герои; так же бакаири называют солнце и луну, но К. и К. не отождествляются с этими небесными телами. Согласно мифам, К. и К. родились от женщины, которая, став женой ягуара, случайно проглотила косточки убитых им людей и от этого зачала близнецов. Близнецы от разных животных получили маниок, хлопчатник, гамаки и другие предметы и передали их индейцам бакаири, научив их пользоваться всем этим. Кери изображается более глупым, и однажды его убивают, но Каме возвращает его к жизни. Совершив все свои деяния, братья-близнецы исчезают.

Л. Ф.

КЕРИМ, в древнекорейской мифологии название места (будто бы недалеко от современного Кёнджу в провинции Кёнсан-Пукто, Южная Корея), где родился Ким Альджи, предок рода Ким в древнекорейском государстве Силла. Первоначальное название Сирим (букв. «девственный лес»), видимо, было фонетической записью китайскими иероглифами корейского слова «сэ», «птица». В «Самгук юса» (13 в.) зафиксировано и другое название — Курим («голубиный лес»). Они были заменены на К., которое этимологизируется как «петушиный лес». К. называлось государство Силла, а позднее нередко и вся Корея. Очевидно, петух был тотемом у южнокорейских племён (ср. появление супруги основателя корейского государства Силла Пак Хёккосе от петушиного дракона).

Л. К.

КЕРКИОН (Κερκυών), в греческой мифологии сын Посейдона (или прорицателя Бранха) и нимфы Аргиопы, владел Элевсином и наводил ужас своей жестокостью. Встречая путников между Элевсином и Мегарой, К. заставлял их бороться с ним, а затем убивал. Сам К. пал от руки Тесея (Apollod. epit. I 3; Bacchyl. XVII 26), который превзошёл К. не только силой, но и уменьем, положив начало искусству борьбы (Paus. I 39, 3). К. убил свою дочь Алопу за то, что она стала возлюбленной Посейдона.

А. Т.-Г.

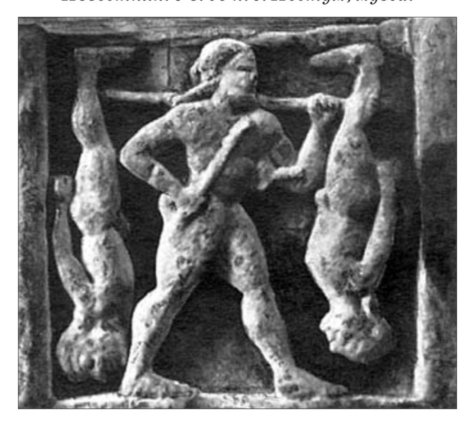
КЕРКОПЫ (Κέρκωπες), в греческой мифологии два брата, уродливые существа, занимавшиеся разбоем и убивавшие путников. Живших вблизи Эфеса К. поймал Геракл и связанными принёс к лидийской царице Омфале (Diod. IV 31, 7; Apollod. II 6, 3). По другому варианту мифа, К. – люди, за свои постоянные обманы превращенные Зевсом в обезьян, обитавших на острове Пифекуса (букв. «Обезьяний остров»); как нарушители клятвы они лишены речи (Ovid. Met. XIV 89–100). Вначале К. было двое и они не имели имён, затем число их увеличилось до пяти пар и каждый имел имя. К. близки к хтоническим силам, с которыми борется Геракл, совершая подвиги.

А. Т.-Г.

КЁР-ОГЛЫ, Кёр-оглу, Гёр-оглы, Гор-оглы, Гуругли, Гур-гули, в мифологиях азербайджанцев, турок, туркмен, узбеков, казахов, каракалпаков, таджиков, среднеазиатских арабов, грузин, армян, курдов герой-воин, поэт, певец и музыкант. К.-о. – центральный персонаж одноимённого эпоса, основное содержание которого — борьба К.-о. и его дружины против угнетателей. По туркменской, узбекской и таджикской версиям, мать К.-о. умирает, будучи беременной, и он рождается в могиле (одно из объяснений его имени — «сын могилы»). Отца (в туркменских вариантах — деда) К.-о. ослепляет хан (отсюда другое объяснение его имени — «сын слепого»), и герой растёт, мечтая отомстить ему. К.-о. наделён необычайной силой, ему покровительствуют пророк Хизр, святые чильтаны. Юношей он становится обладателем чудодейственного оружия, причём, согласно некоторым вариантам эпоса, эрены, духи-покровители, даруют ему меч, выкованный из небесного металла. Слепой отец (дед) взрастил для К.-о. крылатого коня Гыр-ата (Кырата), наделённого многими чудесными свойствами. Возмужав, К.-о. убивает обидчика-хана и строит в горах неприступную крепость, убежище обездоленных, Чандыбиль (Чамбиль, Ченли-бель, Шимли-биль, Чамбули Мастон), где живёт со своей дружиной, не покоряясь правителям. К числу распространённых сказаний о К.-о. относятся также истории похищения врагами К.-о. коня Гыр-ата и его вызволения героем, добывания К.-о. жён для себя и своей дружины. В туркменской версии эпоса К.-о. женится на мудрой пери Ага-Юнус, советами которой всегда руководствуется. В узбекских дастанах у него три жены-пари: Юнис, Мискал и Гюльнар. Будучи бездетным, К.-о. похищает и усыновляет юношу Овеза (Аваза, Эйваза, Ховеза), который вскоре занимает одно из первых мест в дружине К.-о. В узбекском и туркменском вариантах эпоса присутствует и второй приёмный сын К.-о. — Хасан.

Сказания о смерти К.-о. мало распространены. По одному из вариантов, К.-о., уже старик, отправляется паломником в Мекку и в пути погибает в бою с враждебными ханами; по другому, — К.-о. вообще не умирает, а в возрасте 120 лет удаляется в горную пещеру. Известна версия, согласно которой К.-о. перед смертью путешествует в подземный мир.

Геракл и керкопы. Метопа из святилища Геры на берегу реки Села (Южная Италия). Известняк. 6 в. до н. э. Пестум, музей.



Специфика ряда сказаний о К.-о. позволяет предположить, что одним из их источников послужили шаманские мифы. Можно предполагать, что образ эпического К.-о. отразил черты реального исторического лица, каким представляют К.-о. некоторые документы 16–17 вв.

На сюжет сказаний о К.-о. — опера «Кёр-оглы» советского композитора У. Гаджибекова (1937; либретто М. Ордубады и Г. Исмаилова).

В. Н. Басилов.

КЕРСАСПА, в иранской мифологии герой-дэвоборец, из рода Сама, сын Триты, «вооружённый палицей» («Ясна» IX). Имя К. отражает культ коня (аспа — «конь»). К. — победитель трёх драконов-дэвов. «Он убил чудовище Срувар, коней глотавшее, людей глотавшее, полное яда», который бил струёй вышиной в сажень. Он победил Гандарва, «стремившегося уничтожить вещественный мир справедливости» с помощью Ардвисуры Анахиты. Дракон Снавидка, рогатый и камнерукий, грозил низвергнуть с небес Ахурамазду, извлечь из преисподней Ангро-Майнью и заставить их обоих везти свою колесницу, но и его одолел К. («Яшт» XIX).

По одному из преданий, К. околдовала пэри Хнантаити («Видевдат» I, XIX) и он заснул вечным сном на восточной окраине Ирана. По другой версии, мёртвым сном уснул Сам, чей образ в пехлевийских сочинениях и в литературе на фарси контаминируется с образом К. Но в день страшного суда К. (или Сам) должен пробудиться и убить Ажи-Дахаку, вырвавшегося из оков.

Первоначально единый образ К. (по предположению норвежского ираниста А. Кристенсена) раздвоился на образы царя Гаршаспа (в «Шахнаме») и богатыря Гаршаспа (в других источниках). В пехлевийских сказаниях (риваетат) рассказывается, что душа Гаршаспа томится в аду из-за совершённого им преступления: он затушил огонь, нисходивший на хворост под котлом героя, ударом палицы за то, что огонь однажды опоздал. Гаршасп просит простить его, ссылаясь на четыре своих подвига: он убил дракона Аждаха, дэва Гандарба (которому море было по колено, а голова его достигала солнца), усмирил дэва ветров пустыни (Вйавана), заставив его уйти в подземелье; убил птицу Камак, закрывавшую свет солнца и луны. По заступничеству Заратуштры Гаршаспу был прощён его грех. Гаршаспу посвящена поэма на фарси «Гаршаспнаме» (составлена Асади Туси в 1006), где он изображается предком Рустама в духе аристократического рыцарского эпоса. Помимо авестийских сюжетов, связанных с К., поэма содержит много сказочных элементов (чудеса, героическое сватовство и т. п.); в пятой части поэмы Гаршасп изображён слугой Заххака, перешедшим затем на службу к Фаридуну.

И. С. Брагинский.

КЕРЫ (Κῆρες), в греческой мифологии демонические существа, дети богини Никты

(Ночи) (Hes. Theog. 211, 217), приносящие людям беды и смерть (греч. κήρ, «смерть», «порча»). К. находятся среди битвы, хватают раненых, тащат трупы, обагряясь кровью (Hom. Il XVIII 535–538). Иногда К. сближали с эриниями. В литературе по истории мифологии иногда связываются греческие К. и славянские «кары».

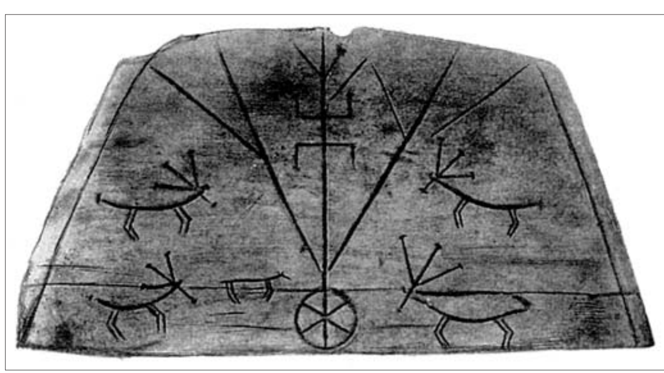
А. Т.-Г.

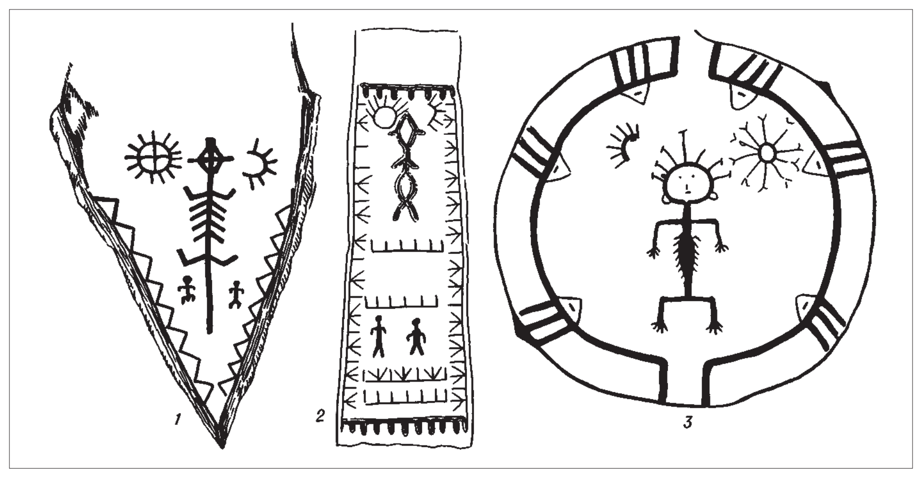
КЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология кетов (енисейских остяков), представителей некогда многочисленной енисейской языковой семьи, куда входили помимо кетов и сымцев (югов) котты, аринцы, ассаны, пумпокольцы и некоторые другие народы, утратившие в течение 18–19 вв. свой язык и национальность. Некоторые данные позволяют говорить о ранней связи енисейцев с более южными комплексами, в частности с центральноазиатским (ср. синотибетские связи кетского языка). Позднее енисейцы двинулись к северу по Енисею, но только кеты достигли Северных широт, чем объясняются некоторые общие структурные черты К. м. и мифологических представлений народов северо-западной Сибири (прежде всего самодийцев и угров). Вместе с тем К. м. представляет собой оригинальную систему (согласно очерку русского учёного В. И. Анучина), отличающуюся от мифологических взглядов других народов Сибири.

Источниками для изучения К. м. являются кетские тексты мифологического содержания и данные, относящиеся к ритуалам шаманского типа. В К. м. отчётливо выделяется иерархическая система, состоящая из шести уровней. Связь между уровнями осуществляется с помощью сюжетов, в которых участвуют персонажи разных уровней. Благодаря изоморфной структуре каждого уровня, определяемого противопоставлением доброго начала злому, все уровни мифологической системы «разыгрывают» одну и ту же тему борьбы добра и зла, но решают её на разном материале.

Первый (высший) уровень К. м. образует главный мифологический персонаж — Есь («небо», «бог»), что даёт возможность восстановить образ обожествлённого и персонифицированного неба. Само небо называется «Есевой кожей». Есь — единственный бог, иногда идентифицируемый с христианским богом (раньше кеты официально принадлежали к православному вероисповеданию). Есь обладает некоторыми чертами громовержца, он поражает громом-молнией, северное сияние называется «огонь неба-Еся», а большая туча — «гора неба-Еся». В целом Есь при его всемогуществе носит черты абстрактности и обычно не вмешивается в человеческие дела.

В центре персонажей второго уровня находится носительница зла Хоседэм. Она насылает беды и порчу, непогоду, мор, болезни и смерть, вызываемую тем, что Хоседэм поедает душу человека – ульвей. Она вредит не только человеку, но и Доху и Альбэ. Живёт она в земле или, по другой версии, на скале, находящейся в устье Енисея или в море (иногда Хоседэм называют «нижняя мать»). У Хоседэм сын или даже семь сыновей (семь Хоседэмов) и дочь. У югов (сымцев) отмечено противопоставление отрицательной Хоседэм, живущей на море, положительной Хаседбам, живущей на земле. У кетов в пределах второго уровня Хоседэм противостоит Томэм («мать жара»), связанной с югом, жарой, солнцем, огнём, громом, птицами, прилетающими с юга, особенно — лебедями. Томэм находится на небе под солнцем, где людям слишком жарко, и сама Томэм «горит как огонь». Есь и Хоседэм связаны между собой в центральном сюжете К. м.: некогда они были мужем и женой и жили на небе, но Хоседэм изменила мужу (по одному варианту — ушла к месяцу) и была изгнана Есем на землю, вниз (или сама ушла от него с детьми). Отношения Еся и Хоседэм асимметричны: на первом уровне преимущество на стороне доброго Еся, на втором — на стороне злой Хоседэм. Томэм связана с Есем через отношение к солнцу, а также через мотив отверстия между небом и землёй («дыра Еся»), откуда прилетают птицы. Другим сюжетом, связывающим Еся с персонажами второго уровня, является мотив женитьбы дочери Еся на сыне земли — мифологическом герое, который научил людей кузнечному мастерству и считался покровителем колдунов. К третьему уровню относятся персонажи, выступающие и как герои эпоса. Дох и Альбэ являются первыми культурными героями кетов, с которых начинается шаманская и историческая традиция. Синкретизм их функций как культурных героев и шаманов приводит к тому, что объяснение одного и того же явления (в частности, возникновения Млечного пути) одними кетами связывается с Альбэ («путь Альбэ» как название Млечного пути), другими — с Дохом («след Доха»). Вместе с тем различны их пространственно-временные характеристики. Альбэ выступает в качестве первого человека в истории или даже участника акта сотворения мира, а смерть Доха, как первого шамана, отделена от времени рассказчика 300 годами. Локально Альбэ связывается с Асиновскими порогами, в то время как сведения о местопребывании Доха противоречивы: есть версии о нём как о «низовском» шамане, Дох проделывал ежегодно вместе с птицами путь на север и на юг. В отличие от Доха Альбэ проделывает путь с юга на север по Енисею и с земли на небо не циклически, а единократно. С наибольшей полнотой засвидетельствованы эпические сказания о трёх братьях: о Бальнэ («черёмуховая палица»), богатыре, совершающем воинские подвиги, Белегэне, герое, связанном с природой и наделённом чудодейственными способностями охотника, а также о Торэте. В мифах братья превращаются в каменные хребты. Таинственный шаман Пуртос, погибнув, оказался наполовину живым и наполовину мёртвым. В отличие от других персонажей этого уровня, отмечающих начало кетской культурной традиции и её середину, шаман Васька Лесовкин фигурирует в трагической ситуации столкновения кетов с некетами, приводящей как к гибели шамана так и к прекращению соответствующей традиции — т. н. великих шаманов. Сам он находится на пересечении исторического времени и времени рассказчика. Из мифологических персонажей третьего уровня лишь Дох и Альбэ связаны с фигурами двух высших уровней. Так, гибель Доха произошла по пути на небо к Есю. Как и Есь, Дох имеет отношение к солнцу (есть


Древо мировое, солнце, олени. Наддверная дощечка на кетской илимке. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.


1. Шаман, включённый в схему мирового древа. Нижняя часть кожаного костюма шамана. 2. Дох, по сторонам которого солнце и месяц. Кожаный нагрудник кетского шамана. Ленинград, Музей антропологии и этнографии. 3. Дох с «мыслями» в виде птиц. Рисунок на бубне. Казанский университетский музей.

1. Алэл. Рисунок. 2. Алэл, украшенный низками бисера и подвесками. 3. Алэл. Камень. 4 и 5. Алэл в одежде и без одежды. Кедр. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

миф о браке Доха с ним), грому и молнии. Один и тот же запрет укрываться под деревом (обычно лиственницей) во время грозы связывают то с Есем, то с Дохом, которые убивают громом-молнией нечистую силу, прячущуюся в дереве. В ряде мифов Дох и Альбэ связаны с Хоседэм. Они борются друг с другом. В одних случаях побеждает Хоседэм (когда ей удаётся овладеть душой Доха или его сердцем), в других вариантах — Дох; Альбэ входит вместе с Хоседэм в мифологический сюжет, где он её преследует вдоль Енисея и в конце концов освобождает человеческие души, проглоченные ею. Известен также и мотив сватовства Доха к дочери Хоседэм. С Томэм Дох соотносится через тему перелёта птиц на север и на юг. Таким образом, персонажи третьего уровня положительны: они или создают «кетский» мир (космос) и вырабатывают модели поведения, или же борются с врагами, покушающимися на «кетскую» традицию.

Четвёртый уровень очень многочислен и делится на несколько пересекающихся классов. К одному из них относятся объекты, связанные с воплощением природных духов. Так, земляной дух дотетэм выступает в качестве противодействующего Есю отрицательного начала, создающего все бесполезные или вредные для человека существа — насекомых, лютысь и др., которые обитают в лесах и реках, причиняют вред человеку. Другой класс внутри четвёртого уровня охватывает элементарные объекты кетского коллектива (дом, очаг), которые воплощают систему охраны благополучия человека и его дома. Таков, напр., алэл – покровитель и охранитель дома, семьи, очага, помощник человека в борьбе с бедами, болезнями, злыми духами. Алэл всегда имеет конкретное воплощение: это обычно деревянная фигурка человека, одетого в звериные шкурки и тряпки, а иногда и просто тряпки; алэл живёт в доме, тщательно хранится и переходит из одного поколения в другое; если преемственность поколений нарушена, дух покидает своё изображение. Как правило, алэл исполняет многие функции, но известны и примеры специализированных алэлов (напр., алэл против мышей или алэл против болезней).

Следующий класс включает объекты, которые одновременно моделируют и сам кетский коллектив, и вместе с тем часть лесной природы. Особенно характерен для этого класса мифологизированный образ медведя. Он выступает и как страшный представитель лесной природы, чуждой человеку, и как добрый покровитель коллектива, в котором может быть воплощена душа родственника; как существо типа лютысь и дотетэм и как доброе начало. Другие животные также могут включаться в этот класс: гагара как птица нижнего мира, орёл как птица верхнего мира, лебедь, олень, бобёр, налим (особый культ этой рыбы является общекетским; ср. имя тотема «налим» как название одной из кетских экзогамных половин и «большие окуни» — другой).

Особый класс составляют небесные объекты: месяц, солнце, некоторые звёзды и созвездия, считавшиеся корнями деревьев, растущих в верхнем мире. Большая Медведица и Орион изображаются в виде животных и, следовательно, примыкают к предшествующему классу. В некоторых сюжетах месяц и солнце выступают в персонифицированном виде.

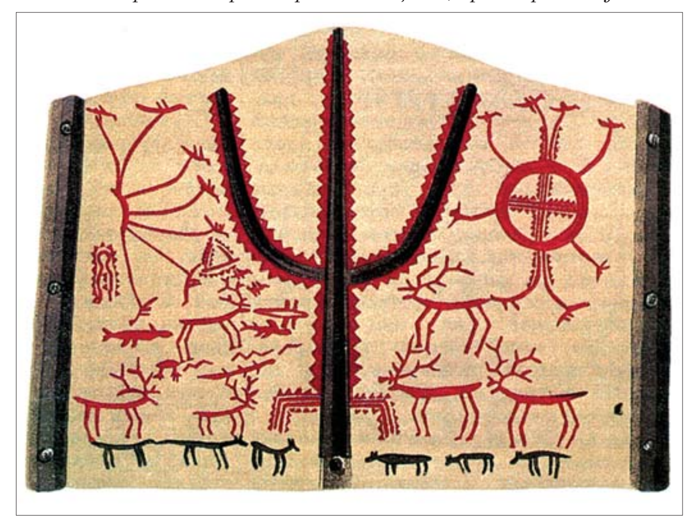
Отдельный класс образуют представители чужого («несвоего») мира — эвенки, юраки, русские и др.

В четвёртый уровень включается и ряд персонажей, возможно, ранее относившихся к более высоким уровням, но в текстах 20 в. выступающих в сказочном времени и иногда противопоставленных друг другу как доброе и злое начала; ср. Хунь — дочь солнца или само солнце и Калбесэм. В эту же группу через Калбесэм включаются и другие мифологизированные персонажи — её родители и прежде всего её отец по имени Ырохот, его сын, убитый им; жена сына Бангсель, оживляющая мужа слезой, попавшей в его ухо, она же – мифологическое существо, наблюдающее за холыями (лесными духами). Сам Холый — первочеловек (его образ вырезается на коре лиственницы), у него есть дети — холыи, которые воплощаются в виде слегка антропоморфизированных изображений (тонкие стволы с заострённым верхним концом и лицом, обозначаемым зарубками), называемых доси. Сюда же относится и Каскет, обладающий способностью чудесных превращений, с которым связываются мотивы и объекты животной сказки (в частности, он ловит карасей с помощью своих «пущален» — созвездия Плеяды). Каскет иногда отождествляется с некетским богатырём Ите. Как сказочный герой выступает и Нюням; иногда упоминаются и некоторые существа гибридной природы, как, например, человек-птица Пикулё. Объекты четвёртого уровня характеризуются значительным числом связей с объектами других уровней.

Пятый уровень К. м. представлен шаманами. Шаман является объектом К. м. лишь постольку, поскольку ему свойственна деятельность, отличная от профанической: камлание, гадание, воздвижение шаманского дерева и т. п. Конкретные индивидуальные воплощения шамана меняются, но место шамана в мифологических представлениях остаётся неизменным. В этом состоит различие между шаманами пятого уровня и первым шаманом, находящимся на третьем уровне. Становление шамана связано с перерождением человека, вызываемым вселением в него духов, причём сами эти духи могут рассматриваться как объекты пятого уровня; некоторые из них более или менее индивидуальны и специализированы.

Шаман моделирует только то, что связано с человеком, с его основными потребностями и событиями его жизни. Каждой из этих потребностей соответствует определённый тип шаманского поведения, особая функция — врача, предсказателя, посредника между людьми и миром духов, поэта, сказочника-имитатора и т. д. Шаман, подобно духу, может передви-

Слева – Дось. Дерево. Ленинград, Музей антропологии и этнографии. Справа – Древо мировое, солнце, месяц, а также животные разных миров. Нартяная дощечка, Красноярский музей.



гаться в пространстве (в горизонтальном и вертикальном направлениях: от земли к небу и вдоль Енисея), во времени (при предсказаниях), а также в направлении от человека с ограниченными и постоянными свойствами к существу, на время наделяемому чудодейственными способностями. Наряду с обычными «белыми» шаманами существуют и вредоносные, «чёрные» (или «медвежьи») шаманы, камлающие в нижний мир. Правда, обычно место «чёрного» шамана остаётся лишь потенциальным; в функции «чёрного» шамана могут выступать и колдуны, соотносимые с сыном земли и с земляными духами (бангдэ, лютысь). Для шамана связь с другими уровнями является основной специализированной функцией. Отсюда — обилие связей шамана с положительными объектами всех предыдущих уровней: с Есем — через Доха и через «духов Еся», которые иногда находятся в распоряжении шамана; впрочем, шаман и сам может обратиться к Есю за помощью. Из персонажей второго уровня шаман связан с Томэм, к которой он совершает путешествия (с неизвестной целью). В пределах третьего уровня с шаманом связаны першаманы, или великие шаманы, чья деятельность — образец для шамана. Из положительных начал четвёртого уровня шаманы особенно тесно связаны с алэлами: шаман изготовляет их, гадает с их помощью и т. п.; более того, функции шамана и алэла как охранителей человека в значительной степени пересекаются и взаимодублируются. Известны также связи шамана с миром птиц — с орлом, от которого получено шаманское искусство (изображение орла часто повторяется на шаманских атрибутах), с гагарой (её изображение на вещах шамана), с лебедем (через него осуществляется связь с Томэм; ср. также особую роль лебедей в шаманских песнях). Есть данные о связи шамана с диким оленем (просьба шамана не убивать их как особый сказочный мотив), с ящерицей и т. д.

Шестой уровень моделирует связи человека со всей живой природой — как с человеческим родом, так с животными и растениями. Но человек становится объектом шестого уровня только тогда, когда в него помимо шести душ вселяется седьмая, главная душа — ульвей, сопутствующая человеку на протяжении всей его жизни. Ульвей (и ань, мысль) бессмертен и переходит из одного живого существа в другое; последовательность его переходов образует цепь, соединяющую мифологическое время с будущим (эта концепция обнаруживает параллели в индийской мифологии). После смерти человека ульвей попадает на север (или северо-запад) или в подземное царство, т. е. к Хоседэм, но через некоторое время может вернуться на землю, возрождая к жизни новые существа. Ульвей можно рассматривать и как способ взаимодействия человека как объекта шестого уровня с объектами других уровней. Известен мотив пожирания ульвея Хоседэм и мотив помощи, оказываемой ульвею со стороны Альбэ, спасающего его от Хоседэм. Ульвей объединяет человека с мифологическим медведем. В основе многих кетских обрядов лежат представления о том, что медведь — это умерший родственник человека; отождествление медведя с человеком (часто умершим) объясняет роль медведя в сказках, ритуал воспитания медведя в человеческой семье, сознание интимных связей человека с медведем.

Характерной особенностью К. м. является её последовательно дуалистический характер. На разных уровнях проводится одно и то же основное противопоставление — верха, неба, востока, солнца, грома, жара, огня, птиц, с одной стороны, низа, земли, запада, месяца, воды, земных (подземных и водных) животных — с другой. Это деление у кетов соотнесено с оппозицией двух дуальных половин племени по признаку вода — огонь: «половина людей огня» соотнесена с верхним миром и птицами, «половина людей воды» — с нижним миром.

Согласно К. м., после появления земли происходило несколько потопов, во время которых «землю споласкивало», но люди и звери спасались, воскресая на торфяных островах. Предстоит ещё потоп, после которого всплывут торфяные кочки и несколько человек оживёт, из небытия восстанут мифологические герои: Альбэ, Дох и Бальнэ.

Историческое развитие К. м. в некоторых своих фрагментах может быть восстановлено благодаря вычленению элементов, объединяющих К. м. с некоторыми другими мифологическими системами. Пантеон её, так же как и у североенисейских народов — ненцев, энцев, нганасан, селькупов, хантов и манси, описывается набором трёх пар различительных признаков: 1) муж – жена, 2) старший – младший (обычно: родители – дети), 3) положительный — отрицательный. Так, Есь и соответствующие ему Нум у селькупов и ненцев, Нга у энцев, Нуми-Торум у манси описываются одним и тем же набором признаков — мужской, старший, положительный; тогда как Хоседэм и соответствующие ей персонажи второго уровня характеризуются сочетанием признаков — женский, старший, отрицательный. Этому единству соответствует значительное сходство характеристик и вхождение в общие однотипные мифологические сюжеты. Анализ отдельных элементов К. м. указывает на её связь в древности с мифологией южносибирских народов и даже с иранской. Так, в образе и имени Калбесэм обнаруживаются связи с древнеиранским Ахурамаздой, монг. Хормустой, тувин. Курбусту. Кетский Каскет находит параллели в тувинских сказках об одном из вариантов трикстера Оскюс-ооле. Не исключено, что южноенисейский культурный комплекс эпохи древнетюркских племенных объединений мог влиять на мифологию древних енисейских племён (в т. ч. кетов) и сам по себе и как передатчик иранских мифологических моделей. Некоторые мотивы К. м. уходят своими корнями в глубокую древность и обнаруживают ближайшие параллели не только среди соседних мифологических систем, но и у американских индейцев. Таков, например, кетский миф о разорителе орлиных гнёзд.

Герой мифа, спасаясь от преследования, попадает, качаясь для этого в люльке (что объединяет его с такими мифологическими героями, как сын земли), в верхний мир — на вершину «небесного дерева», где находится гнездо с птенцами орлицы. После того как герой заставляет орлят запищать, прилетает орлица и обещает ему дать орудия добывания огня, если тот принесёт ей коготь. Для добычи когтя герой отправляется в нижний мир, где добывает «шип» («иглу», или «коготь») мифологической кетской рыбы. Обменяв коготь на мешок с орудием для добычи огня, герой возвращается домой. Соответствие этого мифа с однотипными мифами, исследованными К. Леви-Стросом, позволяет предположить, что кетский вариант этого мифа представляет собой осколок старого евразийского мифа, который лучше всего сохранился в американском мифе, относимом исследователями ко времени первоначального заселения Америки.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

КЕФАЛ (Κέφαλος), в греческой мифологии потомок Девкалиона (вариант: сын Гермеса, Apollod. III 14, 3), муж Прокриды, дочери царя Эрехфея (Apollod. I 9, 4). Прокрида изменила К. с Птелеонтом, соблазнившись золотым венцом, и затем бежала от гнева мужа к царю Миносу. Потом она примирилась с К., вернулась к нему и нечаянно была им убита на охоте тем самым копьём, которое она получила в дар от любившего её Миноса. За это решением ареопага К. был изгнан из страны (Apollod. III 15, 1). В К. была влюблена богиня Эос, похитившая его (I 9, 4).

А. Т.-Г.

Миф о К. стал сюжетом европейской драматургии в эпоху Возрождения («К.» Никколо да Корреджо), обе его сюжетные линии: убийство Прокриды и любовь Эос к К. находили воплощение на сцене в 17—18 вв. («Похищение К.» Г. Кьябреры, «Прокрида» А. Арди, «К. и Прокрида» П. Кальдерона, И. Э. Шлегеля, К. В. Рамлера). Оперы: «Прокрида и К.» и «Аврора и

Кефал. Роспись краснофигурного лекифа «художника Пана». 470–460 до н. э. Бостон. Музей изящных искусств.

К.» Р. Кайзера, «Прокрида и К.» Г. К. Шюрмана, Ф. Арайи, А. Гретри, «Аврора и К.» Э. Т. А. Гофмана.

В изобразительном искусстве трагической судьбе Прокриды посвящены произведения Пьеро ди Козимо, Джулио Романо, П. Веронезе, Г. Рени, Аннибале Карраччи, Н. Пуссена, К. Лоррена и др., об истории второго сюжета мифа в европейской живописи см. в ст. Эос.

КЕФЕЙ (Κηφεύς), в греческой мифологии: 1) эфиопский царь, сын Бела (Apollod. II 1, 4), супруг Кассиопеи, отец Андромеды (II 4, 3). По решению Афины, после спасения Андромеды Персеем, К. был превращен в созвездие (Ps.-Eratosth. 15); 2) царь Аркадии, отец двадцати сыновей. Геракл просил К. вместе с сыновьями участвовать в походе против Лакедемона. К. согласился после того, как Геракл дал его дочери локон Горгоны в медном кувшине, обладавший свойством отпугивать врагов. К. боялся покинуть город Тегею, опасаясь вторжения неприятеля. В походе К. и его сыновья погибли (Apollod. II 7, 3).

А. Т.-Г.

КЕЦАЛЬКОАТЛЬ («змея, покрытая зелёными перьями» или «драгоценный близнец»), в мифологии индейцев Центральной Америки одно из трёх главных божеств, бог-творец мира, создатель человека и культуры, владыка стихий, бог утренней звезды, близнецов, покровитель жречества и науки, правитель столицы тольтеков – Толлана. Имел много ипостасей, из которых наиболее важные: Экатль (бог ветра), Тлауискальпантекутли (бог планеты Венера), Шолотль (бог близнецов и чудовищ), Се-Акатль и др. К. — сын Мишкоатля и Чимальмат. Первые изображения К., обнаруженные в скульптуре ольмеков, относятся к 8–5 вв. до н. э. В этот период К. был олицетворением ветров с Атлантики, приносивших влагу на поля, и культурным героем, давшим людям маис. В 1–6 вв. н. э. культ К. распространился по всей Центральной Америке (см. Кукумац). Он стал верховным богом, творцом мира, создателем людей (см. в ст. Миктлантекутли) и основателем культуры. К. добывает людям пищу: превратившись в муравья, он проникает в муравейник, где спрятаны зёрна маиса, выкрадывает их и передаёт людям. К. научил людей находить и обрабатывать драгоценные камни, строить, создавать мозаики из перьев, следить за движением звёзд и вычислять даты по календарю. В этот же период у К. появляются и функции покровителя жречества: по мифу, он является установителем жертвоприношений, постов и молитв. В последующий период К. вступает в борьбу со своим антиподом Тескатлипокой. Тескатлипока соблазняет старого К., и тот нарушает свои же запреты: пьянствует, вступает в общение с сестрой. С его подданными — тольтеками происходят несчастья, вызванные тем же Тескатлипокой. Огорчённый К. покидает Толлан и удаляется в добровольное изгнание в страну Востока, где умирает, а тело его сжигают. По одному из мифов ацтеков, К. после поражения в Толлане удалился на плоте из змей в восточную заморскую страну Тлилан-Тлапаллан, обещав через некоторое время вернуться из-за океана. Поэтому, когда бородатые испанские завоеватели высадились на восточном побережье Мексики в год, посвященный К., то первоначально ацтеки приняли предводителя испанцев Кортеса за возвратившегося К.

Кецалькоатль. Рисунок из Бурбонского кодекса.

Кецалькоатль. Часть каменной плиты 9–12 вв. Мехико, Национальный музей антропологии.

К. изображался в виде бородатого человека в маске, с огромными губами, или в виде змеи, покрытой перьями. Число его изображений в рукописях и на памятниках скульптуры огромно. К ацтекам почитание К. пришло от хуастеков, поэтому в рукописях ацтеков он часто изображался в хуастекской одежде: высокая шапка из шкуры ягуара, такая же набедренная повязка, нагрудная пластина в виде большой раковины, плюмаж из перьев кецаля. Главное святилище находилось в Чолуле (Мексика). Имя К. стало титулом верховных жрецов, правителей реального Толлана (Тулы).

Р. В. Кинжалов.

КЕЧУА МИФОЛОГИЯ. Сложилась примерно в первой половине 2-го тыс. н. э. До нач. 16 в. была распространена в районе империи инков – Тауантинсуйу (большая часть территорий Эквадора, Перу, значительные части Боливии, Чили и Аргентины и южные районы Колумбии), где обитали кечуанские племена. К. м. частично вобрала в себя сходные по структуре верования и сюжеты других племён Тауантинсуйу. Часть мифологических персонажей и связанные с ними мотивы составляли официальный пантеон инков, занимавших господствующее положение в кечуанском племенном союзе, а позже и в государстве.

Пантеон инков составляла триада небесных богов: солнце, гром и луна. Дополняющим, четвёртым элементом служило созвездие Плеяд. Солнце и гром, в свою очередь, были триипостасны. Бог солнца проявлялся в виде солнечного диска Инти, тройственного в едином лике (господин-солнце, сын-солнце и брат-солнце). Бог грома, тесно связанный с солнечным светом, также имел три ипостаси: «копьё света» — молния, «луч солнца» — гром и молния и Млечный путь или созвездие Южного Креста. По представлениям кечуа, бог-громовник, разбивая камнем из своей пращи небесный сосуд с водой, посылал дождь. Луна была преимущественно женским божеством и ей отводилась роль сестры и жены солнца. Верховный инка считался сыном солнца и его представителем на земле. По К. м., земля существовала извечно. Вся вселенная, согласно космогоническим мифам, воспринималась как единое целое, состоявшее из трёх миров: верхний мир (ханан пача), где обитали небесные боги; внутренний мир (уку пача), т. е. поверхность земли; и нижний мир (хурин пача) — царство хтонических божеств. Связующим элементом между этими тремя мирами служили две огромные змеи. Находясь в нижнем мире, они жили в воде; выходя на землю (во внутренний мир), одна змея двигалась вертикально, принимая вид огромного дерева – от земли до неба, другая – превращалась в реку Укаяли; в верхнем мире одна становилась радугой, другая — молнией. Нижний мир, будучи владением тёмных сил, по некоторым мифам являлся одновременно и местом происхождения человека. В большинстве мифов рассказывается, что все люди вышли на свет из лона матери-земли (Пачамамы) через озёра, источники, пещеры. Каждая община имела такое место рождения, чтимое совместно. В К. м. имеется несколько вариантов мифов о возникновении рода собственно инков. Согласно одному из них, отец-солнце и мать-луна послали на землю своих детей – сына Манко Капака и дочь Маму Окльо. Отец-солнце вручил Манко Капаку золотой жезл, для того чтобы там, где он войдёт в почву, дети солнца основали город, которому впоследствии суждено превратиться в столицу великой державы. Манко Капаку удалось вонзить жезл в землю в долине Куско близ горы Уанакури. Здесь сын солнца, первый Инка, и его сестра-жена выполнили наказ отца и основали своё государство.

Представления кечуа о цикличности истории человечества связаны с мифами о «четырёх поколениях». Первыми были «древние люди — виракочи». Они носили одежды из листьев, жили в пещерах и

знали единого бога — Виракочу. Эти люди очистили землю от змей, хищников, карликов, дикарей и начали возделывать землю. Следующее поколение — «древние люди» — стало возделывать поля, в т. ч. террасы, и проводить каналы, строить дома. «Древние люди» носили одежду из шкур, поклонялись единому богу – громумолнии в трёх лицах (отец, старший сын и младший сын). Третье поколение – «дикие люди» – размножилось как морской песок. «Дикие люди» умели ткать, жили в каменных домах с соломенными крышами; общественной жизнью управляли вожди. «Дикие люди» строили дороги, развели множество скота, добывали золото, серебро, медь, свинец, олово. У них были развиты ремёсла, имелось постоянное войско, т. к. случались войны из-за пастбищ, полей, вод. Поклонялись они Пачакамаку. Это поколение было уничтожено потопом. Последнее поколение – воины – забросило многие земли предков и расселилось в труднодоступных местах, по вершинам и скалам, построив там крепости. Это были отважные воины и охотники. Покойников хоронили в склепах с едой, одеждой и умерщвлёнными женщинами. Вожди имели по нескольку жён, были окружены почитанием. Своего бога они называли «творец людей». Космогонический миф относился только к последнему этапу человечества. Бог-демиург Виракоча, сотворив светила, немедленно сотворил и нынешнее поколение людей. Кечуа поклонялись земле, наряду с этим существовал и культ воды (см. статьи Кочамама и Париакака); озёрам и рекам приносили жертвы, в каждом городе инкской эпохи имелись храмовые водоёмы, где производились ритуальные омовения. Почитались также пума, медведь, лиса; из птиц – кондор, голубь, сокол; из рептилий – змеи, жабы. В земледелии, при первой пахоте и сборе урожая чтились духи растений: Сарамама (покровительница кукурузы), Кокамама (покровительница коки), Асомама (покровительница картофеля) и др. Повсеместно почитались духи, обладавшие сверхъестественной силой — уаки. Души мёртвых уходили в «землю немых», местонахождение которой неопределённо. Путь туда лежал через пропасть по волосяному мосту, по которому душу проводили чёрные собаки. Считалось, что мёртвые прорастали и выходили из земли в виде живых людей. Культ предков требовал постоянных жертвоприношений (главным образом маис, морские свинки, ламы). Жертвы приносились и божествам, особенно большие при стихийных бедствиях: кровавые (люди, особенно дети до 10 лет, ламы) и бескровные (кока, маисовая мука и др.). С приходом испанских завоевателей был уничтожен официальный, храмовый культ небесных богов. Тем не менее мифотворчество в индейской среде продолжалось вплоть до 20 в., приняв в значительной мере синкретические формы (использовались сюжеты европейского фольклора и христианского мифа).

С. Я. Серов.

КИБЕЛА (Κυβέλη), в греческой мифологии богиня фригийского происхождения, близкая по своим функциям богине Рее и иногда отождествлявшаяся с ней. Носила также имена: Кивева, Диндимена, Идейская мать, Великая мать богов. Мифы о К. связаны с историей юного Аттиса. Богиня требует от своих служителей полного подчинения ей, забвения себя в безумном восторге и экстазе, когда жрецы К. наносят друг другу кровавые раны или когда неофиты оскопляют себя во имя К., уходя из мира обыденной жизни и предавая себя в руки мрачной и страшной богини. На золотой колеснице с зубчатой в виде башни короной на голове К. появлялась всегда в окружении безумствующих корибантов и куретов, диких львов и пантер. Она – владычица гор, лесов и зверей, регулирующая их неиссякаемое плодородие. Культ К. в Риме был введён в 204 до н. э. в конце 2-й Пунической войны, в период активной экспансии Рима на Восток. Культ К. слился с чисто римским представлением о богине посевов и жатвы Опс. Празднества в честь К. были наиболее пышными в эпоху империи, когда особое развитие получил религиозный синкретизм и К. стала почитаться как покровительница благосостояния городов и всего государства. Овидий в «Фастах» подробно рассказывает об учреждении Мегалезийских игр в честь К. (Ovid. Fast. IV 179–372). Лукреций в поэме «О природе вещей» рисует картину шествия Идейской матери – защитницы городов, дарующей плоды земли (Lucr. II 600–643).

А. Т.-Г.

КИБЕРОТ, в мифологии индейцев яруро (Венесуэла) женский злой дух. К. – хозяйка подземного мира, где, по представлениям яруро, живут «народы», родственные людям, например кайманы. К., проникая в тело человека, вызывает болезни, но Кума с помощью шамана может изгнать из человека злого духа.

Л. Ф.

КИБУКА, в мифологии ганда божество войны. Согласно мифам, К. — младший брат бога Мукаса; был послан им на помощь царю Накибинге, воевавшему с ньоро. Во время сражения К. влетел в облако и оттуда поражал ньоро своими стрелами и копьями. Благодаря его помощи ганда выиграли у ньоро первое сражение. Однако К. нарушил запрет Мукаса общаться с женщинами ньоро и увёл одну из пленниц в свою хижину. Узнав его секрет — кто он такой и где находится во время битвы, она ночью убежала к своим. Когда наутро сражение возобновилось, ньоро стали стрелять из луков по облакам и смертельно ранили К. Он спустился на облаке на большое дерево и умер, а Накибингве и множество его людей были убиты. Тело К. спустили с дерева и похоронили. Согласно варианту, раненый К. уронил свой щит. Ньоро оставили его себе, за что были наказаны: среди них распространилась ранее неведомая болезнь. Тогда ньоро вернули щит ганда, которые поместили его в храме, построенном в честь К., вместе с другими священными реликвиями.

После смерти К. богами войны стали сыновья Мукаса — Ненде и Кирабира. Главный из них — Ненде, он даёт советы во время войны и посылает своих представителей в военные походы. У Ненде шесть посвященных ему жён, которые никогда не покидают ограды храма.

Е. К.

КИГВА, в мифологии бантуязычного народа ньяруанда (Руанда) предок и первый царь, выступающий (наряду со своим братом Лутутси) в роли культурного героя. Происхождение К. связывают с божеством Имана. Имана создал две страны: верхнюю, которая находится над облаками, солнцем и звёздами, и нижнюю — землю. В верхней стране он сотворил полезные растения, деревья, животных и людей. Одна бесплодная женщина отправилась к Имана с просьбой дать ей детей. Он обещал помочь при условии, что она сохранит всё в тайне; взял глину, смочил её слюной и слепил человеческую фигурку; передав её женщине, велел положить в сосуд и в течение девяти месяцев наполнять его молоком утром и вечером. По прошествии этого срока женщина услышала плач, доносившийся из сосуда, вынула оттуда ребёнка, вымыла его и сказала мужу, что родился ребёнок (впоследствии названный К., а его мать стала именоваться Ньинакигва, «мать Кигва»). Затем она получила от Имана сына Лутутси и дочь Ньинабатутси («мать народа тутси»). К. и Лутутси стали искусными охотниками, а Ньинабатутси лучше всех плела циновки, изготовляла корзины, готовила пиво. Однако Ньинакигва не сдержала слова, данного Имана; её сестра, которая также была бесплодной, выпытала у неё тайну появления детей. Разгневанный Имана покарал Ньинакигва, разлучив её с детьми, которых он изгнал в нижнюю страну. Очутившись на земле, К., его брат и сестра десять дней страдали от холода, голода и болезней. Сжалившийся над ними Имана, к которому они обратили свои мольбы, послал им огонь — молнию, семена полезных растений, кузнечный молот и мехи, мотыгу и другие необходимые орудия. К. с братом и сестрой принялись за работу: К. срезал траву, Лутутси мотыжил, Ньинабатутси сеяла, и уже на другой день семена взошли, а через несколько дней был снят первый урожай.

Однажды один из жителей нижней страны, предки которых были некогда также изгнаны Имана, пришёл к хижине К. и увидел огонь, возделанные поля, засеянные невиданными до тех пор растениями. «Дети Имана» угостили его и дали ему немного еды с собой. Вслед за ним пришли просить пищу и другие. К. предложил помочь ему обработать землю, а за это дал им семена и необходимые орудия. К. был признан царём Руанды. Когда мотыга износилась, К. и Лутутси стали плавить руду и ковать мотыги. Они обучили кузнечному делу народ хуту, и с тех пор хуту изготовляют мотыги в Руанде. Когда народ тва, живший в лесу, попросил у К. защиты от диких зверей, К. и Лутутси дали им копья и научили изготовлять луки и стрелы; и тва тоже подчинились К.

Имана через Мутабази передал К., Лутутси и Ньинабатутси скот — по паре животных каждого вида — и велел К. взять в жёны свою сестру. У них родились три сына и три дочери, старшая из которых впоследствии по приказанию Имана вышла замуж за Лутутси. Мутабази, ставший кровным братом К., остался жить на земле. Однако люди из зависти убили его. Имана воскресил Мутабази, но он не остался в нижней стране, а перенёсся по

молнии к Имана. Оттуда он продолжает заботиться о благополучии Руанды, и когда наступает тяжёлое для страны время, дух Мутабази вселяется в одного из сыновей царя.

Е. С. Котляр.

КИДЖА (корейское чтение китайского имени Цзи-цзы или Ци-цзы), в корейской мифологии культурный герой, легендарный основатель государства Чосон (т. н. Киджа Чосон) после более тысячелетнего правления Тангуна. Династия К. будто бы господствовала на северо-востоке Китая и севере Кореи 929 лет. К. – выходец из Китая. Его собственным именем было Сюйюй, а Цзи-цзы происходит от названия владения Цзи (недалеко от современного Тайюаня, провинция Шаньси) и ранга знатности «цзы». В «Ши цзи» («Исторические записки», 1 в. до н. э.) Сыма Цяня встречается также его имя с заменой первого знака на иероглиф «кай» (кор. «кэ»), «открывать», по-видимому, из-за табу на иероглиф «цзи» в имени. Отсюда некоторые корейские историки связывали К. с культом солнца, фонетически возводя его имя к Хэджи («сын солнца»). Согласно легендам, записанным в китайских источниках начала н. э., К. был дядей последнего правителя династии Инь – Чжоусиня (по традиционной хронологии 1154–1122 до н. э.). Попав к нему в немилость, К. был посажен в тюрьму. После разгрома иньцев чжоускими войсками, которыми руководил У-ван, он был освобождён из заточения, но отказался служить победителю. Со своими приближёнными К. ушёл на восток в земли Чосон, где будто бы в 1121 до н. э. и основал государство, которое было признано домом Чжоу. Китайские источники («Хоу Хань шу» – «История Поздней Хань» Фань Е, 5 в., и др.) приписывают К. «культурную миссию»: якобы он «научил народ [Чосон] обрядам и справедливости, земледелию и шелководству, установил восемь запретов, после чего не запирали дверей в домах и не было краж...». Прослышав о мудрости К., чжоуский У-ван стал расспрашивать его об управлении государством и народом, и тот поведал ему «Великий закон» (Хун фань) в 8 разделах, которым устанавливались этические нормы и правила отношений между людьми (приводится в «Шан шу» – «Книге истории», 3 в. до н. э.). Многие современные корейские историки считают версию о приходе К. в Чосон несостоятельной: образ добродетельного и «просвещённого» правителя был канонизирован китайской и корейской конфуцианской историографией с целью обоснования прав ханьских переселенцев на захваченные ими земли в местах проживания древнекорейских племён.

Культ К. (поклонение «духу» К.) был распространён в 1 в. до н. э. только в районах проживания потомков китайских переселенцев, первоначально в четырёх ханьских округах на территории бывшего Древнего Чосона, позже и в государстве Когурё. В период Коре (10–14 вв.), когда активизировался процесс освоения конфуцианских принципов государственного устройства, он вновь был воскрешён: в 1102 была сооружена гробница К. в Пхеньяне.

Л. Р. Концевич.

Ослепление Полифема. Фрагмент росписи протоаттической амфоры из Элевсина. 670—650 до н. э. Элевсин, музей.

КИЙ, в восточнославянской мифологии герой. Согласно легенде (в «Повести временных лет») К. с младшими братьями Щеком и Хоривом — основатель Киева: каждый основал поселение на одном из трёх киевских холмов; легенда известна также в древнеармянской передаче, где Киев назван Куаром. Возможно, имя К. происходит от *kuj-, обозначения божественного кузнеца, соратника громовержца в его поединке со змеем. Украинское предание связывает происхождение Днепра с божьим ковалём: кузнец победил змея, обложившего страну поборами, впряг его в плуг и вспахал землю; из борозд возникли Днепр, днепровские пороги и валы вдоль Днепра (Змиевы валы). См. также Лыбедь, Крак.

В. И., В. Т.

КИКИМОРА, шишимора, в восточнославянской мифологии злой дух дома, маленькая женщина-невидимка (иногда считается женой домового). По ночам беспокоит маленьких детей, путает пряжу (сама любит прясть или плести кружева – звуки прядения К. в доме предвещают беду); враждебна мужчинам. Может вредить домашним животным, в частности курам. Основными атрибутами (связь с пряжей, сырыми местами – подызбицами, темнотой) К. схожа с мокушей, злым духом, продолжающим образ славянской богини Мокоши. Название «К.» – сложное слово, вторая часть которого – древнее имя женского персонажа мары, моры.

В. И., В. Т.

Кикимора. С рисунка И. Я. Билибина.

КИКЛОПЫ, циклопы (Κύκλωπες), в греческой мифологии сыновья Урана и Геи, великаны с одним глазом посреди лба (название «К.» означает «круглоглазые»), мощные и дикие. Их имена: Бронт – «гром», Стероп – «молния» и Арг – «перун» — указывают на связь К. со стихийными силами природы (Hes. Theog. 139–146). К. принадлежат к древнейшему поколению богов; они были сброшены Ураном в тартар, но Зевс освободил их и воспользовался их силой, мощью и сноровкой в борьбе с титанами, когда К. вручили ему громы, молнии и перуны (Apollod. I 2, 1). Они ковали Зевсу грозное оружие, но Аполлон перебил К., выковавших перун, которым Зевс поразил Асклепия (III 10, 3–4). У Вергилия К. – подручные Гефеста в недрах Этны, где они куют колесницу Марса, эгиду Паллады и доспехи Энея (Aen. VIII 416–453). У Гомера К. – племя гордых и злых великанов, они обитают в глубоких пещерах, не знают законов и ремёсел, не пашут и не сеют, питаясь плодами, которые рождает сама земля. Единственное их богатство — стада. Знаменит рассказ Одиссея об ослеплении им К. Полифема, сына Посейдона (Od. IX 105–542). В эллинистической поэзии (у Феокрита в Идиллии XI) Полифем изображён в забавно-ироническом духе, влюблённым в нимфу Галатею.

А. Т.-Г.

КИКН (Κύκνος, «лебедь»), в греческой мифологии: 1) сын Аполлона и Фирии (Ant. Liber. 12) (вариант: Гирии), красавец-охотник, живший в окрестностях Калидона. Многие юноши хотели дружить с К., но он отталкивал всех своей надменностью и дурным нравом. Когда от К. отказался последний друг, он вместе с матерью бросился в Канопское озеро; Аполлон превратил обоих в лебедей (Ovid. Met. VII 371 след.); 2) сын Посейдона и Калики (Hyg. Fab. 157), отец Тенеса и Гемитеи. После смерти первой жены вступил в брак с Филономой, которая пыталась соблазнить пасынка Тенеса. Отвергнутая им мачеха оклеветала обоих детей. К. приказал Тенеса и его сестру поместить в ящик и сбросить в море. Ящик прибило к острову; Тенес стал царём этого острова и дал ему

Битва Геракла с Кикном. Фрагмент росписи чернофигурной гидрии. Ок. 510 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

своё имя (Тенедос) (Apollod. epit. III 24; Paus. X 14, 2). Узнав, что он стал жертвой обмана, К. приказал закопать Филоному живой в землю. Отправившись на розыски сына, К. нашел его на острове. К. и Тенес приняли участие в Троянской войне на стороне троянцев и погибли от руки Ахилла (Aristot. Rhetorica II 22). Овидий сообщает, что Тенес погиб при защите своего острова, а К. был превращен отцом в лебедя (Ovid. Met. XII 72–145); 3) сын Ареса и Пелопии (иногда Пирены). К. вызвал на единоборство Геракла; когда Арес стал поддерживать сына, Зевс, кинув посреди боровшихся перун, прекратил борьбу (Apollod. II 5, 11), и Арес превратил К. в лебедя (Hyg. Fab. 31); 4) сын Сфенелея, царь лигуров, друг Фаэтона, так оплакивавший его смерть, что Аполлон превратил его в лебедя (Verg. Aen. X 189 след.; Hyg. Fab. 154). К. был помещён как созвездие Лебедь на небо (Ovid. Met. II 367 след.); 5) один из женихов Пенелопы, убитых Одиссеем (Hom. Od. XVI 245; Apollod. epit. VII 27). В мифах о К. отразился мотив о превращении убитых горем или погибших людей в птиц, крики которых казались печальными.

М. Б.

КИКОНЫ (κίκονες), в греческой мифологии (Hom. Od. IX 39–61) народ, с которым столкнулись Одиссей и его спутники после отплытия из-под Трои. Корабли Одиссея были прибиты ветром к городу К. Исмару; город ахейцы разрушили, мужчин перебили, а женщин взяли в плен. Не вняв совету Одиссея тотчас покинуть землю К., его спутники остались пировать на берегу и подверглись нападению К. из других городов, подоспевших на выручку своим соплеменникам. В этом сражении Одиссей потерял по шесть человек с каждого корабля. Встреча с К. — один из немногих эпизодов скитаний Одиссея, поддающихся достаточно достоверной локализации [видимо, речь идёт о фракийском племени К., жившем на северном побережье Эгейского моря, западнее реки Гебр (современная Марица)].

В. Я.

КИЛЛЕНА (Κυλλήνη), в греческой мифологии нимфа, супруга Пеласга, мать Ликаона, царствовавшего в Аркадии и наказанного Зевсом вместе с 50 сыновьями за нечестивость и заносчивость (Apollod. III 8, 1). Гора в Аркадии, на которой родился Гермес, носила имя К. (Hymn. Hom. III 3).

А. Т.-Г.

КИМ АЛЬДЖИ, в корейской мифологии предок рода Ким в древнекорейском государстве Силла. Миф о К. А. — один из архаичных мифов о первопредках родовых фамилий, по своему характеру близких к мифам об основателях государств. Сохранился в двух версиях. Согласно «Самгук саги», в 65 в 3-ю луну правитель Силла Сок Тхархэ, услышав ночью пение петуха в лесу Сирим, послал туда на рассвете князя Хогона («князь тыква», прозван так потому, что приплыл из Японии в Силла, привязав тыкву-горлянку к поясу). Вернувшись, тот сообщил, что на ветвях дерева подвешен сундук золотого цвета, а под ним — белый петух. Тогда правитель, сам отправившись туда, открыл сундук, в котором оказался мальчик необыкновенной красоты. С тех пор лес стал называться Керим. Мальчик был взят во дворец. Он отличался исключительными способностями. Его нарекли Альджи («дитя»), а фамилию дали Ким, потому что он появился из золотого сундука (Ким и слово «золото» – «кым» – пишутся одним и тем же иероглифом). Сок Тхархэ назначил К. А. министром, а потомок К. А. в седьмом колене, Мичху, в 262 стал правителем Силла, т. е. род Кимов начал с тех пор править страной. Отличающаяся деталями версия мифа о К. А. записана в «Самгук юса». С мифом связано топонимическое предание о происхождении названия страны Керим (Силла). Некоторые исследователи усматривают общность этого мифа с мифами о Кымва («золотой лягушонок») у восточных пуё и о Ким Суро у племён кая. По мнению корейского историка Ли Бёндо, во всех этих мифах иероглифом «ким/кым» первоначально передавалось корейское слово «старейшина», «жрец» и лишь потом фамилия правителей Силла.

Л. Р. Концевич.

КИМ КУИ («золотая черепаха»), дух-покровитель, занимавший важное место в государственной символике Вьетнама. Черепаха символизировала долголетие, и прочность: каменные стелы с надписями воздвигались на спинах каменных черепах. Кроме того, считалось, что черепаха связана с магией и предсказаниями судьбы; «начертанные» природой знаки на панцирях черепах иногда воспринимались как прорицания, поэтому о таких диковинных черепахах, преподносимых государю, упоминалось в исторических хрониках. Рассказ о К. К. связан со строительством государем Ан Зыонгом (258—207 до н. э.) крепости Колоа – К. К. изгнала злых духов, мешавших строительству крепости, и подарила государю свой коготь, из которого был выточен спусковой крючок для волшебного самострела. Этот сюжет перекликается с известным у мыонгов и некоторых других народов Вьетнама мифом о черепахе, научившей людей строить свайные дома. Образ черепахи – духа-покровителя появляется в популярной легенде о священном мече, с помощью которого полководец Ле Лои изгнал в начале 15 в. из Вьетнама китайских завоевателей. Черепахе Ле Лои возвратил священный меч на озере в Ханое, которое носит теперь название Озера возвращённого меча (Хо Хоанкием). На этом озере в храме Нефритовой горы имеется изображение черепахи, уносящей священный меч.

Н. Н.

КИМ СУРО, в корейской мифологии культурный герой, основатель государства у племён кая в нижнем течении реки Нактонган в районе Кимхэ (провинция Кёнсан-Намдо). Согласно мифу, помещённому в «Караккукки» («Записи о государстве Карак», сер. 11 в.) и вошедшему в «Самгук юса», людям племён кая, жившим после сотворения мира на юге Корейского полуострова, в 42 на 3-й день 3-й луны человеческий голос над горой Пуквиджи («Гора северной черепахи») сказал, что по повелению неба он прибыл основать государство. Когда жители исполнили ритуал встречи духа правителя, раздался страшный грохот, и с неба на верёвке темно-лилового цвета спустился золотой сундук, в котором оказалось шесть золотых яиц, круглых, как солнце. На следующий день из яиц появились мальчики величавой внешности. Через десять дней они стали ростом в 9 ча (1 ча — 30,3 см), внешностью походили на дракона, имели восьмицветные брови и двойные зрачки. Появившегося первым при жизни звали Суро, а после смерти — Сурын. Так как родился он из золотого яйца, он получил фамилию Ким (см. об этом в ст. Ким Альджи). Он стал правителем страны Тэгарак («Великий Карак»). Остальные братья ушли к другим кая и основали пять племенных государств (общин). К. С. отличался большой мудростью и будто бы прожил 158 лет. Для поддержания культа К. С. в Кимхэ воздвигли усыпальницу. Возможно, под именем К. С. изображён один из реально существовавших вождей каяских общин позднего времени, но для обоснования более древнего происхождения этому образу придана мифологическая окраска. Миф о К. С. относится к серии мифов о рождении первопредков из яйца. Рождение из яйца, олицетворяющего солнце, непременная связь героев с небом (сам К. С.) и водной стихией (его супруга) и другие черты сближают миф о К. С. с другими мифами об основателях корейского государства (см. Тонмён, Пак Хёккосе) и мифами народов Юго-Восточной Азии. И в других частях мифа о К. С. обнаруживается много общего как с ранними, так и с поздними корейскими мифами: в эпизодах состязания в искусстве перевоплощений между К. С. и Сок Тхархэ, прибытия из заморской страны будущей супруги К. С. – Хо Хванок, кончины К. С. и его супруги. Миф о К. С. известен и в несколько изменённой версии. В «Осан пурён» («Изображение будды на горе Осан – Рыбьей»), помещённом в «Самгук юса», говорится, что с неба упало на берег яйцо, превратившееся в человека, который стал управлять страной Карак. Это и был К. С. И далее в повествование вводятся дракон, злые духи в женском обличье, Будда и др.

Л. Р. Концевич.

КИНГУ (аккад.), в аккадской мифологии чудовище. Согласно космогонической поэме «Энума элиш», К. вместе с другими чудовищами и драконами был создан богиней Тиамат, стремившейся отомстить «молодым» богам за убийство её мужа Апсу (Абзу). Она делает К. своим мужем, вручает ему «таблицы судеб» и отправляет сражаться с Мардуком. Но тот отнимает у К. «таблицы судеб» и убивает К., а затем, смешав глину с кровью убитого К., создаёт вместе с богом Эйей людей.

В. А.

КИНИ, в мифологии лакцев, дидойцев (Кине), даргинцев (Куне), рутульцев (Тушедрышбе), татов (Нумнегир), добрый дух, покровитель рода, семейного очага; приносит изобилие в дом. Согласно многим поверьям, К. невидим, является в дом в пятницу (чтобы задобрить К., хозяйки смазывают в пятницу горячие печки жирным куском мяса или маслом).

По поверьям лакцев, К. выступает в зооморфном облике — в виде кошки, хомяка, змеи с ногами и золотыми рогами; на муке, которую хозяева насыпают для него в тарелку, оставляет следы; человеку, увидевшему К., суждено счастье. Звуки, издаваемые жуком-древоточцем, лакцы осмысливают как звуки К., свидетельствующие о покровительстве духа дому.

По представлениям даргинцев, К. — женщина высокого роста, с большими грудями, с красными длинными до пят волосами, обычно невидимая людьми; обитает в центральном столбе дома. Её уход из дома предвещает беду, сама же она зла не причиняет.

В мифологии татов Нумнегир имеет облик ласки, большой крысы. Первоначально считался добрым духом; по поверьям шкурка одного из этих животных, прибитая над постелью роженицы, больной, могла предохранить их от злых духов. Постепенно представления о Нумнегире модифицировались; он стал рассматриваться как предвестник несчастья (отсюда его название, означающее «имя, которое не произносишь»).

Х. М. Халилов.

КИНИР (Κινύρας), в греческой мифологии кипрский царь, сын Аполлона (вариант: Сандака, Apollod. III 14, 3), родоначальник Кинирадов — потомственных жрецов Афродиты Пафосской, учредивший в городе Пафос культ этой богини (Tacit. Hist. II 3). К. обучил жителей острова музыке, танцам, а также литью бронзы и пользованию металлическими орудиями (Strab. XVI 2, 18) (вариант: К. был правителем города Библ, откуда перенёс финикийскую культуру на Кипр). Наиболее популярен миф о любовной связи К. и его дочери Мирры, приведшей к рождению Адониса, когда греховная связь К. была обнаружена, он покончил с собой (Ovid. Met. X 298 след.).

М. Б.

КИННАРЫ (др.-инд. kimnaras, букв. «что за люди»), в индуистской мифологии класс полубожественных существ, представляемых либо как люди с конскими головами (ср. греч. кентавров), либо как птицы с головами людей. К. считаются детьми риши Кашьяпы (подобно ракшасам, нагам, обезьянам) или самого Брахмы, родившимися из его стопы. К. принадлежат к свите бога Куберы и, как и гандхарвы, являются небесными певцами и музыкантами. В позднем индуизме К. отождествляются с кимпурушами – существами полубожественной-полуживотной природы.

П. Г.

КИНОРОХИНГАН И ВАРУНСАНСАДОН, в мифологии дусунов Сабаха (Восточная Малайзия) демиурги, муж и жена, появившиеся из изначальной скалы (ср. Лумимуут). Варунсансадон создала землю из комков грязи с собственного тела, а кузнец Кинорохинган выковал небо. Затем они создали из земли людей, которым, однако, нечего было есть. Тогда К. и В. из сострадания к людям убили свою дочь Тогорионг, и из частей её тела возникли культурные растения (ср. Хаинувеле).

М. Ч.

КИНТУ, в мифологии ганда первопредок, первый человек, пришедший на землю, культурный герой и обожествлённый царь. В одном из вариантов К. – сын божества неба Гулу, в другом – сын бога Катонда. В ряде мифов повествуется о божественном, небесном происхождении не К., а его жены Намби – дочери Гулу. Прежде чем дать согласие на брак своей дочери с К., отец Намби подвергает его брачным испытаниям : предлагает ему съесть еду, приготовленную на 100 человек; разрубить скалу медным топором, набрать кувшин росы и др. К. успешно справляется с этим.

Собравшись отправиться вместе с женой на землю, К. взял с собой коров, козу, овцу, курицу, корень бананового дерева, бататы, маис и др. Гулу предупредил их, чтобы они ни в коем случае не возвращались, даже если что-нибудь забудут, т. к. брат Намби – Валумбе (смерть) хочет пойти вместе с ними. Однако Намби всё же вернулась с полпути, т. к. забыла взять зерно для курицы. Ей не удалось ускользнуть от Валумбе, он последовал за Намби на землю. Намби посадила принесённые с неба растения, земля покрылась маисом и банановыми деревьями; скот размножился. У К. и Намби родилось много детей, но после ссоры с Валумбе дети стали умирать. Сжалившись над К., Гулу послал на землю другого брата Намби — Кайкузи, чтобы тот помешал Валумбе убивать. Кайкузи приказал всем людям оставаться в своих домах до тех пор, пока он не поймает Валумбе, и не шуметь, если они вдруг его увидят. Но когда Кайкузи выманил Валумбе из-под земли, дети нарушили запрет. Услышав их крики, Валумбе вернулся в землю. Кайкузи сказал К., что больше ничего нельзя сделать, и возвратился на небо. С тех пор смерть живёт на земле.

Согласно мифу, К. — родоначальник царской династии ганда; он научил людей изготовлять одежду, ввёл некоторые обряды, ритуальные предметы, установил пищевые запреты и др.

Вокруг К. циклизуются и мифы о кузнецах. Согласно одному мифу, первым кузнецом был сын К. Муланга. По другому варианту: первый кузнец пришёл из Ньоро и стал царским кузнецом при дворе К., который и сам часто работал вместе с ним. Кузнец и его потомки завоевали важное положение при дворе.

По одному из вариантов, когда К. умер, вожди и жрецы объявили, что он скрылся в лесу, а сами тайно похоронили К. в могиле за его домом, обернув тело в коровью шкуру и прикрыв могилу от диких животных колючим кустарником. Верховный жрец сторожил могилу до тех пор, пока можно было отделить от трупа челюстную кость, которую затем поместили в храме. Храм К., где поддерживался священный огонь, находился на горе Магонга. Перед храмом было священное дерево К., выросшее из корня бананового дерева, принесённого когда-то с неба. В священном лесу К. ему совершали жертвоприношения.

Е. С. Котляр.

КИПАРИС (Κυπάρισσος), в греческой мифологии юноша, сын Телефа, любимец Аполлона. Овидий в «Метаморфозах» (Ovid. Met. Ч, 106–142) рассказывает историю о привязанности К. к прекрасному оленю, которого он однажды случайно смертельно ранил и горько оплакивал. Боги, по просьбе К., превратили его в дерево печали, чтобы он мог вечно тосковать по своему другу; безутешен был и Аполлон. В образе К. – древние черты растительного демонизма и фетишистского оборотничества.

А. Т.-Г.

КИРЕМЕТЬ, в мифологии чувашей название категории духов, в которых превращались души почитаемых людей (в частности, предков, колдунов), а также название святилища, связанного с поклонением им. Некоторые исследователи термин «К.» производят от араб, карамат, «чудо», другие – от древнего названия духа или божества народов Евразии [сохранившегося у некоторых народов в разных вариантах: «кормос» (низшие духи) у алтайцев, «курмуш» — дух-покровитель дома у телеутов и т. д.]. Считалось, что К. оказывают помощь и спасают от беды, но могут также принести несчастье. Некоторые К. считались враждебными духами, и их умилостивляли жертвоприношениями. Ряд К. (Валем-худжа, Вылари ырасем и др.) был широко известен чувашам, но большинство их почиталось лишь населением округи или даже одной деревни. Практически у каждой деревни имелись свои К. Некоторые К. генетически связаны с мусульманским культом святых (напр., Валем-худжа).

В. Б.

КИРЕНА (Κυρήνη), в греческой мифологии фессалийская нимфа, дочь царя лапифов Гипсея, правнучка Океана. К. — обитательница лесов, охранительница стад, бесстрашная охотница, в которую влюбился Аполлон и умчал в Ливию, где она родила Аристея. К. считалась основательницей одноимённого города в Ливии. История любви Аполлона к К., приход бога к кентавру Хирону за советом, а также пророчество кентавра о счастливом будущем К. и её потомства рассказаны Пиндаром (Pind. Pyth. IX).

А. Т.-Г.

КИРИРИША (Kiririsa, «великая богиня»), в эламской мифологии богиня-мать. Первоначально почиталась лишь на юго-востоке Элама, в местности Лиян (Бушир). С кон. 3-го тыс. до н. э. её культ стал распространяться по всему Эламу. В нач. 2-го тыс. до н. э. заняла ведущее место в пантеоне как «мать богов». С сер. 2-го тыс. до н. э. во главе пантеона стал Хумпан, а К. получила титул его «великой супруги».

М. Д.

КИРКА, Цирцея (Κίρκη), в греческой мифологии волшебница, дочь Гелиоса и Персеиды, сестра колхидского царя Ээта и жены Миноса Пасифаи, тётка Медеи. Обитает на острове Ээя среди лесов в роскошном дворце. Дикие животные, насе-

Цирцея. Скульптура Ч. Гумери. 1860. Париж, Лувр.

ляющие остров, — это люди, испытавшие на себе магию К. Прибывших на остров спутников Одиссея К., опоив колдовским напитком, превращает в свиней. Одиссей, отправляющийся спасать спутников, получает от Гермеса волшебную траву «моли», которую необходимо бросить в напиток, приготовленный К., и, выхватив меч, разрушить её злые чары. Одиссей покоряет К., его спутники получают вновь человеческий облик. Проведя у К. целый год счастливой жизни, Одиссей, наставляемый ею, отправляется вопросить о своей судьбе Тиресия в царстве мёртвых (Hom. Od. X 207–574). От связи с Одиссеем у К. родился сын Телегон (букв. «далекорождённый»), впоследствии нечаянно убивший отца (Hyg. Fab. 127). К. очищает Медею и Ясона от совершённого ими убийства брата Медеи Апсирта, но изгоняет их из своих владений (Apoll. Rhod. IV 559–572). К. отличается коварством и ревностью. Она превращает в чудовище Скиллу. В мифе о К. заметны мотивы волшебной сказки.

А. Т.-Г.

Кирка предлагает чашу Одиссею. Картина Дж. В. Уотерхауза. 1891. Оксфорд, галлерея Олдхэм.

Миф о К. находит воплощение в итальянской литературе эпохи Возрождения (у Данте, Петрарки, особенно у Боккаччо в книге «О знаменитых женщинах»), во французской и испанской поэзии и драматургии 17 в. (Лопе де Вега, поэма «Цирцея», Кальдерон, драма «Величайшее колдовство, любовь», Т. Корнель, трагедия «Цирцея» и др.). В дальнейшем на сюжет мифа создаются немногие произведения, в числе которых трагедия А. Я. Княжнина «Цирцея и Улисс».

В античном изобразительном искусстве сцены с Одиссеем и К. предстают в произведениях вазописи и стенных росписях. В европейском искусстве сюжет мифа – один из популярнейших в 16–17 вв. (циклы фресок Приматиччо, Гверчино и др.; произведения Аннибале Карраччи, Доменикино, П. П. Рубенса, Я. Йорданса и др.). Чрезвычайно широкое распространение приобрёл миф в музыкально-драматическом искусстве сер. 17 – нач. 19 вв. (Д. Дзампони, П. Циани, М. А. Шарпантье, Г. Пёрселл, К. Ф. Поллароло, К. А. Бадиа, Р. Кайзер, Д. Чимароза, Л. Керубини, Ф. Паэр, Б. Ромберг и др.). Наиболее значительное произведение нашего времени на сюжет мифа — опера В. Эгка «Цирцея» (либретто композитора по драме Кальдерона). См. также ст. Одиссей.

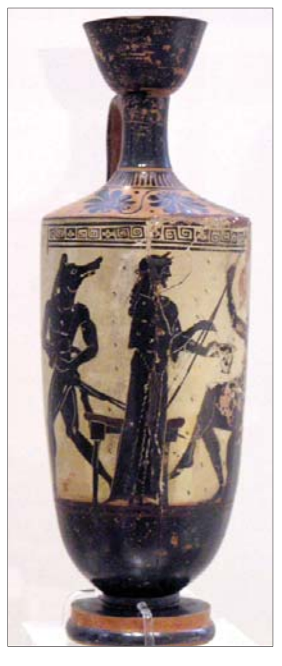
КИСАКАИ-ХИМЭ (др.-япон., «дева — раковина с зазубринами»), в японской мифологии земная богиня. Согласно «Идзумо-фудоки», считается дочерью Камимусуби и родственницей О-тоси. В «Кодзики» участвует в мифе об оживлении бога О-кунинуси. Бог О-кунинуси и его братья отправились просить руки богини Ягамихимэ. Богиня, увидев их всех, согласилась стать женой только бога — О-кунинуси, а братья решили убрать его со своего пути. Они убили его, спустив на него с горы раскалённый камень. Мать О-кунинуси в слезах обратилась к Камимусуби за помощью, и тогда её дочь К. вместе с богиней Умугихимэ оживила его.

Е. С.-Г.

КИТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических систем: древнекитайской, даосской, буддийской и поздней народной мифологии.

Древнекитайская мифология реконструируется по фрагментам древних исторических и философских сочинений

Кирка и Одиссей. Лекиф «художника Афины». 490–480 до н. э. Афины, Национальный археологический музей.



(«Шуцзин», древнейшие части 14–11 вв. до н. э.; «Ицзин», древнейшие части 8–7 вв. до н. э.; «Чжуан-цзы», 4–3 вв. до н. э.; «Ле-цзы», 4 в. до н.э.–4 в. н.э.; «Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.; «Критические суждения» Ван Чуна, 1 в. н. э.). Наибольшее количество сведений по мифологии содержится в древнем трактате «Шань хай цзин» («Книга гор и морей», 4–2 вв. до н. э.), а также в поэзии Цюй Юаня (4 в. до н. э.).

Одна из отличительных черт древнекитайской мифологии историзация (эвгемеризация) мифических персонажей, которые под влиянием рационалистического конфуцианского мировоззрения очень рано начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности. Главнейшие персонажи превращались в правителей и императоров, а второстепенные персонажи – в сановников, чиновников и т. п. Эвгемеризация мифов способствовала и характерному для К. м. процессу антропоморфизации героев, который продолжался в народной мифологии вплоть до позднего времени. Большую роль играли тотемистические представления. Так, иньцы, племена *и* считали своим тотемом ласточку, племена *ся* – змею. Постепенно змея трансформировалась в дракона (лун), повелевающего дождём, грозой, водной стихией и связанного одновременно с подземными силами, а птица, вероятно, в фэнхуан – мифическую птицу – символ государыни (дракон стал символом государя).

Миф о хаосе (Хунь-тунь), являвшем собой бесформенную массу, по-видимому, относится к числу древнейших (судя по начертанию иероглифов хунь и тунь, в основе этого образа лежит представление о водяном хаосе). Признаки нерасчленённости (сросшиеся ноги, зубы) обнаруживаются и у ряда мифических первопредков. Согласно трактату «Хуайнань-цзы», когда не было ещё ни неба, ни земли и бесформенные образы блуждали в кромешной тьме, из хаоса возникли два божества. Представление об изначальном хаосе и мраке отразилось и в термине «кайпи» (букв. «отделение» — «начало мира», которое понималось как отделение неба от земли). В «Хронологических записях о

трёх и пяти правителях» («Сань у ли цзи») Сюй Чжэна (3 в. н. э.) говорится, что небо и земля пребывали в хаосе, подобно содержимому куриного яйца. Отделение неба от земли происходило по мере роста Пань-гу, с которым связывается и происхождение явлений природы: с его вздохом рождается ветер и дождь, с выдохом — гром и молния, он открывает глаза — наступает день, закрывает – наступает ночь. Когда Пань-гу умирает, его локти, колени и голова превращаются в пять священных горных вершин, волосы на его теле – в деревья и травы, паразиты на теле – в людей. Миф о Пань-гу свидетельствует о наличии в Китае характерного для ряда древних космогонических систем уподобления космоса человеческому телу и соответственно о единстве макро- и микрокосма (в период поздней древности и средневековья эти мифологические представления закрепились и в других областях знаний, связанных с человеком: медицине, физиогномике, теории портрета и т. п.).

Более архаичным в стадиальном отношении следует признать, видимо, реконструируемый цикл мифов о прародительнице Нюй-ва, которая представлялась в виде получеловека-полузмеи (или дракона), считалась создательницей всех вещей и людей (но миф о создании ею вселенной неизвестен). Согласно одному из мифов, она вылепила людей из лёсса и глины. Поздние варианты мифа связывают с ней и установление брачного ритуала. Если Пань-гу не творит мир, но сам развивается вместе с отделением неба от земли (лишь средневековые гравюры изображают его с долотом и молотком в руках, отделяющим небо от земли), то Нюй-ва предстаёт и как своеобразный демиург. Она чинит обвалившуюся часть небосвода, отрубает ноги гигантской черепахе и подпирает ими четыре предела неба, собирает тростниковую золу и преграждает путь разливу вод («Хуайнань-цзы»). Можно предполагать, что Пань-гу и Нюй-ва изначально входили в различные племенные мифологические системы, образ Нюй-ва возник либо в юго-восточных областях древнекитайских земель (немецкий исследователь В. Мюнке), либо в районе культуры Ба в юго-западной провинции Сычуань (американский учёный В. Эберхард), а образ Пань-гу — в южнокитайских областях.

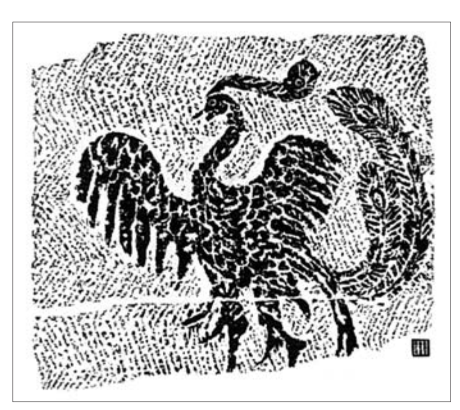
Более широкое распространение имели предания о культурном герое Фу-си, по-видимому, первопредке племён и (Восточный Китай, нижнее течение реки Хуанхэ), которому приписывалось изобретение рыболовных сетей, гадательных триграмм (см. Ба гуа). Он научил людей охоте, рыболовству, приготовлению пищи (мяса) на огне. Будучи первоначально культурным героем племён и, тотемом у которых была птица, Фу-си, возможно, представлялся в виде человекоптицы. Впоследствии, скорее всего к рубежу н. э., в процессе сложения общекитайской мифологической системы стал фигурировать в паре с Нюй-ва. На могильных рельефах первых веков н. э. в провинциях Шаньдун, Цзянсу, Сычуань Фу-си и Нюй-ва изображаются в виде пары сходных существ с туловищами человека и переплетёнными хвостами змеи (дракона), что символизирует супружескую близость. Согласно мифам о Фу-си и Нюй-ва, зафиксированным в начале 60-х гг. 20 в. в изустном бытовании у китайцев Сычуани, они брат и сестра, спасшиеся от потопа и затем вступившие в брак, чтобы возродить погибшее человечество. В письменных памятниках имеются лишь отрывочные упоминания о том, что Нюй-ва была сестрой Фу-си (со 2 в. н. э.), его женой она впервые названа лишь у поэта 9 в. Лу Туна.

Фу-си и Нюй-ва. Изображение на шёлке. 1-я половина 7 в. Турфан. Провинция Синьцзян. Находка 1928 г.

Миф о потопе зафиксирован в литературе ранее других мифов («Шу-цзин», «Шицзин», 11–7 вв. до н. э.), однако стадиально он не относится к числу наиболее ранних мифов. Предполагают, что мифы о потопе зародились у китайских племён в районе рек Хуайхэ и Чжэцзян (современные провинции Аньхой и Чжэцзян), а затем распространились в районы современной Сычуани. Как отмечал американский синолог Д. Бодде, потоп в К. м. не наказание, посланное людям за грехи (так он рассматривается лишь в современных вариантах мифа о Фу-си и Нюй-ва), а скорее обобщённое представление о некоем водяном хаосе. Это повествование о борьбе земледельцев с наводнением в целях землеустройства и создания ирригации. Согласно записи в «Шуцзине», в борьбу с потопом вступает Гунь, который пытается остановить воды с помощью похищенной им у верховного правителя чудесной саморастущей земли (сижан). (Предположительно, в основе этого образа лежит архаическое представление о расширении земли в процессе творения космоса, вошедшее в сказание об обуздании потопа, который в мифах обычно маркирует начало нового этапа развития мира и жизни на земле.) Но побеждает потоп его сын Юй. Он занимается рытьём каналов, землеустройством, избавляет землю от всякой нечисти (очистительная функция, характерная для культурного героя), создаёт условия для земледелия.

Поскольку древние китайцы представляли сотворение мира как постепенное отделение неба от земли, то в мифах есть упоминания о том, что первое время на небо можно было взобраться по особым небесным лестницам (ср. аналогичные представления в шаманизме). В более поздние времена появилась иная интерпретация архаического представления об отделении неба от земли. Согласно этому варианту, верховный правитель Чжуань-сюй повелел своим внукам Ли и Чуну перерезать путь между небом и землёй (первый поднял небо вверх, а второй придавил землю книзу). Наряду с представлением о небесных лестницах и пути на небо существовали и мифы о горе Куньлунь (китайский вариант т. н. мировой горы), которая как бы соединяла землю и небо: на ней находилась нижняя столица верховного небесного владыки (Шан-ди). В основе этих мифов лежит представление о некой «мировой оси», которая принимает форму не просто горы, но и возвышающейся на ней столицы — дворца. Другое представление о космической вертикали воплощено в образе солнечного дерева — фу сан (букв. «поддерживающее тутовое дерево»), в основе которого лежит идея древа мирового. На дереве фусан живут солнца — десять золотых воронов. Все они — дети матушки Си-хэ, живущей за Юго-Восточным морем. Согласно «Хуайнань-цзы», солнце сперва купается в заводи, а затем поднимается на фусан и отправляется в путь по небу. По некоторым версиям, солнце везёт по небу в колеснице сама Си-хэ. Постепенно оно приходит на крайний запад, где садится на другое солнечное дерево жо, цветы которого освещают землю (предположительно — образ вечерней зари). С представлением о множественности солнц связан миф о нарушении космического равновесия в результате одновременного появления десяти солнц: наступает страшная засуха. Посланный с небес стрелок И поражает из лука лишние девять солнц.

Лунарные мифы явно беднее солярных. В «Шань хай цзине» говорится, что среди Великой пустыни есть гора Жиюэшань (солнца и луны), являющаяся небесным стержнем, в тех краях заходят солнце и луна. Так же как и Си-хэ, Чан-си купает своих детей, т. е. луны. Только возницей луны Цюй Юань называет не мать лун (в солярном цикле мать сама возит сыновей солнца), а особый персонаж — Ван-шу, о котором известно крайне мало. Если солнце ассоциировалось с трёхлапым вороном, то луна первоначально, видимо, с жабой (трёхлапой в поздних представлениях) («Хуайнань-цзы»). Считалось, что на луне живёт белый заяц, толкущий в ступе снадобье бессмертия (средневековые авторы рассматривали жабу как воплощение светлого начала ян, а зайца — тёмного начала инь). Наиболее ранняя фиксация образов лунных зайца и жабы – изображение на похоронном стяге (2 в. до н. э.), найденном в 1971 под Чанша в Ху-нани. Если солярные мифы связаны со стрелком И, то лунарные — с его женой Чан-э (или Хэн-э), которая похищает у И снадобье бессмертия и, приняв его, возносится на луну, где и живёт одиноко. По другой версии, на луне живёт некто У Ган, посланный туда срубить огромное коричное дерево, следы ударов топора на котором тут же зарастают вновь. Миф этот сложился, видимо, уже в средние века в



Чжу-цяо («красная птица») — символ юга. Рельеф на каменном саркофаге. Провинция Сычуань (местность Синьцзинь). Начало нашей эры.

даосской среде, но представление о лунном дереве зафиксировано ещё в древности («Хуайнань-цзы»).

Важное значение для понимания К. м. имеют представления о пяти звёздных дворцах (гун): срединном, восточном, южном, западном и северном, которые соотносятся с символами этих направлений: Тай-и («великая единица»), Цин-лун («зелёный дракон»), Чжу-цяо («красная птица»), Бай-ху («белый тигр») и Сюань-у («тёмная воинственность»). Каждое из этих понятий было одновременно и созвездием, и символом, имеющим графическое изображение. Так, на древних рельефах кружочками изображали звёзды созвездия Цинлун и тут же рисовали зелёного дракона, Сюань-у изображалось в виде черепахи, перевитой (совокупляющейся?) со змеей. Некоторые звёзды считались воплощением богов, духов или местом их обитания. Большая Медведица (Бэйдоу) и населяющие её духи ведали жизнью и смертью, судьбой и т. п. Однако в сюжетных мифологических преданиях фигурируют не эти созвездия, а отдельные звёзды, например Шан в восточной части небосклона и Шэнь — в западной (см. в ст. Дику).

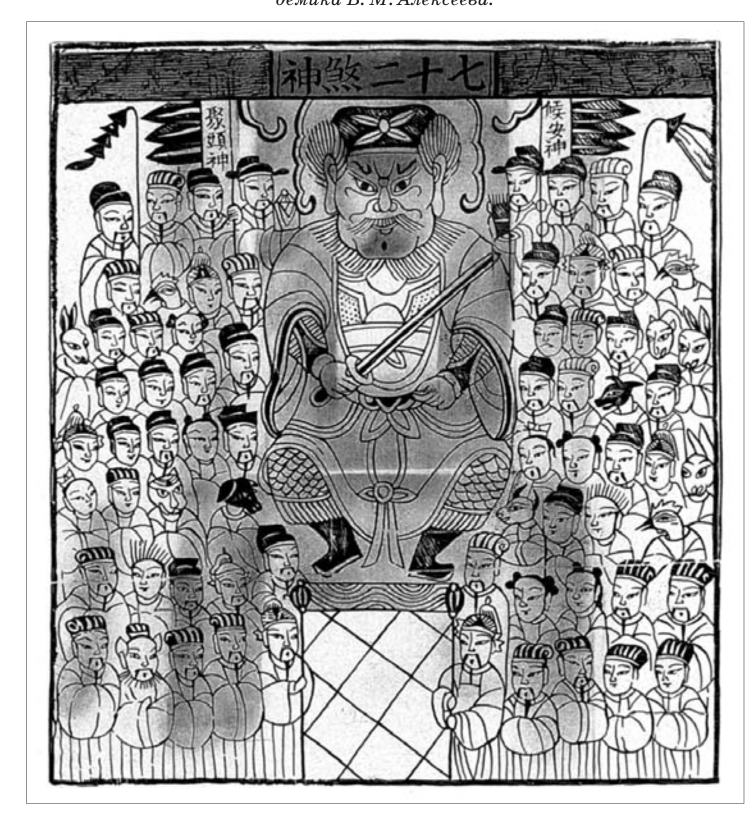
Среди божеств стихий и явлений природы наиболее архаичен бог грома Лэйгун, первоначально он представлялся в зооантропоморфном виде. Возможно, он считался отцом первопредка Фу-си.

В древнекитайском языке само понятие «удар грома» (чжэнь) этимологически связано и с понятием «забеременеть», в чём можно увидеть реликты древних представлений, согласно которым рождение первопредков ассоциировалось с громом или громовником, «громовым драконом». Иероглиф чжэнь означал и «старшего сына» в семье. На рубеже н. э. существовали и представления о Лэй-гуне как о небесном драконе. В облике изогнутого дугой дракона с головами на концах китайцы представляли и радугу. Такие изображения известны по ханьским рельефам. Судя по письменным источникам, существовало разделение на радугу-хун – дракона-самца (с преобладанием светлых тонов) и радугу-ни – дракона-самки (с преобладанием тёмных тонов). Существовали предания о чудесном зачатии мифического государя Шуня от встречи его матери с большой радугой-хун (драконом?). Ветер и дождь были также персонифицированы в виде духа ветра (Фэн-бо) и повелителя дождей (Юй-ши). Фэн-бо представлялся псом с человечьим лицом («Шань хай цзин»), по другим версиям, ассоциировался с птицей, может быть, и с кометой, а также с другим мифическим существом Фэй-лянем, напоминавшим оленя с птичьей головой, змеиным хвостом, пятнистого, словно барс (поэт Цзинь Чжо, 4 в. н. э.).

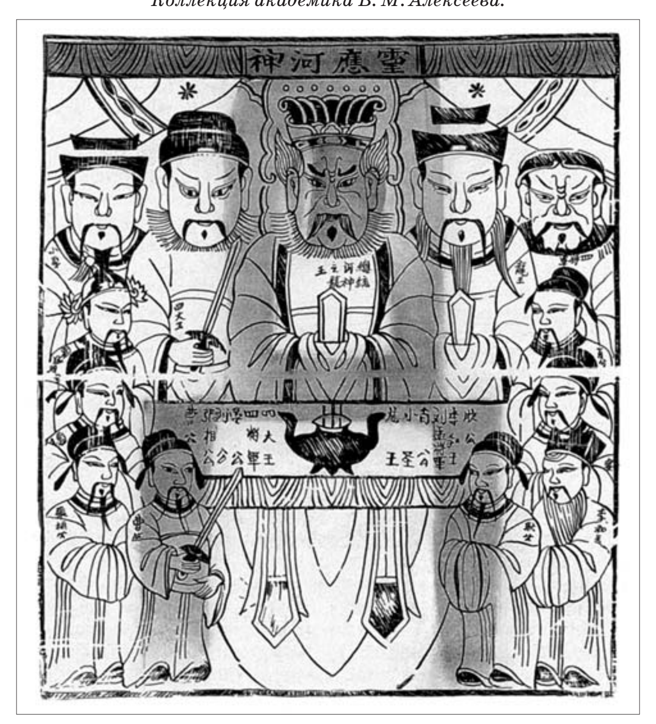
Мир земной в К. м. — это прежде всего горы и реки (ср. средневековое слово цзяншань – «реки–горы», означающее «страна», шанынуй – «горы–воды» – «пейзаж», и т. п.); леса, равнины, степи или пустыни практически не играют никакой роли. Графическое изображение понятия «земля» в древней письменности представляло собой пиктограмму «кучи земли», т. е. имело в основе тождество земли и горы. Духи гор характеризовались асимметрией (одноногие, одноглазые, трёхногие и т. п.), удвоением обычных человеческих признаков (напр., двухголовые) или сочетанием черт животного и человека. Страшный облик большинства горных духов свидетельствует об их возможной связи с хтонической стихией. Косвенным подтверждением этого могут служить представления о горе Тайшань (современная провинция Шаньдун) как месте обитания повелителя жизни и смерти (некий прообраз хозяина загробного мира), о нижнем мире под землёй, в глубоких пещерах, вход в которые находится на горных вершинах. Духи вод представлены большей частью как существа, имеющие черты дракона, рыбы, черепахи. Однако в текстах начала н. э. они часто антропоморфизированы. Среди духов рек есть мужские (дух реки Хуанхэ — Хэ-бо) и женские (богиня реки Ло — Лошэнь, феи реки Сяншуй и т. п.). В качестве духов рек почитали различных утопленников; так, феей реки Ло считалась утонувшая в ней Фу-фэй, дочь мифического Фу-си.

Основные персонажи древнекитайской мифологии – культурные герои – первопредки, представленные в древних историзованных памятниках как реальные правители и сановники глубокой древности. Они выступают как создатели куль-

Злые духи 72 звёзд (цишиэр шашэнь). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



Чудотворные духи реки. Вверху в центре — предводитель всех речных богов, главный царь драконов Цзун-тун Хэшень-чжи лун-ван, аслева — Сыда-ван, крайний слева — Сяо-шэн, справа царь драконов Лун-ван, крайний справа Сы-цзянцзюнь; ниже — другие божества вод. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



Божество местности Ту-ди. Китайская лубочная картина из Сиани. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

турных благ и предметов: Фу-си изобрёл рыболовные сети, Суй-жэнь — огонь, Шэнь-нун — заступ-лэй, он положил начало земледелию, рытью первых колодцев, определил целебные свойства трав, организовал меновую торговлю; Хуан-ди изобрёл средства передвижения — лодки и колесницы, а также предметы одежды из материи, начал устройство общественных дорог. С его именем связывают и начало счёта годам (календарь), а иногда и письменности (по другой версии, её создал четырёхглазый Цан-цзе). Всем мифическим первопредкам обычно приписывалось изготовление различных глиняных сосудов, а также музыкальных инструментов, что считалось в древности чрезвычайно важным культурным деянием. В разных вариантах мифа одно и то же деяние приписывается разным персонажам. Это показывает, что связь между определённым героем и соответствующим культурным деянием окончательно определилась не сразу, что разные этнические группы могли приписывать изобретения своим героям. В древнем трактате «Гуань-цзы» огонь трением дерева о дерево добывает Хуан-ди, в древнем сочинении «Хэ ту» («План реки») — Фу-си, а в комментариях «Сицычжуань» к «Книге перемен» и в философских трактатах («Хань Фэй-цзы», «Хуайнань-цзы») — Суй-жэнь (букв. «человек, добывший огонь трением»), за которым в последующей традиции и закрепляется этот важнейший культурный подвиг. Все эти культурные изобретения, кому бы из первопредков они ни приписывались, отражают стадиально далеко не самые ранние представления, так как герои мифов сами изготовляют эти предметы. Более архаичным способом их приобретения считается похищение или получение в виде дара чудесных предметов у их хозяев из иного мира. Сохранился лишь реликт одного мифа такого рода — рассказ о добывании стрелком И снадобья бессмертия у Си-ван-му. Посещение стрелком И хозяйки запада, ассоциировавшегося в К. м. со страной мёртвых, можно истолковать как получение в загробном мире чудесного снадобья. Это находится в согласии с характером китайского мифологического мышления и позднее с даосским учением, ставившим своей целью поиски способов продления жизни и достижения долголетия. Уже в «Шань хай цзине» есть ряд записей о бессмертных, живущих в далёких удивительных странах.

Сама владычица запада Си-ван-му, в отличие от других персонажей, имеющих ярко выраженные черты культурных героев, представляет собой совершенно иной тип мифического персонажа, первоначально, видимо, демонического характера. В архаических текстах она имеет явные черты зооморфности – хвост барса, клыки тигра («Шань хай цзин»), она ведает небесными карами, по другим источникам, – насылает мор и болезни. Черты барса и тигра, а также её обитание в горной пещере позволяют предположить, что она – горное хтоническое существо, амбивалентное образу матриархальной хозяйки.

Другой демонический вариант мифического героя – разрушитель космического и социального равновесия дух вод Гун-гун и мятежник Чи-ю. Изображаемый в качестве антагониста – разрушителя космических устоев, зооантропоморфный дух вод Гун-гун воевал с духом огня Чжужуном (борьба двух противоположных стихий — одна из популярных тем архаической мифологии). В стадиально более позднем мифе битва многорукого и многоногого (в чём можно видеть образное отражение архаических представлений о хаосе) Чи-ю с государем Хуан-ди, олицетворением гармонии и порядка, изображается уже не как поединок двух мифических героев, символизирующих противоположные стихии, а как борьба за власть предводителей различных племён, описываемая как своеобразное состязание в могуществе повелителей стихий в духе шаманского поединка (в частности, духа ветра Фэн-бо и повелителя дождя Юй-ши со стороны Чи-ю и демона засухи Ба, дочери Хуан-ди, на стороне отца). Засуха побеждает дождь, ветер, туман, и Хуан-ди как верховное божество берёт верх над Чи-ю. В целом война Хуан-ди с Чи-ю, типологически сходная с борьбой Зевса с титанами в греческой мифологии, может быть представлена как борьба небесного (Хуан-ди) с хтоническим (Чи-ю). Особое место в древнекитайской мифологии занимают образы идеальных правителей древности, особенно Яо и его преемника Шуня. Яо, как предполагает японский учёный Митараи Масару, первоначально был одним из солнечных божеств и мыслился в облике птицы, впоследствии он превратился в земного правителя.

Бог — покровитель врачевателей Бянь Цяо лечит больного. Рельеф на камне. Начало нашей эры.

Разрозненные первоначально образы мифологии отдельных древнекитайских племён и племенных групп постепенно складывались в единую систему, чему способствовало развитие натурфилософских представлений и, в частности, различных классификационных систем, среди которых наибольшее значение имела пятеричная система — по пяти стихиям. Под её влиянием четырёхчленная модель мира превращается в пятичленную, соответствующую пяти ориентирам в пространстве (четыре стороны света + середина или центр), верховный небесный правитель осознаётся теперь уже как божество центра. В надписях на гадательных костях эпохи Шан-Инь (16–11 вв. до н. э.) мы находим знак «ди», бывший своеобразным «титулом» для душ умерших правителей и соответствовавший понятию «божественный предок», «священный предок». (Этимологически сама графема «ди», как предполагает японский учёный Като Цунэката, есть изображение алтаря для жертвоприношений небу.) С эпитетом «шан» — «верхний», «верховный», «ди» означало верховного небесного владыку (Шан-ди).

В эпоху Чжоу (11–3 вв. до н. э.) в Древнем Китае складывается ещё и культ Тянь (небо) как некоего высшего начала, руководящего всем, что происходит на земле. Однако понятия Шан-ди и Тянь были весьма абстрактны и легко могли замещаться образами конкретных мифических персонажей, что и происходит с оформлением представления о пяти мифических государях. Можно предположить, что зафиксированное в письменных памятниках параллельно с ним представление о сань-хуан — трёх мифических государях — Фу-си, Суй-жэне и Шэнь-нуне (есть и другие варианты) это отражение иной (троичной) классификационной системы, приведшей в средние века к появлению образов трёх мифических государей – неба (Тянь-хуан), земли (Ди-хуан) и людей (Жэнь-хуан). В число пяти мифических государей входили: верховный владыка центра — Хуан-ди, его помощник — бог земли Хоу-ту, его цвет — жёлтый, под его покровительством находился храм солнца, с ним были соотнесены многие созвездия центральной части неба, а также Большая Медведица, планета Тяньсин (Сатурн); повелитель востока — Тай-хао (он же Фу-си), его помощник — зелёный дух дерева Гоу-ман, ему подвластны громовник Лэй-гун и дух ветра Фэн-бо, соз-

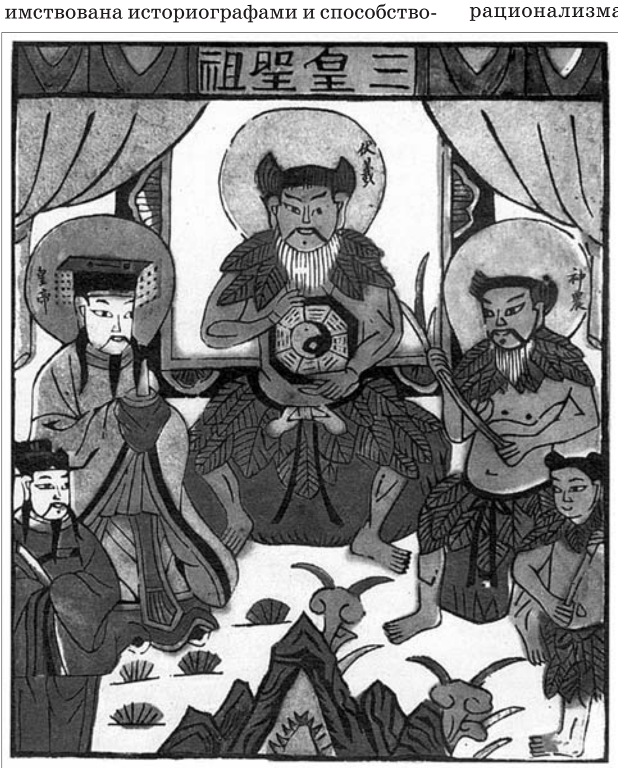
вездия в восточной части неба и планета Суйсин (Юпитер), ему соответствует весна и зелёный цвет; повелитель юга — Янь-ди (он же Шень-нун), его помощник — красный дух огня Чжу-жун, ему соответствуют различные созвездия в южной части неба, а также планета Инхосин (Марс); божество запада – Шао-хао (его имя «малый светлый» противопоставлено имени повелителя востока – «великий светлый»), его помощник – белый дух Жу-шоу, с ним соотнесены созвездия в западной части неба и планета Тайбай (Венера); владыка севера – Чжуань-сюй, его помощник – чёрный дух Сюань-минь, под его покровительством находились храмы луны и повелителя дождя Юй-ши, созвездия в северной части неба, а также планета Чэньсин (Меркурий). В соответствии с пятеричной классификацией каждому из мифических владык как повелителю стороны света соответствовал и определённый первоэлемент, а также время года, цвет, животное, часть тела, например Фу-си — дерево, из животных – дракон, из цветов – зелёный, из времён года – весна, из частей тела – селезёнка, из оружия – секира; Чжуаньсюю – вода, чёрный цвет, зима, черепаха, кишки, щит и т. п. Всё это свидетельствует и о появлении довольно сложной иерархической системы, где все элементы находятся в постоянном взаимодействии, и о возможности передачи одних и тех же представлений с помощью разных кодов («пространственного», «календарно-временного», «животного», «цветового», «анатомического» и т. п.). Не исключено, что в основе этой системы взглядов лежат представления о происхождении людей и космоса из первосущества.

Упорядочение древних мифологических представлений одновременно шло и в плане генеалогической классификации. Древнейшим правителем стал считаться Фу-си, за которым следовали Янь-ди (Шэнь-нун), Хуан-ди, Шао-хао, Чжуань-сюй. Эта иерархическая система была заимствована историографами и способство-

Чжоу-гун — покровитель добродетелей. Китайская народная картина. Акварель. Кон. 19—нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

вала дальнейшей эвгемеризации мифологических героев, особенно после образования Ханьской империи, когда генеалогические мифы стали использоваться для обоснования права на престол и доказательства древности отдельных родов. Большинство мифологических сюжетов реконструируют по памятникам 4 в. до н. э. и более позднего времени. Однако это был уже период, когда в миф верили, видимо, в основном в его эвгемеризованной форме. Об этом свидетельствуют «Вопросы к Небу» («Тянь вэнь») Цюй Юаня, полные недоумения по поводу сюжетов древних мифов и противоречия в них. Впоследствии, в 1 в. н. э. философ-полемист Ван Чун дал развёрнутую критику мифопоэтического мышления с позиций наивного рационализма. Отмирание и забвение древних мифологических сюжетов, однако, не означало прекращения мифотворчества в устной народной традиции и появления новых мифических героев и сказаний о них. Одновременно шёл процесс активной антропоморфизации древних героев. Так, Си-ван-му из зооантропоморфного существа в искусстве и литературе рубежа н. э. превращается в антропоморфную фигуру, даже, видимо, красавицу (в литературе). Рядом с ней на Иананьском рельефе (Шаньдун, 2 в. н. э.) изображён тигр — дух запада, принявший на себя её звериные черты (аналогично и в «Жизнеописании Си-ван-му» Хуань Линя, 2 в. н. э.). В эпоху Хань у владычицы запада появляется супруг — владыка востока — Дун-ван-гун. Фигура его моделирована по образцу более древнего женского божества, это особо заметно в его описании в «Книге о божественном и удивительном» [«Шэнь и цзин», 5 в. (?)], созданной в подражание «Книге гор и морей», где он в отличие от рельефов имеет зооантропоморфный вид (птичье лицо, тигриный хвост).

Мифология даосизма. На рубеже н. э. и в первых вв. н. э. происходит превращение философского даосизма в религию, впитавшую в себя элементы древних народных культов и шаманских верований. При этом даосы активно используют в своих целях и некоторые образы древнекитайской мифологии, в первую очередь Хуан-ди и Си-ван-му. Хуан-ди теряет характер древнего культурного героя и становится первым бессмертным, родоначальником и покровителем даосизма как религиозной системы, хотя это и не приводит к появлению новых мифологических сюжетов о нём. Можно предположить, что такая трансформация образа Хуан-ди была предопределена его местом своеобразного верховного божества (локализованного в центре) в предшествующей мифологической традиции. Иначе произошло с образом Си-ван-му. Она вошла в даосский пантеон уже не как страшная владычица запада, насылающая кары, а как хозяйка снадобья бессмертия. В новых легендах о Си-ван-му само снадобье заменяется плодами бессмертия, растущими на волшебном персиковом дереве в её саду (эта связь своеобразного древа



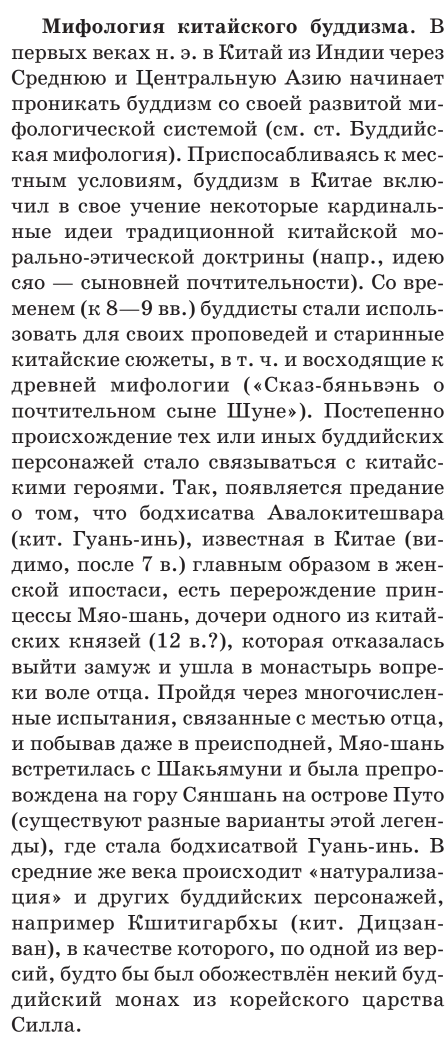
Три мифических государя: в центре — Фу-си держит рисунок с изображением восьми триграмм (ба гуа) и сил тьмы и света (инь и ян), справа — Шэнь-нун («божественный земледелец»), слева Хуан-ди («жёлтый государь»). В поздней народной традиции они почитались богами — покровителями медицины. Китайская лубочная картина. Кон. 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Основатель даосизма Лао-цзы верхом на буйволе покидает пределы Китая. Старинная китайская книжная гравюра.

Бог монет Лю Хай играет с золотой жабой. Рядом бессмертные двойники Хэ-Хэ из свиты бога богатства.
Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

жизни с женским божеством зафиксирована в мифологиях разных народов). В соответствии с теорией 5 стихий владычица запада получает и ещё одно имя Цзинь-му («матушка металла»), поскольку металл соотносится с западом, а её супруг Дунван-гун соответственно именуется Мугуном («князем дерева»), т. к. дерево — аналог востока. Переориентация этих персонажей, их связь с идеей продления жизни и бессмертия объясняется тем, что эти проблемы стояли в центре средневекового даосизма, адепты которого занимались алхимией и поисками различных средств продления жизни (с помощью сексуальной активности, особых дыхательных и иных упражнений типа йоги, диеты и т. п.). Неудивительно, что и героями даосских мифов были в основном бессмертные гении. Особо широко были распространены предания о восьми бессмертных, покровителях различных искусств и некоторых профессий, творивших чудеса и бывших постоянными участниками пиров у Си-ван-му. В мифологии даосизма большую роль играли и предания о трёх мифических горах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу, плавающих в море, представление о которых было заимствовано из древнекитайской мифологии. Острова эти — своеобразный вариант даосского рая, где живут сонмы бессмертных. Превращение даосизма в религию и разделение «сфер влияния» между буддизмом, конфуцианством (которое было не религией, а этическим учением с элементами культовой практики) и даосизмом привело к тому, что за последним оказалось целиком «право» изгнания всяческих злых духов, унаследованное от шаманизма. В силу этого особую роль в даосской мифологии стали играть различные повелители духов и бесов (напр., Чжан Тянь-ши, Чжун-куй, Цзян-тайгун).

Даосский пантеон насчитывает тысячи всевозможных бессмертных, святых, духов, бесов, героев местных культов, персонажей «низшей мифологии», а также более 30 тысяч духов человеческого тела и т. п. Весь этот необозримый пантеон возглавлялся первоначально тремя абстрактными мистическими символами (в этой триаде можно видеть подражание идее трёх государей – сань-хуан древнекитайской мифологии) Тай-чу, Тайсу, Тай-и, по другой версии, – Тянь-и («небесное начало»), Ди-и («земное начало»), Тай-и («высшее единое»). В процессе развития даосской мифологии и её приближения к народным культам постепенно абстрактные категории этой триады были персонифицированы в образах Лао-цзы, Хуан-ди и Пань-гу (иногда Тай-и).



Мифология китайского буддизма. В первых веках н. э. в Китай из Индии через Среднюю и Центральную Азию начинает проникать буддизм со своей развитой мифологической системой (см. ст. Буддийская мифология). Приспосабливаясь к местным условиям, буддизм в Китае включил в свое учение некоторые кардинальные идеи традиционной китайской морально-этической доктрины (напр., идею сяо — сыновней почтительности). Со временем (к 8—9 вв.) буддисты стали использовать для своих проповедей и старинные китайские сюжеты, в т. ч. и восходящие к древней мифологии («Сказ-бяньвэнь о почтительном сыне Шуне»). Постепенно происхождение тех или иных буддийских персонажей стало связываться с китайскими героями. Так, появляется предание о том, что бодхисатва Авалокитешвара (кит. Гуань-инь), известная в Китае (видимо, после 7 в.) главным образом в женской ипостаси, есть перерождение принцессы Мяо-шань, дочери одного из китайских князей (12 в.?), которая отказалась выйти замуж и ушла в монастырь вопреки воле отца. Пройдя через многочисленные испытания, связанные с местью отца, и побывав даже в преисподней, Мяо-шань встретилась с Шакьямуни и была препровождена на гору Сяншань на острове Путо (существуют разные варианты этой легенды), где стала бодхисатвой Гуань-инь. В средние же века происходит «натурализация» и других буддийских персонажей, например Кшитигарбхы (кит. Дицзанван), в качестве которого, по одной из версий, будто бы был обожествлён некий буддийский монах из корейского царства Силла.

Под непосредственным влиянием буддизма происходит и развитие мифологических представлений китайцев о потустороннем мире и преисподней. В древности взгляды эти были, видимо, весьма смутны. Считалось, что после смерти душа человека попадает к Хуанцюань («жёлтому источнику»), что царство мертвых располагалось где-то на западе или на северо-западе. В начале н. э. царство мёртвых было локализовано в пределах горы Тай-шань, повелитель которой ведал судьбами людей и умерших, а также в уезде Фэнсянь (провинция Сычуань), однако детально разработанные представления об аде (диюй) и многочисленных

Патриарх Люй Дунбинь. Один из восьми бессмертных, покровитель литературы и парикмахеров со своими слугами, которые держат меч Люя и тыкву-горлянку со снадобьем бессмертия.
Китайская народная картина. Акварель. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Бессмертный Люй Дунбинь, как помогающий небу владыка из управы грома со своими слугами. Внизу справа — его ближайший ученик Лю, который держит тыкву-горлянку со снадобьем бессмертия.
Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

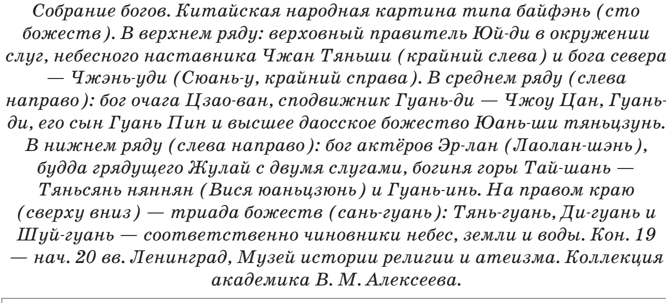
адских судилищах появились в Китае лишь под влиянием буддизма.

Поздняя народная мифология. Наряду с даосской и буддийской мифологическими системами в Китае существовали и различные архаические и вновь возникающие местные народные культы, а также культы конфуцианских мудрецов и различных героев общегосударственного и местного значения. Если для древнекитайской культуры была чрезвычайно характерна историзация мифических героев — первопредков, то для средних веков более характерен обратный процесс — мифологизация реальных исторических деятелей, превращение их в богов — покровителей ремёсел, богов — покровителей городов, отдельных местностей и т. п. Причины подобных обожествлений и установления культа (часто официального, учреждаемого по императорскому повелению) нередко были весьма случайны. Из жизнеописания Лю Бэя, полководца 3 в. н. э., основателя царства Шу, известно, что в юности он плёл циновки и соломенные туфли и продавал их, этого было достаточно для обожествления его в качестве бога плетёнщиков. Сподвижник Лю Бэя Гуань Юй, известный своей верностью и бесстрашием, был обожествлён в качестве бога — стража монастырей, затем могущественного покровителя демонов, а примерно с 16 в. — бога войны (Гуань-ди), все эти ипостаси связаны с его воинскими заслугами. В более позднее время реальный герой 3 в. превратился в универсального мифологического благодетеля и заступника. В ряде случаев обожествлённые исторические деятели заменяли (и вытесняли) героев древней мифологии, исполнявших те же функции. Так, обожествлённые в 12—14 вв. полководцы 7 в. Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ стали божествами дверей (мэнь-шэнь), заменили древнекитайских богов дверей Шэнь-ту и Юй-лэя. Не исключено, что культ мэнь-шэней к концу 1-го тыс. был совсем забыт и с обожествлением реальных военачальников возрождён вновь (никаких сведений об этом не сохранилось). В некоторых случаях в поздней народной мифологии явно актуализировались древние легендарные персонажи.

К концу 1-го тыс. в Китае происходит всё большее сближение различных мифологических систем и создаётся т. н. религиозный синкретизм и соответствующая синкретическая мифология, объединившая в единую систему персонажей даосской, буддийской и народной мифологии, а также героев конфуцианского культа. Процесс объединения разнородного мифологического материала наиболее активно шёл в деревне, где в маленьком деревенском храме рядом могли стоять статуи Конфуция, Будды и Лао-цзы. В городах и крупных религиозных центрах этот процесс не был завершён, в даосском храме

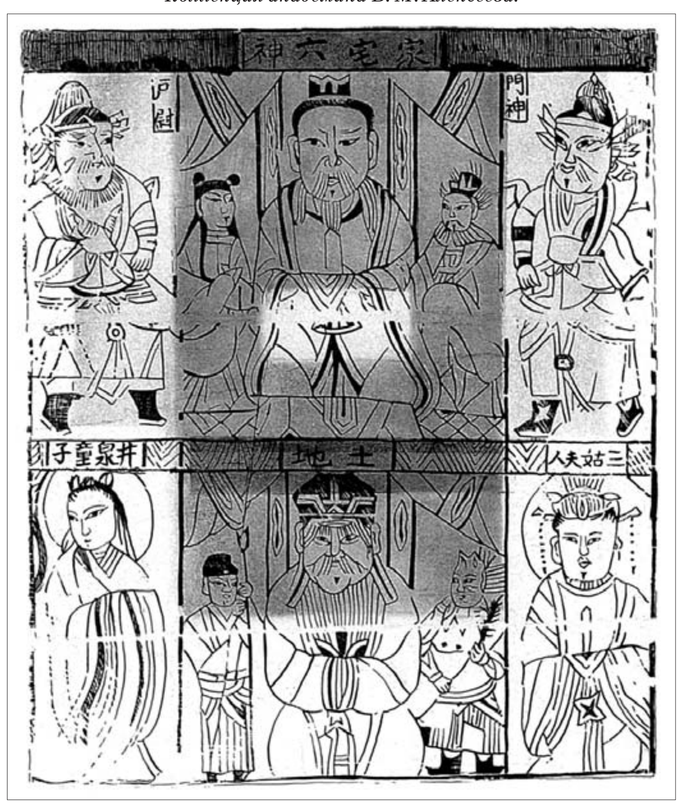
Богиня, предохраняющая детей от глазных болезней, — Яньгуан няннян. Дерево. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

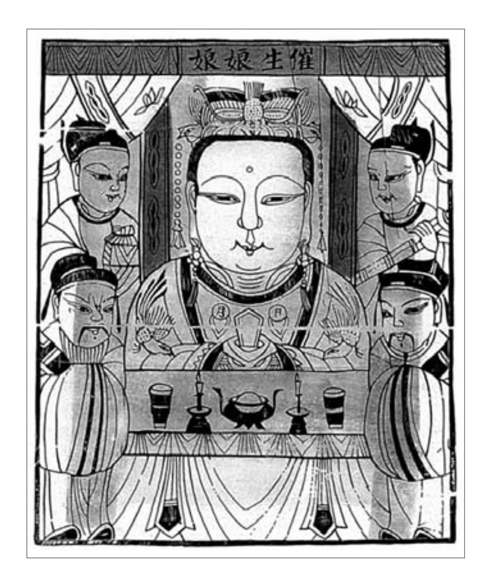
на горе Хуашань кроме даосских святых почиталась, видимо, одна Гуань-инь, в буддийские храмы даосские или народные мифологические персонажи почти не проникали. Однако в народном сознании процесс синкретизации привёл в средние века к появлению сводного пантеона божеств во главе с Юй-ди, образ которого сложился примерно в 8–10 вв. Юй-ди в известной мере заменил верховное божество даосов Хуан-ди и занял место, принадлежавшее в древнейшей мифологической системе Шан-ди. Среди бесчисленного множества мифологических персона-



Собрание богов. Китайская народная картина типа байфэнь (сто божеств). В верхнем ряду: верховный правитель Юй-ди в окружении слуг, небесного наставника Чжан Тяньши (крайний слева) и бога севера — Чжэнь-уди (Сюань-у, крайний справа). В среднем ряду (слева направо): бог очага Цзао-ван, сподвижник Гуань-ди — Чжоу Цан, Гуань-ди, его сын Гуань Пин и высшее даосское божество Юань-ши тяньцзунь. В нижнем ряду (слева направо): бог актёров Эр-лан (Лаолан-шэнь), будда грядущего Жулай с двумя слугами, богиня горы Тай-шань — Тяньсянь няннян (Вися юаньцзюнь) и Гуань-инь. На правом краю (сверху вниз) — триада божеств (сань-гуань): Тянь-гуань, Ди-гуань и Шуй-гуань — соответственно чиновники небес, земли и воды. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Шесть богов жилища: бог очага Цзао-ван (вверху в центре), боги дверей — мэнь-шэни (справа и слева от него), отрок колодца — Цзинцюань тунцзы (внизу слева), бог места, на котором стоит дом, Ту-ди (внизу в центре) и богиня отхожего места Цзы-гу (на надписи Сань-гу фужэнь). Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.





Доу-чжэнь няннян, одна из богинь, предохраняющих детей от оспы и кори. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

жей синкретического пантеона выделяется ряд устойчивых групп: небесные божества Юй-ди и его свита, божества природы и стихий (бог грома Лэй-гун, богиня молнии Дянь-му, божества ветра, вод, включая и драконов всех родов и рангов, например лун-ванов — царей драконов и большинство духов звёзд и т. п.), местности и городов (Ту-ди, Чэн-хуан и т. п.), дома и общественных зданий (боги дверей — мэнь-шэнь, очага — Цзао-ван, постели — Чуан-гун и Чуан-му, отхожего места — Цзы-гу, стражи храмов — целань-шэнь, покровители ремёсел, отдельных профессиональных групп, торговли, а также домашнего скота), медицины (часто объединяемые одним термином Яо-ван, «царь лекарств», а также богини, защищающие от болезней, например оспы — Доу-шэнь, духи, спасающие от заразных болезней, — вэнь-шэнь и т. п.), боги-чадоподатели (Чжан-сянь, приносящий сыновей, целый сонм богинь-няннян, дарующих детей, к которым, в народном представлении, примыкает и бодхисатва Гуань-инь), боги счастья, долголетия, богатства, духи — служители преисподней, множество привидений, теней, бесов, объединяемых термином гуй, и другие представители т. н. низшей мифологии. Из синкретического пантеона следует особо выделить наиболее популярные в старом Китае группы персонажей. Это боги-покровители, особенно Гуань-ди, боги-чадоподатели, особенно Гуань-инь, боги богатства и долголетия, из домашних богов – стражи дверей и бог очага, наблюдающий за всем, что происходит в доме. Персонажи китайской мифологии, особенно поздней, часто выступая как реальные герои, имеют и посвященные им праздники (дни рождения и т. п.), отмечаемые по принятому в Китае лунному календарю, в котором продолжительность месяцев связывается с изменением фаз луны.

К. м. оказывала заметное влияние на художественную культуру страны. Однако в силу ранней эвгемеризации, развития конфуцианского мировоззрения и отсутствия эпоса и драмы в Древнем Китае мифология мало отражена в словесном искусстве. Кроме творчества поэта Цюй Юаня, образы древнекитайской мифологии разрабатывались лишь в отдельных небольших поэмах, например в «Фее реки Ло» Цао Чжи (3 в.). В повествовательной прозе, рождающейся в начале средневековья (с 3 в. н. э.) и развивающейся в виде коротких повестей и рассказов типа быличек (о встрече человека с духами), представлены образы в основном даосской и низшей народной мифологии. В сказе — бяньвэнь, развившемся в 8—10 вв., разрабатываются в основном сюжеты буддийского содержания, излагаются для народа жития будд и бодхисатв. Зародившаяся в 12–13 вв. музыкальная драма даёт интересные, хотя и немногочисленные образцы произведений на мифологические сюжеты как даосского (напр., о восьми бессмертных), так и буддийского толка. Выросшие на основе устного сказа книжные эпопеи в отдельных случаях также использовали мифологические темы и образы («Путешествие на Запад» У Чэн-эня, «Возвышение в ранг духов» Сюй Чжунлиня, «Сказание о начале мира» Чжоу Ю — все 16 в.). Во всех этих поздних эпопеях ощущается заметное влияние народной синкретической мифологии. Даже в «Сказании о начале мира» наряду с образами древней мифологии, трансформированными авторским сознанием и изображёнными с помощью художественных средств, заимствованных из исторических эпопей и романов, упоминаются и некоторые буддийские божества, действующие наравне с китайскими демиургами Пань-гу и Нюй-ва. В развивающихся (параллельно с повествовательной прозой крупных форм) литературной новелле (с 7 в.) и народной повести (с 12 в.) эпизодически используются лишь отдельные образы низшей мифологии. Пример такого рода — новеллистическое творчество Пу Сун-лина (17 в.).

В новейшей китайской литературе примером удачного использования мифологических сюжетов могут служить «Старые истории в новом изложении» Лу Синя, в которых он отчасти с сатирическими и полемическими целями переизложил историю стрелка И и его жены Чан-э, повествование об усмирителе потопа Юе и др.

В изобразительном и прикладном искусстве (начиная с древней керамики и ритуальной бронзы) весьма активно разрабатывались мифологические темы (практически только зооморфные или иногда зооантропоморфные фигуры). Мифологические сюжеты присутствуют в основном в рельефах и настенной живописи эпохи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.), украшавших главным образом могильные сооружения. К числу наиболее популярных тогда сюжетов относятся изображения зооантропоморфных первопредков Фу-си и Нюй-ва, Си-ван-му, стрелка И, целящегося в солнце, и т. п. С распространением буддизма и строительства буддийских и в подражание им и даосских храмов появляются скульптурные изображения буддийских и даосских персонажей, а также их портреты в виде фресок и настенной живописи. Те же персонажи появляются и в произведениях средневековых китайских художников (Ван Вэй, У Дао-цзы, Ма Линь и др.), а также в росписях дворцовых комплексов, с развитием ксилографии (с 7—8 вв.) и в гравюре (иллюстрации к произведениям буддийского и даосского канонов, отдельные печатные листки типа бумажных иконок,

Бог всходов Мяо-ван. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Повелитель пресмыкающихся и насекомых Чун-ван. В верхнем левом углу птица фэн (феникс), в руках у Чунвана жезл исполнения желаний — жуй. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

гравюры — иллюстрации к «Книге гор и морей», к мифологическим эпопеям и т. п.). В период позднего средневековья (примерно с 15—16 вв.) мифологические персонажи синкретического народного пантеона становятся постоянными на народных лубках, заменявших китайцам иконы. Лубки такого содержания печатались до конца 40-х гг. в Китае, а в Юго-Восточной Азии (Гонконг, Сингапур и т. д.) распространены и по сей день. Своеобразие отражения мифологии в китайской культуре проявляется в том, что одни и те же мифологические сюжеты и представления начиная со времён древности несколько по-разному претворялись в образах словесного и изобразительного искусств. В одних случаях изобразительные памятники сохраняли более архаические черты, чем литературные, в других случаях, наоборот, герои-первопредки в памятниках словесного творчества выглядели более архаическими, чем в произведениях изобразительного искусства того же периода.

Б. Л. Рифтин.

КИФЕРОН (Κιθαιρών), в греческой мифологии царь Платей, живший возле горы, получившей его имя (топонимический миф). Один из вариантов мифа приписывает К. примирение поссорившихся Геры и Зевса. К. посоветовал Зевсу положить себе на колесницу скрытую одеждами статую девушки. Когда ревнивая Гера, внезапно появившись, сорвала покровы с закутанной фигуры и убедилась, что её ревность не имеет оснований, она простила мужу прошлые измены. В память об этом событии платейцы справляли праздник дедалы (от названия деревянных изображений — «дедалы», Paus. IX 3, 2). Миф объясняет прозвища Зевс Киферонский (IX 2, 4) и Гера Киферонская (Plut. Arist. 11). Знаменитая своими пещерами гора Киферон считалась местом эриний и нимф.

М. Б.

КИЧЕ, КАКЧИКЕЛЕЙ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

КИЯМАТ, Киямат тора (заимствование из араб., через татарское кыямат, «воскресение из мёртвых»), в марийской мифологии загробный мир и имя его владыки, судьи загробного мира (иногда К. считали первого погребённого на кладбище). Марийцы ставили в головах умершего три свечи — К., его помощнику (Кияматсаус) и самому покойнику, желая ему добраться до иного мира. Мир мёртвых представляли разделённым на светлую и тёмную части; охраняли его адские собаки (в руки покойника вкладывалась палка, чтобы он мог отогнать собак). К. заставлял умершего проходить по жёрдочке над пропастью с котлом, наполненным кипящей серой: грешник падал в пропасть, оказываясь во мраке ада, хороший человек добирался до светлого мира, где продолжал обычную жизнь (в гроб марийцы клали шёлковую нить, чтобы умерший мог привязать себя к узкому мосту). К. мог отпустить умершего на ночь на землю, и тот требовал от живых сородичей соблюдения поминальных обрядов (марийцы верили, что умершие сами участвуют в поминках).

КЛИМЕНА (Κλυμένη), в греческой мифологии океанида (Hes. Theog. 351), супруга титана Иапета, мать Прометея, Эпиметея, Атланта и Менетия (507–511). По другой версии, К. — жена Гелиоса, мать Фаэтона и гелиад.

А. Т.-Г.

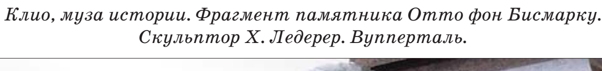
КЛИО (Κλειώ), Клия, в греческой мифологии одна из девяти олимпийских муз. Дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 52–54, 77), муза, которая прославляет. С эллинистического времени считалась музой истории и изображалась со свитком и грифельной палочкой в руках.

А. Т.-Г.

КЛИТЕМЕСТРА, Клитемнестра [Κλυταιμ(ν)ηστρα], в греческой мифологии дочь Тиндарея и Леды, супруга Агамемнона. Однажды отец К. забыл почтить жертвой Афродиту, и разгневанная богиня предсказала, что дочерям Тиндарея суждено быть двух- и трёхмужними. Первой эту судьбу испытала К.: она вышла замуж за Тантала, внука Пелопа, но Агамемнон, убив Тантала и новорождённого сына К., принудил её стать его женой (Eur. Iphig. A. 1148–1156). В новом браке К. родила трёх дочерей (Ифианассу, Хрисофемиду и Лаодику — согласно «Илиаде», IX 144 след.; в послегомеровской традиции вместо Ифианассы упоминается Ифигения, вместо Лаодики — Электра) и сына Ореста. Вражда К. к Агамемнону, возникшая после убийства её первого мужа и сына, вспыхнула с новой силой, когда Ифигения была принесена отцом в жертву, чтобы обеспечить благополучное отплытие ахейского флота под Трою. Отсутствием Агамемнона воспользовался Эгисф, который давно домогался любви К. (Hom. Od. III 248–275). Однако склонить К. к супружеской измене Эгисфу удалось только после того, как он сослал на необитаемый остров придворного сказителя, которому Агамемнон поручил наблюдать за К.

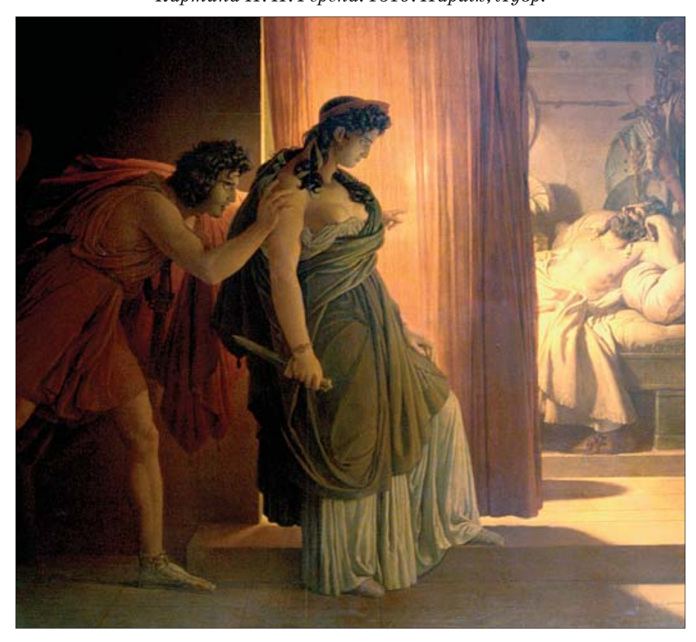
Клитеместра убивает Кассандру. Фрагмент росписи килика из Спины. Ок. 420 до н. э. Феррара, Археологический музей.

Возвратившийся после победы в Троянской войне Агамемнон был убит Эгисфом. С сер. 6 в. до н. э. в литературной традиции в сюжете убийства Агамемнона возрастает роль К. Чаще всего она сама изображается непосредственной убийцей мужа, прикрывая истинную причину преступления (измену с Эгисфом) местью



Клио, муза истории. Фрагмент памятника Отто фон Бисмарку. Скульптор Х. Ледерер. Вупперталь.

Убийство Агамемнона. Картина П.-Н. Герена. 1819. Париж, Лувр.



Коатликуэ. Базальт. Ацтеки. Мехико, Национальный музей антропологии.

за дочь Ифигению (Aeschyl. Agam. 1412–1421, 1521–1529, 1551–1559). Иногда сообщается, что К. пошла на убийство Агамемнона, боясь разоблачения в его глазах (Pind. Pyth. XI 22–29). Царствуя после этого в Микенах вместе с Эгисфом, К. в угоду ему всячески притесняет дочь Электру и со страхом ожидает растущего на чужбине Ореста. Последние минуты жизни К., погибающей от руки сына, изображаются в афинских трагедиях 5 в. до н. э. по-разному. У Эсхила в «Хоэфорах» (887–891) она готова с оружием в руках защищать свою жизнь против Ореста, у Еврипида в «Электре» образ К. значительно смягчён, и убивший мать Орест чувствует себя глубоко подавленным, совершив новую кровавую месть. Об отражении сюжетных линий мифа в литературе, изобразительном и музыкально-драматическом искусстве см. в статьях Агамемнон, Ифигения, Электра.

В. Н. Ярхо.

КЛИТИЯ (Κλυτία), в греческой мифологии: 1) дочь Океана и титаниды Тефиды (Hes. Theog. 352). Влюбившись в Гелиоса, но не добившись взаимности, К. впала в безумие, отказывалась от воды и пищи и не могла оторвать взора от возлюбленного, поворачивая голову вслед за двигавшимся по небосклону солнцем. Она приросла к земле и превратилась в гелиотроп – цветок, который постоянно поворачивает венчик вслед за солнцем (Ovid. Met. IV 256–270); 2) дочь Пандарея (Paus. X 30, 2), наложница беотийского царя Аминтора, из-за которой тот стал пренебрегать своей женой. По просьбе последней их сын Феникс соблазнил К. Ревнивый отец проклял сына, призвав эриний и сделав так, чтобы у того никогда не было сына (Hom. Il. IX 440–484; Schol. Hom. Il. IX 448) (вариант: ослепил сына).

М. Б.

Клития. Коллекция Ч. Таунли.

КОАТЛИКУЭ («она в платье из змей»), Коатлантонан («наша змеиная мать»), в мифологии ацтеков богиня земли и смерти, мать бога солнца Уицилопочтли. По мифу, К. была благочестивой вдовой и жила вместе со своими сыновьями — Сенцон Уицнауа («400 южан-звёзд») и дочерью Койолышауки — богиней луны. Каждый день К. поднималась на гору Коатепек («змеиная гора»), чтобы принести жертву. Однажды на вершине горы к ней упал с неба шар из перьев, который она спрятала за пояс; этот шар мгновенно исчез. Вскоре К. почувствовала, что она беременна. Узнав об этом, дети пришли в ярость, и дочь посоветовала братьям убить опозорившую себя мать. Но дитя в чреве К. обещало защитить её. Когда убийцы приблизились, Уицилопочтли, родившись, напал на них и обратил в бегство, а Койольшауки отрезал голову. К. — олицетворение земли, из которой каждый день появляется солнце (Уицилопочтли), прогоняя луну и звёзды. Одновременно К. — богиня смерти, т. к. земля пожирает всё живущее.

Р. К.

КОДЕШ, Кордеш, в мифологии причерноморских адыгов (шапсугов) божество моря. Согласно мифологическим представлениям, К. — большая рыба, удерживающая море в своих берегах. К К. обращались рыбаки с мольбой о большом улове; в честь К. зимой устраивали праздник, участники которого обливали друг друга морской водой. В топонимике сохранились следы культа этого божества: селение Малое Псеушхо (Туапсинского района Краснодарского края) местными жителями называется Куадашахып («место приношений Кодешу»), мыс недалеко от города Туапсе именуется Кодош (Кодос, Кодеж).

М. М.

КОЗЕЛ. Мифологические представления о К. подчёркивают прежде всего его исключительную сексуальность (в сниженном виде – похотливость) и плодовитость. Отсюда его связь с божествами и другими мифологическими персонажами, олицетворяющими эти качества, — литовским Перкунасом, славянским Перуном, скандинавским Тором – вплоть до громовержца в т. н. основном индоевропейском мифе, а также божествами, так или иначе связанными с плодородием, в частности с буйной растительностью – Пушаном у индийцев (при жертвоприношении коня он получил в качестве своей доли К., поэтому колесница его, так же как колесница Перкунаса, Перуна, Тора и др., запряжена К.; ср. выражение «служить за козла на конюшне»), Пушкайтсом у пруссов (Пушкайтс связывается с бузиной, которая в других традициях, например у румын, соотносится с К.), Паном у греков (имена Пана, Перуна, Пушкайтса, вероятно, восходят к общему индоевропейскому корню pus, «расцветать, делать плодородным»). Аспект плодородия подкрепляется также свидетельствами, почерпнутыми из ритуальной сферы. С Пушкайтсом соотносится обряд жертвоприношения К. и связанная с ним символика изобилия (ср. также мотив жертвоприношения К. козлоногому, козлорогому и козлобородому Пану, сопоставимый с мотивом превращения в К. Диониса, в свиту которого входит Пан). Русская сказка о «козе лупленой» и словацкая ритуальная игра в козу содержат мотивы выживания козой из своего жилища всех других животных и последующего изгнания самой козы пчелой или ежом. Насильственное извлечение мифологического персонажа, олицетворяющего плодородие, из своего убежища позволяет — через ряд промежуточных этапов — сопоставить козу с образами древних переднеазиатских божеств плодородия типа хеттского Телепинуса, также ужаленного пчелой и после этого вышедшего наружу. В некоторых традициях ритуалы плодородия предусматривали сожитие женщины с К.

Вместе с тем наряду с аспектами плодородия в мифах и особенно в восходящих к ним традиционных представлениях фигурирует бесполезность и непригодность К., иногда козы (ср. выражения: «как от козла ни шерсти, ни молока», «козла доить» и др.), некая его сомнительность, нечистота, несакральность (ср. противопоставление К. или козлищ агнцу). К. связывается и с нижним миром и тем самым с жертвоприношением особого рода: по славянским поверьям, водяного можно умиротворить шерстью чёрного козла, злой домовой мучает всех животных, кроме К. и собаки (ср. также представление о козлином копыте дьявола); у некоторых народов во время похоронного обряда чёрный козёл приносился в жертву, чтобы служить умершему пищей, которая поможет ему возродиться (следы этих представлений прослеживаются в библейском сюжете «козла для отпущения грехов», Лев. 16, 9–10). Мотив жертвоприношения прослеживается также в поздних (в основном фольклорных) источниках. В сказке об Алёнушке и братце Иванушке, обнаруживающей несомненные связи с ритуалом, подчёркивается мотив замышляемого убийства обращенного в К. Иванушки; при этом убийство изображается как некое жертвоприношение («огни горят горючие, котлы кипят кипучие, точат ножи булатные, хотят козла зарезати ...», ср. также выражения «забивать козла», «драть козу», «драть, как Сидорову козу»). В этом же контексте находятся и такие обрядовые действа, как рождественские и масленичные обходы «туроня» в сопровождении старого деда-стрелка, пытающегося стрелой или палкой поразить «туроня», или игры ряженых с козой, причём сначала поётся: «Где коза ходит, там жито родит..., где коза ногою, там жито копною...» (аспект плодородия), после чего козу убивают стрелой, затем она вновь оживает, и снова поётся песня о плодородии. В последнем обряде, как и в русской сказке, выделяются два мотива: мотив не состоявшегося заклания К. или козы (смерть оказывается мнимой, или

же после смерти снова наступает жизнь) и мотив травестийности (К. — превращенный Иванушка; «туроня» изображают два человека; ср. загадки о К.: «С бородой уродился, богу угодился, святой быть не может», «С бородой, а не мужик» и представление о К. как превращенном добром молодце в сказке «Сопливый козёл»,— Афанасьев, № 277).

Мифологическая история К. углубляется с привлечением материалов палеолитической живописи, а также искусства и фольклора позднейших эпох (сюжеты типа «К. у дерева» или «К., запутавшийся в ветвях» — статуэтка из Ура, вплоть до «Как пошёл наш козёл да по ельничку...»), установлением связи К. с другими божествами — Герой, Дионисом, Афродитой; Агни, Варуной, Индрой; Мардуком, Таммузом, Нингирсой, Эйя и др. Иногда с К. соотносятся некоторые мифологически и сакрально отмеченные атрибуты, позволяющие восстановить важные звенья мифологических представлений о связи К. с божествами грозы. Эгис, или эгида (собств. «козья шкура»), — атрибут Зевса, Афины, иногда и Аполлона. По Гомеру, эгида представляет собой щит, изготовленный Гефестом для Зевса (отсюда Зевс-Эгиох). Позднее считалось, что эгида — это шкура козы Амалфеи, натянутая на щит (некоторые исследователи видят здесь воспоминание о древнейшем обычае защищать левую руку козьей шкурой); другой вариант мифа изображает эгиду как огнедышащее чудовище, порождённое Геей и убитое Афиной, сделавшей себе из него щит (с сер. 6 в. до н. э. щит-эгида из козьей шкуры становится постоянным атрибутом Афины; ежегодно на Акрополе в жертву Афине приносился козёл, шкура которого как эгида возлагалась на статую богини); ср. также представление о К. как символе тучи, скрывавшей молнии Зевса, и индоевропейский образ К. как зооморфного символа молнии, грома. Образ К. связывается также с астрономической и временной символикой (ср. Capricornus, или «рогатый К.»); Козерог как один из знаков Зодиака, название месяца, связанного с К. в китайском и некоторых других анимальных календарях; К. как минойский бог убывающего года, в отличие от барана как бога прибывающего года и т. п. Ср. также символику образа К. в народной медицине, геральдике, толкованиях снов (сладострастие, плодородие, богатство, жизнь — смерть, глупость, непостоянство в любви) и т. д.

В. Н. Топоров.

КОЙ (Κοτος), в греческой мифологии титан, сын Урана и Геи, брат и муж титаниды Фебы, родившей Лето и Астерию, дед Аполлона, Артемиды и Гекаты. Участвовал в титаномахии и был вместе с братьями сброшен Зевсом в тартар (Hes. Theog. 134, 404–410, 717–735).

А. Т.-Г.

КОЙОТБЫЛЬ («медведь»), в кетской мифологии сын мужчины и медведицы, нашедшей своего будущего мужа мёртвым в старой берлоге и оживившей его. К. является персонажем, обратным по отношению к Кайгусь — сыну медведя и женщины. Миф о К. принадлежит к числу охотничьих промысловых (по происхождению тотемических) мифов. В мифах о К. и Кайгусь одна фратрия была представлена медведем (медведицей), другая — человеком, вступающим в брак с медведем.

В. И., В. Т.

КОКИТ, Коцит (Κωκυτός, букв. «река плача»), в греческой мифологии одна из рек в аиде — царстве мёртвых, отличающаяся ледяным холодом. Что бы попасть в аид, душам умерших необходимо было преодолеть К. и другие подземные реки (см. в ст. Аид).

А. Т.-Г.

КОЛЕСО, колесница, в мифологиях индоевропейских и ряда других народов астральные символы (солнца, Большой Медведицы и др.). В широко распространённом мифологическом сюжете о состязании двух героев — солнечного (весеннего) и зимнего солнечный герой предстаёт в виде К., которое катится с горы и убивает своего противника (осет. колесо Балсага, адыг. жан-шарх и др.). В индийском (ведийском) мифе солнечный бог Сурья во время состязания теряет К. своей колесницы, которое похищает громовержец Индра, убивающий этим К. демона; потерянное К. с помощью Индры подбирает конь Эташа, укрепляет его на колеснице Сурьи, который за это уступает ему место впереди колесницы. Образ колесницы громовержца (Индры в ведийской мифологии, Тора — в германо-скандинавской мифологии, Перкуна — у литовцев, Перуна — у славян) первоначально символизировал его связь с солнцем; он известен также и в христианской иконографии (ср. колесница Ильи-пророка).

Общее для всех ранних индоевропейских традиций (индоиранской, хеттской, греческой, германской и др.) представление о колеснице солнца, запряжённой конями, уже во 2-м тыс. до н. э. распространяется (как и сама колесница) в культурах Евразии. О такой колеснице солнца говорится в гимне египетского фараона Эхнатона; сходное представление западных семитов зафиксировано в Библии, где рассказывается, что, борясь с идолопоклонниками, царь Иосия «колесницы солнца сжёг огнём» (4 Царств 23, 11); в угаритском эпосе встречается заимствованное из хеттского особое обозначение вотивного солнечного диска; колесница солнца, запряжённая конями, известна в китайской традиции.

Другой мифологический образ, связываемый с колесницей, — представление о Большой Медведице как колеснице — распространён в древнем Двуречье, у хеттов, в Древней Греции, во Фригии, у балтийских народов, в Древнем Китае (Большая Медведица — «колесница, указывающая на юг»). Образ Большой Медведицы — колесницы отмечен также в мифологических представлениях южноамериканских индейцев бороро. Исследователи подвергают сомнению древность этих представлений, хотя в культурах доколумбовой Америки обнаружены обрядовые игрушечные изображения колесниц, сходные с моделями колесниц из древних культур Ближнего Востока и долины Индра. Священные изображения колесниц, так же как и захоронения вождей (в определённом смысле приравнивавшихся к солнцу) на колесницах (самые ранние захоронения такого типа известны на Ближнем Востоке и Кавказе в 3–2-м тыс. до н. э.), позволяют выявить ранние обрядовые истоки мифологических представлений о колеснице. Мифам о К. соответствует сохранившийся до недавнего времени у многих народов Европы праздник сжигания колеса. По мере выветривания этих ритуальных функций образы К. и колесницы стали пониматься как самостоятельные вне их связи с солнцем.

В. В. Иванов.

КОЛЕСО БАЛСАГА, в осетинском нартском эпосе небожитель. Согласно одному из сказаний, К. Б., охваченное пламенем, несётся с неба на землю через леса и долины, обращая в пепел деревья, препятствующие его бегу, до самого Чёрного моря и там падает в воду. По другому варианту, дочь Балсага (дочь солнца), оскорблённая Сосланом, идёт к отцу и просит отомстить Сослану. Балсаг посылает против него

Храм Конарак - колесница бога Сурьи. Орисса, Индия.

страшное, всё сокрушающее колесо. К. Б. ударяет Сослана в лоб и грудь, но они неуязвимы, и колесо спасается бегством. Преследуя К. Б., Сослан обращается с просьбой к различным деревьям преградить путь колесу. Лишь хмелю удалось обвиться вокруг К. Б. и остановить его, в этот момент Сослан выбивает стрелой у него две спицы, затем хватает его. К. Б. просит пощады, и Сослан отпускает его с условием, что оно прекратит борьбу против него. Возвращаясь на небо, К. Б. встречается с Сырдоном, обратившимся в старика (в других случаях — старуху, девушку), который даёт ему совет поставить булатные спицы у кузнеца Курдалагона и снова идти на Сослана, но так, чтобы застигнуть его врасплох и прокатиться через его колени. Только таким путём он может быть сражён. Когда Сослан усталый лежал после охоты, К. Б. настигло его и перебило ему колени. Этот мотив является наиболее ярким солнечным мифом эпоса. В одних сказаниях (у осетин-дигорцев) колесо, убившее Сослана, называется «колесо Ойнона», в других (у осетин-иронцев) – «колесо отца Иоанна (Фыд Иуане)», что означает в обоих случаях «колесо Иоанна Крестителя», связанного с солнечным культом. Ср. адыг. Жан-шарх.

Б. А. Калоев.

КОЛЯДА, Коледа (от лат. Calendae), в славянской мифологии воплощение новогоднего цикла и мифологическое существо, сходное с Авсенем (см. также Божич). Иногда К. изображал сноп, принесённый в дом на рождество (у поляков), или кукла «колед» (у хорватов). Упоминалась в величальных рождественских песнях — колядках («Пришла К. накануне Рождества» и т. п.), исполнявшихся ходившей по дворам молодёжью и содержавших магические заклятия — пожелания благополучия дому и семье, требования подарков (от хозяев), предрекавших разорение скупым» Иногда сами подарки — обрядовое печенье, каравай и т. п. назывались К. Колядование могло сопровождаться ряженьем в коня, козу, корову, медведя и других животных, воплощавших плодородие.

В. И., В. Т.

КОМИ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Финно-угорская мифология.

КОМФО АНОЧЕ, Окомфо Аноче [букв. «жрец Аноче (Аночи или Анокьи)»], герой эпических сказаний и песен ашанти.

В преданиях рассказывается о чудесном рождении К. А. (он родился, держа в руках снадобья и жезл — символ власти); о его раннем развитии (заговорил в шесть месяцев); о чудесных способностях (он умел вызывать дождь, предсказывал события, брошенный им в небо камень превращался в птицу) и т. п.; К. А. обладал чудесной силой (на пальме, на которую он взобрался, остались выемки от его сандалий; он мог пальцами делать лунки на камне), знанием магии, снадобий и амулетов. Юношей К. А. отправился странствовать, и те места, где ему был оказан хороший приём, получили его благословение, а те, где его принимали плохо, были им прокляты.

С К. А. связывают возникновение города Кумаси: он посадил дерево, которое выросло за один день, предложил всем ашанти поселиться под этим деревом, названным «Кум», и основать там столицу своего государства. Так появился город Кумаси («Под деревом»). Когда в сражении с соседними домина был убит вождь Кумаси, а также жрец — брат К. А., на престол взошёл Осаи Туту (правитель ашанти в кон. 17 – нач. 18 вв.), а К. А. стал жрецом. Благодаря своим магическим способностям К. А. добился объединения ашанти: на встрече вождей ашанти он подмешал снадобье в пальмовое вино, и те, выпив его, попали в зависимость от Осаи Туту. К. А. предсказывал ход сражений и судьбу сражающихся, указывал табу, от соблюдения которого зависела победа.

С К. А. связывается появление «золотого трона» — символа единства ашанти: К. А. взмахнул жезлом — раздался гром, небо разверзлось, и с него спустился «золотой трон». Вожди срезали ногти на своих руках, К. А. приготовил из них снадобье и сжёг его. Дым окутал трон, и вместе с дымом в него вошла душа народа ашанти. Согласно другому варианту, К. А. велел Осаи Туту найти резчика скамеечек. После изготовления скамеечки К. А. стал одержимым и начал танцевать. Нечто спустилось с неба; К. А. его поймал и вместе с золой сожжённого сердца Нтима Гьякари поместил в среднюю часть скамейки (трона). Затем К. А. приказал изготовить семь колокольчиков, которые подвесили к скамеечке. Эти колокольчики обозначали семь будущих царей ашанти, при которых их государство должно было оставаться могущественным.

Е. С. Котляр.

КОН, в мифологии индейцев кечуа, юнка, уарочири бог — «единый, вездесущий, всемогущий и незримый». К. считался сыном солнца и был первым, кто пришёл в те места в начале мира. В теле у него не было костей, и он шёл легко и свободно, по своему желанию опуская горы, чтобы сократить дорогу. Он создал людей и дал им съедобные плоды и всё необходимое для жизни, но люди прогневали его. Тогда К. превратил их землю в пустыню, оставив лишь реки, так что с тех пор пропитание приходится добывать тяжёлым трудом, строя каналы и проводя воду на поля. Появившийся позднее бог Пачакамак (которому поклонялись индейцы к нач. 16 в.) прогнал К., а его людей превратил в животных, создав заново людей и съедобные растения.

Ю. Б.

КОНКОРДИЯ (Concordia), в Риме персонифицированное и обожествлённое понятие согласия, понимавшегося как согласие между гражданами, народом и сенатом, в эпоху империи — между императорами и их соправителями. Первый храм К. был открыт на Форуме в 387 до н. э. М. Фурием Камиллом по случаю примирения патрициев и плебеев (Ovid. Fast. I 637; Plut. Camill. 42), затем отремонтирован и снова посвящен К. после подавления движения Гракхов (как об этом сообщает Аппиан в «Гражданских войнах» I 26), а затем Тиберием в знак согласия в императорской семье. Другие храмы К. сооружались по аналогичным случаям (напр., в 44 до н. э. в память достигнутого при Цезаре согласия между гражданами после окончания Гражданских войн). В эпоху империи К. с эпитетом Августа (как воплощение согласия в войске, между провинциями и Римом и пр.) часто изображалась на монетах и имела святилища в разных частях римского мира.

Е. Ш.

КОНОПА, в мифологии кечуа дух — хранитель домашнего очага, домовой. К. считали небольшой камень или любой предмет необычного вида (вплоть до обрывков ткани или осколков стекла). Лишь некоторые К. – охранители хозяйских посевов и скота имели определённую форму: каменные початки кукурузы или клубни картофеля, способствующие урожаю, фигура ламы и др.

С. Я. С.

КОНС (Consus), один из древнейших римских аграрных богов, почитавшихся вместе с богиней Опс, страж зерновых запасов, убиравшихся на зиму в подземные хранилища. Его закрытый подземный алтарь открывал ся только дважды в год (21 августа и 15 декабря) в праздник консуалий, когда ему приносились жертвы, устраивались бега, состязались пастухи, украшались венками лошади, мулы, ослы. По преданию, во время консуалий были похищены дочери приглашённых Ромулом на праздник сабинян. Впоследствии консуалий слились с праздником «конного» Нептуна, а сам К. по созвучию его имени со словом «совет» (consilium) считался богом добрых советов (Dion. Halic. II 31; Serv. Verg. Aen. VIII 636; Plut. Q. R. 48).

Е. Ш.

КОНСЫГ-ОЙКА («когтистый старик»), Ялпус-ойка, в мансийской мифологии медведь, предок фратрии Пор. Более древний образ тотемного предка (эпохи материнско-родового строя) — медведица; она родила первую женщину Пор, после чего была убита охотниками, взявшими девочку с собой. Мать, предвидя свою гибель, заповедала дочери обряды почитания медведя. Медведь считался покровителем людей Пор, в мифах выступал как культурный герой — от него люди получили огонь и лук. К.-о. был сыном Нуми-Торума (которому самому присущи черты медведя — когти, зубы) и жил в его доме на небе.

КОНЬ, лошадь. Играет важную роль во многих мифологических системах Евразии. Является атрибутом (или образом) ряда божеств. На К. передвигаются (по небу и из одной стихии или мира в другой) боги и герои. В индоевропейской мифологии К. принадлежит особое место, объясняющееся его ролью в хозяйстве и переселениях древних индоевропейцев. В индоевропейском близнечном мифе в виде двух коней представлялись божественные близнецы (ср. др.-инд. Ашвины, греч. Диоскуры, «дети бога» в балтийской мифологии) и связанные с ними два мифологических предводителя — родоначальники племени (англосакс. Hengist и Horsa). Представляется возможной также реконструкция бога грозы индоевропейской мифологии — *Per(k)unos в виде воина-змееборца на К. (или на боевой колеснице, запряжённой конями), что находит продолжение в представлении о хеттском боге Пирва и родственных по имени богах в других индоевропейских мифологиях, ко-

Конь. Серебро и золото. 300. Иран.

торые также передвигаются на повозках, запряжённых К. (ср. слав. Перун). Общим для индоевропейских народов является образ бога солнца на боевой колеснице, запряжённой конями, причём само солнце представляется в виде колеса. Сравнение греческой Πότνια ἵππων, «хозяйка коней» (в роли Πότνια θηρῶν «хозяйка зверей»), др.-инд. Drvaspa «хозяйки благоденствующих лошадей», кельтской богини Эпона (букв. «богиня лошадей»), прусского конского божества позволяет также предположить наличие особого индоевропейского (в большинстве традиций женского) мифологического образа, связанного преимущественно с лошадью (хетт. Пирва мог иметь и женский образ — подобие хуррит. Иштар-Шавушки). Возможно, что малоазиатское представление о женском божестве на К. сказалось и в греческих преданиях об амазонках, по некоторым признакам отождествляемых с хеттами. Рассказы о мифических К. известны в древнеиндийской, кельтской и славянской мифологиях. Соответствие общеиндоевропейскому представлению о конях божества можно видеть в ритуале жертвоприношения коня; ср. др.-инд. ритуал убийства коня (ашвамедха), приравнивавшегося к трём частям космоса, римский обряд Equus October («октябрьский конь») и сходные обряды у славян и германцев. В скандинавской мифологии древо мировое называется Иггдрасиль (др.-исл. Yggdrasill), что буквально означает «конь Игга», т. е. конь Одина; это соответствует обозначению мирового древа в Древней Индии (см. Ашваттха). Ряд мифологических и ритуальных представлений, связанных с К. (символ К. у мирового дерева, жертвоприношение коня и т. п.), совпадает у древних индоевропейцев и народов Центральной Азии, говоривших на алтайских, в частности тюркских, языках, что, по-видимому, отражает древние контакты между этими народами. Английский исследователь Э. Паллиблэнк обнаруживает влияние индоевропейской мифологии также и в древнекитайских представлениях о «небесных конях», сопоставляемых с конскими масками из Пазырыкских курганов Алтая. В енисейской, в частности кетской, мифологии сохранились рассказы о происхождении коней у разных народов; согласно А. П. Дульзону, общеенисейское название К. (qus) восходит к индоевропейскому *ekwos. Ряд исследователей считает также возможной диффузию некоторых мифологических образов, связанных с К., в процессе миграции народов из центров одомашнивания этих животных (Передняя Азия или Юго-Восточная Европа) во 2-м тыс. до н. э.

В. В. Иванов.

КОПАЛА, в грузинской мифологии локальное божество у хевсуров, из числа хвтисшвили (детей Гмерти). Народная этимология производит его имя от груз, «комабли» («пастуший посох»). К. совместно с Иахсари борется против дэвов и одолевает их. В некоторых вариантах мифа К. сливается с Иахсари в один персонаж или выступает как двойник последнего (в этом случае он считается хевсурским, а Иахсари пшавским божеством). Главное святилище К. находится в Ликокском ущелье, на вершине горы Карати. По хевсурским поверьям, поклонение Каратис джвари (название святилища и одно из имён самого К.) спасает утопающих и попавших под снежную лавину, с ним связывается излечение околдованных и душевнобольных и др.

О. Г.

КОРА (Κόρη, «девушка»), в греческой мифологии одно из имён богини Персефоны.

КОРАНИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Мусульманская мифология.

КОРГОРУШИ, коловерши, в восточнославянской мифологии помощники домового; видом похожи на кошек. Согласно южнорусским поверьям, приносят своему хозяину припасы и деньги из других домов. Ср. спорышей в украинских поверьях.

В. И., В. Т.

КОРЕБ (Κόροιβος), в греческой мифологии: 1) юноша, убивший чудовище, пожиравшее в Аргосе детей; чудовище послал Аполлон, разгневанный тем, что царь Аргоса Кротоп убил свою дочь Псамафу и бросил собакам Лина — её ребёнка, рождённого от Аполлона (вариант: Псамафа сама выбросила ребёнка, опасаясь гнева отца) (Stat. Theb. I 570 след.). В наказание за убийство К. было суждено носить священный треножник, пока он не выпадет из его рук. Треножник выпал на горе Герании, и К. основал здесь поселение, ставшее потом одним из крупнейших городов-государств Греции — Мегарами (Paus. I 43,7); 2) фригиец, сватавшийся к дочери Приама Кассандре и предложивший за её руку помощь троянцам в борьбе с ахейцами; погиб при взятии Трои ахейцами (Paus. X 27, 1; Verg. Aen. II 341 след.).

КОРЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Созданная древними корейцами автохтонная культура испытала с начала н. э. заметное влияние китайской и индийско-буддийской цивилизации. В некоторые исторические эпохи Корея выполняла роль культурно-идеологического посредника между континентальной Восточной Азией и островным миром Тихого океана, прежде всего Японией. Всё это отразилось и на характере К. м. Современные корейские фольклористы обычно пользуются общим термином «сорхва» (сказание) для обозначения всей совокупности жанров народной прозы, куда входят и мифы. (Некоторые учёные склонны даже отрицать существование К. м., рассматривая мифологические рассказы как предания.)

Первоначальные записи мифов о «родоначальниках» были сделаны в почти не сохранившихся древних хрониках корейских государств Когурё, Пэкче и Силла. Самые ранние сведения по К. м. содержатся в китайских династийных историях. Более широко и систематизированно К. м. нашла отражение в первой корейской официальной летописи «Самгук саги» («Исторические записи трёх государств», 1145) Ким Бусика. Поздние мифы вошли в «Корё са» («История Корё», 1454). Фрагментарны и близки к жизнеописаниям из официальных историй записи ряда мифов и в эпиграфических памятниках Кореи (напр., записи мифа о Чумоне на стелах, посвященных когурёскому государю Квангэтхо-вану, 414, и пуёскому правителю Модуру, 4–5 вв.). Важнейшим источником по ранней К. м. является «неофициальная история» буддийского монаха Ирёна «Самгук юса» («События, оставшиеся от времен трёх государств», ок. 1285). Немалую ценность имеют поэтические обработки мифов и исторических преданий, средневековые историко-географические сочинения, старинные корейские энциклопедии, сборники пхэсоль — прозы малых форм (12–17 вв.).

К. м. обладает рядом специфических черт. Она больше связана с историей страны или сказочным миром, чем с миром богов. В письменной традиции отражены в основном древние мифы о первопредках и поздние мифы об «исторических» героях, культовые мифы, связанные с буддизмом и конфуцианством, реже с демонологией. К. м. рано подверглась историзации. Мифические персонажи предстают как полуисторические-полулегендарные правители или герои древней Кореи, рождающиеся и действующие в хронологически фиксированное время и в географически ограниченном пространстве. Уже в первые записи корейских мифов, относящиеся к 12–13 вв., вводились позднейшие исторические и бытовые реалии (ср. Аранбуль в мифе о Чумоне и др.), что приводило к превращению мифа в предание. Это особенно касается поздних мифов об основателях корейских государств, имеющих исторические прототипы (Ван Гон, Кён Хвон). Поэтому применительно к письменной традиции речь может идти не более как о реконструкции мифологических представлений. В отличие от письменной, в фольклорной традиции, кроме того,

Мифическая черепаха. Надгробный памятник на могиле силлаского правителя Тхэджонмурёльвана (Ким Чхунчху). 7 в. Кёнджу (Южная Корея).

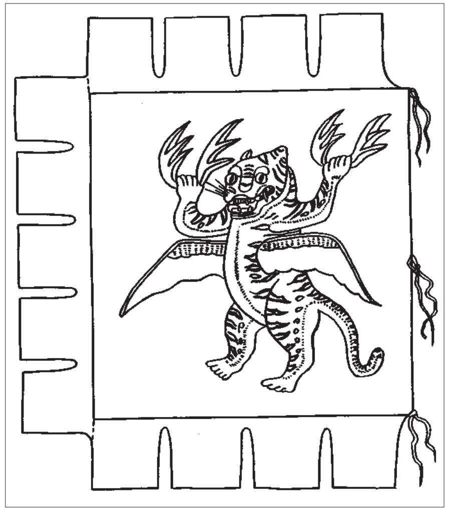
Небожитель. Фрагмент стенной живописи в когурёской гробнице «Самсильчхон». 4–6 вв. Тунгоу (Цзиань, Северо-Восточный Китай).

имеются космогонические и антропогонические мифы, мифы о духах и демонах, о животных, происхождении обрядов. Космогонические мифы не образуют целостной системы и представляют собой отдельные мифологические рассказы сказочного типа. К мифам о духах близки средневековые рассказы об удивительном и былички. В К. м. можно выделить мифы об основателях государств (конгук синхва), мифы творения (космогонические, антропогонические и этиологические), мифы о духах, шаманские и религиозные мифы.

В архаических мифах об основателях государств центральное место занимает миф о Тангуне, который выступает основателем Древнего Чосона. По китайским источникам, другим «основателем» государства Чосон считается легендарный пришелец из Китая Киджа (Цзи-цзы), которому приписывается «культурная миссия» у древнекорейских племён. Наиболее многочисленны локальные мифологизированные родовые предания. В северных мифах (о Тангуне, о Хэмосу у северных пуё, о Хэбуру и Кымва у восточных пуё, о Тонмёне-Чумоне у когурёсцев и др.) отражён путь миграции древнекорейских племён. В южных мифах женские персонажи нередко выступают иноплеменницами — мать Сок Тхархэ из легендарного царства Егук, супруга основателя государства Карак Ким Суро — из Индии, жёны трёх родоначальников (Самылла) страны Тхамна (остров Чеджудо) — японские принцессы. В поздних преданиях об основателях государств действуют вполне реальные исторические личности, но им придан ряд мифологических черт (ср. Кунъе, Кён Хвона, Ван Гона). Во многих архаических мифах первопричина рождения героя находится на небе, но само место рождения почти всегда локализуется в земном пространстве, в пределах Кореи (в мифе о Тангуне — гора Тхэбэксан, о Ким Суро — гора Пукквиджи, о Ким Альджи — Девственный лес близ Кымсона). В северных мифах местом рождения нередко служит пещера, расселина, в южных — ларец, сундук. Только земное происхождение имеют персонажи преимущественно поздних мифов. Источник рождения либо нисходит с небес на землю (ср. Хванун, Тонмён, Пак Хёккосе, Ким Альджи, Ким Суро), либо таится в земле и выталкивается из неё наружу (ср. Самылла, Кымва, Кён Хвон). Время рождения героев, как правило, обозначается эрами правления китайских императоров, циклическим годом или же периодом правления корейских государей. Но в архаических мифах это время скорее квазиисторическое, ибо оно относится к легендарной истории Кореи, где традиционные датировки условны. Разнообразны мотивы чудесного рождения героев. Концепция происхождения мира из космического яйца в К. м. сужена до уровня антропоморфных предков. Здесь мотив рождения из яйца вызвал к жизни целый цикл мифов: Чумон вышел из яйца, рожденного Люхва; Сок Тхархэ – из яйца от супруги правителя страны драконов, доставленного в сундуке морем; Пак Хёккосе – из пурпурного яйца размером с тыкву, оставленного священной белой лошадью; Ким Суро – из золотого яйца, круглого как солнце, спущенного на веревке с неба.

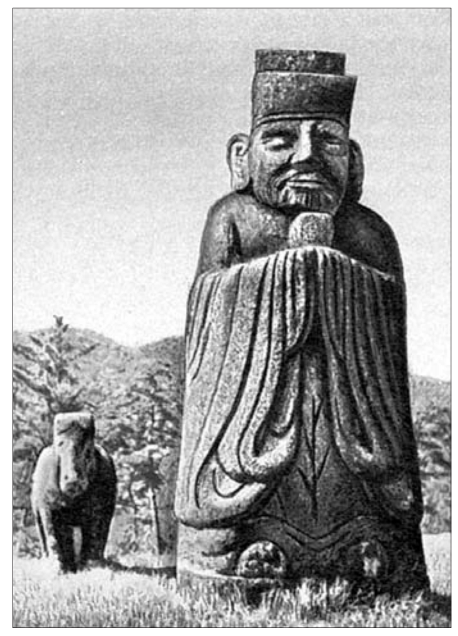
Космогонические, антропогонические и этиологические мифы дошли лишь в устной традиции. В одном из космогонических мифов в небесные светила превратились трое детей (Хэсуни – солнце, Тальсуни – луна и Пёльсуни – звезды), взобравшихся по веревке на небо от преследования тигра. В мифе о Ёно-ран и Сео-нё герои, будучи олицетворением солнца и луны, выступают как плуты-трикстеры. В мифах горы, моря, реки и равнины — творение рук великанов. Холмы на острове Чеджудо образовались из пыли от ног матушки Сон-мундэ, хозяйки горы Халласан, которая служила для неё изголовьем. Считается, что следы пребывания в Корее матушки Маго хальми (см. Ма-гу) сохранились в виде дольменов, а гора Пэктусан получилась из экскрементов великана. В мифе о лунных и солнечных затмениях царь страны тьмы (Камак нара) посылает «огненных собак» за солнцем и луной. Но им не удалось их украсть: солнце было слишком горячим, луна — слишком холодной. Куски солнца и луны, обгрызанные собаками, не светятся, что и является причиной затмений. Отливы и приливы вызывает морской дракон, вползающий в пещеру и выползающий из неё. Землетрясения случаются с тех пор, как великан, который держит бронзовый столб, подпирающий небо, стал переставлять его с одного плеча на другое.

Животные календарного цикла: мышь и лошадь. Фрагмент каменного барельефа на гробнице силлаского воителя Ким Юсина, 7—8 вв. Кёнджу (Южная Корея).


Крылатый тигр. Изображение на корейском военном флаге. Конец 19 в. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

Антропогонические мифы представлены в нескольких вариантах. Небесная фея, зачавшая от лаврового дерева, породила сына, который после великого потопа вместе со спасенными им отроком, муравьями и москитами попали на остров, где жила старуха с родной и приемной дочерьми.

В мифах о духах отражены первобытные народные верования, пантеистические по своему характеру. Всю вселенную заполняет сонм божеств и духов, над которыми стоит высший небесный владыка — Ханыним. Культ неба изначально был связан с солнцем, светом, что отразилось в древних мифах и ритуальных празднествах с жертвоприношениями небесным духам [у племён пуё – Ёнго («встреча солнца барабаном»), у когурё – Тон-мэн («клятва востоку [восходу солнца]»), у восточных йе – Мучхон («танцы небу»), у махан – моление Чхонсину («духу неба»)]. По астральным представлениям древних когурёсцев, напоминавшим китайские, солнце изображалось в виде трехлапого ворона, а луна – в виде жабы. Существовала также вера в священные звёзды, с которыми связывалась судьба людей. Крупные звёзды считались символами великанов, героев, мудрецов, а мелкие – символами простых смертных. В средние века особенно почитались духи звёзд Ноинсон (кит. Шоу-син) и Тхэбэксон (кит. Тай-бо), созвездия Большая Медведица (Пукту чхиль сонсин) и Южной Полярной звезды (Намгык). Облаками, дождём, ветром, громом и молнией ведали свои духи; некоторые



Слева – дух-хранитель могилы военного сановника и священное животное. Каменные статуи. Усыпальница Тонгунын. Справа - дух-хранитель могилы гражданского сановника и священное животное. Каменные статуи. Усыпальница Тонгунын.

из них восходят к китайским. В народной традиции горы, реки, пещеры, камни, скалы, животные и растения населены духами-кгвисин. Пантеон этих духов был различен в архаической и поздней К. м. Наиболее популярными были духи гор (сансин). Нередко с духом гор ассоциировался дух тигра (хосин), хозяина гор. Моря, реки, пруды, болота, колодцы — места обитания духов вод (мульквисин). Возглавляют подводные царства драконы пяти цветов (ёнван). Мифы о драконах получили распространение главным образом на южном побережье и островах, мифы о горных духах в материковой Корее. Дракон в этих мифах выступает как творец хороших дел и непременный символ сана государя. В народных представлениях одушевлёнными считались скалы, пещеры и крупные камни — мегалиты и монолиты.

Много мифических преданий посвящено духам больших старых деревьев. Эти деревья также являются обиталищем духов, которые помогают людям излечивать болезни и приносят счастье. Некоторым растениям придавалось магическое действие (полынь, лавр, персиковое дерево, женьшень). Большое дерево, на которое подвешивали колокольчики и барабан, еще у древних племён хань будто бы воплощало тело духа-покровителя, служило алтарем для жертвоприношений и называлось сотто. К сер. 11 в. относится начало поклонения духу — покровителю местности (Сонан). Ещё со времен Силла (7–10 вв.) по всей Корее обычно ежегодно устанавливались из дерева, а позже и из камня священные столбы — чансын у входа в селение, монастырь, на обочине дорог. Они выполняли, в частности, функции духов – хранителей. В столбах чансын, алтарях сотто, каменных кучах Сонану, в священном шесте шаманки воплощена концепция мирового древа (см. Древо мировое). В мифах представлены и духи – защитники четырёх (иногда пяти) направлений сторон света (см. Сасин). Многочисленны у корейцев домашние духи (касин). В К. м. фигурируют и злые духи, черти, привидения. Самым страшным из них считается дух натуральной оспы – Мама сонним. У древних корейцев животным, признававшимся предком рода, был медведь (миф о Тангуне). Тотемами были также петух, сороки, лягушка или улитка, дракон, собака. В средние века мифологизированы жаба, сороконожка, земляной червь, змея, свинья и заимствованы, главным образом китайские (единорог – цилинь, птица – фэнхуан и др.), персонажи.

Шаманские мифы имеют свой иерархический набор божеств и духов, частично воспринятых из народных верований, буддизма и даосизма, частично из китайской и корейской истории (духи героев эпохи Троецарствия, 220—280, в Китае; корейских полководцев), но в большинстве своем выдуманных шаманками. Многие из шаманских духов наделены специфическими функциями. Имеется ряд мифов о происхождении шаманства в Корее. Наиболее популярен миф о принцессе Пари-конджу.

Культовая мифология в Корее появилась с проникновением из Китая религиозно-философских систем — буддизма, даосизма и конфуцианства. Буддизм официально был введён в Когурё в 372, в Пэкче – в 384, в Силла – в 527–528 и на протяжении тысячелетия оставался государственной религией. Многие божества и духи первобытной религии вошли в буддийский пантеон и были переосмыслены. Так, на каменные идолы – стражи старинных гробниц было перенесено название Мирык, т. е. Майтрея; изображения духов гор вошли в буддийский иконостас и т. д. В государстве Силла были созданы уникальные буддийские мифы и легенды, отличающиеся от индийских и китайских. Из них особенно интересны для К. м. повествования о чудесах, которые творят Будда Шакьямуни (кор. Сокка [мони]) и его последователи — богиня милосердия Кwансеым (кит. Гуань-инь, инд. Авалокитешвара), будущий будда Мирык (кит. Милэ,

Дух тигра. Народный рисунок. Период династии Ли.

Квансеым (кит. Гуань-инь). Фрагмент стенной живописи, созданной когурёским монахом Тамджином в храме Хорюдзи (Нара, Япония). 7 в.

Будда Врачующий в окружении учеников и бодхисатв. Фрагмент буддийского иконостаса. Монастырь Енджуса близ Сувона (провинция Кёнгидо, Южная Корея). 18 в.

инд. Майтрея), небесный будда Амитхабуль (Амитабха), алмазный будда Пирочханабуль (инд. Вайрочана), бодхисатвы Мунджу посаль (инд. Манджушри), Юма посаль (инд. Вималакирти) и др. В этих мифах и легендах нередко упоминаются небесные воеводы — стражи буддийской веры (ср. Кымган ёкса), четыре небесных владыки (сачхонван, инд. локапалы), грозные хранители врат (инван, инд. дварапала), владыка подземного царства (Ёмна, инд. Яма), эльфы (якса, инд. якша), небесные музыканты гандхарвы и сладострастные соблазнительницы апсары. Даосизм стал популярен в Корее с 7 в., он оставил заметный след в народном мировоззрении и средневековой литературе. К. м. пополнилась рассказами о даосских небожителях (сонин, кит. сянь) и небесных феях (соннё, чхоннё), об утопических землях и чудодейственных снадобьях вроде эликсира бессмертия (пульсаяк). С конфуцианским культом предков и героев древности из Китая пришли предания о мифических и легендарных правителях, совершенномудрых и «образцовых» личностях, включая почтительных сыновей, целомудренных женщин и верных подданных. Их духам в конфуцианских храмах Кореи совершались разного рода обряды с жертвоприношениями. Первыми в корейском конфуцианском поминальнике стоят Пань-гу, затем три китайских мифических правителя — Тянь-хуан, Ди-хуан и Жэнь-хуан, три божества — Фу-си, Шэнь-нун и Хуанди, легендарные государи Древнего Китая — мудрые Яо, Шунь и Юй, тираны Тан и Чжоу Синь, Вэнь-ди и У-ди. Особенно популярными в Корее были предания о героях эпохи Троецарствия в Китае. Военачальник Гуань Юй (см. Гуань-ди) стал богом войны. Другой герой — советник Чжугэ Лян впервые именно в Корее стал олицетворением мудрости и смекалки. Конфуцианские идеи пронизывают большинство корейских мифов об основателях древних государств.

Сюжеты и образы К. м. использовали многие корейские литераторы разных эпох. На ранней корейской поэзии «хянга» видно влияние шаманской и буддийской мифологии. В житиях буддийских монахов и биографической литературе немало сюжетов из буддийских и конфуцианских легенд. В сборниках прозы пхэсоль мифы, постепенно утратив изначально сакральный характер, были низведены до рассказов о событиях земной жизни. Миф о Тонмёне вдохновил поэта Ли Гюбо на художественное воссоздание в форме одноимённой поэмы. В этот же период получила распространение корёская песня о Чхоёне («Чхоёнга»). Мифические персонажи вошли в поэмы-каса поэта Чон Чхоля (16 в.), поэму «Скитания по морю» Ли Баньика (18 в.), поэму анонимного автора «Напевы о Башне небожителей» («Кансоллу», 2-я половина 18 в.) и др. Многие мифы и предания существуют в авторской обработке современных корейских писателей. Персонажи К. м. непременно участвовали в народных драматических представлениях — танцах в масках (тхаллори) и театре марионеток (камёнгык), в народных маскарадах (сандэнори) и народно-эпическом песенном сказе (пхансори). Мифические сюжеты отражены в настенной живописи когурёских гробниц 4–7 вв. Символика К. м. встречается на черепице, изразцах и бронзовых зеркалах периода Пэкче и Когурё, селадоне и колоколах периода Коре. Буддийская мифология в её корейской интерпретации нашла яркое воплощение в многочисленных памятниках скульптуры и архитектуры Силла и Коре, в т. ч. в пещерном храме Соккурам (8 в.), усыпальницах и пр.

Л. Р. Концевич.

КОРИБАНТЫ (Κορυδαντες), в греческой мифологии спутники и служители Великой матери богов Реи-Кибелы. Культ К. малоазийского происхождения, имеет экстатический характер. В Греции распространился не ранее 7 в. до н. э. Имя К. – негреческое. По одному из мифов (Apollod. I 3, 4), К. – дети Аполлона и музы Талии.

А. Т.-Г.

КОРКУТ, Хорхут, в мифологии казахов первый шаман, покровитель шаманов и певцов, изобретатель струнного инструмента кобыз. До принятия ислама К. – божество (на что указывает его связь с шаманством), близкое образу Буркут-баба, представлявшееся бессмертным. С утверждением ислама возник особый миф о смерти К. По наиболее распространённому его варианту, К. увидел во сне людей, рывших ему могилу. Желая спастись от смерти, он уехал далеко от этих мест, но опять увидел тот же сон. К. продолжал

Дух, летящий на журавле. Фрагмент стенной живописи в когурёской гробнице «Сасинчхон». 6—7 вв. Тунгоу (Цзиань, Северо-Восточный Китай).

Небожитель, играющий на музыкальном инструменте тэгак. Фрагмент стенной живописи в когурёской гробнице «Муёнчхон». 6 в. Тунгоу (Цзиань, Северо-Восточный Китай).

Корибанты. Рельеф с танцующими воинами. Мрамор. Римская копия с греческого образца. Рим, Ватиканские музеи

странствовать, но сон преследовал его. Наконец, решив, что смерть ждёт его только на земле, К. разостлал на поверхности Сырдарьи одеяло и стал день и ночь сидеть на нём, играя на кобызе. Когда усталость сломила К. и он заснул, смерть в образе ядовитой змеи ужалила его. «Могила» К. на обрывистом берегу Сырдарьи почиталась казахами ещё в начале 20 в. Чудесную силу приписывают мифы кобызу К.: он мог вырвать с корнями огромное дерево и обогнать самых резвых коней, положенный на могилу К. кобыз долго сам по себе издавал жалобные звуки. Наиболее древние мифологические представления о К. содержатся в генеалогических преданиях огузов (записанных, в частности, Рашидаддином и Абулгази) и огузском эпосе 15 в. «Книга моего деда Коркута». В генеалогических преданиях К. выступает как проживший почти 300 лет патриарх племени, стоящий во главе старейшин и народа, избирающий и низлагающий ханов, которые оказывают ему почести и беспрекословно выполняют его советы. В эпосе певец К. — советник и помощник ханов и богатырей (многим из них он нарекает имя и даёт благословение), вещий старец, провидец будущего. Вскормленного львицей сына бека внешних огузов Аруз-ходжи, наречённого им Бисат, К. уговаривает вернуться в общество людей; отправляется послом к истреблявшему огузов великану-людоеду Депе-Гёзу (убитому затем Бисатом) с предложением ежедневной дани; сватая богатырю Бамси-Бейреку невесту, путешествует в далёкую страну, сражается с её братом Карчаром, убивавшим всех сватов, и побеждает его. Образ К. оказал влияние на формирование других мифологических персонажей — покровителей пения и музыки Баба-Гамбара (см. Камбар) и Ашыкайдына. Отголоски легенд о К. отмечены у туркмен, каракалпаков, башкир. В ритуальных песнопениях башкир К. упоминается как дух — покровитель колдуна, изгоняющий злых демонов. В средние века легенды о К. были известны в Малой Азии и на Кавказе.

В. Н. Басилов.

КОРОВА, во многих древних и архаических религиях символ плодородия, изобилия, благоденствия. В одной из версий египетского мифа солнечный бог Ра поднимается из океана на небесной К. (иногда отождествляется с Нут), которая встала из воды (где её двойником была «великая корова в воде» Метуэр, известная уже в 3-м тыс. до н. э.) и превратилась в небо. Когда в высоте у К. закружилась голова, Ра создал восемь божеств — хех, которые поддерживали её ноги, а бога Шу поместил под К., чтобы тот поддерживал её брюхо и стерёг хех. В «Текстах пирамид» об умершем фараоне говорится, что великая К. беременеет им, рождает его и поддерживает своими крыльями. Небесная К. ежедневно даёт жизнь телёнку, который вырастает в быка, чтобы зачать нового телёнка. Небесной коровой, родившей солнце, считалась также Хатор, нередко выступающая в функции богини плодородия. В индийской мифологии корова Камадхену (см. в ст. Сурабхи), исполняющая любые желания, появилась из океана при его пахтанье.

Образ молочного изобилия, характерный для общеиндоевропейской мифологической традиции, отражён в многочисленных метафорах ведийской поэзии и в этимологии др.-ирл. dian («песня, стих»), восходящего к тому же корню, что и diha, Фхчз. В «Ригведе», гомеровском эпосе и латинском языке слово «вымя» К. означает в то же время «изобилие, плодородие» (др.-инд. вед. udhar, греч. у Гомера ουθαρ, лат. uber). Общеиндоевропейским мифрологическим представлениям о К. соответствует обряд принесения богам в жертву стельной коровы, реконструируемый путём сравнения ведийского и римского ритуалов и следа сходного ритуала в завещании хеттского царя Хаттусилиса I. В ближневосточных и греческой мифологиях известны рассказы о боге (аккад. Сина, угарит. Алиййану-Балу, хеттско-хуррит. бог солнца, греч. Зевс), влюблявшемся в К. (соответственно в греческой мифологии Ио и Гера Аргосская принимают облик К.)·В хеттско-хурритском мифе бог солнца, влюбившийся в К., превращается в юношу и обращается к ней с притворными упрёками, грозя наказанием за потраву луга, на котором она кормилась. После встречи с богом К. беременеет и рождает сына — человека. К. взывает к небу и просит у бога солнца милости. Она жалуется на то, что, будучи четвероногой, родила двуногого сына. К. хочет съесть своего сына, но бог солнца спускается с неба и велит своему советнику отнести ребёнка в горы, где его должны сторожить змей и птицы. С культом К. у тода (в Южной Индии) и скотоводческих племён Африки связана мифологическая и ритуальная роль молока как сакрально чистого напитка.

Хатор как священная корова. Каир, Египетский музей.

В. В. Иванов.

КОРОНИДА (Κορωνίς, род. падеж Κορωνίδος), в греческой мифологии: 1) дочь фессалийца лапифа Флегия, возлюбленная Аполлона. К. изменяет ему со смертным человеком Исхием, ожидая рождения ребёнка от бога. Зевс убивает Исхия молнией, а Аполлон поражает К. стрелой, но вынимает ребёнка из чрева матери (Hyg. Fab. 202). Аполлон сжигает тело К., а младенца Асклепия, выхваченного из чрева горящей К., передаёт на воспитание кентавру Хирону (Ovid. Met. II 534–632); 2) дочь фокидского царя Коронея, которую преследовал Посейдон. Чтобы спасти её от любовных преследований бога, Афина превратила К. в ворону (Ovid. Met. II 551–588).

А. Л., И. Ш.

КОРС-ТОРУМ, Кворыс-Торум (у манси), Нум Курыс (у ханты), в обско-угорской мифологии родоначальник божеств и создатель мира. После потопа роль верховного небесного божества перешла к его сыну Нуми-Торуму, сам К.-Т. полностью отошёл от земных дел. Существует вариант мифа, в котором К.-Т. и Нуми-Торум слиты в едином образе демиурга.

Е. Х.

КОС [эдомит. qs, Кайс, Кавс (араб, qys, qws, qs, «лук»)], в западносемитской мифологии бог, почитавшийся в государстве Эдом, очевидно, во 2-й половине 1-го тыс. до н. э. Тогда же был воспринят арабскими племенами Северной Аравии (набатеи, самуд, сафа). Известен только по теофорным именам. Вероятно, К. был ипостасью или вообще тождествен Йахве (см. Йево), о почитании которого в Эдоме говорит Флавий; можно предполагать также, что там произошло слияние представлений о первоначально самостоятельном К. и Йахве.

А. Л., И. Ш.

КОСААНА И УИЧААНА, в мифологии сапотеков божественная пара, давшая начало всем вещам. Косаана соотносится с солнцем и небом, Уичаана — с землёй и водой. Как создатель диких зверей, Косаана был и богом охоты. Уичаана, давшая жизнь человеку и рыбам, считалась покровительницей новорожденных.

В. Е. Б.

КОСИХО-ПИТАО («великий Косихо»), в мифологии древних сапотеков бог дождя и молнии (ср. ацтекского Тлалока). Согласно мифам, от К.-П. зависит плодородие земли, поэтому ему приносили человеческие жертвы, чаще детей. К.-П. изображали в уродливой маске с глазами, очерченными толстыми складками кожи, носом в форме прямоугольника, широким ртом, крупными зубами, раздвоенным языком.

В. Е. Б.

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ и космологические представления (к. п.) занимают особое место среди других форм мифопоэтического мировоззрения, поскольку описывают пространственно-временные параметры вселенной, т. е. условия, в которых протекает существование человека и помещается всё, что может стать объектом мифотворчества. К. п. концентрируются прежде всего вокруг актуального состояния вселенной: структура мира – набор, связь и функции его частей, иногда – их количественные параметры (синхронический аспект описания космоса). К. м. описывают, как возникла вселенная (диахронический аспект). Актуальное состояние вселенной в мифопоэтическом мышлении связывается воедино с её происхождением как следствие с причиной; ибо определение и объяснение состава мироздания и роли, которую играют в нём его объекты, равнозначно ответу на вопрос «как это возникло», описанию всей цепи порождения этих объектов («операционная связь» синхронического и диахронического описаний). Таким образом, эти аспекты представляют лишь два проявления одной сущности: то, что порождено в ходе создания и устроения космоса, и является его составом; всё, что входит в состав космоса, возникло в ходе его развития. Но к. п. не полностью выводимы из К. м. и реконструируются отчасти при анализе ритуалов, языковой семантики и т. п.

Сфера космологического и космогонического для мифопоэтического сознания очень широка, поскольку оно отождествляет (или, по крайней мере, связывает, чаще всего однозначно) природу (макрокосм) и человека (микрокосм): человек создан из элементов мироздания, или наоборот, – вселенная происходит из тела первочеловека (см. Антропогонические мифы). Будучи подобием вселенной, человек – один из элементов космологической схемы. Сфера социального, структура и механизм деятельности человеческого общества («мезокосма») также определяются с точки зрения мифопоэтического сознания в большой степени космологическими принципами и аналогиями, которые являются фактически внутренними характеристиками социума — в то время как профанический уровень жизни человека не входит в систему высших ценностей мифопоэтического сознания. Только в сакрализованном мире существуют и известны правила его организации, структура пространства и времени. Вне его — хаос, царство случайного. Переход от неорганизованного хаоса к упорядоченному космосу составляет основной внутренний смысл мифологии, содержащийся уже в архаичных мифах творения (где речь идёт о происхождении не космоса в целом, а тех или иных животных, явлений природы, обычаев и т. п., т. е. так или иначе, о достижении природной и социальной упорядоченности) и эксплицитно выраженный в К. м., характерных для более развитых мифологий. Лишь с оформлением социальных институтов, свойственных данному коллективу, и с появлением особой культурной традиции (началом «исторической эпохи») можно говорить о материале, осознаваемом не как космологический и уже не перерабатываемом К. м. Но и за пределами «мифопоэтической эпохи» космологическое мировоззрение и совокупность выработанных в его пределах операционных приёмов продолжает оказывать сильное влияние на способ интерпретации собственно не космологического материала, сохраняет значение образца и модели. К. п. и К. м. в значительной степени предопределили структуру и форму других мифов, трактующих вопросы происхождения, причинности и т. п. (этиологические мифы и др.), и многие фольклорные жанры (предание, легенда, сага, меморат и т. п.).

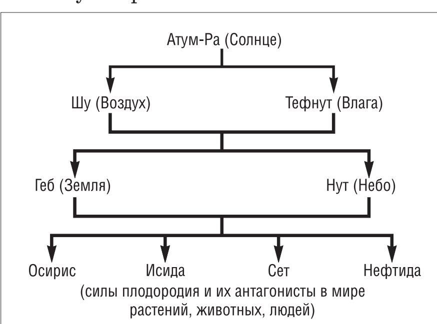
Как пространство, так и время для мифопоэтического сознания не гомогенны. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где совершился акт творения, т. е. «центр мира» (см. Середина мира), и «в начале», т. е. само время творения (см. Время мифическое). К. м. и к. п. связаны с этими координатами, задающими схему развёртывания всего, что есть в пространстве и времени, организующими весь пространственно-временной континуум. Ритуал (особенно календарный, прежде всего основной – годовой, отмечающий переход от старого года к новому) также соотнесён с ними. Ритуальный годовой праздник воспроизводит своей структурой ту порубежную кризисную ситуацию, когда из хаоса возникает космос. Космологический код в архаичных культурах обладает особенно большими «разрешающими» способностями; сами космологические классификаторы обнаруживают часто тенденцию к персонификации (ср. отец-небо, мать-земля; солнце и месяц в сюжете небесной свадьбы; см. Священный брак) и вхождению в мифологические мотивы. Наконец, нужно подчеркнуть, что и в к. п. и в К. м. все время обыгрывается тема тождества в двух вариантах — положительном: «это есть то», и отрицательном: «это не есть то» (как в упанишадах). Эти самые общие космологические принципы объясняют довольно значительную однородность к. п. об устройстве вселенной в подавляющем большинстве мифопоэтических традиций (см. Космос).

К. м. часто начинаются с описания того, что предшествовало творению, т. е. небытия, как правило, уподобленного хаосу. Тексты этого рода в самых разных традициях отличаются исключительным единообразием: описывающий состояние до творения помещает себя в эпоху, когда космос и все его части уже созданы. Таким образом, описание поэтапного возникновения и развития космоса даётся из точки, являющейся итогом восстанавливаемого процесса развития мироздания, который представляется чем-то, что не может быть превзойдено в дальнейшем, но может продолжаться во времени или даже быть перечёркнутым в случае космической катастрофы (такой, как потоп; ср. синхронное описание вселенной из той же точки, которая выступает при этом как центр горизонтальной плоскости в общей схеме мироздания). При этом описание хаоса на языке «артикулированного» космоса предполагает серию негативных положений относительно основных элементов космического устройства. Ср. «Не существовало еще небо и не существовала земля. Не было еще ни почвы, ни змей в этом месте. Я сотворил их там из Нуна, из небытия. Не нашел я себе места, на которое я мог бы так встать...» (гелиопольская версия древнеегипетского мифа творения); «Это — рассказ о том, как все было в состоянии неизвестности, все холодное, все в молчании; все бездвижное, тихое; и пространство неба было пусто... Не было ни человека, ни животного, ни птиц, рыб, крабов, деревьев, камней, пещер, ущелий, трав, не было лесов... Не было еще ничего соединенного..., не было ничего, что могло бы двигаться... Не было ничего, что существовало бы, что могло бы иметь существование...» («Пополь-Вух», Центральная Америка). Сходная картина представлена в скандинавской, ведийской, шумерской, аккадской, иудаистической, греческой, сибирских, полинезийских и многих других мифологиях.

Тексты другого рода, напротив, не акцентируют внимания на эпохе до творения, а непосредственно начинаются с серии утверждений о последовательном сотворении частей мироздания (хотя подобное описание может включаться и в К. м. первого типа). Элементы, или стихии, — как правило, огонь, вода, земля, воздух, к которым иногда добавляется пятая стихия, условно соответствующая эфиру, — образуют первичный материал для строительства космоса (ср. в мифологиях индейцев Северной Америки, ведийской; возможны модификации, как в скандинавской мифологии, где мир возникает от взаимодействия огня и воды с холодом). Смешанные и неразделимые в хаосе, они разъединяются и «очищаются». Это разъединение скрытых в хаосе стихий представляет собой один из элементарных космогонических актов, которые совершаются при космогенезе (каждый из них может воплощаться в серии разных действий-мотивов; см., например, Ведийская мифология). К числу основных космогонических актов относятся, кроме того: установление космического пространства [разъединение неба и земли; формирование трёх космических зон (ср. три шага Вишну) и т. п.]; создание (установление) космической опоры (ср., например, сотворение первой тверди среди первоначального океана, специализированных вариантов опоры — мировой горы, мирового дерева и т. п., или укрепление на небе солнца, например Индрой); посредничество в пределах созданного космического пространства между космическими зонами (осуществляемое богами, нисходящими на землю или в подземное царство, жрецами, шаманами, иногда даже отдельными непосвященными, попадающими на небо или спускающимися в преисподнюю); наполнение

пространства [божеством (например, Индрой), элементами-стихиями, конкретными объектами (ландшафт, люди, растения, животные), абстрактными сущностями (космические ткань, дым, тень и т. п.)]; сведение всего сущего к единому и выведение всего из единого (ср. мотив золотого зародыша, мирового яйца, первоэлемента, с одной стороны, и мифологический образ вселенной как единого божества, с другой) и т. д. В своей совокупности эти акты представляют как космогонический процесс, так и его результат — сотворенный космос, его состав и параметры. Порядок сотворения мира соответствует следующей идеальной схеме: хаос–>небо и земля–>солнце, месяц, звёзды–>время –>растения–>животные–>человек–> дом, утварь и т. д. Таким образом, К. м. описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных оппозиций: небо – земля и т. п., и градуальных серий (основанных на постепенном возрастании или уменьшении какого-либо признака): растения–>животные–>люди и т. д.

Порядок творения подчёркивается часто введением числовых показателей, которые относятся или к порядковому номеру этапа творения, или к количеству элементов мироздания, возникающих на данном этапе его развития. В идеальной схеме оба эти варианта сводятся к одному, имеющему примерно следующий вид: «**один** объект на **первом** шаге порождает **два** объекта» – «**два** объекта на **втором** шаге порождают **три** объекта» – «**три** объекта на **третьем** шаге...» и т. д. (такая форма находит подтверждение в безразличии к размежеванию количественной и порядковой функции чисел в ряде архаичных культур, например в китайской традиции). Указанная структура основана на мифопоэтической логике схем порождения, зафиксированных во многих мифах творения. Ср., например, гелиопольскую версию:



или шумерскую, где Намму, праматерь всего сущего, порождает гору, на которой обитали Ан (небо) и Ки (земля); они порождают Энлиля, хозяина земли, основателя Ниппура. В наиболее полном виде подобная схема представлена в начале кн. Бытия: «И сказал бог: да будет свет... и отделил бог свет от тьмы. И назвал бог свет днем, а тьму ночью...: день **один**. — И сказал бог: да будет твердь посреди воды... И создал бог твердь; и отделил воду... И назвал бог твердь небом...: день **вторый**...» и т. д. вплоть до **седьмого** дня; в исходной ситуации «земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною». Подобным же образом, но без числового упорядочения построена гераклеопольская версия мифа о сотворении мира, где объекты появляются в следующем порядке: небо и земля; воздух; растения, животные, птицы и рыбы; свет; молельня; князья... Иногда порядок творения подчёркивается не только числовыми показателями, но и чередованием вопросов и ответов, отсылающим нас к практике основного (годового) ритуала. Ср. в «Старшей Эдде»: – «Дай первый ответ..., как создали землю, как небо возникло...? – Имира плоть стала землёй..., небом стал череп... – Второй дай ответ..., луна как возникла..., как создано солнце...?» и т. д. или в среднеиранских текстах («Риваят», «Бундахишн») со схемой: во-первых, установление неба, во-вторых, земли, в-третьих, приведение в движение солнца, в-четвёртых, луны и т. д. (звёзды, злаки, запах и вкус, огонь, младенец, птицы, воды и т. д.). Ср. сходную ситуацию в ведийских брахмодья – словесной части ритуала, построенной как серия загадок и отгадок на космогонические темы. Подобные схемы определяют К. м. и в традициях, не прошедших через стадию литературной обработки. Так, широко распространённый в Евразии и Северной Америке К. м., в котором творцом мира выступает гагара, строится в соответствии с принципом: ныряет в море одна птица и остаётся там один день. Потом ныряют две птицы и остаются там два дня... Наконец, ныряют в море семь птиц и остаются там семь дней, в результате чего был сотворен мир. Таково строение К. м. в отношении последовательности этапов творения и содержания каждого из них. В целом К. м. соответствуют сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), т. е. от внешнего и далёкого к внутреннему и близкому.

Для типологии К. м. существен ещё ряд параметров. Один из них связан с ответом на вопрос «как произошло творение?». «Нулевое» значение этого параметра — ответ «так и было» (без каких-либо мотивировок и объяснений). Происхождение космоса или его частей часто предстаёт как: превращение тех или иных объектов в другие [австралийские тотемные предки, совершив свой маршрут и «утомившись», спонтанно превращаются в скалы, холмы, деревья, животных; ср. спонтанное творение вселенной в результате эволюции, как в гимне творения в «Ригведе», аналогичный мотив в океанийских мифах (на Гавайях), мифах нганасанов и т. п.]; пространственное перемещение, добывание или похищение у первоначальных хранителей (гагара, утка, нырок, черепаха и т. п. добывают грязь или ил, из которых возникает мир, со дна первозданного океана, как в мифах народов Сибири, бурят, американских индейцев и др.); изготовление демиургом или богом-творцом (наиболее типичный пример – библейская космогония, где бог с самого начала выступает как единственный творец и мироустроитель, и все стадии творения – «шестидневье» – суть акты его творческой воли; в религиях Востока – маздеизме, манихействе, богомильстве – образ творца двоится: добрый и мудрый творец создаёт всё хорошее, полезное для человека, а его злой соперник – вредное и дурное). Широко распространён мотив биологического порождения космических объектов, богов и людей творцом [космогонический процесс часто предстаёт при этом как цепь рождений богов, моделирующих те или иные природные объекты (ср. приведённые схемы), и нередко связан в этом случае со сменой поколений богов и борьбой между ними, как в аккадской, западносемитской, хетто-хурритской, греческой мифологиях]. Порождение осуществляется часто каким-либо необыкновенным способом: из частей тела творца [иногда сам творец при этом исчезает, превращается, гибнет — приносит себя в жертву или его убивают другие боги (Пуруша, отчасти и Ману в древнеиндийской традиции, Имир в скандинавской, Адам в «Голубиной книге», кит. Пань-гу, сходные мотивы у американских индейцев, в Океании)], путём изрыгания [егип. Атум, проглатывающий собственное семя и изрыгающий Шу и Тефнут; ср. творение из слюны и др.] и нередко предстаёт как своеобразное извлечение объектов божеством из себя. Физическому порождению очень близко порождение предметов путём их словесного называния, поскольку последнее есть некая духовная эманация божества, а не творение из ничего [егип. Птах создаёт мир «языком и сердцем»; ср. мотив возникновения вселенной по приказу, требованию: серия приказов в мифе маори (Новая Зеландия), в результате которых совершаются основные космогонические акты, или миф индейцев хайда, где подобные приказы отдает ворон]. Перечисленные способы творения («порождение» в широком смысле слова) воспринимаются мифопоэтическим сознанием как эквивалентные (ср. превращения австралийских тотемных предков и аналогичные виды порождения); они часто сочетаются друг с другом или переходят один в другой [ср. возникновение мира благодаря вращению или увеличению земли, как в мифах индейцев хайда, луисеньо, сенека, помо, виннебаго и др., а также создание вселенной путём последовательного наращивания слоев, как в ацтекской космогонии или в представлениях некоторых народов Океании о космосе из девяти слоев, каждый из которых связан с особым классом мифологизированных существ].

Процесс творения может совершиться в результате волевого акта самого творца или в ответ на чью-либо просьбу, мольбу; часто (особенно в архаических мифологиях) в результате ошибки, оплошности (в австралийских мифах два человека забывают поднять с земли копья, из которых вырастают чудесные деревья; в мифах индейцев апапокува-гуарани старший брат – солнце творит вселенную, исправляя ошибки младшего брата – месяца; ср. меланезийские мифы о Кате и его глупом брате Марава; румынское сказание о боге и кроте и др.).

«Материальным составом» творимых объектов чаще всего служат либо части тела, слово и т. п. любого из творцов (бога или человека, иногда — животного), как

при порождении (ср. возникновение мира из тела убитого гиганта, например аккад. Тиамат), либо элементы, смешанные в хаосе [Апсу (шумер. Абзу) и Тиамат в аккадской мифологии, египетская, греческая, китайская, японская версии, также изредка в мифах индейцев, нганасанов и некоторых других народов севера; практически универсальный мотив возникновения мира из первозданных вод, часто отождествляющихся с хаосом, как в мифологиях Двуречья, Египта, Индии, Греции, Японии, Океании, Африки, Америки; создание вселенной из пены, ила, грязи: пена и ил, плавающие в первозданном океане, в мифологии индейцев миштеков, грязь в гавайском мифе, миф о гагаре и др. (ср. распространённый образ человека, созданного из земли, глины, праха); ср. мотив происхождения космоса из матери-земли: спящая земля поднялась из хаоса и из неё родилось небо – в греческой мифологии, история спасения земли в индийской «Вишну-пуране» и др.]. Космогенез предстаёт часто как развитие из яйца мирового или близких ему образов, например из двустворчатой раковины, из скорлупы. Вселенная может создаваться творцом с привлечением различных других сил (также осмысляющихся как её части): с участием божеств четырёх сторон света (четыре брата в мифологии индейцев виннебаго; четыре бога, сотворенных первозданным океаном Лова в мифах туземцев Маршалловых островов), духов, с помощью гигантского змея, поддерживающего землю (сканд. Ермунганд, огромный змей Мидгарда, опоясывающий мир; Айдо-Хведо – змея-радуга в дагомейской мифологии). Два других типологических параметра К. м. представляют крайние точки эпохи творения, т. е. её начало и её конец. На уровне мифологических персонажей им соответствуют творец и тварь, среди которых последнее звено в цепи творения – человек; о его происхождении повествуют антропогонические мифы как составная часть К. м.; с сотворением человека вместе с тем открывается уже другая серия мифов, связанная с человеческими деяниями, с достижениями и завоеваниями культурного героя (обычно уже в узкоземном масштабе) вплоть до рубежа мифического времени.

Творец (если он вообще существует в данной космогонической традиции) как некое первое существо может иметь божественную космическую природу; ср. мотивы (в порядке уменьшения степени космичности): «высший бог» (Темаукль, или «тот, что наверху», «один на небе», создатель неба и земли, о котором говорят, что не было времени, когда бы Темаукля не было, в мифах индейцев Огненной Земли); «первый бог», создавший мир и в дальнейшем редко вмешивающийся в дела людей («праздный бог»), возникший из первородного хаоса или океана или нашедший сам себя (обнаруживший себя в пустоте и безвидности), «делатель земли»; «космические родители» – небо-отец и земля-мать (иногда речь идёт о двух началах: мужском, идущем от неба, и женском, идущем от земли, которые, сливаясь, порождают отца и мать, находящихся между небом и землёй), небо-мать и земля-отец, солнце-отец и луна-мать.

Творец, обладающий человеческой природой (во всяком случае, более близкой к ней, чем к божественной; на грани того и другого – демиург) – это первочеловек, культурный герой, основатель данной культурной традиции; часто — мужской и женский творцы (Идзанаки и Идзанами у японцев). Творец иногда имеет облик животного: ворон, койот, корова, ящерица, червь (ср. участие змея в сотворении мира), гагара и т. п.

Таким образом, по трём перечисленным параметрам К. м. отвечает схеме типа «Некто сотворил неким образом нечто (некоего)».

В. Н. Топоров.

КОСМОС (от греч. κόσμος, «порядок», «упорядоченность», «строение», «устройство»; «государственный строй», «правовое устройство», «надлежащая мера»; «мировой порядок», «мироздание», «мир»; «наряд»; «украшение», «краса»), в мифологической и мифологизированной раннефилософской традиции мироздание, понимаемое как целостная, упорядоченная, организованная в соответствии с определённым законом (принципом) вселенная. Во многих традициях слово «К.» служит обозначением и самого закона, управляющего К., универсальной формы организации разных уровней К. и определённого состояния, характеризующего К. Внутренняя форма слов, используемых для обозначения К., вскрывает различные смыслы, определяющие основную идею и содержание понятия К. Др.-греч. κόσμος актуализирует идею эстетически отмеченного порядка, украшенности. Др.-евр. 'olam (собств. «сокрытое», «завешенное», отсюда – «древность» и «будущность») представляет К. как временной поток, «мировое время», уносящее события в вечность, историю; нем. Welt или англ. world строится через соотнесение с человеческим возрастом, поколением (герм. wer, «человек», «мужчина», и alt, altar, «возраст», «поколение»); вероятно, сходную ситуацию описывало и слав. *vekъ (рус. век); слав. *mirъ (рус. мир) сохраняет представление о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации (мир-община как проекция мира-К.), возникающей изнутри в силу договора (мира) и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям.

Всем мифологическим системам присущ (в большей или меньшей степени) общий набор черт, определяющих К. Он противостоит хаосу: К. всегда вторичен по отношению к хаосу как во времени, так и по составу элементов, из которых он складывается. К. возникает во времени и во многих случаях — из хаоса (часто путём восполнения, «прояснения» свойств хаоса: тьма преобразуется в свет, пустота — в заполненность, аморфность — в порядок, непрерывность — в дискретность, безвидность — в «видность» и т. п.) или из элементов, промежуточных между хаосом и К. К. характеризуется «временностью» не только в своём начале (поскольку он возник), но нередко и в конце, когда он должен погибнуть в результате некоего катаклизма (вселенского потопа, пожара) или постепенного снашивания, «срабатывания» космического начала в хаосе. Иногда эта катастрофа К. мыслится как окончательная, в других случаях считается, что за ней должно последовать становление нового К. (напр., в эддическом «Прорицании вёльвы»).

Взаимоотношения К. и хаоса осуществляются не только во времени, но и в пространстве. И в этом случае К. нередко представляется как нечто включённое внутрь хаоса, который окружает К. извне. Расширяющийся и самоустрояющийся К. оттесняет хаос на периферию, изгоняет из этого мира, но не преодолевает его. Сферическая схема К., объятого хаосом, первозданным океаном, мировой бездной, может заменяться вертикальным или горизонтальным вариантом, при котором хаос помещается ниже К. или на крайней его периферии (на севере или западе, за пределами К.).

Ряд признаков характеризует представления о К. в целом, в его наиболее совершенном виде: целостность, наличие широкого внешнего пространства [ср. противопоставление широкого космического пространства и хаотической узости (вед. uru loka, «широкое пространство», «мир», но amhas, «узость», «сдавленность»)]; членимость пространства и времени, являющаяся основой для выделения элементов и вещей, обособления их и установления отношений между ними; упорядоченность и организованность К., наличие некоего общего принципа, закона, управляющего К.; происхождение в результате ряда элементарных космогонических актов (см. Космогонические мифы); антропоцентрическое понимание К. как вместилища жизни, человека (ср. многочисленные мифы о происхождении К. и членов тела первочеловека или, наоборот, человека из элементов К.); различимость, воспринимаемость К. и его элементов; эстетическая отмеченность К., его «украшенность», «видность», красота [Пифагор «слышал гармонию вселенной, воспринимая всеобщую гармонию сфер...» (Porphyr. Vit. Pyth. 30); для Гераклита К. един, гармоничен, пластичен, прекрасен и из разнообразия создаётся «прекраснейшая гармония» (frg. B 8, B 124 и др.); для Платона «К. — прекраснейшая из возникших вещей», «изваяние вечных богов» (Tim. 29a, 37c)].

Вертикальная структура К. трёхчленна и состоит из верхнего мира (небо), среднего мира (земля) и нижнего мира (подземное царство, преисподняя). Иногда нижний мир трактуется как хаос, что влечёт за собой исключение его из трёхчленной схемы космической вселенной. Выделяется также состоящая из чётного числа элементов горизонтальная структура К. с вычленением 2, 4, 8, 16 и т. п. направлений. Горизонтальная и вертикальная структуры К. обыгрываются в соответствующих мифах и ритуалах. С каждой из этих структур связаны особые мифологические персонажи или даже целые их классы (ср. более или менее обычное распределение: боги, души праведных – небо, люди – земля, демоны, души неправедных – подземное царство; соответственно распределяются и животные: птицы – копытные – хтонические животные, чудовища и т. п.).

К. подчинён действию общего закона меры, справедливости и т. п. (ср. учение Гераклита или Анаксимандра), выравнивающего нарушения космической структуры. Обычно этот закон равно определяет и сам К., и его крайнее звено – человека, т. е. выступает как принцип, лежащий в основе мифологической «физики К.», с одной стороны, и человеческой нравственности — с другой. Космический закон ещё более связывает К. и человека (макрокосм и микрокосм). Этот параллелизм продолжается и в развитых вариантах философской космологии: Платон в «Тимее» выдвигает именно К. в качестве образца человека, строимого по той же модели; та же мера кладётся им в основание и идеального общественного устройства – государства («Критий»), которое отражает и продолжает идеальный К. Аналогия человека и К. облегчается и тем, что, согласно Платону, сам К. представляет собой живое, разумное существо, вместилище космического ума, космической души и космического тела, созданное демиургом в соответствии с вечным образцом и в подражание божественному мировому уму: «Во всем прочем (космос) уже до возникновения времени являл сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и тем же самым не соответствовал вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза. Сколько и каких (основных) видов усматривает ум в живом существе, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе» (Plat. Tim. 39e). В определённом смысле и бог, и человек могут выступать как образы К. (и наоборот, К. может пониматься как модель бога или человека), при том, что бог или боги иногда помещаются вне К., могут быть его демиургами, а в других случаях – внутри К., который сам порождает их. Наряду с этим хорошо известны и другие образы К., ср. древо мировое, мировую гору.

Кошка и цесарка. Мозаика в Помпеях. Неаполь, Национальный музей.

Понятие К. и его описание в мифологической космологии были очень полно и органично усвоены в ранней натурфилософии. На этой новой основе (впрочем, ещё не вполне эмансипировавшейся от мифологии) понятие К. получило дальнейшее развитие и, хотя в целом это развитие осуществлялось уже в ином направлении, в ходе его неоднократно обнаруживались схождения и аналогии с мифопоэтическими концепциями. Интересно, что т. н. космологический аргумент в пользу существования бога (среди выдвигавших его — Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Р. Декарт, Г. Лейбниц, Дж. Локк и др.) в известном смысле может пониматься как рассуждение в рамках возникшего внутри., мифологии спора о разных возможностях соотношения бога и К. В конечном счёте с мифологическими представлениями о К. связаны и космология как одна из ветвей метафизики, и весь цикл современных космогонических дисциплин.

В. Н. Топоров.

КОСТРОМА, в восточнославянской мифологии воплощение весны и плодородия. В русских обрядах «проводов весны» («проводов К.») К. — молодая женщина, закутанная в белые простыни, с дубовой веткой в руках, идущая в сопровождении хоровода. При ритуальных похоронах К. её воплощает соломенное чучело женщины или мужчины. Чучело хоронят (сжигают, разрывают на части) с обрядовым оплакиванием и смехом (ср. похороны Кострубоньки, Купалы, Германа, Ярилы и т. п.), но К. воскресает. Ритуал призван был обеспечить плодородие. Название «К.» связывают с рус. «костерь», «костра» и другими обозначениями коры растений; ср. также чеш. kostroun, «скелет» (шутливое).

В. И., В. Т.

Кострома. Рисунок А. Мазина.

КОСТРУБОНЬКА, в восточнославянской мифологии воплощение плодородия. В украинских весенних ритуалах К. изображало чучело мужчины (с подчёркнутыми физическими атрибутами, ср. Ярила) или женщины (укр. соответствие Костроме, ср. Купалу и др.)· Ритуальные похороны К. знаменовали переход к весеннему циклу. Название «К.» родственно укр. коструб, «неряха»; ср. также этимологию названия Кострома.

В. И., В. Т.

КОТ, кошка. В ряде мифологических традиций образ К. выступает как воплощение божественных персонажей высшего уровня. Древнейшее изображение домашней кошки в Египте относится к 2-му тыс. до н. э., её захоронение – к кон. 15 – нач. 14 вв. до н. э. (кладбище кошек обнаружено в Бубастисе – центре их культа и Бени-Хасане). Богиня Бубастиса Баст, связанная с радостью и весельем, обычно изображалась в виде женщины с кошачьей головой, один из её атрибутов — эгида с головой кошки. Случайное нанесение ущерба кошкам, посвященным Баст, и особенно их убийство могли караться смертью.

Баст-кошка нередко смешивается с богинями-львицами Тефнут и Сехмет (Баст иногда изображается с головой львицы), а позже и с Исидой, что обнаруживает связь образа К. с идеей царственности. В «Книге мёртвых» К., сражающийся при дереве ишед (сикимора) в Гелиополе со змеем Ими-Ухенеф, выступает как одна из ипостасей бога солнца Ра (ср. восхваление Ра в надписях на гробницах царей XIX и XX династий: «Ты — великий кот, мститель богов»).

В других традициях (например, в ряде литовских мифологических текстов) К.-змееборец инвертируется в противника

Кошка. Иран. 19 в. Париж, Лувр.

Баст – египетская богиня радости и веселья. Париж, Лувр.

змееборца, выступающего в отдельных случаях в виде К.: противник Перкунаса (в частности и прежде всего чёрт) может превращаться в кошку или К. чёрной масти, иногда с красными глазами (ср. мотив поражения Перкунасом чёрного и красного камня). В латышской фольклорно-мифологической традиции чёрный чёрт с коровьими ногами, сталкиваясь с громом-молнией, превращается в чёрного К., старающегося спрятаться около человека. В К. может превращаться и змееборец, сказочный герой, победитель чудовища, например Иван Попялов, герой одноименной белорусской сказки (Афанасьев I, № 135). Мотив превращения героя в К. известен и в восточнославянском цикле сказок об Иване-Кошкином сыне (чаще — Иван Сучич или Иван-крестьянский сын). В некоторых таких сказках К. (наряду с ним иногда выступает Кот Котович, брат Ивана Царевича) может быть и воплощением или помощником змея и змееборцем. Обе эти функции соединяются в сказке о Воле Воловиче, который после каждого сражения со змеем встречается с «Котищем, вытращи глазища», грозящимся его съесть. Герой убивает К., надевает на себя его шкуру и под видом К. входит к бабе-яге. Оппозиция змееборца и змея в трансформированном виде (через оппозицию «кошки-мышки») широко представлена в ритуалах и их вырожденных формах — детских играх.

Мотив превращения К. в человека и обратного превращения человека в К., как и его следствие — наличие форм, совмещающих элементы К. и человека, неуловимость границ между кошачьим и человеческим, отчасти позволяет объяснить происхождение фольклорных имён типа Кот Котофеич, Котофей Иванович, Котонайло и т. п., а также использование «кошачьих» имён в ономастике.

В различных мифопоэтических традициях распространены мотивы учёного К. Ср. пушкинскую рецепцию этого образа кота, научающего добывать огонь (Афанасьев I, № 45), чудовищного К.-баюна, сидящего на столбе, побивающего весь люд, напускающего неодолимый сон и сказывающего сказки (Афанасьев II, № 215, 284), кошки как награды герою за службу (Афанасьев III, № 566) и др.

В низшей мифологии К. выступает как воплощение (или помощник, член свиты) чёрта, нечистой силы. У индейцев кечуа существует поверье об особом кошачьем дьяволе, злом духе, у которого колдуны заимствуют свою силу. В японской традиции К. рассматривался как злонамеренное существо, обладающее сверхъестественной силой. В ряде традиций ему приписываются черты вампиризма. Напротив, в Китае верили в его способность рассеивать злых духов.

В. Н. Топоров.

В европейском средневековом искусстве получила распространение жанрово-сатирическая сцена «Битва мышей и кошек». В нач. 18 в. изображения К. приобретают оттенок политического аллегоризма у русских старообрядцев (К. как сатирическое изображение Петра I). Особенно устойчивы ассоциации кошек с силами зла (кошка как атрибут похоти; К. как символ посрамлённого сатаны в сценах благовещения). Мифопоэтические ассоциации, связанные с образом К., получают развитие в литературе (Э. Т. А. Гофман, Э. По, Ш. Бодлер, А. А. Ахматова, М. А. Булгаков) и изобразительном искусстве (П. Пикассо) 19–20 вв.

КОТТРАВЕЙ, в дравидской мифологии богиня войны, охоты, победы. Культ её был распространён среди охотничьих племён и постепенно слился с культом Дурги, супруги Шивы. К. представляется в виде кровожадной женщины, стоящей на голове буйвола, покрытой шкурами слона и тигра, с мечом в руках. Определённо шиваитскими атрибутами являются змеи и полумесяц в волосах. Наряду с этим она обладает признаками Вишну — сапфироподобным телом, раковиной и диском, так как считается его сестрой. Поклонение носило оргиастический характер, сопровождалось кровавыми жертвами животных и нанесением себе телесных повреждений.

А. Д.

КОТХАДЖИ, в поздней корейской мифологии лучник. Согласно преданию, записанному в «Самгук юса», в конце 9 в. из корейского государства Силла в Китай было отправлено посольство, которое застал шторм на острове Кокто. Чтобы успокоить море, князь, возглавлявший посольство, совершил жертвоприношение духу озера на этом острове и оставил одного стрелка из лука. К лучнику вышел из озера старец, оказавшийся подводным владыкой западного моря, и попросил застрелить из лука монаха, который каждое утро спускался с небес, бормотал заклинания и съедал печень и потроха отпрысков владыки моря. К. убил монаха, который превратился в старого лиса, тут же испустившего дух. В благодарность морской владыка предложил К. свою дочь в жёны. К. согласился при условии, что тот превратит дочь в цветущую ветку и даст посольское судно в сопровождении двух драконов. Вернувшись на родину, К. вытащил из-за пазухи ветку с цветами, которая превратилась в девушку, ставшую его женой. В этом предании усматривается древняя зооморфная сказка о победе человека над хищным старым лисом, которая в позднюю эпоху была отнесена к какому-то легендарному лучнику.

Л. Р. Концевич.

КОЧАМАМА, в мифологии кечуа божество моря. Почиталась как одна из главных богинь. Горные индейцы, спускаясь на побережье, приносили жертвы К. с просьбой о помощи и сохранении жизни.

С. Я. С.

КРАК, в западнославянской мифологии генеалогический герой, основатель города Кракова. По преданию, построил замок на горе Вавель и убил дракона, жившего на горе и пожиравшего людей и скот. Как и Кий, Крак может рассматриваться как продолжение образа змееборца в т. н. основном мифе славянской мифологии. По свидетельству арабских средневековых географов, Карпаты назывались «краковскими горами».

В. И., В. Т.

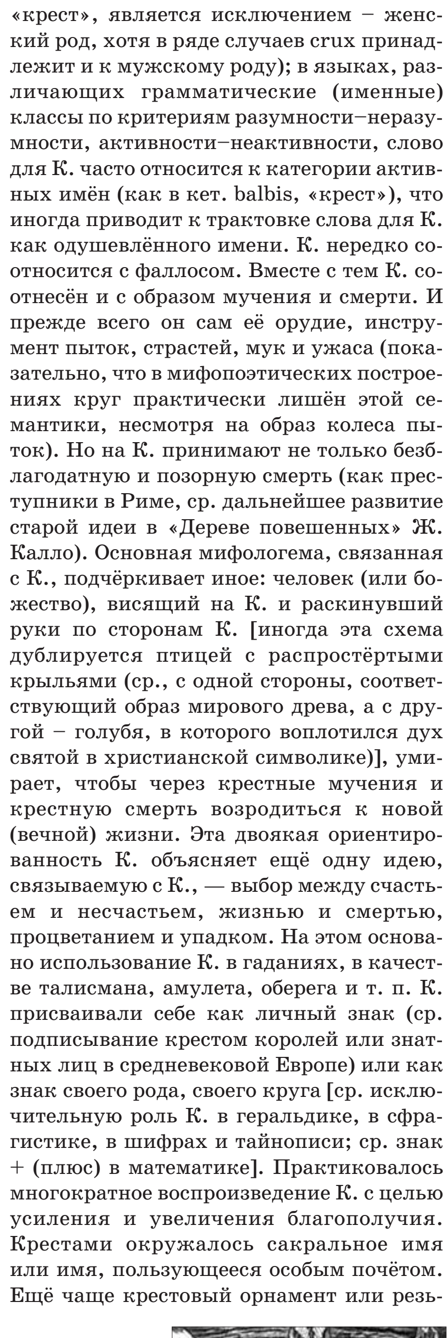
КРАНАЙ (Κραναός), в греческой мифологии один из первых царей Аттики, царствовавший после Кекропа, автохтон (рождённый землёй). При нём произошёл потоп. Был женат на Педиаде из Лакедемона, имел нескольких дочерей; по имени одной из них, Аттиды, умершей ещё девушкой, назвал свою страну Аттикой (Apollod. III 14, 5). К. был изгнан Амфиктионом (III 14, 6), ставшим мужем дочери К. (Paus. I 2, 6).

А. Т.-Г.

КРЕОНТ (Κρέων, род. падеж – Κρέοντος), в греческой мифологии: 1) брат фиванской царицы Иокасты; после гибели обоих сыновей Эдипа К. занимает фиванский престол и издаёт приказ о том, чтобы один из двух братьев Этеокл был похоронен со всеми почестями, а тело второго брата Полиника было оставлено без погребения. Когда Антигона, несмотря на запрет, совершает символические похороны Полиника, К. приговаривает её к смерти и велит замуровать в пещере на краю города. Под влиянием гневной речи прорицателя Тиресия он меняет решение: распоряжается закопать в землю труп Полиника и направляется к пещере, где заточена Антигона, но опаздывает (Антигона повесилась, а обручённый с ней Гемон, сын К., закалывает себя мечом на глазах отца). Получив это известие, кончает с собой Эвридика, жена К., уже потерявшая до этого другого сына Менекея. К. остаётся в полном одиночестве, сражённый бедствиями, которые он своим неразумием сам обрушил на себя (наиболее обстоятельно миф изложен в «Антигоне» Софокла); 2) коринфский царь, давший приют Ясону и Медее. Когда Ясон хочет жениться на дочери К. — царевне Главке, Медея посылает ей в подарок пропитанный ядом венец и пеплос; надев их, девушка погибает в страшных мучениях, а К., пытаясь сорвать с дочери отравленный наряд, умирает вместе с ней (Eur. Med. 1181–1221).

В. Я.

КРЕСТ, в мифопоэтических и религиозных системах один из наиболее распространённых символов, нередко функционирующий как символ высших сакральных ценностей. Ритуальный знак К. занимает важное место в символике европейско-азиатского культурного круга, но извес-

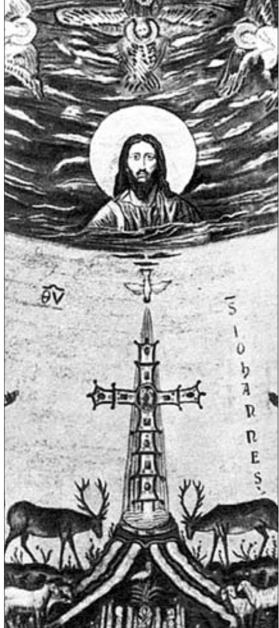


Четырёхчленные знаки на блюдах центрально-европейской линейной керамики. Конец 5 — нач. 4 тыс. до н. э. Билани и другие поселения (Чехословакия).

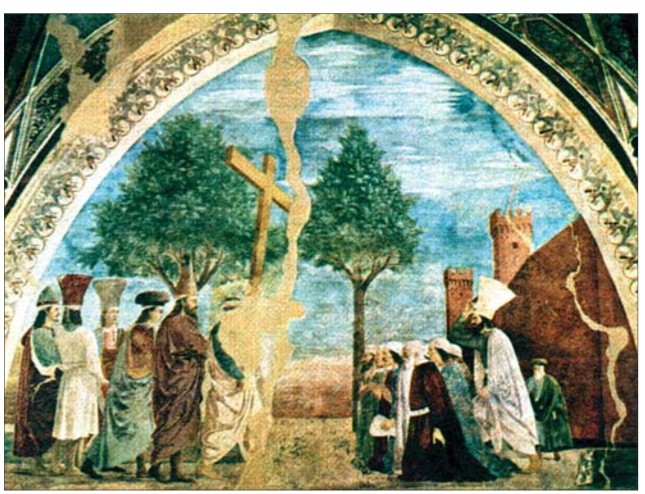
тен и за его пределами — в Австралии, Океании, доколумбовой Америке. В отличие от круга и квадрата, главная идея которых в качестве мифологических знаков состоит в разграничении внутреннего и внешнего пространства, К. подчёркивает идею центра и основных направлений, ведущих от центра (изнутри вовне). Конституирование зримого центра в К. ставит дополнительный акцент на том, что является высшей ценностью системы, что иерархизирует и сакрализует всё пространство, определяя в нём линии и направления связей и зависимостей. Максимум сакральной силы К. полагается в том сакральном пространственном центре и в тот сакрально отмеченный момент, где и когда К. обретён, испытан и воздвигнут.

К. часто выступает как модель человека или антропоморфного божества – антропоморфоцентричность К. и «крестообразность» человека с распростёртыми руками постоянно обыгрывается в ритуале, в фольклоре (ср. загадки), в мифологических и религиозных сюжетах. Вместе с тем К. моделирует духовный аспект: восхождение духа, устремление к богу, к вечности. Структура храма [независимо от того, помещён ли алтарь в восточной части его или в центре (как в церкви Сан-Стефано Ротондо в Риме, 6 в., или в византийских церквах этого же типа) и является ли церковь в плане круглой, прямоугольной (квадратной) или соединённой кругло-прямоугольной] также моделируется К. как в её вертикальном аспекте, воспроизводящем вертикаль К. (уровень предстоящих, алтарь на возвышении, иконостас, воздвигнутый К., божественные персонажи в куполе и на парусах), так и в горизонтальном аспекте, образуемом пересечением нефов [или одного нефа, определяемого линией от входа до алтаря (запад—восток)] с трансептом или халцидикой, прорезающей нефы в поперечном направлении (как в древней римской базилике святого Петра). К. выступает как геометризованный вариант древа мирового с теми же двумя основными координатами и семичленной системой космологической ориентации, но с обострённой антропоцентрической идеей. Характерно, что именно К. и структурно, и хронологически выступает как средостение между мировым древом (связанным, как правило, преимущественно с зооморфными образами) и человеком, как геометризованное описание того и другого. Однако мировое древо не было единственным или даже преимущественным источником образа К. Возможно, в формировании сложной символики К. участвовали такие мотивы, как изображение деревянного огнива, солярный знак (перекрещивающиеся лучи) и схема воловьей упряжки. Гетерогенность образа К. подтверждается этимологиями названия К. в разных языковых традициях; ср., например, др.-греч. σταορος, «крест» (в виде буквы «Т», орудие смерти в Древнем Риме) и в то же время «кол», «шест» (ср. древнезападно-северогерманское staurr, «кол»), или лат. crux, «крест», от индоевропейского корня со значением «искривлённый» и т. п. Возникновение образа К., видимо, относится к неолиту, когда К. начинает появляться в разных сильно удалённых друг от друга традициях, становясь всё более геометричным; ср. показательные примеры из балканских или центральноевропейских неолитических и халколитических раскопок: блюда со знаком К. и змеиным мотивом (Тангыру, Румыния, 4000 до н. э.); четырёхчленные знаки на блюдах линейной керамики (Билани, Чехословакия). Можно предположить, что отдельные элементы этой фигуры возникали ещё в верхнем палеолите. В посленеолитическую эпоху К. становится почти универсальным символом единства жизни и смерти, засвидетельствованным в самых разных мифопоэтических и религиозных системах (включая мистические варианты и сциентистические формы мифологии), а также в вырожденном виде (бытовой орнамент, знак как таковой с окказиональной семантикой типа «внимание», «запрещено», «стой!» и т. п.). Во многих культурно-исторических традициях К. символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве, активное мужское начало; с К. связывается идея процветания, удачи. Это позволяет объяснить ту важную роль, которую играет К. в ритуале и ритуализованном поведении, в магии, народной медицине, гаданиях, волшбе, в архаичном искусстве и в быту. В большинстве языков, различающих грамматический род, названия для К. принадлежат мужскому роду (лат. crux, «крест», является исключением – женский род, хотя в ряде случаев crux принадлежит и к мужскому роду); в языках, различающих грамматические (именные) классы по критериям разумности–неразумности, активности–неактивности, слово для К. часто относится к категории активных имён (как в кет. balbis, «крест»), что иногда приводит к трактовке слова для К. как одушевлённого имени. К. нередко соотносится с фаллосом. Вместе с тем К. соотнесён и с образом мучения и смерти. И прежде всего он сам её орудие, инструмент пыток, страстей, мук и ужаса (показательно, что в мифопоэтических построениях круг практически лишён этой семантики, несмотря на образ колеса пыток). Но на К. принимают не только безблагодатную и позорную смерть (как преступники в Риме, ср. дальнейшее развитие старой идеи в «Дереве повешенных» Ж. Калло). Основная мифологема, связанная с К., подчёркивает иное: человек (или божество), висящий на К. и раскинувший руки по сторонам К. [иногда эта схема дублируется птицей с распростёртыми крыльями (ср., с одной стороны, соответствующий образ мирового древа, а с другой – голубя, в которого воплотился дух святой в христианской символике)], умирает, чтобы через крестные мучения и крестную смерть возродиться к новой (вечной) жизни. Эта двоякая ориентированность К. объясняет ещё одну идею, связываемую с К., — выбор между счастьем и несчастьем, жизнью и смертью, процветанием и упадком. На этом основано использование К. в гаданиях, в качестве талисмана, амулета, оберега и т. п. К. присваивали себе как личный знак (ср. подписывание крестом королей или знатных лиц в средневековой Европе) или как знак своего рода, своего круга [ср. исключительную роль К. в геральдике, в сфрагистике, в шифрах и тайнописи; ср. знак + (плюс) в математике]. Практиковалось многократное воспроизведение К. с целью усиления и увеличения благополучия. Крестами окружалось сакральное имя или имя, пользующееся особым почётом. Ещё чаще крестовый орнамент или резь-

Слева — Крест в виде древа центра. Центральная часть византийского арбавильского триптиха. Слоновая кость. 12 в. Париж, Лувр.



Справа — Христос над Иерусалимом. В центре композиции большой латеранский крест на фоне мирового древа, вырастающего из четырёх райских рек посредине Небесного града. Мозаика. 5 в. Рим, базилика Сан-Джованни ин Латерано.



Воздвижение креста. Фреска из цикла «История животворящего креста» Пьеро делла Франчески. 1452–66. Ареццо, церковь Сан-Франческо.

ба, шитьё используются в целях оберега [ср. широкую сферу фактов от окружения крестами всех выходов из дома (окна, двери и т. п.) в деревенской практике и кончая «закрещиванием» рта при зевке]. Вместе с тем К. — и знак смерти (ср. у А. А. Ахматовой «А здесь уж белая дома крестами метит...» в сопоставлении с обычаем американских индейцев ставить кресты на домах, чтобы не допустить возвращения умершего), откуда роль К. в обряде умирания (последняя исповедь, причащение святых даров), похорон, К. на могиле, К. как иероглифа смерти, как знака вычёркивания, упразднения, отмены и т. п. Особенность функционирования К. в этих двух противоположных сферах заключается как раз в постоянном синтезе этих сфер, приводящем к цепи (или колесу) рождений и смертей, к их взаимному проникновению друг в друга. Человек мифопоэтического сознания стоит перед К. как перед перекрёстком, развилкой пути, где налево – смерть, направо – жизнь, но он не знает, где право и где лево в той метрике мифологического пространства, которая задаётся образом К. Общеизвестна ключевая роль перекрёстка (ср. ключ в виде К.) как выбора между жизнью и смертью в сказках, героическом эпосе, заговорах, бытовом поведении и т. д. (перекрёсток — переход из одного царства в другое, и добро и зло пытаются контролировать его: здесь почитают Иисуса Христа, Гермеса, Меркурия, Диану-Тривию, но здесь же место свидания ведьм и демонов и последний приют самоубийц, лишаемых К.). Идея «крестного» выбора отражена в евангельском рассказе о распятии Иисуса Христа на К. [в русской низовой традиции произошло полное отождествление названия К. с именем Христа и с обозначением верующих в К. и в Христа (хрест, «крест» – Христос – хрес(ть)яне); впрочем, и научная этимология утверждает, что само русское название К. происходит от имени Христа, заимствованного из германских языков; ср. древневерхненемецкие Christ, Crist, Krist (другая точка зрения возводит это название К. к лат. crux)]. Это направление развития мифологемы о Христе как человеке К. весьма показательно, тем более что сама эта идея возникла лишь в начале 7 в. (ранними христианскими символами были агнец, рыбы, осёл, а не К.). Если образ К. в этом сюжете апеллирует к космологической проблематике мирового древа (ср. широко распространённое представление о К. как о крестном дереве, что соотносило распятого Христа с висящим на дереве Иггдрасиле Одином, а К. — с древом жизни и смерти; ср. «материальную» четверичность К.: он был сделан из четырёх деревьев стран света – кедра, кипариса, оливы и пальмы), то образ Христа обращен к сфере исторического, а сам К. на рубеже двух эпох приобретает черты временного и стадиального перекрёстка, пограничного столба в эволюции диалога между человеком и богом. Именно так и понимался образ Христа на К. многими христианскими авторами (ср. традицию, отчётливее всего начатую Августином). Следует, однако, отметить, что часто акцент ставится не на выборе как таковом (в связи с К.), а на его положительном результате (жизнь, счастье, удача). Ср. символику К. в сновидениях и дивинациях (удача, выигрыш, везение, счастье); числовые значения К. (напр., в Китае К. означает 10, 3 креста — 30 или «поколение»); символические, эмблематические и т. п. значения К. (в Китае, Индии, Скандинавии К. — символ неба; у вавилонян, египтян, финикийцев К. в виде двух кусочков дерева, предназначенных для получения огня, — образ будущей жизни; в Ассирии и Древней Британии К. — эмблема производительной силы и вечности и т. п.).

Важные сведения о К. могут быть почерпнуты из анализа других мифологических образов, выступающих в функции, сходной с функцией К. Особый интерес в этом ряду представляет древнеегипетская эмблема рождения (поколения), жизни — анх («жизнь», «процветание», «тот, который живёт»), относящийся к классу К. В Египте анх понимался как ключ, которым открываются врата к божественному знанию (Т-образная часть символически связывалась с мудростью, а кружок — с вечным началом); связь К. с ключом отмечена и для других традиций. В более поздний период анх связывался с образом Тифона (Сета) в цепях и как таковой подвешивался на шею больному в качестве амулета, возрождающего жизненную силу; анх прикреплялся и к мумиям, чтобы обуздать врагов и обеспечить бессмертие. Другое название для анха — crux ansata [т. е. «крест с петлей (с ушком)»], он служил эмблемой египетских богов и символом бессмертия. Из других видов дохристианских К. внимания заслуживает т. н. тау-крест, или crux commissa (patibulata), т. е. поперечный в виде буквы Т (виселица). Для древних евреев он был символом ожидаемого мессии, спасения и вечной жизни, использовался как талисман («тав» — 22-я буква еврейского алфавита, ставшая объектом далеко идущих мистических спекуляций, включавших её в широкую сеть соответствий; числовое значение «тав» – 400). Традиция связывает тау-крест с К., поднятым Моисеем в пустыне; ср. также жест Оранты; для древних египтян тау-крест также связывался с идеей жизни и с мужским и женским принципами (первоначально он также использовался для измерения уровня вод в Ниле). Позднее этот К. назывался христианами К. святого Антония. Crux decussata, или косой крест, позднее называвшийся К. святого Андрея, нередко присутствует на античных монетах и стелах. На ассирийских, египетских, персидских, этрусских медалях, керамике, памятниках отмечен т. н. греческий К., а на древних таблицах и некоторых произведениях искусства – латинский К., или crux immissa (т. е. «вдетый», «просунутый крест»). С классом К. связана и свастика.

Символическая роль К. в мифологических и религиозных системах, в искусстве и сфере быта не может быть понята вполне без учёта трансформированных и специализированных образов К., а также без учёта более сложных знаковых фигур, в состав которых входит К. Ср. лишь некоторые примеры: К. и круг — соединение мужского и женского, единство и триада; К. и шар (обычно К. на шаре) — верховная власть, империя, торжество духовного; К., якорь, сердце — вера, надежда, милосердие; К. и голубь — осенённость К. святым духом; К. из громовых перунов — священная эмблема, находящаяся в руках у китайских идолов и символизирующая божественную силу истинного учения, торжествующего над ложными учениями и мирскими заблуждениями; К. с покрывалом — соотносится с пребыванием Христа в могиле (в Шумере на алтари и гробницы возлагалось покрывало в память о солнечном боге, спустившемся в подземное царство); иерусалимский К. — преданность (сР. К. как знак веры и верности в контексте противопоставления «верных» верующих и «неверных» неверующих); К. с равными лучами — связь мужского и женского, вертикального и горизонтального, положительного и отрицательного принципов, эмблема Гекаты как богини перекрёстков и т. п.

В. Н. Топоров.

КРЕУСА (Κρέουσα), в греческой мифологии: 1) дочь афинского царя Эрехфея. Выданная замуж за фессалийца Ксуфа, К. родит двух сыновей: Ахея и Иона. После смерти отца первый правит в Фессалии, второй в Северном Пелопоннесе, затем приходит на помощь афинянам в одной из войн и в благодарность за это получает царский престол в Афинах (Apollod. I 7, 3; Paus. VII 1, 2—5). В трагедии Еврипида «Ион» излагается другая версия, по которой К. овладел в одной из пещер на склоне афинского акрополя Аполлон; родившегося младенца Иона незамужняя К. вынуждена была бросить в этой пещере. Спустя много лет, будучи уже женой Ксуфа, К. находит сына; 2) дочь Приама и Гекубы, супруга Энея. В ночь захвата Трои К. таинственно исчезает из толпы троянцев, сопровождающих Энея. Когда тот бросается её разыскивать, ему является призрак К., предсказывающий далёкие странствия в поисках новой родины

(Verg. Aen. II 735–794). Исчезновение К. делает возможным в дальнейшем сватовство Энея к италийской царевне Лавинии; 3) дочь коринфского царя Креонта, невеста Ясона (Schol. Eur. Med. 19); в других источниках она зовётся Главкой.

В. Я.

КРИВ, в восточнославянской мифологии родоначальник племени кривичей (κριβιτσηνοι в сочинении византийского императора 10 в. Константина Багрянородного). Название кривичей сходно с обозначением русских (krievisks, krievs) и России (Krievija) в латышском языке. Предполагается связь имени К. с обозначением кривого и левого (ср. греч. имя Лаий, букв, «левый»), а также с литовским наименованием верховного жреца Криве; левое, кривое и т. п. характеризует земных персонажей, в противоположность небесным богам (ср. Правду на небе и Кривду на земле).

В. И., В. Т.

КРИВЕ, название верховного жреца у балтийских народов, восходящее к мифологизированному родоначальнику жреческой традиции. Уже П. Дюсбург и Николаус фон Ерошин (14 в.) сообщают сведения о прусском первожреце К. (Criwe), живущем в общепрусском святилище Ромове и почитаемом как римский папа. Вещественный символ К. — кривая палица, отправляемый им культ связан с огнём и священным дубом в Ромове. Ещё подробнее сведения о К. (kirwait, kirwaido) — у С. Грунау и других авторов 16 в. В их описаниях мифологической эпохи у пруссов говорится о братьях Видевуте и Брутене. Брутен принял титул Crywo Cyrwaito и воздвиг в Рикойто жилище для богов Патолса, Потримпса, Перкунса (Перкунаса) и для себя. «Старец» Патолс и Потримпс — два близнечных божества — были изображены на священном дубе в Ромове (ср. почитание римских близнецов — основателей города в связи с ficus Ruminalis, «дерево Рима»). У пруссов во многих местах устанавливались столбы с изображением Видевута и Брутена, которые почитались как боги. В этом контексте, характеризуемом наличием двух богов-близнецов (старшего и младшего), двух братьев, один из которых вождь, а другой жрец с титулом Криве-Кривайтис, двух столбов, изображающих этих братьев, и т. п., можно предположить, что Криве-Кривайтис первоначально обозначал обоих братьев (характерно уменьшительное образование Kriv-ait — как обозначение младшего брата, аналогичное римской паре: Remus — Romulus, Рем и Ромул, или осетинской Xsart — Xsoert-oeg, ср. другие близнечные мифы). Это имя известно и старым источникам по литовской мифологии. Криве-Кривайтис описывается как жрец Перкунаса в святилище, находившемся в долине Швинторога в Вильнюсе; он приносил в жертву богу животных (Грунау также сообщает о принесении К. в жертву козла). Позднее предание об основании Вильнюса сообщает, что верховный жрец Криве-Кривайтис — отец Лиздейко, подкинувший его младенцем князю Гедимину, который увидел мальчика плачущим в орлином гнезде. Лиздейко сам стал Криве-Кривайтисом и родоначальником фамилии Радзивиллов. Он истолковал сон, приснившийся Гедимину, предсказав основание Вильнюса. Сочетание мотивов «подкинутый мальчик в орлином гнезде» и «дар предсказания» — устойчивый признак мифов о воспитании шаманов (см. Шаманская мифология). Нередко у ставшего шаманом оказывается брат-неудачник, что также указывает на тему близнечества, предполагаемую в связи с образом Криве-Кривайтиса. Реконструкция приводит к правдоподобному постулированию близнечной пары Kriv- и Krivait-. Подобно тому как в Риме более короткое имя обозначало обоих братьев: Remi в значении Рем и Ромул, в балтийской традиции предпочтение было отдано основе Kriv-, откуда и происходит нейтральное обозначение верховного жреца. Ещё более существенно, что по имени героя-основателя, одного из близнецов, город получает своё название. Ср. Roma, Рим, при Romulus и Криве при названиях Кривой город, Krzywgorod, Curvum castrum в Вильнюсе (древняя часть города). Таким образом, К. (литов. Krive) выступает не только как основатель ритуальной традиции, но и, вполне возможно, как основатель древнего поселения, предшествующего историческому Вильнюсу. Сказанное о Криве-Кривайтисе и его близнечных истоках, как и глубоко укоренённая в балтийской традиции идея близнечества, проявляющаяся в мифологии и фольклоре, в орнаменте, украшениях, утвари, деталях дома, ритуальных сооружениях и даже в вегетативных символах (см. Юмис, Балтийская мифология), позволяет сделать вывод о том, что парное имя Krive-Krivaitis отражает некогда существовавший близнечный образ. Существенно, что название жреца (литовский Krivis, Krive, krivaitis; krivaite, жрица-помощница Криве-Кривайтиса) соотносится с названием его основного атрибута – искривлённой палки, посоха, жезла (литов krive, krivuli, krivulis, kreivalis, kreivasakis и т. д., ср. литов. kreivas «кривой», «косой»). Тот факт, что К. входит в близнечную пару, объясняет и семантику имени, поскольку близнецы в мифах противопоставляются друг другу по сходным признакам: прямой — кривой, правый — левый. При учёте того обстоятельства, что часто один из близнецов — первый смертный в данной традиции, символ связи традиции и коллектива с родной землёй, а второй близнец — основатель религиозного закона и учредитель ритуала, уместно высказать предположение о возможном отражении этой схемы в обоих циклах легенд об основании Вильнюса: Швинторог или К. — как первый умерший, и Кривайтис как верховный жрец, установитель ритуала. Не исключено, что подобная близнечная схема предполагала соответствующую топографическую (напр., в связи с Вильнюсом: долина Швинторога и гора Гедимина — Кривой город) и социальную (княжеская дружина, военная функция — жречество, магико-ритуальная функция) дифференциацию.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

КРИМХИЛЬДА, см. Гудрун.

КРИШАНУ (др.-инд. Krsanu-, от krsa-, «худой», «измождённый»; более точный анализ затруднителен), в ведийской мифологии лучник, видимо, враждебный богам. Единственный миф, в котором участвует К., известен в очень неполной версии (РВ IV 27; Айт.-бр. III 25), хотя, несомненно, он входил в состав древнего ядра индоиранских мифов о соме-хаоме. Некогда растение сома росло на небе. Орёл, несмотря на сто железных крепостей, которые его стерегли, взлетел на небо, вырвал стебель сомы и, обгоняя ветры и умножая свою силу, полетел обратно. Когда орёл ринулся с неба вниз, «быстрый мыслью» стрелок К. спустил тетиву лука, но стрела поразила у орла только одно маховое перо. Орёл благополучно доставил Индре растение, из которого приготовили напиток бессмертия. Брахманы излагают этот сюжет с рядом подробностей. В частности, из поражённого К. орлиного пера (или когтя) выросло на земле дерево парна (палаша) или шальяка, приобретшее особую сакральность в связи с ритуалом, в котором оно играло важную роль. К. призывают вместе с Рудрой и другими стрелками; ему помогают Ашвины; иногда К. относят к гандхарвам (Тайтт.-Араньяка I 9, 3). Имя К. неотделимо от авест. Krsanis, имени вождя, связанного с хаомой. Сюжетно ближайшую параллель, отражающую общий индоиранский миф, составляет авестийская история стрелка Керсаспы. Сам миф о К. принадлежит к числу типологически распространённых схем в разных мифологических и фольклорных традициях.

В. Т.

КРИШНА (др.-инд. krsna, букв, «чёрный», «тёмный», «тёмно-синий»), в индийской мифологии сын Васудевы и Деваки, аватара Вишну. Образ К. многозначен; по-видимому, в нём слились различные мифологические и, может быть, даже исторические прототипы. Предполагают, что «чернота» К. — свидетельство южноиндийского, дравидского происхождения его образа. Цвет тела К. — тёмно-синий или тёмно-лиловый (реже он изображается совсем чёрным, тёмно-зелёным или тёмно-коричневым) и сравнивается с цветом дождевой тучи, несущей освобожде-

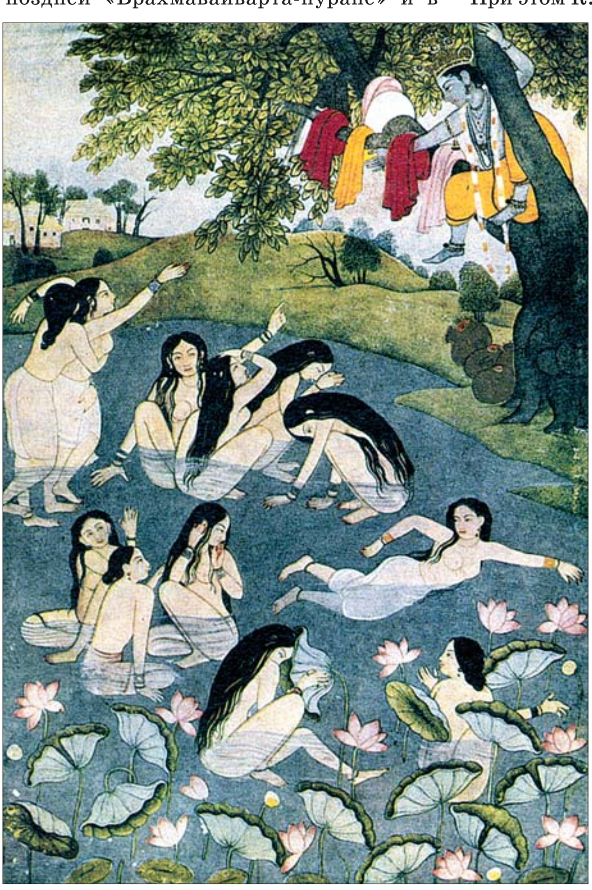
Кришна поднимает гору Говардхана. Красный песчаник. 3 в. Матхура.

ние от смертоносной жары. К. по природе своей — прежде всего защитник, избавитель. Но для индийца в слове «Кришна», «Чёрный», есть также что-то недоброе, зловещее; это же имя носят (в ведах и позже) различные демоны-асуры. В мифологии джайнов и буддистов К. — фигура отрицательная (у буддистов — глава чёрных демонов, врагов Будды). В индуистской мифологии недобрые свойства К. объясняются ссылками на непостижимость природы бога, его неподвластность человеческим нормам и, как правило, оттеснены на второй план или переосмыслены.

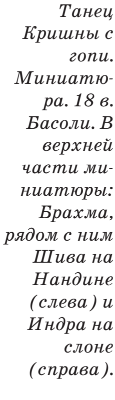
Самое раннее упоминание о К., сыне Деваки, — в «Чхандогья-упанишаде» (III 17, 6), где он — ученик наставника Гхоры Ангирасы. Однако неясно, тот ли это К., деяния которого описаны в «Махабхарате», «Хариванше» и пуранах. В «Махабхарате» К. действует преимущественно как воитель и политик, союзник пандавов, мудрый, мужественный, но порой вероломный в отношениях с врагами. В «Бхагавад-гите», включённой в «Махабхарату» вставной поэме, К. — колесничий Арджуны — перед битвой на Курукшетре являет себя как высшее божество (Вишну) и излагает религиозно-философскую доктрину, получившую (в различных толкованиях) большую популярность в Индии, а позже и за её пределами. В традиционном списке десяти аватар Вишну К. занимает восьмое место. Но иногда (напр., в «Гита-говинде» Джаядевы) К. считается более чем аватарой — полным проявлением Вишну, а его место в десятке аватар занимает Баларама. «Бхагавата-пурана» называет двадцать две аватары Вишну, в числе которых и К. (двадцатый), и Баларама (девятнадцатый). В «Бхагавата-пуране» (а также в «Вишну-пуране», в более поздней «Брахмавайварта-пуране» и в других пуранах) содержится изложение «биографии» К. с теологическими разъяснениями. В городе Матхура правил неправедный царь Канса. Чтобы избавить от него землю, Вишну решает родиться в человеческом облике. Канса слышит предсказание, что он умрёт от руки восьмого сына своей двоюродной сестры Деваки, и убивает всех рождающихся у неё от Васудевы сыновей. Спасается лишь седьмой сын, Баларама, а восьмого сына, К, едва тот родился, Васудеве чудесным образом удаётся переправить на другой берег Ямуны, где он воспитывается в семье пастуха Нанды и его жены Яшоды. Канса, узнав об исчезновении новорождённого, приказывает убить всех младенцев в Матхуре. Детство К., его шалости (похищение масла у Яшоды, одежд у купающихся пастушек и др.) и подвиги (убийства демонов, которых подсылает Канса, поглощение пламени лесного пожара и спасение от него коров и пастухов, победа над повелителем змей Калией; поднятие над головой горы Говардхана, чтобы прикрыть от дождя пастухов, пастушек и их скот, и др.) — излюбленные темы индийской поэзии. Ещё более популярная тема — любовь пастушек к отроку К. Заслышав свирель пастуха К., пастушки, бросая мужей и домашние дела, бегут к нему и танцуют с ним в экстазе на берегу Ямуны. Пастушки и их влечение к К. трактуются индусами как символ человеческих душ, устремлённых к слиянию с богом. Но бог неуловим и недостижим: в конце концов, К. покидает пастушек, чтобы выполнить свой долг — убить Кансу. Убийством тирана завершается юность К. Из пастуха он превращается в воина и политика: восстанавливает справедливую власть в Матхуре и защищает город от демонов, мстящих за Кансу. При этом К. переводит всех жителей Матхуры — ядавов в Двараку, новый город, который по его приказу строится за одну ночь. Совершая дальнейшие подвиги, К. обретает сначала восьмерых жён (первая из них Рукмини), а затем ещё 16 100 жён. Обладая чудесной способностью пребывать одновременно со всеми жёнами, К. производит многочисленное потомство. После битвы на Курукшетре, которая завершает круг земных дел К.Вишну, К., решив вернуться в божественные сферы, сначала уничтожает весь город ядавов, а затем и сам погибает от стрелы охотника, принявшего его за оленя.

В средневековой индийской культуре наибольшую популярность приобрёл образ К.-любовника (при этом на первый план выдвинулась одна из пастушек — Радха, хотя в некоторых сектах и областях Индии преобладает культ Рукмини). В поэзии и живописи этот образ получал различные трактовки: и религиозно-аллегорические, и вполне мирские, – грани между которыми установить подчас весьма трудно. В 19–20 вв. некоторые индийские авторы, испытавшие влияние европейской культуры, пытались «очистить» образ К. от эротики и представить К. образцом политического, государственного деятеля (Бонкимчондро Чоттопаддхай в трактате «Жизнь Кришны»; Айодхьясинх Упадхьяй Хариаудх в поэме «Любимый на чужбине»). Сходство некоторых моментов в мифе о К. и в преданиях о жизни Иисуса Христа, а также фонетическая близость имён («Кришна», в другом произношении «Кристна», «Христос») давали основания некоторым исследователям видеть в К. видоизменённый образ Христа, некогда занесённый в Индию кочевыми племенами. Однако эта гипотеза не подтверждена сколько-нибудь убедительно.

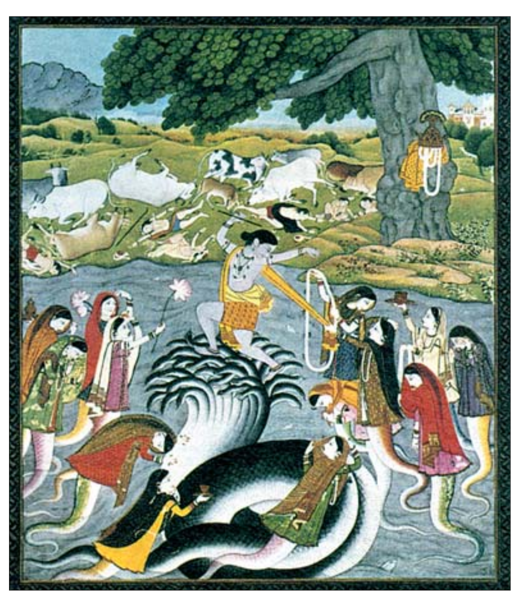
С. Д. Серебряный.

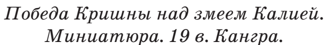


Похищение одежд Кришной. Миниатюра. 18 в. Кангра.



Танец Кришны с гопи. Миниатюра. 18 в. Басоли. В верхней части миниатюры: Брахма, рядом с ним Шива на Нандине (слева) и Индра на слоне (справа).




Победа Кришны над змеем Калией. Миниатюра. 19 в. Кангра.

Кришна-ребёнок, крадущий масло. Миниатюра. 1790—1800. Кангра.

КРОНОС, Крон (Κρόνος), в греческой мифологии один из титанов, сын Урана и Геи. По наущению своей матери оскопил серпом Урана, чтобы прекратить его бесконечную плодовитость (Hes. Theog. 154–182). Воцарившись вместо отца, К. взял в супруги свою сестру Рею. По предсказанию Геи, его должен был лишить власти собственный сын, поэтому как только у Реи рождались дети, К. тотчас проглатывал их, желая избежать исполнения предсказания. Однако Рея обманула К., подложив ему вместо младшего сына Зевса запелёнатый камень, который и был проглочен К. Зевс был тайно вскормлен в пещере на Крите (453–491). Возмужав, он по совету своей жены Метиды опоил К. волшебным питьём, благодаря которому К. изрыгнул на свет братьев и сестёр Зевса (Apollod. I 2, 1). Под предводительством Зевса дети К. объявили войну титанам, длившуюся десять лет. Побеждённые титаны вместе с К. были сброшены в тартар и находились там под стражей сторуких, выведенных Зевсом из тартара (Hes. Theog. 675–740). Среди детей К. выделяется его сын от нимфы Филиры — мудрый кентавр Хирон. По орфической традиции К. примиряется с Зевсом и правит на островах блаженных, отсюда возникло понятие о царствовании К. как счастливом и благодатном времени. Народная этимология сблизила имя К. с наименованием времени — Хроносом (Χρόνος). В римской мифологии К. известен под именем Сатурна, который воспринимался как символ неумолимого времени. К. были посвящены празднества кронии, в Риме — сатурналии, во время которых господа и слуги менялись своими обязанностями и воцарялось безудержное веселье карнавального типа.

А. Ф. Лосев.

Гея передаёт Кроносу завёрнутый в пелёнки камень. Римский мраморный рельеф. С греческого оригинала сер. 4 в. до н. э. Рим, Капитолийские музеи.

КРОН ПАЛИ, в мифологии кхмеров (Кампучия) дух, создавший землю и её поддерживающий. Иногда его представляли крокодилом. Кхмеры его смешивают с Прах Тхорни — женской персонификацией земли, с Прах Пхумом — мужской персонификацией поверхности земли, или даже с Прах Писнокаром — божественным строителем, причём К. П. принимает на себя их функции. Считалось, что от К. П. зависит очерёдность сельскохозяйственных сезонов, успешное строительство домов и каналов. К. П. посвящены обряды, связанные с выбором местоположения жилищ, храмов, каналов.

Я. Ч.

КРУГ, один из наиболее распространённых элементов мифопоэтической символики гетерогенного происхождения и значения, но чаще всего выражающий идею единства, бесконечности и законченности, высшего совершенства. К. как фигура, образуемая правильной кривой линией без начала и конца (ср. териоморфные образы змеи, рыбы, дракона, проглатывающих свой собственный хвост), ориентирована в любой своей точке на некий невидимый центР. К. выступает как универсальная проекция шара, признаваемого идеальным телом как в мифопоэтической, так и в научнофилософской традиции [ср. идеи Ксенофана о шаре как образе единства ограниченности и безграничности и о шарообразности божества (см. Диоген Лаэртский IX 19)]. К. ограничивает внутреннее конечное пространство, но круговое движение, образующее это пространство, потенциально бесконечно. Так, во многих традициях космос представляется именно как шар (графически К.) или его более или менее опредмеченные варианты (яйцо, черепаха, диск и т. п.), окружённые неорганизованным хаосом. Эта идея нашла отражение и в сильно мифологизированных ранненаучных и философских вариантах [ср. пифагорейское учение о десяти сферах с единым центром (огонь), вокруг которого по К. вращается и земля]. Иногда это моделирование посредством К. сочетается с моделированием с помощью квадрата.

Во временном плане идея К. находит ещё более полное воплощение. В многочисленных мифологических сюжетах и мотивах, в бытовых представлениях и соответствующих обычаях в самом языке (ср. рус. время из * vert-men- «то, что вращается, возвращается») нашла отражение циклическая концепция времени (см. Календарь, Цикличность). Суточное и годовое круговое движение солнца соединяло цикличность времени с цикличностью пространства, что уже в более позднее время нашло отражение в структуре мегалитических сооружений, связанных с астрономическим счётом времени (ср. кромлехи), или т. н. «круглых» календарей, в иероглифических и других символических способах обозначения времени или отдельных его элементов через фигуру К. Все эти представления мотивируют не

Хронос. Скульптура Ф. Гюнтера. Ок. 1765–70, Мюнхен, Баварский национальный музей.

Тибетский магический круг, охраняющий от злых духов. Рисунок на шёлке.

только типологически частый образ космоса в виде К. (или шара), но и метонимический образ основного божества в той же форме. Естественно, что в качестве такого божества чаще всего выступает солнце, символизируемое К. и на основании его формы, и в силу кругового характера его суточного и годового движения (ср. дискообразную корону Ра, крылатый диск Атона, солнечную колесницу Аполлона, а также образ солнечного глаза в виде К.). Схема древа мирового и близкие к ней варианты неоднократно подчёркивают идею К., нередко мультиплицируя её. Прежде всего само солнце (всегда в виде К., иногда с крыльями) непременно присутствует в этой схеме. Годовое круговое движение солнца по отношению к оси мирового древа конституирует круговое пространство по горизонтали (в горизонтальной проекции дерево отмечает пуп земли в минимуме и окружность, отделяющую внутренний К. от внешнего пространства, в максимуме), а суточное круговое движение солнца определяет вертикальную плоскость мирового древа (включая и вариант «антидерева», ср. дерево нижнего мира, бездны, смерти и т. п.). Нередко оба этих круговых движения подкрепляются расположенными по кругу мифологическими объектами, например знаками зодиака (или соответствующих животных) или божественными персонажами (12-членные пантеоны; в частности, олимпийские боги как раз и образуют некий умозрительный К., упорядочивающий их множество; ср. хоровод, т. е. тот же К., с Аполлоном в центре, в представлениях о музах); не случайно поэтому, что К. является и символом пантеона в целом, и эмблемой отдельных богов. Характерно, что и «земные боги» также нередко усваивают К. в качестве эмблемы своего могущества и власти [ср. царские инсигнии в Вавилоне и у хеттов или шар (обычно с крестом над ним) как символ имперского величия и мощи]. Перенесение мифологических пространственно-космических представлений на социальную среду можно усмотреть в распространённом способе изображения структуры брачных классов как К., в структуре архаического поселения в виде К.; ср. также языковые данные, относящиеся к обозначению как самого поселения (ср. община, из праслав. *obbti- «круглое» в соответствии с так называемыми «круглыми деревнями», нем. Runddorf), так и более крупных объединений, строго говоря, не предполагающих геометрически круглой формы (ср. рус. округ, область, нем. Kreis «уезд», собств. «круг», Bezirk, «округ» и т. п.). Следует отметить также почти универсально распространённую связь К. и других круглых форм с женским началом. К. в сочетании с другими фигурами и символами образует широко разветвлённую область символических и эмблематических ассоциаций. Некоторые из них: К. и крест — центр и 4 направления вселенной; К. и тетива — власть и сила жизни и смерти (в ассирийском искусстве); К., разделённый надвое, — день и ночь, лето и зима, символ инь и ян в Китае; крылатый К. — божество, божественный дух; К. внутри К. — андрогинизм; 2 К. — эмблема близнецов (ср. Ашвинов, Диоскуров и др.); 2 соединённых К. — союз неба и земли (см. Священный брак). Область функционирования К. многообразна – от культовых принадлежностей и овеществлённой магии (амулеты и т. п., часто характеризующиеся круглой формой) до концепций искусства и науки.

В. Н. Топоров, М. Б. Мейлах.

КСУФ, Ксут (Ξουθοῶ), в греческой мифологии сын Эллина и нимфы Орсеиды, брат Дора и Эола. К. достался от отца Пелопоннес. Женой К. была дочь афинского царя Эрехфея Креуса, родившая ему сыновей Иона и Ахея, по именам которых были названы ионийцы и ахейцы (Apollod. I 7, 3). По другой версии, Ион — сын Креусы и Аполлона, усыновлённый К. (Еврипид «Ион»).

А. Т.-Г.

КУА-ФУ (кит., предположительно, «великан»), персонаж древнекитайской мифологии, связанный с миром мрака. К. считался внуком Хоу-ту, правителя подземного царства. К. обитал на севере на горе Чэндуцзай-тянь, которую древние китайцы считали местонахождением входа в подземный миР. К. представляли в виде великана, из ушей которого свешивались две жёлтые змеи, в руках он сжимал ещё по жёлтой змее. Однажды он побежал догонять солнце и настиг его в долине Юйгу, но его одолела жажда и он выпил всю воду из рек Хуанхэ и Вэйшуй, но не напился и побежал к Большому озеру — Дацзэ, однако, не достигнув его, умер от жажды. По другой версии, К. принимал участие (возможно, как божество ветра или дождя) на стороне Чи-ю в борьбе против Хуан-ду и был убит драконом Ин-луном. Обе версии изложены в «Книге гор и морей». По мнению некоторых учёных, К. — это целое племя великанов.

Куа-фу догоняет солнце. Гравюра из «Иллюстраций к Книге гор и морей». Ксилограф. Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Б. Р.

КУБАБА (клинописн. Ku-ba-ba, иероглиф. лувийск. Ku-KUBABA-pa-pa, в выполненной древнесемитским письмом малоазиатской надписи — квв, фригийск. Κυβήβή), в лувийской и хурритской мифологиях богиня. Во 2-м тыс. до н. Э. К. поклонялись как местному божеству города Кархемиш (Северная Сирия). Наиболее раннее упоминание К. в Северной Сирии содержится в надписи 1-й половины 2-го тыс. до н. э., где названо лувийское имя её жрицы. В староассирийских документах из Малой Азии начала 2-го тыс. до н. э. есть указания на должность евнуха-жреца (аккад. Китчит) богини К. Предполагается связь К. с сирийским сакральным евнухом-жрецом Κομβαβος. Гипотеза У. Олбрайта о происхождении имени К. из древнемесопотамского KU. Baba («священная Баба») не получила общего признания. Увеличение хурритского влияния на хеттскую мифологию привело во 2-й половине 2-го тыс. до н. э. к включению К. в число основных божеств хеттского пантеона [новохеттский (13 в. до н. э.) список богов столицы хеттов города Хаттусаса]. После падения Хеттского царства (нач. 12 в. до н. э.) К. почиталась в области Хаттусаса (заселённой фригийцами) как Кубебе-Кибела, главное женское божество (Великая мать) фригийского пантеона и была заимствована позднейшей греческой эллинистической мифологией (Кибела).

В иероглифических лувийских надписях начала 1-го тыс. до н. э. из Северной Сирии и южной Малой Азии К. — в числе главных лувийских божеств и ее изображения упоминаются чрезвычайно часто; в надписи 9 в. до н. э. из Кархемиша сообщается, что правитель Катувас возродил в этом городе культ К. Кубаба упоминается и в ассирийских текстах рубежа 1 — 2-го тыс. до н. э. Изображения К. и позднейшей Кибелы, сидящей на троне между двух львов, продолжают традиции древнемало-азийского культа богини плодородия, восходящие к культуре Чатал-Хююка 6-го тыс. до н. э.

В. В. Иванов.

КУБЕРА (др.-инд. Kubera, возможно, «имеющий уродливое тело»), или Кувера, в индуистской мифологии бог богатства, владыка якшей, киннаров и гухьяков. К. — внук великого риши Пуластьи, сын мудреца Вишраваса (отсюда его второе имя Вайшравана, т. е. «сын Вишраваса») и дочери риши Бхарадваджи Деваварнини. В награду за благочестие и подвижничество Брахма приравнял К. к остальным богам, сделал его стражем скрытых в земле сокровищ и хранителем севера (одним из локапалов), а также подарил ему колесницу Вималу, способную летать по воздуху. Согласно мифу, изложенному в «Рамаяне» (VII 11), К. некогда владел остро-

вом Ланка, однако сводный брат К. Равана изгнал К. с Ланки, и он перенёс свою резиденцию в Гималаи; его столица — Алака, построенная божественным строителем Вишвакарманом. К. принадлежит заповедный сад Чайтраратха, находящийся на отрогах горы Меру; его слуга Манибхадра является покровителем торговли; его жена Риддхи олицетворяет процветание. Близким другом и покровителем К. считается Шива. К., как и свита полубогов, его окружающих, был, видимо, первоначально хтоническим божеством; потому он постоянно ассоциируется с землёй, земными недрами и горами. Но со временем, как указывают его внешний облик и атрибуты, К. приобрёл черты бога плодородия. У него большой шарообразный живот, две руки, три ноги, восемь зубов, один глаз. «Рамаяна» (VII 12, 22–24) рассказывает, что второй глаз К. потерял по проклятию Умы (см. Деви) за то, что подглядывал за нею, когда она оставалась наедине с Шивой. Образ К. проник в народные верования, лежащие далеко за пределами индуистской ортодоксии, и в буддийскую мифологию. Так в тибетский буддийский пантеон К. под именем Вайшраваны вошёл в качестве бога богатства и одного из главных «защитников религии».

П. А. Гринцер.

КУГУРАК, Курык кугыза («горный старик»), в марийской мифологии бог (у некоторых марийских племён почитался как высший бог вместо Кугу-юмо). По преданию луговых марийцев, К. был некогда земным вождём марийских племён. Обитает на небе, где возглавляет иерархию подвластных ему духов — «стражей» дома, стола, ворот и т. п.; иногда в их число включается и бог смерти Азырен, Водыж, а также злые духи (шырты).

КУГУ-ЮМО («Великий бог»), Юмо, в марийской мифологии высший бог. Обитает на небе, где у него много скота. Возглавляет иерархию небесных богов (боги солнца, грома и т. д.) и низших земных богов (боги хлеба, скота и т. д.). По-видимому, К.-ю. — обожествлённое небо (родствен финскому Юмале); ветер — его дыхание, радуга — лук. Первоначально К.-ю. был далёк от людей.

В космогонических мифах К.-ю. — демиург, противостоящий творцу зла, своему младшему брату Керементу (которого он, согласно некоторым мифам, изгнал с неба за непослушание). К.-ю. велел Керемету, плававшему в водах первичного океана в облике селезня, нырнуть и достать земли со дна. Керемет сделал это, но часть земли утаил в клюве. К.-ю. дуновением сотворил землю с равнинами, пастбищами, лесами, Керемет же выплюнул утаённую часть и создал горы. К.-ю. сотворил человека и поднялся на небо за душой для него, оставив сторожем собаку, не имевшую шкуры. Керемет соблазнил собаку шубой и оплевал человека. Возвратившись, бог проклял собаку, а человека вынужден был вывернуть наизнанку, и тот стал подвержен болезням и греху из-за оплёванных Кереметом внутренностей. К.-ю. сотворил также добрых духов из искр, высекаемых огнивом; Керемет подсмотрел способ творения и создал злых духов.

Кудшу (?), стоящая на льве. Памятный камень из Мемфиса. Известняк. 14—13 вв. до н. э. Берлин, Египетский музей.

КУДИАНИ, в мифологических представлениях и фольклоре грузин ведьмы. К. уродливы, горбаты, у них большие зубы или клыки, спускающиеся до земли волосы, перекинутые через плечи груди. К. могут принимать любой облик и заколдовывать людей. Они живут в тёмных пещерах, ездят на кошке, петухе, волке и других животных или пользуются для передвижения различными предметами домашнего обихода — кувшином, давильным чаном, метлой и т. п., по зову своей предводительницы Рокапи К. собираются на горе Табакона. Ср.: Баба-яга в славянской мифологии.

М. Чачава.

КУДО-ВОДЫЖ, Кудо-вадыш («хранитель дома»), в марийской мифологии дух, покровитель дома и семьи. Оберегает от болезней, но может и насылать их на непочтительных хозяев. Фетиш К.-в. — пучок ветвей — хранился в переднем углу дома; ежегодно весной фетиш выбрасывали в поле (ср. слав, ритуалы похорон Костромы, Марены и др.), новый приносили в дом.

КУДШУ, Кадеш (ханаанейско-аморейск. qds), в западносемитской мифологии богиня, очевидно, любви и плодородия. Почиталась также в Египте в период Нового царства. Известна главным образом по египетским, а также найденным в Сирии, Финикии и Палестине, в т. ч. и в Угарите, культовым изображениям. Обычно представлялась обнажённой женщиной, стоящей на льве, иногда в хато-рическом парике и ожерелье, с цветами или змеями в руках. Возможно, К. — ипостась Астарты, Асират или Анат. В Египте центр культа К. — Мемфис. Она отождествлялась с Хатор и почиталась как владычица неба, госпожа всех богов; ей молились о здравии. Считалась дочерью и (или) женой Птаха.

И. Ш.

КУЕРАВАПЕРИ («которая рождает»), в мифологии тарасков (Центральная Америка) великая богиня, мать всех богов. Сестра и жена Курикавери. Местом обитания К. считали район Синапекуаро (современный штат Мичоакан). Там вместе со своими дочерьми: Красной, Белой, Золотой и Чёрной тучами она создавала дождевые облака и рассылала их по всей земле. В её честь совершались особые церемонии вызывания дождя. Вместе с тем К. была и божеством смерти, голода. Потерявший сознание человек считался избранным ею для жертвоприношения.

КУЖУХ (Kusuh, угарит. Ks/zg), в хурритской мифологии бог луны. Обычно изображался с полумесяцем на головном уборе. Гарант клятвы (его эпитет — «господин клятвы»). Упоминается в мифе о Серебре: Серебро, сторонник Кумарби, грозит приверженцам Тешуба К. и Шимиге смертью. Соответствует шумероаккадскому Сину, хеттскому и лувийскому Арма.

М. Л. Хачикян.

КУЗНЕЦ, в мифологии персонаж, наделённый сверхъестественной созидательной силой, связанной с огнём, и обладающий функциями демиурга — верховного божества или бога – помощника одного из главных богов, культурного героя и (или) предка. К. может создавать не только любые орудия из разных металлов (ср. Тувалкаина, ковача всех орудий из меди и железа), но и волшебное оружие героев: палицы (палицы, созданные божественным мастером Кусар-и-Хусасом для громовержца Балу, в западносемитской мифологии), щит (Гефест выковывает щит Ахилла), стрелы (как Пиркуши в грузинских мифах), меч (в германо-скандинавской и финно-угорской мифологиях). К. и героев закаляет в металле, сообщая им неуязвимость (ср. Курдалагон в осетинском нартском эпосе), чинит им черепа, ставя на них медные заплаты (боги-К. в мифах ряда кавказских народов). К. и сам неуязвим, отчасти благодаря способности становиться невидимым, что характерно для наиболее важных персонажей в мифологии (как Сумаоро у мандингов в Африке, см. Сундьята). Свойством невидимости К. наделяет изготовленные им предметы (сеть, которой Гефест опутывает Афродиту, изменившую ему с Аресом).

Мастерская Гефеста. Гефест показывает Фетиде щит для Ахилла. Фреска из Помпеи. Ок. 70 н. э. Неаполь, Национальный музей.

Ацтекский золотых дел мастер, на службе у солнца изготавливающий украшение. Из Флорентийского кодекса.

К. не ограничен в своей деятельности рамками обычного кузнечного ремесла и часто выступает как «божественный мастер» вообще (ср. инд. Вишвакарман, «господин всех ремёсел», который, в частности, является и кузнецом; типологически сходные с ним К. в мифологии догонов и др.); он создаёт самые разные предметы и их изображения (скамеечки для ног, туфли, чаши, как Кусар-и-Хусас), включая и целую модель мира в металле (как щит, сделанный Гефестом), основные небесные светила – солнце и луну (как Ильмаринен или Телявель). К. может выковать песню, свадьбу, слово (в мифах и обрядовом фольклоре балтов, славян, германцев). Характерной функцией К. является строительство им дома себе (например, Гефест) и другим богам (в мифе первых изобретателей железа, хатти, или «протохеттов», Хасамиль строит дом богу-солнцу Эстану с помощью железного молота и железных гвоздей; Кусар-и-Хусас строит дом для Балу). Но деятельность К. как культурного героя шире его ремесленных функций. К. знакомит людей с кузнечным делом и стихией огня вообще (у догонов люди узнают об этом от кузнецов — духов йебан; Прометей похищает огонь у Гефеста). Наряду с этим К. могут, например, доставлять людям с неба, с которого они спускаются, злаки (небесные кузнецы у догонов). Связанный с огнём, К. чаще всего воплощает небесный огонь (солнечный или грозовой – молнию) и обитает на небе (небесные К. в кавказском нартском эпосе, у догонов; в доколумбовой Южной Америке, в частности в государстве инков, золотых дел мастера находились на «службе солнца»).

Как воплощение стихии огня К. противостоит воде, с которой он вступает в единоборство. Он делает это сам [К. в славянской мифологии, которые запрягают усмирённого ими змея, связанного с водой и нижним миром, — его гибелью объясняется происхождение Днепра; Гефест, иссушающий поток; Кава в персидском эпосе «Шах-наме» (родственный восточнославянскому божьему ковалю, см. Кий), выступающий как противник дракона Заххака] или посредством оружия, изготовленного им для громовержца (Кусар-и-Хусас даёт Балу чудесные палицы для борьбы с Йамму — океаном).

К. может быть либо сам воплощением небесного грозового огня – богом-громовержцем (в мифах африканского народа эве имя бога-громовержца Согблаа складывается из «со» – «молния» и «гблаа» – «руководитель касты кузнецов»), либо его помощником (бог-К. в балтийской мифологии). Однако в этой роли К. часто сохраняет самостоятельность по отношению к громовержцу (они непобедимы до тех пор, пока остаются вместе), иногда оказываясь его «псевдопомощником». Это проявляется, например, при их несогласиях, когда К. (как Пиркуши) отказывается изготовить орудие (стрелу) для громовержца или может стать косвенной причиной гибели громовержца (как Кусар-и-Хусас, убедивший Балу сделать окно в доме, через которое, очевидно, может проникнуть смерть). Таким образом, связывающийся в мифологических представлениях преимущественно с положительным рядом мифических категорий (в частности, с верхом), К. иногда воплощает и элементы отрицательного начала. Он связан с рудами, добываемыми из-под земли, и может ассоциироваться с подземным огнём, отсюда с нижним (подземным или водным) миром. Это объясняет и постоянное (Хасамиль) или временное (Гефест) пребывание К. в нижнем мире и его связь с такими существами, как волк (в осетинской, римской, германо-скандинавской мифологиях, где волк связывается с воинской силой героев, приобретению которой помогает К.) и собака (собака кузнеца Куланна, убитая Кухулином), которые выполняют частично роль, близкую к воплощению нижнего мира. Из нижнего мира К. могут вызывать другие (небесные) боги. Таким образом, К. выступает как посредник между верхом и низом (хотя в большинстве случаев он связывается с верхом). Особое положение К. среди других мифологических персонажей сказывается и в его внешнем облике, иногда сближающем его с хтоническими существами: так, он хром (Вёлунд у древних германцев, Гефест), непомерно мал ростом (карлики-К., связываемые с подземным миром в германских сказаниях). С уродством может быть сопряжено и возникновение кузнечных орудий: у догонов кузнец должен хранить деревянную статуэтку однорукой женщины, из чьей отрубленной руки был сделан кузнечный молот.

В различных обществах вокруг фигуры кузнеца часто складывался особый ритуал, связанный с многочисленными поверьями и мифами, привязанными к месту (кузнице) и различным этапам работы кузнеца (по поверьям славян, К. схватил щипцами за язык змея, проникшего в кузницу; у абхазов кузница убивает пса, ср. собаку Куланна и т. п.). Наиболее развиты были обряды и мифы этого типа у тех многочисленных народов, где существовала особая почитаемая (или, реже, неприкасаемая) каста кузнецов (в древней Ирландии, в Индии и Шри-Ланке, у хауса, догонов, эве и многих других африканских народов). Эта изолированность кузнеца, сходная с положением шамана, связана с отношением к нему как к человеку, обладающему сокровенными способностями, носителю высшего знания и сверхъестественной силы и страхом перед реализацией этих способностей. В мифах каст кузнецов К. отводится роль основного божества [Гу, Лиза (см. Маву-Лиза) у кузнецов племени фон в Бенине] или главного божества этой касты (ланкийский Вассама, средневековая трансформация древнеиндийского Вишвакармана, является также богом кузнецов и может принимать земной облик золотых дел мастера; «Махавамса» XVIII 24). Особое положение в обществе проявляется, например, и в том, что в Западной Африке кузнец (изготовляющий при помощи огня орудия, культовые предметы и магические снадобья) и горшечница (обрабатывающая «живую глину» — землю) могут вступать в брак только друг с другом: они рассматриваются как воплощения двух основных священных начал, вместе обеспечивающие нормальную жизнь социума.

При отсутствии развитой металлургии функции, совпадающие с ролью К., в обряде выполняет вождь: у индейцев Северной Америки, например, вождь племени разрезал природную медь, игравшую существенную роль в ритуале и мифе (в медь превратилась ядовитая рыбка с блестящей чешуёй, которую пришлось бросить в огонь, или, по другому варианту, — солнце).

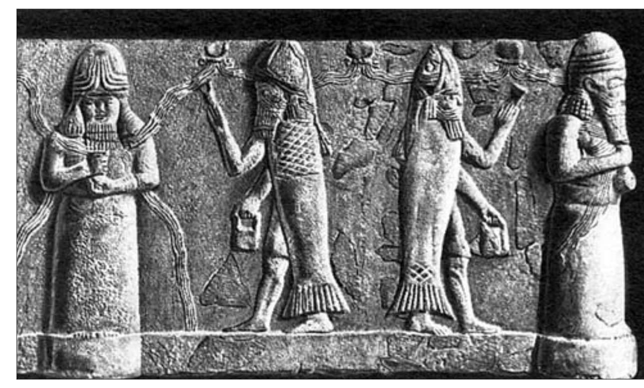
Предания о К. нашли отражение и развитие в литературе и искусстве. В частности, в раннем творчестве Н. В. Гоголя архетипический образ К., побеждающего чёрта, дан в «Ночи перед рождеством». Сходную мифопоэтическую традицию продолжали Вагнер, опиравшийся на древнегерманские мифы о К. (А. Блок использовал те же мифологические мотивы во вступлении к поэме «Возмездие»), и Э. Верхарн в поэме «Кузнец».

В. В. Иванов.

КУЙ, в древнекитайской мифологии чудовище в виде одноногого безрогого пепельно-синего быка. К. мог свободно ходить по морю, при этом тотчас же поднимался сильный ветер и начинался ливень. Глаза К. излучали блеск, подобный свету солнца и луны. Согласно комментариям к «Повествованиям о царствах» (ок. 4 в. до н. э.), у К. одна задняя нога, лицо челове-

Куй. Гравюра из «Иллюстраций к Книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Куй-син, стоящий на рыбе ао. Фарфор.



Божества и жрецы в рыбоподобных одеждах. Ритуальный бассейн из Ашшура. 8—7 вв. до н. э. Париж, Лувр.

ка, туловище обезьяны, он умеет говорить. В некоторых памятниках указывается, что К. — одноногий дракон, или К. похож на барабан (по преданию, мифический государь Хуан-ди велел содрать с К. шкуру и натянуть её на барабан), или К. — дух деревьев и камней, живущий в горах. Впоследствии образ чудовища К. был соединён с Куем, который ведал музыкой при мифическом правителе Шуне.

Б. Р.

КУЙ-СИН («первая звезда»), в китайской мифологии божество – помощник бога литературы Вэнь-чана. Культ К.-с. известен с 12–13 вв. Он отождествляется с первой звездой Большой Медведицы. Изображается стоящим на правой ноге, левая – согнута в колене и приподнята кзади. В правой руке — кисть, в левой — казённая печать или ковш Большой Медведицы. Единственная одежда — повязка вокруг бёдер и развевающийся шарф на шее. Часто изображается стоящим на спине огромной рыбы ао. По преданию, у К.-с. было безобразное лицо. Когда он выдержал первым экзамены на учёную степень, ему полагалась аудиенция у государя, но, увидев его, император отказал ему в этой чести. В отчаянии К.-с. бросился в море, но рыба ао вынесла его на поверхность и спасла. Изображение К.-с. ставилось в особой башне на экзаменационном дворе.

Б. Р.

КУКЕР, в южнославянской мифологии воплощение плодородия. В весенних карнавальных обрядах (К. или кукувци в восточной Болгарии, джамалары, джамали в западной Болгарии; известны и другие обозначения, из которых многие турецкого происхождения) К. изображал мужчина в особой одежде (часто из козьей или овечьей шкуры), с зооморфной рогатой маской и деревянным фаллосом (ср. вост.-слав. Ярилу). Во время кукерских обрядов изображались грубые физиологические действия, обозначавшие брак К. с его женой, которая обычно представала затем беременной и симулировала роды; совершались ритуальная пахота и посев, также призванные обеспечить плодородие. Кукерское действо, кроме главного действующего лица К., включало многочисленные персонажи, среди которых был царь и его помощники. Одно из названий кукер – кукувци, кукови – сопоставимо с болг. «на куков ден» («когда рак свистнет»), сербохорв. «на куков дан», литов. каукас (домашний дух), прус. cawx, «чёрт», др.-инд. koka-yatus, «злой дух в образе животного», и восходит к глубокой древности.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

КУКСУ, в мифологии индейцев Северной Америки (у индейцев Калифорнии — майду, помо, винтун и др.), первый человек, учитель людей. Ему посвящены тайные обряды, связанные с возрастными инициациями, проводимые зимой в большой круглой полуземлянке. Обрядовые танцы, связанные с культом К. (его называют также культом «большой головы», так как танцоры, изображая К., надевают громадный головной убор), призваны поддерживать продолжение рода.

А. В.

КУКУЛЬКАН («змей, покрытый перьями кецаля»), в мифологии майя одно из главных божеств. Ко времени испанского завоевания (16 в.) в нём слились легенды об историческом лице — предводителе тольтеков (вторгшихся в 10 в. на Юкатан), который считал себя имперсонатором Кецалькоатля и тольтекские представления об этом божестве, а также более древние верования майя в связанных с культом дождя облачных змеев. В результате синкретических процессов К. у поздних майя почитался в качестве бога ветра, подателя дождей, бога планеты Венера, основателя нескольких царских династий и крупных городов; в частности, считался патроном династии Кокомов в городе Майяпан. К. изображался в виде змея с человеческой головой.

Р. К.

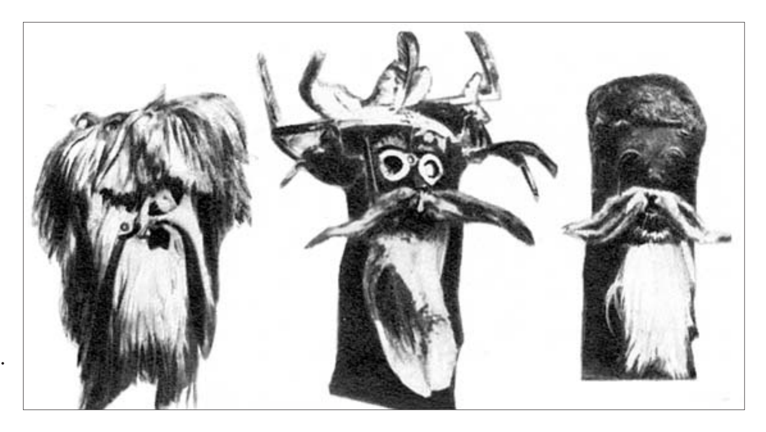
КУКУМАЦ («змей, покрытый перьями кецаля»), в мифологии киче божество, супруг богини-матери Тепев. Судя по имени, К. восходит к образу бога Кецалькоатля. Культ его был принесён к киче в 10 в. вторгшимися на территорию Гватемалы тольтеками, но, возможно, этот тольтекский мифологический образ наложился на более древний, издавна существовавший у киче образ бога озёр и моря. Постоянные эпитеты К. — «сердце моря», «сердце озера». В эпосе киче «Пополь-Вух» К. играет важную роль в создании вселенной и человечества.

Р. К.

КУЛЛЕРВО, в финской и карельской мифологии герой-мститель. Согласно карельским и финским рунам, род К., сына Каллервы (Калевы), был истреблён братом Каллервы Унтамо; уцелел один лишь К., который не тонул в воде, не горел в огне и т. д. Сирота К. нанимается батраком (рабом) к врагам, ломает их лодку, рвёт сети, превращает в волков и медведей стадо хозяйки за то, что та запекла ему в хлеб камень (типичные поступки эпического богатыря в юности). В других рунах К. — богатырь-пахарь: его образ связан с представлениями о великанах-пахарях изначальных времён — калеванпойках (сам К. иногда называется Калеванпойка; ср. также пахоту Калевипоэга).

КУЛСАНС, также Ани, в этрусской мифологии божество, соответствующее римскому Янусу. Имел четыре лица, которые символизировали четыре небесных региона.

КУЛУЛУ (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии спутник бога подземного мирового океана Энки (аккад. Эйя), получеловек-полурыба (с верхней частью тела человеческой, а нижней — рыбьей). В новоассирийской глиптике и рельефах в рыбоподобной одежде изображены жрецы —



Маски кукеров.

заклинатели культа этого бога. У историка Бероса (3 в. до н. э.) в облике К. выведен первочеловек Оаннес.

В. А.

КУЛЬ, 1) в мансийской мифологии злой дух. Войско К. подвластно владыке загробного мира Куль-отыру (поверья о них близки христианским представлениям о чёрте). Враги людей, К. опасны для них не столько своей сверхъестественной силой, сколько злобными проделками. Населяют леса и источники (см. Виткуль), наделяются обликом собаки или собачьей головой. 2) В коми мифологии (коми-пермяки) творец зла, противник Ена.

М. Х.

КУЛЬ-ОТЫР, Куль-отир, Хуль-отыр (от куль и отыр; отыр, «богатырь»), в мансийской мифологии бог подземного мира (Йол-нойер — «правитель низа»), третий из троицы главных богов, властитель злых духов кулей и болезней. Согласно космогоническим мифам, К.-о. участвовал в сотворении мира: в облике гагары он плавал по водам первичного океана; по приказу Нуми-Торума гагара ныряла на дно, чтобы принести в клюве землю для сотворения суши. Однако К.-о. выплюнул на поверхность океана не всю землю, а оставил часть в клюве. Когда по повелению Нуми-Торума земля, принесённая со дна, стала разрастаться и распирать клюв гагары, та выплюнула и её: из этой земли образовались горы, Уральский хребет (ср. марийского Кугу-юмо и Керемета).

К.-о. — создатель пресмыкающихся, червей, жуков, комаров. Когда Нуми-Торум (по другим вариантам, Тапал-ойка) сделал из стволов лиственницы людей и оставил творение, чтобы найти дух для вселения в них, К.-о. подменил лиственничных людей глиняными. Из-за непрочности глины созданные из неё люди подвержены заболеваниям. По другому варианту мифа, Нуми-Торум сам послал К.-о. на землю распространять болезни, не с тем, чтобы наказать людей, но с целью воспрепятствовать их слишком быстрому размножению. К.-о. представляли в огромной чёрной шубе: от прикосновения этой шубы человек заболевал и умирал. Как владыка мёртвых К.-о. получает от Нуми-Торума списки тех, кто должен умереть и в тот же день отправиться в загробный мир: на лодке он перевозит туда умерших.

М. Хоппал.

КУЛЬТОВЫЕ МИФЫ, условное название мифов, в которых даётся объяснение (мотивировка) какого-либо обряда (ритуала) или иного культового действия. К. м. существовали, вероятно, у всех народов, хотя и не везде изучены. Нет ни одного религиозно-магического обряда, который не имел бы эксплицитного или имплицитного обоснования в виде мифа о происхождении данного обряда. Миф, включённый в обряд, выступает как существенный элемент обряда, без которого последний не действителен. Но эта тесная связь обряда и мифа не является двусторонней: есть много мифов, не связанных с обрядом (ср. мифы о происхождении мира, человека, явлений природы, предметов человеческого быта, брачных правил и пр.), но не существует обряда без сопровождающего его мифа.

Английский этнограф Э. Тайлор и другие исследователи 19 в. полагали, что древние люди, верившие в существование духов, богов, демонов и слагавшие о них мифы, постепенно начали устраивать для их умилостивления обряды, жертвоприношения и пр. Иного взгляда придерживался У. Робертсон-Смит, английский историк религии, первым установивший приоритет культового обряда над связанным с ним мифом, который, по его мнению, в большинстве случаев представляет собой толкование и обоснование этого обряда. К взгляду Робертсона-Смита («ритуальной теории») примкнули многие выдающиеся этнографы и религиоведы — Дж. Фрейзер, А. ван Геннеп, Б. Малиновский, Дж. Харрисон, Ф. Рэглан, С. Хаймен и др. До недавнего времени — вплоть до появления «структуралистской» точки зрения, провозгласившей независимость мифологии от каких бы то ни было человеческих действий (К. Леви-Строс), «ритуальная теория» занимала господствующие позиции в науке. Хотя эта теория, в её крайней и односторонней формулировке (Рэглан, Хаймен), не может объяснить всего разнообразия мифов всех эпох и народов, в отношении собственно К. м. она подкрепляется обильным и вполне убедительным фактическим материалом.

Наиболее примитивные К. м. – это тотемические мифы аборигенов Австралии, сопровождающие исполнение тотемических обрядов. Исполнители обряда, выступающие в роли тотемических предков, в ходе рецитации мифа (одновременно с обрядом или позже) как бы локализуют действия предка, указывая на место его передвижения, охоты, исполнения священного обряда, ухода под землю и т. п. Для женщин и непосвящённых текст мифа – такая же тайна, как и сам обряд; в ходе посвятительных обрядов иницианту впервые сообщают содержание священных мифов.

Уже на этой ранней ступени общественного и культурного развития К. м. составляют, таким образом, не просто священные, но тайные (эзотерические) знания. Вместе с тем у тех же аборигенов отмечен и другой, экзотерический, круг К. м., рассказываемых специально для непосвящённых: рассказы о страшных духах-убийцах, которые будто бы совершают инициацию мальчиков, пожирая и вновь оживляя их. Посвященные сами не верят в существование этих духов-страшилищ, но запугивают ими непосвящённых — женщин и подростков. У других народов, примерно такого же уровня развития (огнеземельцы, бушмены, пигмеи и др.), отмечается столь же резкое деление К. м., связанных с возрастными инициациями, на эзотерические и экзотерические. Однако скудость источников не всегда даёт возможность судить о том, к какой из этих двух категорий принадлежит тот или иной миф. Западногерманский этнограф А. Иенсен вообще не делит К. м. на эзотерические и экзотерические, а противопоставляет их в целом (как «истинные») простым «этиологическим» мифам.

Типичными К. м., по сообщению Б. Малиновского, являются все или почти все мифы жителей островов Тробриан в Океании, повествующие о древних предках и тесно связанные с совершением религиозно-магических обрядов; единственный смысл их — обосновать право данной социальной группы на совершение данного обряда.

Яркие образцы К. м. описаны также у американских индейцев. «Песня Вабино» племени оджибва представляет собой серию мифологических рисунков, вырезанных на деревянной дощечке; пояснительный текст к ней поёт мужчина, посвященный в ритуал тайного общества «Вабино». У индейцев племени навахов описан сложный многодневный обряд лечения больного, включающий молитвенные обращения к божествам, изображения которых делаются на ровной площадке цветным песком (миф здесь представляет собой сложное повествование о сотворении мира и его разрушении). В Индии некоторые мифы также были связаны с культовой практикой (и, может быть, с тайными культами), многочисленные мифологические образы (богов, демонов) постоянно упоминаются при заклинаниях.

В мифологиях классического Востока К. м. обычно выступают в своей типичной форме, и связь их с религиозным ритуалом не подлежит никакому сомнению. В Египте самая богатая и разнообразная мифология была связана с культом Осириса и Исиды — божеств очень сложного облика и происхождения. Почитание их принимало и чисто народные формы земледельческой обрядности, и официальные, жреческие и государственные формы. Сложный ритуал культа воспроизводил поиски Исидой тела убитого Осириса, скорбь и плач народа, а затем воскрешение бога и радость народа.

К К. м. относят и ряд ветхозаветных эпизодов: предписание об обязательном обрезании новорождённых мальчиков (Быт. 17, 10–14), рассказ о получении Моисеем на горе Синае божьих законов и запретов (Исх. 19, 1–25; 20, 1–26 и след.), рассказ о принесении Авраамом в жертву богу своего сына Исаака (Быт. 20, 1–18); последний может быть истолкован как обоснование ритуальной практики обязательного символического посвящения богу перворождённых сыновей.

В древнем Средиземноморье аналогичный ритуал был посвящен богу растительности Аттису, о насильственной смерти которого — от дикого кабана или от самооскопления — повествовали мифы. Ритуал культа растительного божества Адониса включал в себя обязательное оплакивание его смерти женщинами, а затем ликование при его воскресении. [Ср. ритуалы, связанные с шумероаккадскими циклами мифов Инанна (Иштар) — Думузи (Таммуз).] Культ Диониса, связанного с виноградарством и виноделием, вмещал в себя оргиастические действия, которые соотносились с мифологическим рассказом о юном Дионисе, растерзании Диониса-Загрея титанами и последующем его воскресении. Ещё нагляднее связь ритуала с земледельческим мифом, посвященным богине Деметре и её дочери Персефоне, в Элевсинских мистериях (Аттика), символически воспроизводивших горе Деметры, её странствия в поисках дочери, связь между жизнью и смертью.

Все эти К. м. переплетались между собой в ходе растущего средиземноморского

религиозного синкретизма и создали канву, на которой в первые века н. э. сложилось христианское вероучение. Идея смерти и воскресения божества, излагавшаяся в мифах и инсценировавшаяся в обрядах, была приурочена к биографии одного из проповедников «царства божия» в Палестине, в результате чего оформился образ Иисуса Христа, обогащенный многочисленными мифологическими чертами, заимствованными из древневосточных К. м. Дж. Робертсон, Дж. Фрейзер полагали, что всё содержание Евангелий есть в сущности К. м., повествующий в нарративной форме о ритуале: о реальном или символическом умерщвлении человеческой жертвы, страдающего и воскресающего бога.

С. А. Токарев.

КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ (англ. Culture hero, франц. Heros civilisateur, нем. Heilbringer), мифический персонаж, который добывает или впервые создаёт для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приёмам, ремёслам, искусствам, вводит определённую социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники. В силу недифференцированности представлений о природе и культуре в первобытном сознании (напр., появление огня в результате трения приравнивается к происхождению природных явлений грома и молнии, солнечного света и т. п.) К. г. приписывается также участие в мироустройстве: вылавливание земли из первоначального океана, установление небесных светил, регулирование смены дня и ночи, времён года, приливов и отливов, участие в создании, формировании и воспитании первых людей и др. (перечень основных фольклорных мотивов в сказаниях о К. г. см. в указателе: Thompson S., Motif-index of folk-literature, Bloomington, 1966: A500—A599, A1703, A1058, A2252.3, A978.1).

В древних версиях мифов, отражающих специфику присваивающего хозяйства, К. г. добывает готовые блага культуры, а порой и элементы природы путём простой находки или похищения у первоначального хранителя (у старухи-прародительницы, у хозяйки царства мёртвых, у небесных богов, у духов-хозяев). Типичный пример — похищение огня: тотемными предками у австралийцев, полинезийским Мауи, индейским Вороном, древнегреческим Прометеем и др. Параллельно или стадиально позднее возникают мифы об изготовлении природных и культурных объектов К. г.-демиургом с помощью гончарных, кузнечных и других орудий (элементы дифференциации между собственно К. г. и демиургами отразились в мифах, где наметилось начало различения природы и культуры). На заре эпохи металла К. г. выступает в облике чудесного кузнеца (типа греческого Гефеста). Мифы о К. г. представляют собой своеобразную летопись первых успехов людей в трудовой и общественной практике, проецированных в доисторическое время мифическое и приписанных К. г. как единственным обладателям в глазах членов родовой общины необходимой свободой самодеятельности.

В архаических мифологиях представления о первопредках – демиургах – К. г. переплетены между собой, вернее, синкретически не расчленимы. Причём базисным началом в этом соединении является первопредок — родовой, фратриальный, племенной. В австралийской мифологии тотемные первопредки выступают как К. г., чьи цивилизующие функции ещё не выделились достаточно отчётливо на фоне их разнообразных деяний, совершавшихся в мифическое время (эпоху «сновидений»). Например, тотемные предки — дикие коты и ящерицы-мухоловки с помощью каменного ножа довершили творение людей-личинок, беспомощно лежавших на выступающих из воды скалах, сделали им обрезание, научили добывать огонь трением, готовить пищу и т. д. Для мифов юго-восточных австралийских племён характерно сочетание К. г., патрона инициации и небесного «хозяина» или «отца». У папуасов-меланезийцев, наиболее архаических племён Африканского континента, у коряков и ительменов (на северо-востоке Азии) и некоторых групп северо-американских индейцев К. г. являются одновременно родо-племенными предками. Связь с тотемными предками объясняет звериные имена и атрибуты, частичную зооморфность многих К. г. (Ворон, Норка, Кролик, Койот — у индейцев Северной Америки, хамелеон, паук, антилопа, муравей, дикобраз — у многих народов Африки и др.). В более развитых мифологиях народов Африки, Америки и Океании (напр., в Полинезии) черты первопредка в образе К. г. становятся реликтовыми, преобладает антропоморфность.

Наряду с добыванием культурных благ и участием в мироустройстве в качестве демиурга и первопредка, наряду с деяниями по преодолению первоначального хаотического состояния мира и его бессознательному или сознательному упорядочению, К. г. иногда выступает также борцом со стихийными хаотическими природными силами, которые (в виде разнообразных чудовищ, хтонических демонов и др.) пытаются смести установленный порядок. При этом стихийные силы природы часто сливаются с образами иноплеменников. К. г. как бы получает «богатырскую» миссию охраны от чудовищ местообитания людей; этиологические мифы приобретают черты героического сказания. Мотивы борьбы К. г. с чудовищами встречаются в Полинезии и Микронезии, у северо-восточных палеоазиатов, обских угров и др., но особенно характерны они для мифов о героических близнецах в мифологии американских индейцев. В греческой мифологии наряду с типом К. г.-добытчика в лице Прометея имеется К. г.-богатырь в лице победителя чудовищ Геракла, а также Персея, Тесея.

Образ К. г. весьма архаичен и в силу этого во многих случаях обнаруживает своеобразный идеологический синкретизм, является примером нерасчленённости искусства и религии. К. г. не обязательно сакрализованы и соотносятся аборигенами с некоторыми категориями духов и выдающимися историческими личностями прошлого. Таким образом, они отличаются от настоящих богов, но при этом подчёркивается их значительность и магическая сила, без которой были бы немыслимы их деяния. На более высокой ступени развития К. г. может эволюционировать к богу-творцу, но может также развиваться дальше в сторону сказочного или эпического героя. Различие между меланезийским К. г. Тагаро и полинезийским богом — небесным творцом Тангароа иллюстрирует процесс обожествления К. г. Архаические черты К. г. обнаруживаются у различных богов. Например, в шумеро-аккадской мифологии у Энки и Энлиля (которые не только участвуют в теогоническом процессе, но прежде всего совершают культурные деяния), у скандинавского Одина, у египетского Осириса. Многие из африканских небесных богов в генезисе являются первопредками К. г. С выделением пантеона высших небесных богов К. г. иногда превращается в помощника, посланца верховного творца, исполнителя воли последнего, но возможен конфликт К. г. с богами (богоборчество Прометея). В ряде мифологий к высшим богам переходят цивилизующие функции (напр., к Аполлону и особенно к Афине в греческой мифологии).

К. г. часто является одним из братьев (напр., Кват, Тагаро, Мауи в Океании), причём братьев может быть много, но из их числа выделяются двое — братья-близнецы (см. Близнечные мифы), обычно соперничающие и враждующие между собой (у ирокезов Иоскеха и Тавискарон, у меланезийцев-гунантуна То Кабинана и То Карвуву и многие другие), реже — помогающие друг другу («мальчик из вигвама» и «мальчик из кустарника» в южной части Северной Америки). Такие близнецы часто являются фратриальными предками. Согласно концепции советских этнографов А. М. Золотарёва и С. П. Толстова, К. г.-близнецы, так же как и некоторые другие близнечные пары в мифологии (Ашвины, Диоскуры, Ромул и Рем и др.), восходят к повсеместно существовавшей дуально-родовой организации.

Отрицательный вариант К. г. обычно неумело подражает брату-близнецу, положительному К. г.; например, То Карвуву, подражая То Кабинане, создаёт дурные «предметы» (смерть, акулу, гористую местность и др.); в греческой мифологии отрицательным вариантом Прометея является его брат Эпиметей. Отрицательный близнец наделяется одновременно демоническими и комическими чертами. Когда у К. г. нет брата, то часто ему приписываются различные проделки, некоторые из них даже являются пародийным переосмыслением его же собственных серьёзных деяний (напр., Койот, Манабозо и старик в мифологии индейцев западной части Северной Америки). Демонически-комический дублёр К. г. наделяется чертами плута-озорника (трикстера). К. г. часто прибегают к хитрым трюкам для достижения успеха в самых серьёзных деяниях: Мауи проявляет хитрость в общении со своей демонической прародительницей при добывании огня, рыболовного крючка, ловушки для птиц; Ворон притворяется плачущим ребёнком, чтобы получить мячи — небесные светила; Прометей обманывает богов при дележе мяса. В мифах заметна тенденция отделить серьёзные деяния К. г. от озорных трю-

ков. У некоторых североамериканских племён мифы о творческих деяниях Ворона, Койота и др. воспринимаются с полной серьёзностью и ритуализованы по формам бытования, а анекдотические истории с тем же Вороном и Койотом рассказываются для развлечения. Следующий шаг — отделение трикстера от К. г. На востоке Северной Америки у племён виннебаго Вакдьюнкага (что, видимо, означает «безумец», «шут») представлен как озорник, а заяц как серьёзный К. г. В греческой мифологии к трикстеру близок обожествлённый Гермес. Озорные проделки трикстера большей частью служат удовлетворению его прожорливости или похоти. Обычно преобладает какое-нибудь одно качество: например, у индейцев северо-западного побережья Америки ворон — прожорливый трикстер, а норка — похотливый; в мифологии догонов Легба отличается гиперэротизмом, а Йо — обжорством. Стремясь удовлетворить голод или ненасытное желание, трикстер прибегает к обману, нарушает самые строгие табу (в т. ч. совершает кровосмешение), нормы обычного права и общинной морали (злоупотребление гостеприимством; поедание зимних запасов семьи или родовой общины). Нарушение табу и профанирование святынь иногда имеет характер «незаинтересованного» озорства. Так, действия Вакдьюнкага являются надругательством и шутовской пародией на ритуалы подготовки к военному походу, приобретения духа-покровителя и др. Многие проделки ворона в фольклоре северовосточных палеоазиатов имеют характер пародии на шаманское камлание, а также на серьёзные творческие деяния самого ворона. Действуя асоциально и профанируя святыни, трикстер тем не менее большей частью торжествует над своими жертвами, хотя в отдельных случаях он терпит неудачи. Сочетание в одном лице серьёзного К. г. и трикстера, вероятно, объясняется не только фактом широкой циклизации сюжетов вокруг популярных фольклорных персонажей, но и тем, что действие в этих циклах отнесено ко времени до установления строгого миропорядка — к мифическому времени. Это в значительной мере придаёт сказаниям о трикстерах характер легальной отдушины, известного «противоядия» мелочной регламентированности в родо-племенном обществе, шаманскому спиритуализму и др. В типе трикстера как бы заключён некий универсальный комизм, распространяющийся и на одураченных жертв плута, и на высокие ритуалы, и на асоциальность и невоздержанность самого плута. Этот универсальный комизм сродни той карнавальной стихии, которая проявлялась в элементах самопародии и распущенности, имевших место в австралийских культовых ритуалах, римских сатурналиях средневековой масленичной обрядности, «праздниках дураков» и др. Советский литературовед М. М. Бахтин считает подобную «карнавальность» важнейшей чертой народной культуры вплоть до эпохи Возрождения.

К. г. (с чертами первопредка и демиурга) и его комический дублёр — трикстер — центральные образы не только архаической мифологии как таковой, но и первобытного фольклора в целом. Это объясняется, во-первых, архаически-синкретическим характером указанных образов (они предшествуют отчётливой дифференциации религиозных и чисто поэтических сюжетов и образов) и, во-вторых, тем, что К. г. (в отличие, например, от духов-хозяев) персонифицирует (моделирует) не стихийные силы природы, а саму родо-племенную общину. Раздвоение на серьёзного К. г. и его демонически-комический отрицательный вариант соответствует в религиозном плане этическому дуализму, а в поэтическом — дифференциации героического и комического. Жанровый синкретизм сказаний о К. г. проявляется в том, что циклы мифов, связанных с именем К. г., включают прежде всего этиологические мифы и элементарные виды сказок. Сказания о К. г. представляют собой своеобразный первобытный мифологический эпос. Они сыграли большую роль в развитии и сказки, и героического эпоса.

Этиологические мифы о зооморфных К. г. — трикстерах легко превращаются в сказки-анекдоты о животных: этиологические концовки приобретают характер стилистического украшения и дополняются или заменяются морализирующими концовками, сами герои остаются трикстерами, но полностью теряют характер К. г. (примером являются многочисленные африканские циклы сказок о зайце или пауке). С другой стороны, мифы о похищении К. г. природных объектов преобразуются в волшебные сказки о поисках чудесных предметов, диковинок, жар-птицы, живой воды и т. д. и добывании этих предметов у их чудесных хранителей. Сказочные герои иногда отправляются на поиски огня — этого классического объекта для К. г. Но, в отличие от этиологических мифов, в сказках рассказывается не о происхождении огня, пресной воды, злаков и др. и не об их приобретении для человечества (субъективно ограниченного пределами собственного племени), а о выполнении «трудной задачи» героем в собственных интересах или интересах его отца, царя и т. п. Генетическая связь со сказаниями о К. г. отмечается в архаических памятниках героического эпоса, таких, как карело-финские руны, нартские сказания северо-кавказских народов, богатырские поэмы тюрко-монгольских народов Сибири, даже шумеро-вавилонский «Гильгамеш» и древнескандинавская «Эдда». Карело-финский Вяйнямёйнен добывает огонь из чрева огненной рыбы, в царстве мёртвых — орудия (реальные или магические) для изготовления лодки; мастерит первую лодку и кантеле, похищает чудесный предмет сампо, совершает космогонические деяния. Нарт Сосруко добывает огонь и фруктовые деревья, герои якутских олонхо и бурятских улигеров обычно выступают как «одинокие» первые люди и совершают различные культурные деяния. Гильгамеш создаёт древнейший культурный центр Двуречья — город Урук, строит храм и крепость, материал для которых он отнимает у чудовища — хранителя кедрового леса. Защита человеческого мира от демонов и чудовищ — важнейшая забота К. г.

Некоторые отголоски сказаний о К. г. обнаруживаются в более развитых эпосах (напр., в «Рамаяне», «Гэсэре», «Беовульфе»), сохранивших связь с архаической традицией.

Проблема К. г. в течение последних ста лет была предметом дискуссии в науке. А. Лэнг связывал К. г. частично с творцами-демиургами, частично с «первыми людьми». К. Брейзиг считал, что образ К. г. эволюционировал от полузооморфных духов-предков к антропоморфным небесным богам. Возражая ему, П. Эренрейх полагал, что К. г. есть эманация высшего божества, и его первоначальная природа — астральная, Н. Сёдерблом допускал незаметное превращение творца в К. г. В. Шмидт в духе школы культурных кругов доказывал, что в древнейших мифологиях этот персонаж совпадает с предком, в мифологии периода матриархата — с лунарными героями, в мифологии патриархата К. г. — арбитр между людьми и высшим богом. Э. Дюркгейм видел в К. г. идеализированного предка, которого смешивают с установленными им культами, с обрядами инициации. А. ван Деурсен считал (по данным этнографии индейцев), что К. г. — существо промежуточное между богом и человеком, обычно подчинённое богу, но не сакрализованное. Он допускал отражение в образах К. г. исторического элемента — воспоминаний о выдающихся вождях и шаманах. Африканисты Г. Бауман, Э. Браурер, Х. Тегнеус утверждали, что К. г. — древнейший мифический образ, совпадающий с образом предка или сына бога. Бауман отмечал его тератоморфный (от греч. «чудовище») и плутовской аспекты. Браурер указывал на его связь с культом племенных вождей. Тегнеус исследовал связь африканских К. г. с чудесными кузнецами, некоторыми видами духов-хозяев, первых царей и др. П. Радин отстаивал связь К. г. с высшим божеством, считая К. г. творцом отдельных элементов природы, культуры или их преобразователем. Соединение божественного К. г. и «божественного шута» Радин относит ко времени появления человека в качестве социального существа (в отличие от животного). В проанализированном им североамериканском цикле мифов о Вакдьюнкаге Радин усматривает изображение эволюции человека от природной стихийности к героической сознательности. Специалист по античной мифологии К. Кереньи, признавая фигуру трикстера весьма древней, связывает её с так называемой «поздней архаикой», стилю которой свойственны грубо-развлекательные моменты. Психоаналитик К. Юнг в соответствии со своей теорией архетипов воспринимает образы трикстеров как взгляд «я», брошенный в далёкое прошлое коллективного сознания, как отражение недифференцированного, едва оторвавшегося от животного мира, человеческого сознания. Французский структуралист К. Леви-Строс, считающий мифы инструментом первобытной логики, ищущей выхода из противоречий за счёт введения промежуточной фигуры «медиатора», уделяет большое внимание К. г. и трикстерам как таким медиаторам. По его мнению, Ворон или Койот выбраны в качестве К. г. потому, что они питаются падалью и тем самым преодолевают противоположность между плотоядными и тра-

воядными, между охотой и земледелием и, в конце концов, между жизнью и смертью.

Е. М. Мелетинский.

КУМА, в мифологии индейцев Южной Америки (у яруро, Венесуэла) божество луны и жена солнца. К. создала мир и первых людей, сначала яруро, а потом другие племена. В сотворении мира К. помогали два брата Пуана – водяной змей, и Итсиай – ягуар, создавшие землю и воду. Сын К. – Хачава, получивший знания от Пуаны, научил людей добыванию огня, изготовлению луков и стрел, охоте и рыболовству. К. поддерживает связь с людьми через шаманов, с их помощью она лечит болезни, которые насылаются злым духом – Киберот. К. также правит расположенным к западу от страны яруро миром умерших. На шаманских погремушках К. изображена в виде женщины с поднятыми руками.

Л. Ф.

КУМАРБИ [^{d}Kumarb/we(-ne), «(тот) Кумара» (?)], в хурритской мифологии «отец богов», сын Ану (см. Ан)у отец Тешуба. Супруга К. — Шалаш (Шалуш) Пидинская. Почитался как бог зерна [в хеттских источниках часто именуется ^{d}NISABA (шумер.) или ^{d}Halki (хетт.), «зерно»]. На наскальном рельефе в Язылыкая близ Богазкёя с К. отождествляют божество с колосом в руке. Центр культа К. — город Уркиш (северная Месопотамия). Важнейшие мифы, в которых действует К., — о смене поколений богов (К. сменяет на небесном престоле Ану; Тешуб, в свою очередь, свергает К.) и об Улликумме. К. упоминается также в мифах о царствовании бога-хранителя (KAL), о змее Хедамму и о Серебре (см. Хурритская мифология). Отождествлялся с Дагоном, Илу и Энлилем.

М. Л. Хачикян.

КУМБХАНДА (санскр. и пали kumbhanda, букв, «имеющий тестикулы-горшки», ср. кумбхамушка, кумбхика, санскр. kumbhamuska, kumbhika, «имеющий мошонку-горшок»), разряд мелких демонов в «Атхарваведе», в буддизме разряд уродливых духов (иногда карликов), обычно упоминаемых вместе с асурами и гандхарвами или с ракшасами, пишачами и т. п. В сутрах повелителем К. выступает страж южной стороны света Вирудхака, но один раз назван Рудра. В «Лалитавистара» К. упоминаются среди пособников Мары, когда последний старался помешать Будде достичь просветления. В палийской же джатаке К. вместе с ракшасами подвластны Кубере и охраняют его манговое дерево. К. обычно враждебны людям, но в качестве свиты Вирудхаки они поклоняются татхагатам и бодхисатвам. В «Сутре благого закона» Вирудхака (как и остальные локапалы, повелевающие каждый своим разрядом демонов) произносит магическую формулу, которая лишает К. возможности вредить людям. Несмотря на довольно частое упоминание К. в сутрах, связанные с ними индивидуальные сюжетные линии отсутствуют.

О. Ф. Волкова.

КУНТИ (др.-инд. Kunti), Притха, в индийском эпосе «Махабхарата» дочь правителя ядавов Шуры, сестра Васудевы и супруга Панду. В девичестве К. получила от брахмана Дурвасаса заклинание, с помощью которого могла иметь сына от любого бога. Сначала она вызвала Сурью и родила от него Карну. Выйдя замуж за Панду, который по проклятию не мог иметь детей, родила от богов Дхармы, Ваю и Индры соответственно Юдхиштхиру, Бхиму и Арджуну. Затем по просьбе Панду передала заклинание второй его жене Мадри, и та родила от Ашвинов близнецов Накулу и Сахадеву.

П. Г.

КУНЪЕ, герой поздней корейской мифологии. В основе образа К. — мятежник периода политической раздробленности Кореи в 10 в. Рождение К. сопровождалось чудесным событием: над домом, где он появился на свет, навис белый луч вроде радуги. Поэтому его имя трактуют как «сын радуги [лука]». Родился К. в день «двойной лошади» (Тано), т. е. 5-го числа 5-й луны, с развитыми зубами (версия «Самгук саги», или с двумя рядами зубов и двойным тембром голоса, версия «Чеван унги»). По совету предсказателя государь решил освободиться от необыкновенного младенца. Его бросили возле башни, и кормилица, тайком подобрав его, бежала. По дороге она нечаянно ткнула пальцем ему в глаз, и он стал одноглазым. Когда К. вырос, она поведала ему, кто он такой. К. постригся в монахи и принял имя Сонджон («добродетельный»). Предание гласит, как однажды на перевале чёрная ворона уронила ему в миску зубочистку (по другой версии, клочок бумаги) со знаком «ван» («государь»). Он поверил в предначертанную ему судьбу. Как правитель государства Тхэбон (или Позднее Когурё) в мифологии представлен в качестве идеального злодея, который нарушает конфуцианские нормы поведения.

Л. Р. Концевич.

КУНЬЛУНЬ, в древнекитайской мифологии священная гора, находившаяся где-то на западной окраине китайских земель. В основе мифов о К. лежит, видимо, представление о мировой горе. Считалось, что К. имеет высоту 11 тыс. ли 14 бу 1 чи и 6 цуней (более 7 тысяч километров), что из К. берёт начало главная река Древнего Китая — Хуанхэ. Путь к К. преграждали Жошуй («слабая вода») и огнедышащие горы. К. представляли как нижнюю столицу небесного правителя Шан-ди («верховного владыки»). Там были висячие сады (сюаньпу), нефритовый источник (яошуй) с прозрачной водой, нефритовый пруд (яочи). Согласно «Шань хай цзину» («Книга гор и морей»), дух Лу-у («дух холма?»), управитель К., имел туловище тигра, но человечье лицо, девять хвостов и тигриные лапы с когтями. Лу-у управлял девятью пределами неба и садами Шан-ди. Там же был и зверь-людоед тулоу, похожий на четырёхрогого барана, птица циньюань, подобная пчеле, но величиной с утку (она несла смерть зверям и пернатым, стоило ей клюнуть дерево, и оно засыхало), птица чунь (перепел), заведовавшая утварью Шан-ди, дерево шатан (песочное), похожее на дикую грушу, но с плодами вроде сливы без косточек, съев которые человек получал способность не тонуть, трава, которая снимает усталость. По более поздним преданиям, там же росло дерево бессмертия, которое давало плоды — чудесные персики раз в тысячу лет, и другие волшебные деревья.

В результате контаминации образов Шан-ди и Хуан-ди появилось представление о К. как столице Хуан-ди, окружённой нефритовой стеной, с каждой стороны которой было по 9 колодцев и по 9 ворот. Внутри был дворец Хуан-ди, окружённый ещё 5 стенами с 12 башнями. На самом высоком месте подле дворца рос чудесный рисовый колос, высотой в 4 чжана (ок. 12 метров).

К. считалась также местом обитания Си-ван-му («Владычицы Запада») и бессмертных. В средневековых даосских легендах К. — земной рай (наряду с горой Пэнлай). После распространения в Китае в первых веках н. э. буддизма представление о К. отчасти слилось с индийскими представлениями о горе Меру. К. рассматривали также как место соединения неба и земли, где поочерёдно прятались солнце и луна. На самой вершине К. жил девятиголовый зверь, открывающий рассвет, — кайминшоу ростом в 4 чжана.

Б. Л. Рифтин.

КУПАЛА, в восточнославянской мифологии главный персонаж праздника летнего солнцестояния (в ночь на Ивана Купалу — народное прозвище Иоанна Крестителя — с 23 на 24 июня по старому стилю). К. называли куклу или чучело (женщины или мужчины — ср. такую же куклу Костромы), которое в белорусских ритуалах называли также Марой (воплощение смерти). Во время праздника К. топят в воде; разжигаются священные костры, через которые прыгают участники обряда: ритуал призван обеспечить плодородие (от высоты прыжка зависит высота хлебов и т. п.). Как сами обряды, так и название Купала (от глагола купать, кипеть, родственно лат. cupido, Купидон, «стремление»: ср. индоевроп. корень kup- со значением «кипеть, вскипать, страстно желать») указывает на соотнесение купальских ритуалов с огнём (земным и небесным — солнцем, в купальских ритуалах представленным колесом) и водой, которые выступают в купальских мифах как брат и сестра. В основе мифа, реконструируемого по многочисленным купальским песням и другим фольклорным текстам, лежит мотив кровосмесительного брака брата с сестрой, воплощаемых двуцветным цветком иван-да-марья — важнейшим символом купальских обрядов; желтый цвет воплощает одного из них, синий — другого. В одном из вариантов мифа брат собирается убить сестру-соблазнительницу, а она просит посадить цветы на её могиле. Три вида волшебных трав и цветов в купальских песнях (по поверьям, целебная сила трав была наибольшей в ночь на К.) соотносятся с мотивами трёх змей и трёх дочерей К. Сходные обряды и поверья связываются с Ивановым днём во всех славянских традициях. Широко распространено предание о цветке, который раскрывается накануне этого дня (напр., папоротник) и огненным цветом указывает на клад и т. п. В Болгарии и белорусском Полесье совпадают обычаи добывания купальского огня трением двух кусков дерева. Сюжет кровосмесительного брака брата и сестры (первоначально близнецов в близнечном мифе), от-

дельные мотивы и имена персонажей (напр., Мара, позднее переосмысленное как Марья) могут относиться ко времени, предшествующему праславянскому (см. Индоевропейская мифология), что видно из совпадений с балтийской мифологией и обрядами Иванова дня (Лиго). Сам сюжет об инцесте в своей древнейшей форме истолковывается как воплощение в мифе взаимосвязей основных полярных противоположностей — огонь/вода и т. п. Такие характерные для славянских обрядов и песен мотивы, как купальские змеи, скот, клад и др., позволяют связать купальский цикл мифов с основным мифом славянской мифологии. Символы купальских обрядов и мифов неоднократно использовались в славянских литературах нового времени (Н. В. Гоголь, Юлиан Тувим и др.).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

КУПИДОН (от лат. cupido, «сильная страсть»), в римской мифологии божество любви. Соответствует римскому Амуру и греческому Эроту.

КУР (шумер., букв. «гора», «горная страна», «чужеземная враждебная страна»), в шумеро-аккадской мифологии одно из названий подземного мира; другие его шумерские названия – ки-галь («великая земля», «великое место»), эден («степь»), Иригаль, Арали (значения неизвестны); аккадские параллели к этим терминам — эрцету («земля») и «церу» («степь»), вторичное название — кур-ну-ги («страна без возврата»). О положении и местонахождении К. чёткого представления нет. Иногда говорится, что К. удалён на 3600 двойных часов (от Ниппура как «центра мира»?), в него не только спускаются и поднимаются, но и проваливаются. По некоторым данным, воспринимается как персонифицированное существо (предполагается, что во введении к шумерской эпической поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» бог Энки сражается с чудовищем К., похитившим богиню Эрешкигаль, впоследствии владычицу подземного мира – К.).

В. А.

КУРДАЛАГОН («кузнец алан»), в осетинской мифологии божество, покровитель кузнецов; часто упоминается в нартском эпосе; он изготовляет боевые доспехи, снаряжение, чинит поврежденные черепа героев, закалил Батрадза. К. пребывает на небе или в стране мёртвых. К нему обращаются с просьбой сделать подковы для лошади умершего, чтобы он мог путешествовать в стране мёртвых. Кузнецы приносили в жертву К. животных.

Б. К.

КУРЕТЫ (Κουρῆτες), в греческой мифологии демонические существа, составляющие вместе с корибантами окружение Великой матери богов Реи-Кибелы и младенца Зевса на Крите. Заглушали его плач ударами копий о щиты, тимпанами, экстатическими криками и плясками (Diod. V 70, 1; Strab. X 3, 7). Происхождение К. неясно. Они дети земли Геи (Diod. V 65) или Афины и Гелиоса (Strab. X 3, 12). Согласно одной из версий мифа, они выходцы с Эвбеи, во Фригии воспитали младенца Диониса (X 3, 11–12). Их часто отождествляли с кабирами, дактилями и тельхинами, празднества в честь К. смешивались с самофракийскими и лемносскими (X 3, 20). К. и корибантам посвящены орфические гимны (XXXVIII, XXXIX, XXXI). В период поздней античности К. и корибанты составляли окружение Афины, которая даже именовалась вождём К. (Procl. In Crat. 406 d. p. 112, 14 Pasquali). К. наставляли людей полезным занятиям: приручению животных, пчеловодству, постройке домов (Diod. V 65). К. наделены как культурными функциями (как дети Афины), так и функциями божеств плодородия, будучи хтонического происхождения (как дети земли).

А. Л.

КУРИКАВЕРИ («большой огонь»), в мифологии тарасков бог солнца и огня. Согласно мифам, К. самый могущественный и щедрый, по его воле люди живут и имеют всё необходимое для существования. К. изображался как в антропоморфном, так и в зооморфном виде (орёл, индюк, койот и др.). К. считался покровителем воинов и правителей, в его честь жгли по праздникам огромные костры, а жрецы в храмах поддерживали постоянный огонь. В жертву К. приносили плоды, цветы, изделия из золота, которое считалось солнечного происхождения, а также животных и пленных. (Ср. ацтекского Уицилопочтли.)

В. Е. Б.

КУРКЕ, в прусской мифологии дух. Согласно древнейшему свидетельству (1249), пруссы изготовляли изображение К. (Curche) раз в год при сборе урожая и поклонялись ему. Немецкий хронист 16 в. С. Грунау определяет К. как божество еды. В других письменных источниках К. обычно помещается в списках богов по соседству с Пушкайтсом и Пергрубрюсом, т. е. как бы на границе между сферой леса и поля. Не исключено, что К. — злой дух, вредящий злакам и собственно зерну (ср. литов. Крумине и другие божества, ведающие зерновыми, урожаем и т. п.). Возможно, его действиям приписывали неурожай: ср. латыш. kurka для обозначения мелкого, сухого, съёжившегося зерна, kurkt, «высыхать» и т. п. Поздние авторы, в частности немецкий автор 17 в. М. Преториус, указывают обряды и заговоры, связанные с К. (Gurcho, Gurklio — искажения имени К.) и напоминающие, с одной стороны, жатвенные обряды в Прибалтике, Белоруссии и Польше (ср. польск. kurka zbozowa), а с другой — русские заговоры от лихорадки с участием Коркуши, злого духа, вредящего зерну.

В. И., В. Т.

КУРКИК ДЖАЛАЛИ, в армянском эпосе «Сасна црер» чудесный конь, советник и помощник героев. Санасар раздобыл его, спустившись на дно морское (вариант: нашёл его на острове), конь был в сбруе и с мечом-молнией. Но К. Д. подверг Санасара испытаниям: поднял его к солнцу, чтобы сжечь, но Санасар спрятался под брюхо коня; К. Д. ринулся в пропасть, чтоб раздавить героя, но тот поднялся на спину коня. Тогда К. Д. смирился и стал верно служить Санасару. Согласно другому варианту, Санасар и Багдасар нашли под камнем на берегу моря уздечку, спустили её в море, и оттуда вышел К. Д. По другим версиям эпоса, коня выводит (из конюшни своего деда) Мгер Старший, сын Санасара, или Давид, сын Мгера Старшего (из пещеры дэвов). К. Д. давал мудрые советы чаще всего Давиду и Мгеру Младшему, воодушевлял их, помогал им истреблять врагов, действуя копытами как палицами, выпуская из своих ноздрей пламя.

С. Б. А.

КУРОНЪИ, в корейской мифологии большая змея. Считалось, что присутствие К. в доме — счастливое предзнаменование: опкуронъи будто бы приносит богатство и долголетие дому, ибо в её голове зарождается сверкающий драгоценный камень, благодаря которому она живёт свыше тысячи лет. Фантастические змеи-стражи с четырьмя крыльями по бокам, с раздвоенными языками, длинными телами изображались на корейском боевом флаге. У древнекорейских племён она была одним из тотемов. К. – также персонаж шаманской мифологии.

Л. К.

КУРУКШЕТРА (др.-инд. Kuruksetra, «поле Куру»), равнина между городами Амбала и Дели, вблизи Панипата, почитающаяся в индийской мифологической традиции священной. «Шатапатха-брахмана» (XIV 1, 1, 2) упоминает, что на К. приносят жертвы боги. «Махабхарата» называет её «небесами на земле», куда раз в месяц приходят боги и святые риши во главе с Брахмой (III 83, 4, 191), и утверждает, что жители К. после смерти попада-

Арджуна и Кришна на Курукшетре. Художник Н. Бошу. 1925. Бишшобхароти, Шантиникетон.

ют не в «жилище Ямы», а прямо на небо (IX 53, 20). На К., по преданию, произошла длившаяся 18 дней «великая битва» потомков Бхараты (пандавов и кауравов) — Махабхарата, по которой и назван эпос — «Махабхарата».

П. Г.

КУРЮКО, в мифологии ингушей культурный герой, богоборец. Он похищает у божества Селы для передачи людям овец, воду и тростник для строительства жилищ. В этом ему помогают семеро сыновей Селы, которые должны были охранять вход к нему. Разгневанный Села железными цепями приковал К. к горной скале (согласно некоторым поверьям, к вершине Казбека), и ежедневно по его приказанию прилетает орёл, чтобы клевать сердце К. Стеречь прикованного героя Села повелел своей жене Фурки. Она очертила на снежном конусе вершины горы магический круг, через который не; осмеливается перешагнуть ни один смертный из страха быть сброшенным ею в пропасть. Сыновей же Села в наказание подвесил к небу, они и составили созвездие Большой Медведицы.

А. М., А. Т.

КУСАР-И-ХУСАС, Кусар-ва-Хусас (ktr whss, «умелый и мудрый»; прозвище, заменяющее, очевидно, запретное имя), в западносемитской мифологии бог-ремесленник, наделённый сверхъестественной созидательной силой. Божественный мастер, К.-и-Х. выступает прежде всего как кузне ц-оружейник, но его деятельность распространяется на самые разные предметы. В угаритских мифах он делает чудесный лук для Акхата, явившийся предметом вожделений Анат; палицы для Балу (Алий-ану-Балу), при помощи которых тот победил Йамму. При этом К.-и-Х. сам дает палицам имена («гонитель» и «удалитель»; первая «прогоняет» Йамму, вторая поражает его насмерть) и, обладающий даром предвидения, предсказывает Балу победу. Он создаёт прекрасные вещи — скамеечку для ног, стол, туфли, чашу и др. К.-и-Х. строит для Балу дворец из золота, серебра и дорогих камней (кирпичи для дворца он выковывает на костре из драгоценных металлов). Однако К.-и-Х. настаивает на том, чтобы сделать во дворце окно; Балу противится, но в конце концов уступает; ср. Иерем. 9, 21: через окно, очевидно, проникает смерть. К.-и-Х. делает дворец и для Йамму. Мастерская К.-и-Х., куда к нему обращаются с просьбами, находится на острове Каптару (Крит); его резиденцией называют и Хикуптах (Египет); это, по-видимому, объясняется представлениями о заимствовании из этих стран ремёсел.

В поздней финикийской традиции К.-и-Х. именуется Хусор (от «Кусар»); «Хусас» трансформировалось в имя самостоятельного божества Усой. В космогонии Моха Хусор (истолковано здесь как «отверзший») — устроитель космоса, демиург, порождённый Уломом («вечность»); возможно, именно он раскалывает мировое яйцо на две части, из которых возникли небо и земля.

И. Ш. Шифман.

КУСИНАДА-ХИМЭ (др.-япон. «чудесная дева из Инада»; «куси» также переводится как «гребень»), в японской мифологии земная богиня. Жена бога Сусаноо. В «Кодзики» и «Нихонги» фигурирует в мифе о единоборстве Сусаноо со змеем. Богиню К.-х., которую родители должны были отдать змею, он превратил в гребень и спрятал в свою причёску.

Е. С.-Г.

КУТЫСЬ, в удмуртской мифологии дух болезней. К. обитают в оврагах, у истоков ручьёв и рек: наводят ужас на людей и скот (иногда своими страшными криками), оставаясь невидимыми, насылают болезни (в основном кожные). Считалось, что откупиться от него можно, если бросить в речку кусочки пищи, петушиные перья, соль, монеты и уйти, не оглядываясь.

КУХУЛИН (ирл. Cu Chulainn, «пёс Куланна»), в ирландской мифоэпической традиции герой, центральный персонаж многочисленных саг т. н. уладского (ольстерского) цикла. Традиция относит подвиги К. ко времени правления Конхобара в Эмайн Махе, столице Улада (рубеж н. э.). Несмотря на ярко выраженную героическую атмосферу повествований данного цикла и дискутируемую историчность его центральных персонажей, большинство из них (прежде всего сам К.) тесно связаны с мифологией. Сын бога Луга и смертной Дехтире (по другой версии, плод инцеста Конхобора и его сестры Дехтире), К. в раннем возрасте отличается в обычных для ирландского эпического героя «детских деяниях», центральным из которых было убийство чудовищного пса кузнеца Куланна (имя К. — «Пёс Куланна» вместо прежнего Сетанта герой получил после того, как вызвался заменить как сторож убитую им собаку). Приняв оружие в семь лет, К. обучался боевой доблести и мудрости у чудесных наставниц Скатах, Уатах и Айфе (от Айфе у него был сын Конлайх, впоследствии неузнанным сразившийся с К. и павший от его руки). К., полюбивший сиду Фанд, проникает в потусторонний мир Мананнана сына Лера. Он героически противостоит войскам четырёх провинций Ирландии («Похищение быка из Куальнге») ; здесь ярко выступают фантастические элементы образа К. — его способность к чудесным преображениям, владение магическими приёмами и пр. К. героически сражается с врагами, которым только с помощью волшебства удаётся добиться над ним победы (вызывают К. на единоборство, когда все остальные улады поражены магической болезнью; заставляют его с помощью волшебства нарушить зароки — «гейсы», лежащие на К., в результате чего он лишается части своей силы, коня, копья); пронзённый насмерть врагами своим же копьём, он умирает стоя, привязав себя к священному камню (сага «Смерть К.»).

С. В. Шкунаев.

Умирающий Кухулин.
Дублин, здание почтамта.

КУЧАВИВА (возможный перевод «воздушный силач»), в мифологии чибча-муисков воплощение радуги или воздушного сияния в виде могучего мужчины. Появление радуги служило предзнаменованием смертей и бедствий, для отвращения чего К. приносились человеческие жертвы. В то же время К. помогал больным лихорадкой и беременным женщинам, которые приносили в его святилища золото, мелкий изумруд и бисер. К., видимо, — древнее божество, впоследствии вытесненное Суэ и Бочикой.

С. Я. С.

КУШКАФТАР, в мифологии табасаранцев, лезгин, рутульцев (кашкафтар), цахуров (ална йед), лакцев (кавтар кари) антропоморфный злой дух. Чаще всего имеет облик безобразной старухи с острыми, торчащими изо рта клыками, горящими глазами, с нерасчёсанными длинными волосами, большими грудями. Считалось, что К. живёт с дочерью в лесу, похищает детей и сжирает их ночью.

Х. Х.

КХАТТХНАМ, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) царь королевства змееобразных нагов. Однажды К. путешествовал по стране. Его подданные решили устроить в честь него празднество с ракетами, которые были сделаны из кусков бамбука, украшенных разноцветной бумагой и начинённых порохом. Сверкнув в небе, ракеты упали в разных концах Лаоса, вызвав появление гор, равнин, прудов и пещер. Разноцветные бумаги, повиснув на деревьях, превратились в орхидеи. С запусканием пороховых ракет у лаотянцев связан цикл обрядов плодородия.

Я. Ч.

КХУН БОЛОМ, Кхун Бохом, Кхун Борон, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) основатель династии, давший первым правителям морально-правовые заветы. Когда после посещения земли великим духом По Тхеном (Пхая Тхоном) быт людей был устроен, они стали быстро размножаться и, чтобы был на земле порядок, высший бог Тхен Факхын послал на землю своего сына К. Б. со свитой — с жёнами, чудесным конём, небесными ду-

хами (в т. ч. Тхен и По), с Пху Нго и Не Нгам. В воскресенье К. Б. спустился в местности Нанойойну (Мыонгтхен). Духи-посланцы отправились к богу доложить о благополучном прибытии. На земле обнаружилось тогда, что людей ещё не научили музыке, и Тхен Факхын тотчас послал учителя Си Кантхапа. И только потом, чтобы предохранить небеса от докучливости людей, он перерезал мост из ротана, соединявший небо с землей. К. Б. стал править на земле. У него появилось семь сыновей. Он разделил людей на семь групп и во главе каждой поставил своего сына. К. Б. завещал королям вести справедливую жизнь, не воевать, заботиться о народе. К. Б. распределил части Лаоса среди сыновей.

Я. Ч.

КШИТИГАРБХА (санскр. Ksitigarbha, букв. «лоно земли»), бодхисатва в буддийской мифологии махаяны. К. упоминается в некоторых индийских сутрах среди восьми главных бодхисатв. Особенно популярным его культ стал в странах Восточной Азии. В Китае и Японии он считается вторым по значению бодхисатвой после Авалокитешвары. Как все бодхисатвы, К. стремится спасти все живые существа, но его специальной функцией является спасение существ, находящихся в нараке (аду). Кроме этого, К. считается защитником путников, детей и (особенно в Японии) военных. В Индии К. изображают сидящим, его правая рука касается земли, а левая — держит лотос вместе с древом желаний. В китайской и японской иконографии К. изображается стоящим, он одет, как монах, и держит в правой руке палку, а в левой — жемчужину, исполняющую желания. См. также Дицзанван, Дзидзо.

Л. М.

Страж буддийской веры (Кымган ёкса). Барельеф. Гранит. Сер. 8 в. Пещерный храм Соккурам (провинция Кёнсан-Пукто, Южная Корея).

КЫЗЫ, в самодийской мифологии (у селькупов) главное злое божество. Происхождение образа К. относится, очевидно, к эпохе прасамодийской общности, о чём свидетельствует близость функций и свойств К. и злых божеств других самодийских народностей (ненецкого Нга, энецкого Тодоте, нганасанского Фаннида; этимологическое различие их имён, вероятно, обусловлено неоднократными табуистическими заменами). К. относится к высшему уровню селькупского пантеона и противопоставляется Нуму и Иче. Его местопребывание — подземный мир или находящееся на севере «море мёртвых». К. причиняет людям с помощью подвластных ему злых духов лозы смертельные болезни, властвует над городом мёртвых. В некоторых мифах упоминается сын К. — Кызын ия, образ, параллельный сыну Нума. Согласно одному из мифов, К. — двоюродный брат Ичи, рождённый на земле сын чужеземного богатыря Касы и селькупки (по другим данным, К., возможно, сын Нума). Между Ичей и К. идёт вечная битва (символизирующая борьбу добра и зла в мире), в которой ни один из них не может выйти победителем.

Е. Х.

КЫЛДЫСИН, Кылдысин-му, Кылчин, в удмуртской мифологии бог. Обитает на небе, откуда управляет вселенной. В древние времена жил на земле среди людей, любил появляться на полях земледельцев в образе старика в белой одежде, ходить по межам и поправлять колоски хлеба, упавшие на межи. Люди, снедаемые жадностью, настолько расширили свои поля, что К. негде стало ходить; они перестали одеваться, как К., покрасив свои одежды в синий цвет, и оскорблённый бог удалился на небо (по другим версиям, под землю; ср. миф о двух К. — небесном и подземном, шайтане). Люди долго молили бога у священной берёзы спуститься к ним вновь. Наконец, они умолили его хотя бы показаться им в каком-либо ином обличье. Тогда К. появился на вершине берёзы в образе красной белки. Удмурты-охотники, намереваясь вынудить бога остаться на земле, подстрелили белку, но та, падая, превратилась в рябчика, когда же подстрелили рябчика, тот превратился в тетерева, затем — в окуня и скрылся в реке (ср. шаманские мифы о превращениях). Среди фетишей, хранящихся у удмуртов в воршудном коробе (см. Воршуд), — беличья шкурка, щепа берёзы, крыло рябчика, перья тетерева и вяленая рыба — память о последнем возвращении К. В удмуртской мифологии образы К. и Инмара иногда сливались, отсюда — Инмар-Кылчин.

КЫМГАН ЁКСА, Кымгансин, в корейской мифологии могущественные стражи буддийской веры. Восходят к индийским Ваджрапани (через китайские Цзиньганшэнь). Скульптурные фигуры К. ё. с алмазными скипетрами ставились при входе в монастыри. В Корее особенно знамениты барельефы К. ё. в пещерном храме Соккурам (8 в.). Позже они нередко смешивались с хранителями врат (инван) и духами мунсин.

Л. К.

КЫОНГ БАО ДАЙ ВЫОНГ («дерзновенный великий князь»), во вьетнамской мифологии персонаж, выступающий в качестве богоборца. Разгневанное на него верховное божество Нгаук Хоанг посылало одного за другим своих слуг — бога молнии, бога воды, но благодаря тому, что бог очага всякий раз предупреждал К. Б. Д. В. об опасности, тот хитростью и силой всякий раз её преодолевал.

Н. Я.

КЫРК КЫЗ (букв, «сорок девушек»), в мифологиях тюркоязычных народов Средней Азии праведницы, которых аллах по их просьбе превратил в камень (в других вариантах мифа — скрыл в скалах), чтобы спасти от преследователей — «неверных». Место, где, как считалось, это произошло, также называется К. к. (несколько десятков таких мест имеется в Средней Азии, отдельные святыни, связанные с К. к., встречаются в Азербайджане, северном Афганистане, северном Иране). Кроме того, в мифологии каракалпаков К. к. — девы-воительницы, героини одноимённого эпоса. Они живут на острове общиной, возглавляемые мудрой и справедливой девой Гулаим. К. к. спасают каракалпаков от нашествия калмыкского хана Суртайши. В мифологии узбеков Зеравшанской долины К. к. (чаще — кыркынкыз) — также особая категория духов, помощников шамана, слуги основных шаманских духов пари, иногда отождествляемые с чильтанами.

Образ К. к. таджикско-персидского происхождения. В мифологии таджиков сорок дев (чильдухтарон) выступают и как мусульманские святые, и как шаманские духи-помощники. До принятия ислама К. к. почитались как добрые духи-покровительницы (к помощи которых прибегали и шаманы) народами Средней Азии, в Иране и ряде других стран, а затем приобрели роль мусульманских святых. Древний пласт представлений о К. к. содержится в каракалпакском эпосе и поздних генеалогических преданиях киргизов (в них К. к. выступают как родоначальницы киргизов, давшие имя народу).

В. Я. Басилов.

КЭШОТ, в мифологии народа эдэ (индонезийская группа во Вьетнаме) дух смерти. Пожирает трупы и обладает способностью превращаться в различные предметы и животных. Наиболее часто он воплощается в образах слона или огненного пламени.

Н. Н.

ЛАББУ (аккад.), в аккадской мифологии чудовищный лев. По мифу (дошёл в нововавилонской традиции), бог Энлиль рисует на небе Л., и он оживает. На борьбу с Л., свирепствующим на земле, боги снаряжают Тишпака, который одерживает победу.

В. А.

ЛАБДАК (Λ'αβδακος), в греческой мифологии фиванский царь, внук Кадма, отец Лая. У поздних античных авторов (Apollod. III, 5, 5) сообщается о гибели Л., подобно Пенфею, от рук разъярённых вакханок.

В. Я.

ЛАВИНИЯ (Lavinia), в римской мифологии дочь царя Латина и Аматы. По желанию Аматы была помолвлена со своим двоюродным братом Турном. Однако, повинуясь предсказанию оракула, отец решил отдать её в жёны Энею, и это привело к войне между Турном и Энеем. Победив, Эней женился на Л. и построил город, названный в её честь Лавинием. После смерти Энея Л., преследуемая пасынком Асканием-Юлом, бежала в лес и родила сына Сильвия (ставшего родоначальником царей основанной Асканием Альба-Лонги, Dion. Halic. I 70; по другой версии, Сильвий был сыном Аскания, Liv. I 3).

Е. Ш.

ЛАДОН (Λαδων), в греческой мифологии: 1) речной бог в Аркадии, сын Океана и Тефиды (Hes. Theog. 344), отец Дафны; 2) дракон, рождённый морскими божествами Форкием и Кето, страж золотых яблок в саду Гесперид (Hes. Theog. 333–336). Добывая эти яблоки, Геракл убил Л. (Apollod. II 5, 11) с помощью стрелы, пропитанной ядом лернейской гидры (Apoll. Rhod. IV 1396–1405).

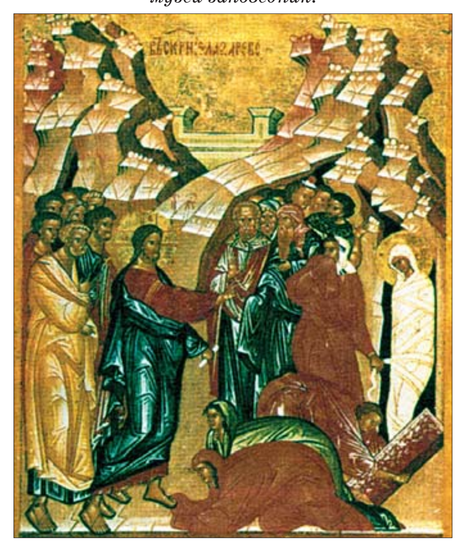
А. Т.-Г.

ЛАДЬЯ. В сюжете переплывания вод смерти и возвращения в реальный мир душа умершего или заходящее солнце отправляются в преисподнюю на Л. смерти и возвращаются из преисподней на Л. воскрешения. При этом солнце (Гелиос, Ра и др.) само переплывает в Л. воды смерти, а душу человека переправляет перевозчик (греческий Харон, индийская Сатьявати, шумеро-аккад. Ур-шанаби и др.). С образом Л. смерти связана роль Л. в погребальных ритуалах: сжигание в Л. (ср. сканд. Бальдра), погребение в Л. или в гробу ладьеобразной формы, отправление мёртвого в Л. в море или по реке, укрепление Л. с телом умершего на столбах, изображение Л. на погребальной утвари и могильных камнях. Основным сакральным элементом Л. смерти является корма (перевозчик-кормчий). На Л. воскрешения в дни весенних празднеств вывозятся из храма богини-матери вавилонский Мардук, египетские Осирис и Амон, малоазийский Аттис. Отсюда роль Л. в обрядах плодородия (вождение Л. по засеянным полям и т. п.) и в ритуалах поминовения усопших, с которыми связывается представление о временном возвращении их на землю, в лоно семьи. Основным сакральным элементом Л. воскрешения является нос, на котором устанавливается фетиш. Соответственно элементы Л.: корма, нос и корпус – образуют семантическое единство с фазами космического цикла – закатом – восходом, смертью – воскресением. При этом корма соответствует входу в страну смерти, западным воротам горизонта. Нос отождествляется с выходом из страны смерти, восточными воротами горизонта, корпус Л. символизирует нижний мир и период блуждания между закатом и восходом, смертью и рождением. Амбивалентность семантики смерти и возрождения обнаруживает Л. потопа, которая со своим содержимым единственная преодолевает гибель и является средством будущего возрождения, заключая в себе либо «семя всех вещей» (корабль шумеро-аккадского Зиусудры – Ут-Напишти, индийского Ману), либо супружеские пары будущих прародителей (греческие Девкалион и Пирра, библейский Ной и скандинавский Бергельмир с супругами). Есть основание полагать, что уподобление Л. периоду загробного существования и нижнему миру, преисподней-чреву, куда всё уходит после смерти и откуда всё возрождается вновь, связано с фигуративным подобием Л. идеограмме нижнего мира – фрагменту космологической схемы вертикальной модели мира. Описание Л. потопа в аккадском эпосе о Гильгамеше, где она уподобляется океану, перекрытому сверху плоской землёй, буквально отождествляет Л. с нижним миром. Иногда «корабль мертвецов» фигурирует в эсхатологических мифах (ср. Нагльфар скандинавской мифологии).

Я. Я. Ерофеева.

ЛАЗАРЬ (греч. Λ'αζαρος, от евр. ’el ’azar, «бог помог») Четверодневный, в христианских преданиях человек, воскрешённый Иисусом Христом через четыре дня после погребения. По евангельскому повествованию (рассказ о воскрешении Л. приводится только в Евангелии от Иоанна, 11), Л. – житель Вифании, селения близ Иерусалима, брат Марии и Марфы, оказывавших Христу гостеприимство. Весть о бо-

Воскрешение Лазаря. Таблетка из Софийского собора в Новгороде. Конец 15 — нач. 16 вв. Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник.



лезни Л., особенно любимого Христом, и пророческое знание о его смерти заставляют Христа, несмотря на прямую опасность, направиться в Иудею. Марфа выходит к нему навстречу и, не смея прямо попросить о чуде воскрешения, говорит: «знаю, что чего ты попросишь у бога, даст тебе бог» (Ио. 11, 22). Христос требует от неё исповедания веры в то, что он есть «воскресение и жизнь», и получает его (11, 25–27). В ответ на приказ Христа отвалить камень от пещеры-склепа. Марфа напоминает, что тело уже разлагается и смердит. Но Христос вызывает мертвеца словами: «Лазарь! Иди вон» (11, 43). Л. выходит, обвитый по рукам и ногам пеленами, с лицом, закрытым погребальным платом, и Христос велит развязать его. За трапезой в Вифании, на которой Мария помазала ноги Христа благовонным миром, Л. упомянут в числе «возлежавших» (12, 2). Воскрешение Иисусом Христом Л. – не единственное: воскрешены дочь Иаира (Матф. 9, 18–26, Мк. 5, 22–43, Лук. 8, 41–56) и сын вдовы из Наина (Лук. 7, 11–17), но оно имело особенно ярко выраженный характер публичного, торжественно данного мессианского «знамения». Это вызвало ожесточённую реакцию антагонистов Христа и приблизило расправу над ним: воскрешение Л. многозначительно предваряется «страсти Христовы».

Согласно средневековому преданию, Л. прожил после воскрешения 30 лет в строгом воздержании и был поставлен первым епископом города Китиона на острове Кипр.

С. С. Аверинцев.

ЛАЗАРЬ Убогий, персонаж евангельской притчи и фольклорных текстов, образ бедности, получающей от бога награду в загробной жизни. Случай, когда действующее лицо притчи имеет имя собственное, необычен и, по-видимому, обусловлен семантикой имени, обозначающего «бог помог», см. Лазарь Четверодневный. Притча повествует, что Л. был нищим, который валялся в струпьях у ворот некоего богача, ведшего роскошную жизнь, «и желал напитаться крошками, падающими со стола богача; и псы, приходя, лизали струпья его» (Лук. 16, 21). После смерти Л. отнесён ангелами на лоно Авраамово, а богач мучится в адском пламени и умоляет Авраама послать Л., чтобы тот омочил палец в воде и коснулся языка богача, облегчая его муку. Авраам отвечает: «Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (16, 25). Тогда богач просит отправить Л. как свидетеля загробного воздаяния к братьям богача, чтобы те успели покаяться. Авраам возражает: «если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят» (16, 31). Фигура Л. как воплощение надежды угнетённых на потустороннее восстановление попранной правды пользовалась большой популярностью в народе, а нищие певцы видели в нём как бы утверждение престижа своей профессии. В России он был настолько частой темой т. н. духовных стихов, что выражение «петь Лазаря» стало синонимом заунывного причитания нищих. Русский фольклор делает Л. родным братом жестокого богача, отрекающегося от родства. Л. молит бога о смерти и в смерти получает радость, которой не имел в жизни: «Сослал ему господь тихих ангелов, тихих и милостивых; вынули душеньку и хвально, и честно, в сахарные уста». Богач, напротив, молится о долгой жизни, но к нему посланы «грозные ангелы», вынимающие его душу сквозь рёбра железными крючьями. В некоторых вариантах Л. сам изрекает приговор богачу: «Что на вольном свете себе вготовал, за то господь бог тебе заплатив». В некоторых славянских песнях Л. смешивается с Лазарем Четверодневным (так что о его «серой свитке» поётся в канун лазаревой субботы, представляющей культовое воспоминание о воскрешении последнего) или вообще утрачивает всякую связь с евангельской топикой (вполне языческие по духу «лазарские» песни южных славян, например сербская: «Лази, лази, Лазаре, долази до мене», — основанная на созвучии имени «Л.» со словом «лазить» и связанная с хороводными играми).

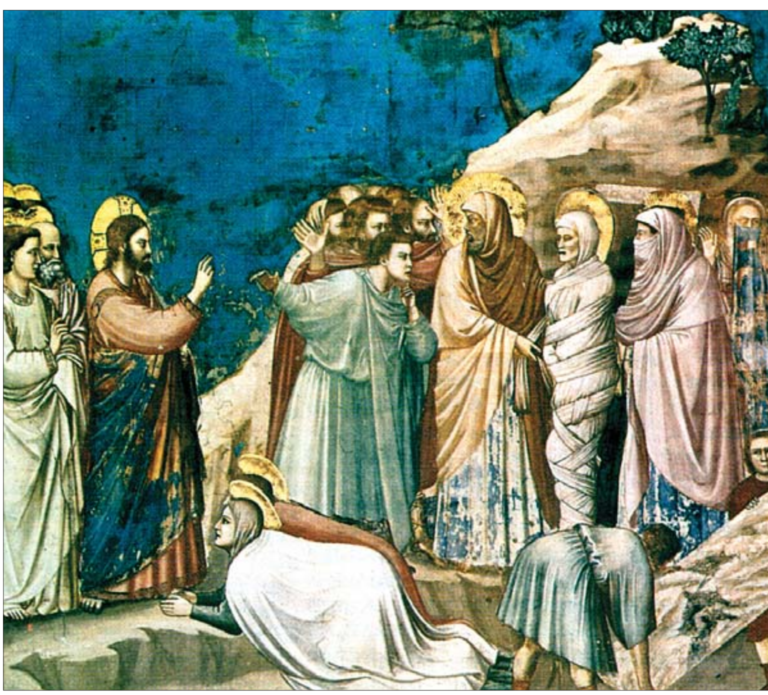
С. С. Аверинцев.

ЛАЙ, Лаий (Λάιος), в греческой мифологии фиванский царь, сын Лабдака, отец Эдипа. Л., долго не имевший детей, обратился за советом к дельфийскому оракулу и получил ответ, что сын, который у него родится, убьёт его. Поэтому Л. приказал подбросить новорождённого ребёнка в дикой местности на горе Киферон (Eur. Phoen. 13–26). Много лет спустя Л. снова отправился в Дельфы, чтобы узнать, погиб ли его сын или ему следует опасаться встречи с ним. По пути он был убит в дорожной ссоре чужеземцем, который оказался его сыном (Эдип; Soph. O. R. 711–725). Еврипид в трагедии «Хрисипп» объяснял бездетность Л. и его гибель от руки сына проклятием, которое на Л. обрушил Пелоп за то, что тот совратил его сына Хрисиппа.

В. Я.

ЛАЙМА, Лайме (литов. laima, laime, латыш. laoma, laome, «счастье»), в восточнобалтийской мифологии богиня счастья и судьбы; покровительница родов, охранительница коров и т. п. Л. предсказывает будущее, иногда она действует вместе с Деклой и Картой, наподобие трёх парк (см. Мойры). У литовцев Л. как счастье и жизнь противопоставляется Гильтине, несчастью и смерти (ср. славянские представления о Доле – Недоле): считалось, что к новорождённому приходят две женщины – Л. и Гильтине. Л. помогает скромным девушкам выбрать жениха, сшить свадебное платье, ведёт жениха и невесту на свадьбу. У латышей Л. оберегает беременных женщин, стелет им сотканную ею простыню, чтобы роды были удачными. Л. подкладывает платок каждому новорождённому, что предопределяет его счастливую жизнь. В ряде мотивов Л. чередуется с девой Марией, а иногда и с Ма-

Слева — Воскрешение Лазаря. Картина Рембрандта. Ок. 1630. Калифорния, частное собрание.
Справа — Воскрешение Лазаря. Фреска Джотто в капелле дель Арена в Падуе. Ок. 1305.



рей («Милая Маря, Л. коров»). По народной традиции, Л., как и святая Мария, — дочь бога (Диеваса). Согласно сообщению М. Преториуса (17 в.), Л. наряду с Окопирмсом и Перкунасом относится к небесным богам. В латышских народных песнях Л. связана и с солнцем.

В. И., В. Т.

ЛАК ЛАУНГ КУАН («государь дракон Лак»), во вьетской мифологии первопредок и культурный герой. Его происхождение возводилось в позднее время к китайскому богу земледелия Шэнь-нуну и царю драконов озера Дунтин. Компонент «лак» в имени связан, очевидно, с этнонимом древних вьетов — лаквьетов. Л. Л. К. обучил народ возделывать рис и разводить шелковичных червей, а также явился основоположником государственных установлений. Цикл мифов о Л. Л. К. носит историзованный характер: в одном из них борьба против китайского завоевания осмысляется как война Л. Л. К. с чужеземцами за красавицу-фею Эу Ко. Л. Л. К. борется с врагами, превратившись во множество чудовищ, духов, драконов, змей, тигров и слонов, что, очевидно, связано с представлениями о духах-покровителях вьетов и шаманизмом. Эу Ко в браке с Л. Л. К. породила мешок, он лопнул и в нём оказалось сто яиц, из каждого яйца вышло по сыну. Пятьдесят сыновей ушли с Л. Л. К. к морю, пятьдесят — с Эу Ко в горы. Один из них, став государем Хунгом, наследовал Л. Л. К. и правил государством Ванланг.

Н. Н.

ЛАКШМАНА (др.-инд. Laksmana), герой древнеиндийского эпоса «Рамаяна», сын царя Дашаратхи и его третьей жены Сумитры. В Л., согласно мифу о его рождении, воплотилась восьмая доля божественной природы Вишну. Л. — сводный брат и преданный друг Рамы, выполняющий в эпическом повествовании роль его субститута (подменителя). Юношей Л. по просьбе мудреца Вишвамитры уходит вместе с Рамой из Айодхьи, чтобы защитить от демонов обители отшельников, а позже добровольно присоединяется к Раме в его 14-летнем изгнании и разделяет с ним все опасности его лесных странствий и борьбы с ракшасами. Л. умирает, спасая Раму от проклятия брахмана Дурвасаса: чтобы предупредить брата о прибытии этого грозного отшельника, он прерывает тайную беседу Рамы с Калой, хотя знает, что за это ему придётся поплатиться жизнью.

П. Г.

ЛАКШМИ (др.-инд. Laksmi, «знак», «добрый знак», «счастье», «красота»), в индийской мифологии богиня счастья, богатства и красоты. Другое её имя — Шри (Cri, «процветание», «счастье», «слава»). Л. и Шри как две разные богини появляются в поздней ведийской литературе Яджурведы и, по-видимому, заимствованы из доарийского субстрата: Л., вероятно, была богиней богатства и счастливых предзнаменований, Шри — богиней плодородия и изобилия. Два образа начинают сливаться в эпоху упанишад, но ещё в «Махабхарате» сохраняется некоторое различие между Л. и Шри как двумя ипостасями одной богини.

Согласно наиболее распространённым представлениям, Л. — супруга Вишну. В

Вишну и Лакшми. Камень. Ок. 1000. Кхаджурахо.

древнейших текстах и даже ещё в «Махабхарате» и некоторых пуранах Л. ассоциируется с Праджапати-Брахмой, Куберой, Дхармой, Индрой. В «Махабхарате» (I 189) воплощением Л. считается Драупади, пять супругов которой (пандавы) — воплощения Индры. В «Хариванше» (200) бог любви Кама-дева назван сыном Л. и Дхармы. Иногда Л. отождествляется с Сарасвати, богиней мудрости, но в некоторых текстах Л. и Сарасвати – две соперничающие между собой жены Брахмы.

Существует несколько мифов о рождении Л. Согласно одному из них, Л. — дочь Бхригу и Кхьяти. Согласно другому, когда боги и асуры пахтали океан (см. в ст. Индуистская мифология), Л. появилась из него с лотосом в руках (или сидя на лотосе). По иным представлениям, Л. возникла в самом начале творения, всплыв из первозданных вод на цветке лотоса; отсюда такие её имена, как Падма или Камала («лотосная»). В числе других её имен Индира («прекрасная» или «могущественная»), Чанчала и Лола («непостоянная»), Локамата («мать мира»). Вишну и Л. олицетворяют основные начала и стихии бытия. В некоторых течениях вишнуизма Л. — шакти Вишну. Считается также, что она сопровождает Вишну во всех его аватарах, воплощаясь в Ситу, супругу Рамы, в Рукмини, супругу Кришны (или в Радху, его возлюбленную) и т. д.

С. Д. Серебряный.

ЛАМА (шумер.), Ламассу (аккад.), в шумеро-аккадской мифологии добрая богиня – покровительница и защитница. Считалось, что свою Л. имеет каждый человек.

В. А.

ЛАМАИСТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Ламаизмом часто называют особое направление в буддизме, представляющее собой синтез махаяны, ваджраяны и народных верований Тибета, Монголии и Бурятии. Считается, что основу этого направления заложил Падма-самбхава, а автором его позднейшей формы был Цзонкаба, основавший в нач. 15 в. в тибетском буддизме секту гелукпа. Ламаизм в этой форме получил распространение у монголов (в том числе и у предков нынешних калмыков) с конца 16 в. (утвердился в сер. 17 в.), а у бурят — с нач. 18 в. Л. М. — общебуддийская в своей основе с преобладанием черт мифологии ваджраяны: та же чёткая иерархичность пантеона, важность категории божеств-покровителей — идамов, личных, семейных, монастырских, наличие института «живых богов», из числа которых особенно почитались далай-лама (воплощение Авалокитешвары), панченлама (воплощение Амитабхи), Цзонкаба (воплощение Манджушри) и глава ламаистской церкви Монголии богдо-гэгэн, или ундур-гэгэн. Из персонажей мифологии махаяны наибольшее звучание в Л. М. приобрели персонификации милосердия, как нравственной категории, Авалокитешвара (монг. Арья-бало), особенно одиннадцатиголовый и восьмирукий, и рождённая из его слезы его супруга Зелёная Тара (монг. Ногон Дара экэ), а также бодхисатва Майтрея (монг. Майдар). Из небуддийских персонажей в Л. М. были включены Гесер, Цаган Эбуген и др. Под влиянием ряда монгольских шаманских божеств грозные божества — защитники религии тибетского происхождения (монг. докшиты) приобрели дополнительные черты. Многие местные божества, например Буха-нойон бабай и Шаргайнойон у бурят, духи четырёх великих гор у монголов, добавили ламаистский пласт к своей традиционной шаманской биографии. См. также статьи Буддийская мифология, Тибетская мифология. Монгольских народов мифология, Бурятская мифология, Ойрат-калмыцкая мифология.

Н. Л. Жуковская.

ЛАМАШТУ (аккад.), в аккадской мифологии (с кон. 2-го тыс. до н. э.) львиноголовая женщина-демон, поднимающаяся из подземного мира, насылающая на людей болезни, похищающая детей; демон детских болезней. Изображалась кормящей грудью свинью и собаку. Её атрибутами нередко являются гребень и веретено. В шумерской мифологии ей приблизительно соответствовала Димме.

В. А.

ЛАМИЯ (Λαμία); 1) в греческой мифологии чудовище. Некогда Л. была возлюбленной Зевса. После того как ревнивая Гера убила детей Л., та была вынуждена укрыться в пещере и превратилась в кровавое чудовище, похищавшее и пожиравшее чужих детей. Так как Гера лишила её сна, она бродит по ночам. Сжалившийся над ней Зевс даровал ей возможность вынимать свои глаза, чтобы заснуть, и лишь тогда она безвредна (Suida, Hesych.). Л. назывались ночные привидения, высасывающие кровь из юношей (Strab. 1 2,8; Diod. XX 41).

А. Т.-Г.

2) В низшей мифологии народов Европы злой дух, змея с головой и грудью красивой женщины. Образ восходит к греческой Ламии. Считалось, что Л. убивает детей, может соблазнять мужчин как суккуб (см. в ст. Инкубы) и пить их кровь. Живет в лесах, оврагах, заброшенных замках. Ассоциировалась также с ночным кошмаром — Марой. У южных славян ламя — чудовище с телом змеи и собачьей

Ламия. Картина Дж. В. Ватерхауза. 1909.

головой; она тёмной тучей опускается на поля и сады, пожирает плоды земледельческого труда.

М. Ю.

ЛАНКА (др.-инд. Lanka), в индийской мифологии остров, примыкающий к Джамбудвипе (см. Двипа), и город на нём, столица царства ракшасов. Согласно «Рамаяне» и «Махабхарате» (III 258–276), город Л. был построен из золота Вишвакарманом и подарен Брахмой Кубере. Но затем город и остров перешли во власть Раваны, владыки ракшасов, и были отняты у него после жестокой борьбы Рамой. В «Бхагавата-пуране» говорится, что остров Л. был первоначально одной из вершин золотой горы Меру, которую оторвало ветром и унесло в море. Мифический остров Л. был отождествлён с островом Синхала (позже Цейлон), впервые — в буддистской хронике «Дипавамса». Современное государство, так же как и сам остров, носит название Шри Ланка («благословенная Ланка»).

С. С.

ЛАНЬЕИН И АМОНГ, в мифологии каренов в Бирме (тибето-бирманская группа) брат и сестра, первоначальная пара людей. Много сотен или тысяч лет они жили в местности Эла. Сеткья, сын небесного духа, дал им магический барабан. Когда в него стучали, убегали хищные звери и исполнялись желания. Однажды Амонг (А.) рассердилась на Ланьеина (Л.) и коварно посоветовала ему сменить на барабане шкуру, после чего он потерял свою силу. Л. и А. перестали доверять друг другу и в конце концов расстались. А. ушла в местность Маунгла, где нашла себе мужа, и от неё произошли карены мепу. Её брат странствовал и благодаря своим выдающимся способностям был избран императором Китая. В те давние дни женщины в Китае носили бронзовые кольца на ногах. Л. послал 12 пар сестре Б., и поэтому карены мепу носят такие кольца.

Я. Ч.

ЛАОДАМИЯ (Λαοδ'αμεια), в греческой мифологии имя нескольких персонажей, в том числе: 1) дочь Беллерофонта (Hom. Il. VI 197 след.), родившая от союза с Зевсом Сарпедона; 2) дочь царя Акаста, супруга Протесилая.

В. Я.

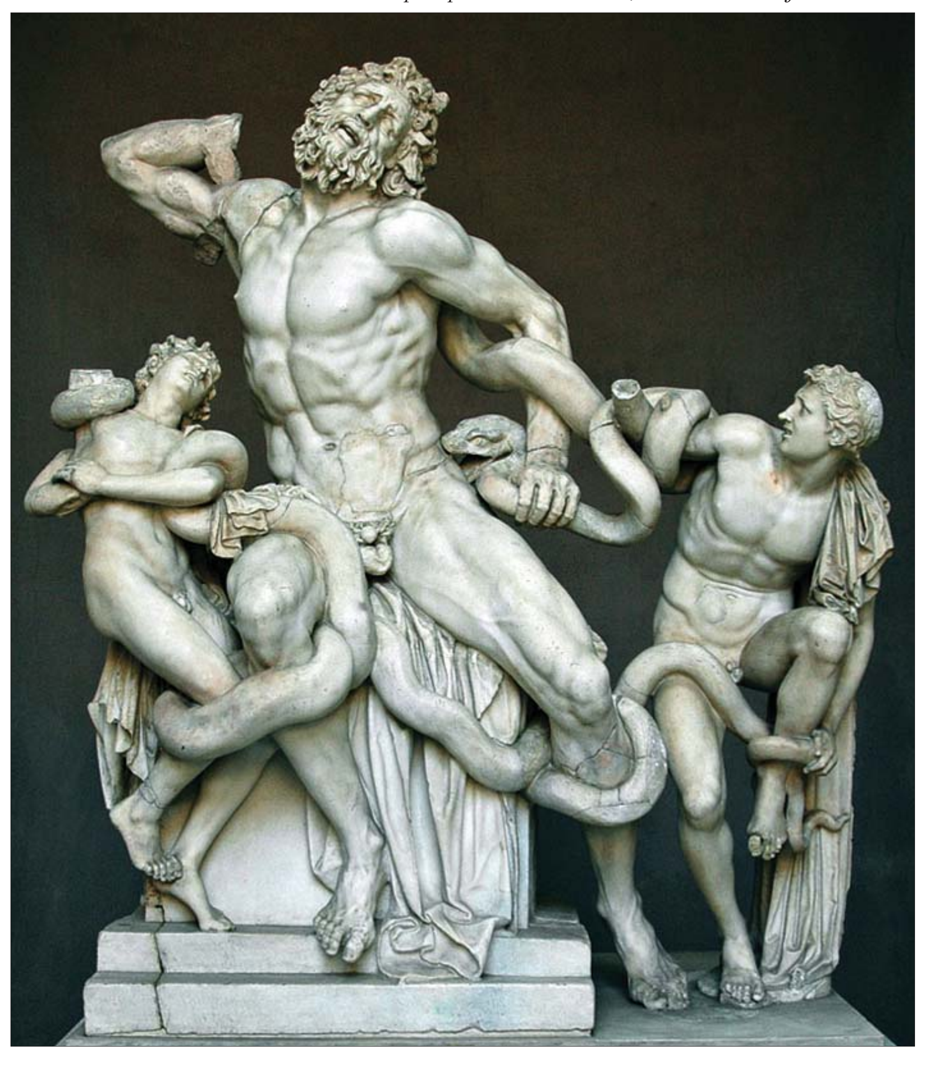
ЛАОДИКА (Λαοδίκη), в греческой мифологии: 1) одна из дочерей Агамемнона и Клитеместры, сестра Ореста, Ифианассы и Хрисофемиды (Hom. Il. IX 145) (у Стесихора и афинских трагиков имя этой дочери Электра); 2) дочь Приама и Гекубы, «самая красивая», жена троянского царевича Геликаона (Hom. Il. III 123; VI 252): Л., после взятия Трои ахейцами спасавшаяся от преследований, была поглощена разверзшейся землёй. По одному из вариантов мифа, Л. влюбилась в афинского царевича Акаманта, который прибыл в Трою в составе посольства, требовавшего возвращения Елены, и родила от него сына Мунита (Parthen. 16); скончалась от горя после смерти укушенного змеёй сына; девушка из страны гипербореев, которая привезла на остров Делос предметы культа Аполлона и почиталась там как одна из основательниц святилища этого бога (Herodot. IV 33).

М. Б.

ЛАОКООН, Лаокоонт (Λαοκόων), в греческой мифологии троянский прорицатель (или жрец). Когда троянцы в недоумении и нерешительности рассматривали оставленного ахейцами деревянного коня и некоторые предлагали ввести его в город, Л. яростно возражал против этого, предостерегая соотечественников от коварства греков. Однако троянцы, выслушав рассказ Синона, всё больше склонялись к тому, чтобы принять в город этот дар ахейцев. В это время на Л., приносившего вместе с сыновьями жертву Посейдону, напали две приплывшие по морю змеи, растерзали детей Л. и задушили его самого, после чего укрылись в храме Афины. Троянцы поняли это как наказание Л. за непочтение к Афине и принесённому ей в дар коню и поспешили ввести деревянное чудовище в город, уготовив тем самым себе погибель (Verg. Aen. II 40–53 и 199–231). Другие источники (в том числе не дошедшая трагедия «Л.» Софокла, fr. 370–377) объясняли гибель Л. иначе: Аполлон запретил Л., бывшему его жрецом, вступать в брак и иметь детей, но Л. нарушил запрет и, больше того, сошёлся со своей женой в самом храме Аполлона (на троянской равнине). За это он и был наказан богом, причём, по одному из вариантов мифа, змеями были задушены только дети Л. (произошло это в том же самом храме, где Л. оскорбил Аполлона), сам же он оставался в живых, чтобы вечно оплакивать свою судьбу (Quint. Smyrn. XII 444–497).

Миф о Л. отражён в античном изобразительном искусстве (помпейские фрески, рельефы, вазопись и т. д.). Мраморная группа «Лаокоон» родосских скульпторов Агесандра, Атенодора и Полидора послужила прототипом для последующих воплощений мифа (Джулио Романо, Эль Гре-

Гибель Лаокоона и его сыновей. Мрамор. Ок. 50 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.



Покровитель актёров Лаолан-шэнь с кистью и украшением из двух связанных квадратиков — фаншэн (символом счастья). Китайская народная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ко и др.); воспроизводилась группа и в карикатурном виде (Тициан, «Обезьяний Л.» и др.).

В. Н. Ярхо.

ЛАО-ЛАН («почтенный юноша?»), Лаолан пуса («бодхисатва Лао-лан»), в поздней китайской народной мифологии божество — покровитель актёров и певичек. Считается, что в качестве Л.-л. обожествлён тайский император 8 в. Мин-хуан (Сюань-цзун), который прославился как покровитель актёрского искусства. В некоторых источниках бога актёров называют Эр-ланом, в таких случаях нередко происходит контаминация с одноимённым божеством вод. Обычно в старом Китае в каждом театре позади сцены устраивался небольшой киот с фигуркой или изображением Л.-л. Актёры различных местных видов драмы, видимо, чтили в качестве Л.-л. разных персонажей.

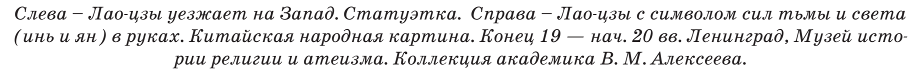
Б. Р.

ЛАОМЕДОНТ (Λαομέδων), в греческой мифологии царь Трои, сын Ила и Эвридики. Когда Аполлон и Посейдон построили для Л. стены Трои, он отказал им в обещанной плате. За это Аполлон наслал на Трою чуму, а Посейдон – морское чудовище, пожиравшее жителей. Чтобы избавиться от него, Л. должен был принести ему в жертву свою дочь Гесиону, но её спас Геракл, убив чудовище. Однако Л. снова не сдержал слова, отказавшись отдать Гераклу обещанных ему в награду волшебных коней. Спустя некоторое время Геракл пошёл походом на Трою, разорил город и убил Л. и всех его сыновей, кроме Подарка, известного затем под именем Приама (Hom. Il. XXI 441–457; Pind. Ol. VIII 31–45; Apollod. II 5, 9, 6, 4).

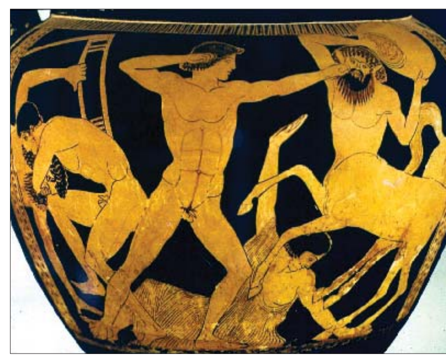
В. Я.

ЛАО-ЦЗЫ («старый ребёнок»), легендарный основатель философского даосизма в Китае, живший будто бы в конце 7 в. до н. э., которому приписывается «Даодэцзин» («Книга о пути и добродетели»). Л.-ц. был обожествлён в первых веках н. э., в период становления религиозного даосизма. Согласно мифам, он был зачат без отца от солнечной энергии, аккумулированной в пятицветной жемчужине, проглоченной его матерью Сюань-мяо-юйнюй, пробыл в её утробе 81 год и вышел из левого подреберья. Он был рождён под сливовым деревом — отсюда его фамилия Ли («слива»). Через 9 дней он уже имел рост 9 чи (ок. 3 м) и все внешние признаки святого. В даосских трактатах Л.-ц. рассматривался как глава всех бессмертных, рождённый вместе с небом и землей. Ему приписывались магические способности, в том числе смена облика (появление в городе Чэнду на овечьем базаре в облике чёрного барана). Прожив чуть ли не 200 лет, Л.-ц. верхом на чёрном быке отправился на запад. Проезжая пограничную заставу, он передал её начальнику книгу «Даодэцзин». В период соперничества с буддизмом (5–6 вв.) появилась легенда о том, что уехавший на запад Л.-ц. прибыл в Индию, чудесным образом оплодотворил спящую мать принца Гаутамы и таким образом стал отцом Будды. Официальный культ Л.-ц. известен со 2 в., особо почитался при династии Тан, императоры которой, носившие фамилию Ли, считали его своим прародителем. В поздней народной мифологии он почитался как глава заклинателей, а также как покровитель кузнецов, серебряных и золотых дел мастеров, точильщиков, изготовителей пиал и палочек для еды. Часто изображался в виде старца верхом на быке.

Б. Л. Рифтин.



Слева – Лао-цзы уезжает на Запад. Статуэтка. Справа – Лао-цзы с символом сил тьмы и света (инь и ян) в руках. Китайская народная картина. Конец 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



Битва лапифов с кентаврами. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. Ок. 460 до н. э. Флоренция, Археологический музей.

ЛАПИФЫ (Λαπίϕαι), в греческой мифологии фессалийское племя, обитавшее в горах и лесах Оссы и Пелиона.

Л. ведут своё происхождение от Пенея (бога одноимённой реки в Фессалии), дочь которого Стильба родила от Аполлона сына Лапифа. Дети Лапифа — Л. стали родоначальниками семей этого племени. В преданиях о Л. (Diod. IV 69–70) тесно переплетаются исторические мотивы и мифология. Вероятно, существовало племя Л. — одно из древнейших постпеласгических племён Фессалии, изгнанных, по преданию, дорийцами. Само название Л. означает «каменные», «горные» или «дерзкие», имена их героев: Флегий («пылающий»), Пирифой («сияющий» или «быстрый, как струя»), Стильба («сияющая»), Перифат («сияющий окрест»), Фалер («белый»), Астерион («звёздный»), Исхий («мощный»), Леонтей («львиный»), Коронида («ворона»), Элат («ель») и др. Л. родственны кентаврам (Лапиф и Кентавр — родные братья). Л. отличаются диким воинственным и независимым характером, который проявился во время их сражения с кентаврами, приглашенными на свадьбу Пирифоя с Гипподамией и побеждёнными Л. (Ovid. Met. XII 210–523) (об отражении в искусстве битвы Л. с кентаврами см. в ст. Кентавры). Царь Л. Пирифой дерзнул отправиться вместе с Тесеем похитить богиню Персефону и за это был навеки прикован к скале в аиде (Apoll. Rhod. I 101–104). К Л. принадлежит великан-оборотень Кеней. Сын царя Л. Флегия — Иксион покушался на богиню Геру; сестра Иксиона Коронида изменила Аполлону со смертным. Л. – участники калидонской охоты (Apollod. I 8, 2; Ovid. Med. VIII 303 след.) и похода аргонавтов (Apoll. Rhod. I 35–44). Их могущество было сломлено Эгимием – сыном Дора, родоначальника дорийцев, которому помогал Геракл.

А. Ф. Лосев.

ЛАРЫ (Lares), в римской мифологии божества — покровители коллективов и их земель. Чаще почитались как недифференцированное целое отдельными фамилиями, соседскими общинами, гражданской общиной. Римляне выводили культ Л. из культа мёртвых (Serv. Verg. Aen. V 64; VI 152). Фамильные Л. были связаны с домашним очагом, семейной трапезой, с деревьями и рощами, посвящавшимися им в усадьбе. К ним обращались за помощью в связи с родами, обрядом инициации, бракосочетанием, смертью. Считалось, что они следят за соблюдением тра-

Статуэтка бога Лара.
1 в. н. э. Мадрид, археологический музей.

диционных норм во взаимоотношениях членов фамилии, наказывают нарушителей, в частности господ, слишком жестоких к рабам. Рабы искали защиты от гнева хозяина у домашнего очага или алтаря Л. и активно участвовали в их культе, впоследствии преимущественно обслуживавшемся именно рабами. Глава фамилии был верховным жрецом культа Л.

Как покровителей соседской общины и добрососедских отношений Л. почитали на перекрёстках (compita, компитальные Л.), где сооружались святилища с числом отверстий, равныму числу примыкавших к перекрёстку усадеб. Здесь главами семей развешивались куклы и шерстяные шары, изображавшие соответственно свободных членов семьи и рабов. Возможно, этот ритуал восходит к практике человеческих жертвоприношений Л. как хтоническим божествам, отсюда их неясная связь с хтонической Ларентой-Ларундой, Манией (см. Маны) и иногда отождествлявшейся с ней матерью Л., получавшей в виде жертвы бобовую кашу. Праздник компиталий сопровождался общей трапезой, шутками, песнями, плясками, состязаниями за призы. Новобрачная, переходя в фамилию и соседскую общину мужа, приносила монету домашним Л. и компитальным Л. Компиталий, в которых участвовали и рабы, и свободные, были наиболее демократичным римским праздником, связывавшимся с «царем-народолюбцем», сыном рабыни и лара — Сервием Туллием. Обслуживали культ компитальных Л. коллегии плебеев и рабов. Август в 12 до н. э. реформировал культ Л., образовав его коллегии из рабов, отпущенников и плебеев в каждом квартале Рима и других городов, и соединил с культом своего гения. Однако в домах и имениях Л. продолжали почитаться коллегиями рабов и отпущенников вплоть до полного падения язычества. Изображались фамильные и соседские Л. в виде двух юношей в собачьих шкурах и с собакой (как бдительные хранители).

Своих Л. имела и римская гражданская община в целом. К ним как хранителям и защитникам наряду с Марсом обращалась коллегия жрецов — арвальских братьев, при ритуальном очистительном обходе территории города. Греки отождествляли Л. с героями, культ которых, возможно, ранее существовал в Риме. В пользу такого предположения говорят: надпись 4 в. до н. э., посвященная «лару Энею» (т. е. герою Энею); толкование Л. как индигетов, как живущих в рощах душ предков, добродетельных, могучих мужей, ставших богами (Serv. Verg. Aen. I 441; III 169; III 302; VI 378). В провинциях Л. отождествлялись с божествами родоплеменных и сельских общин. Некоторые современные исследователи связывают Л. с предками, другие считают их духами растительности и земельных участков.

Е. М. Штаерман.

ЛАСТОЧКА. В мифологических представлениях образ Л. обладает широкой символикой. В греческом мифе о двух сестрах Прокне и Филомеле боги превращают Филомелу в Л., Прокну — в соловья. Звуки, издаваемые Л., объясняются именно тем, что Терей, муж Прокны, вырезал Филомеле язык (ср. Л. как символ болтливой женщины и русскую загадку о Л.: «Шитовило-битовило по-немецки говорило»). В греческой мифологии Л.— птица, посвященная Афродите. В египетском мифе Исида в облике Л. отправляется искать тело убитого и разъятого на части мужа ОсирисА. Л. считается одним из воплощений Иисуса Христа (в христианской символике обращающиеся с молитвенной просьбой к богу уподобляются Л., которые всегда голодны и страждут; молодая Л. — символ жажды духовной пищи). Л. — вестник добра, счастья, начала (не всегда гарантированного: ср. образ «первой Л.» и пословицы типа: «Одна ласточка не делает весны»), надежды, положительного перехода, возрождения, утра, весны, солнечного восхода, прилежания, домашнего уюта, отцовского наследия. Мотив Л., приносящей весну (или день), обнаруживается в многочисленных веснянках, колядках и соответствующих весенних ритуалах (напр., в весеннее празднество в Греции — «ласточкины песни», дети ходят из дома в дом, щебеча, словно Л., и славя весну), получивших отражение и в искусстве (изображение прилета ласточки на греческой пелике Евфрония конца 6 в. до н. э. сопровождается текстом: «Смотри, Л.!»; «Да, Л., клянусь Гераклом»; «Вот она! Уже весна»). Ср. также пословицы, поговорки, приметы, символику: «Л. весну (день) починает, а соловей кончает»; «Кто при первой ласточке умоется молоком, бел будет»; «Ранние Л. — к счастливому году»; «Высоколетающие Л. — к вёдру».

Ларариум.
Фреска из Помпей,
1 в. н. э. Неаполь,
Национальный музей.

Л., прилетающая из-за моря (ср. в русской загадке «сам мал, а за морем бывал»), связана с иным миром, со смертью, выступает как посредница между смертью и жизнью, далёким, чужим морем и близкой, своей землёй. Отсюда и другой круг связанных с ней ассоциаций: Л., влетающая в окно, – к смерти; Л., пролетающая под коровой, – к крови вместо молока, и др. Многочисленны примеры, когда Л. выступает как символ опасности, непрочности и ненадёжности жизни, счастья, уюта. Эти символические значения образа Л. получают развитие в литературе и искусстве вплоть до современности (ср. у О. Э. Мандельштама: «Слепая ласточка в чертог теней вернётся на крыльях срезанных» — о забытом слове, которое необходимо сказать).

В. Н. Топоров.

ЛАТИН (Latinus), в римской мифологии сын Фавна и Марики, царь Лаврента (Liv. Il), или, по греческой версии, сын Одиссея (или Телемаха) и Кирки (Serv. Verg. Aen. VII 47), муж Аматы, отец Лавинии; эпоним латинян, якобы образовавшихся из слияния аборигенов и троянцев (Liv. I, 2). После исчезновения или гибели в бою Л. был обожествлён под именем Юпитера Латиариса; его святилище, общее для всех латинян, построенное римскими царями после разрушения Альбы, находилось на Альбанской горе (Plin. Nat. hist. Ill 68). Там ежегодно в т. н. латинский праздник сперва царями, затем консулами совершалось жертвоприношение (Dion. Halic. IV 49; VI 95). С Л. связан народный обычай качаться в праздник Либера на перекрёстках на качелях, якобы отыскивая на земле и на небе исчезнувшего Л. (Serv. Verg. Georg. II 383–389).

Е. Ш.

ЛАТУРЕ ДАНЕ, в мифологии ниасцев (Западная Индонезия) бог нижнего мира, источник болезней, смерти, непогоды и землетрясений. Его цвета — красный и чёрный, символы — змея, луна и тьма. Л. Д. — близнец-антагонист Ловаланги. Он появился из мирового древа Тороа, по другим мифам, рождён прародительницей Инада Самадуло Хэси. Между ним и братом разгорается спор о старшинстве. Ловаланги тщетно пытается забросать Л. Д. скалами, а Л. Д., вызвав землетрясение, разрушает небесное обиталище брата. Спор разрешается в пользу Л. Д., но за

Ловаланги остаётся верхний мир. По одному из мифов, Л. Д. рождён без головы, а Ловаланги без нижней части тела, так что только вместе они составляют целое.

М. Ч.

ЛАТЫШСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Балтийская мифология.

ЛАУМА, Лауме (латыш. lauma, литов. laume), в восточнобалтийской мифологии первоначально богиня родов и земли; позже – злой дух, ведьма, летающая по небу. По ночам Л. душит спящих, вызывает кошмары; подменивает родителям детей, прячет конец нити у прях и т. п. В Л. можно видеть трансформированный образ жены громовержца Перкунаса, наказанной мужем за измену и низвергнутой на землю [ср. литов. laumes papas, laumes pirstas (spenys), «громовая стрела», белемнит — в народных верованиях оружие громовержца]. Ср. также название радуги как «пояса Л.» (литов. Laumes juosta). Ср., однако, литов. laumes sluota, латыш, laumas sluota (собств. «метла Л.»), «омела», литов. laumes kaulas, «нарост», «опухоль» (собств. «кость Л.»), латыш, laumet, «колдовать», и т. п. значения, указывающие на связь Л. с землёй, растительностью, вредоносностью. По латышским поверьям, Л. доброжелательна к людям.

В. И., В. Т.

ЛАХАМА (шумер.), в шумерской мифологии демоны водной стихии, созданные богом Энки в Абзу. По мифу «Энки и мировой порядок», их 50. В мифе об Инанне и ме (см. в ст. Инанна) Энки посылает за ней пять лахама Энгурры (синоним Абзу). В космогонической аккадской поэме «Энума элиш» появляются Лахму и Лахаму – чудовища-божества, дети первозданной стихии – Апсу и Тиамат, родители Аншара и Кишар. В одном из поздних аккадских списков богов именем Лахму назван получеловек-полурыба (ср. Кулулу), прислужник бога Эйя, а кроме того, – спутник богини-целительницы Гулы, имеющий вид получеловека-полусобаки.

В. А.

ЛАХАР И АШНАН (шумер.), в шумерской мифологии богини скота (Лахар, возможно, древнее заимствование из общесемитского «овца», олицетворение «матушки-овцы») и зерна (Ашнан). В этиологическом мифе о Л. и А. рассказывается, что бог Ан на «горе небес и земли» (Дуку) создал богов ануннаков, затем создаются богини Л. и Б., которые должны были удовлетворять голод и жажду новых богов. Ануннаки едят зерно, пьют молоко, но никак не могут утолить голод и жажду. Тогда по священному повелению богов Энки и Энлиля Л. и А. спускаются на землю и поселяются среди людей; на земле воцаряется изобилие. Выпив вина, богини затевают спор о превосходстве земледелия или скотоводства. Энки и Энлиль объявляют победительницей Ашнан. Миф относится к распространённому в шумерской литературе жанру диалогов-споров.

В. А.

ЛАЭРТ (Λαέρτης), в греческой мифологии отец Одиссея, внук Кефала — эпонима соседнего с Итакой острова Кефалления. Согласно «Одиссее», после отплытия сына для участия в Троянской войне Л. жил с небольшим числом рабов в своём поместье вдали от города, ухаживая за садом и оплакивая пропавшего без вести Одиссея (XI 187–196; XV 353–360). Возвратившегося после долгих странствий сына Л. узнал по шраму на ноге и после того, как Одиссей сумел перечислить деревья, некогда подаренные ему Л. Афина, предвидя выступление против Одиссея родственников убитых им женихов Пенелопы, укрепила силы Л., который после этого ударом копья сразил отца Антиноя – предводителя женихов (XXIV 205–374; 516–525).

В. Я.

Римское ручное зеркало. 1 в. до н. э. Париж, Лувр.

ЛЕБЕ, в мифологии догонов первый предок на земле, созданный восьмым и седьмым первопредками-номмо. Первоначально Л. — потомок восьмого первопредка (Речи), соответственно был на земле истинным представителем слова. Поскольку хозяином слова являлся седьмой первопредок, убитый людьми, Л. должен был попасть в его мир — и Л. умер. Седьмой первопредок под землёй проглотил Л., затем изрыгнул его вместе с потоком воды. На том месте, где находилось тело Л., вода покрыла большое пространство, образовалось пять рек. Кости Л., выйдя из чрева первопредка, превратились в цветные камни — дуге (священные предметы культа), обозначившие контур, подобный очертаниям человеческой души, который делают номмо при рождении человека. После того как седьмой первопредок проглотил потомка восьмого первопредка, их жизненные силы смешались; Л. — это новое слово (третье слово).

Согласно варианту генеалогического мифа, когда догоны жили в Стране манде, Л. дал жизнь двум сыновьям. От старшего из них произошли племена догонов — дион, домно и оно, а младший сын другого сына Л. стал основателем племени ару.

Когда Л. умер, его труп опустили в землю. Перед уходом из Страны манде догоны решили взять с собой останки Л. Но, когда старший из них (Дион, «землекоп») вскрыл могилу, он обнаружил, что Л. воскрес — там находилась живая змея. Догоны, захватив с собой немного земли с могилы, отправились подземным путём, ведомые змеёй. Придя в новую страну, Дион соорудил алтарь Л.: принесённую с собой землю положили под квадратный камень и прикрыли его ступкой. Дион стал огоном — жрецом культа Л.

Е. С. Котляр.

ЛЕБЕДЬ. В мифопоэтической традиции образ Л. тесно связан с Афродитой, Аполлоном, Зевсом, Ледой, Орфеем, Брахмой, Сарасвати и др., со святыми, например с шотландским святым Катбертом, обычно изображаемым на скале в святой земле в обществе Л. и выдры. Особое значение имеет мотив обращения в Л. громовержца Зевса, увлечённого красотой Леды, который является вариантом и трансформацией мифологемы о космическом яйце (см. Яйцо мировое; ср. яйцо Брахмы в индийской мифологии) и составляет часть мифологического и сказочного сюжета, име-

Царевна-лебедь. Картина М. Врубеля. 1900. Москва, Третьяковская галерея.

ющего варианты о метаморфозе Л. в девицу и девицы в Л.: Л. оставляет на берегу одежду из перьев, обладающую магическими свойствами, и в виде девицы купается в озере (море); прекрасный юноша похищает одежду, девица не может вернуть себе свой прежний облик и становится женой юноши, ставя ему некое условие табуистического характера; юноша случайно нарушает табу, его жена обретает одежду из перьев, превращается в Л. и улетает в своё царство, за море, унося с собой весну, солнце, плодородие. В одной румынской рождественской колядке «лебединая» девица требует от юноши, чтобы он совершил путешествие на небо и добыл брачный венец и птицу, которая пела бы на их свадьбе; святой Василий в раю одаривает юношу, и тот возвращается к деве-Л. Сюжет брака человека с животным (птицей) распространён у многих народов, он нашёл отражение и в ряде фольклорных образов (царевна-лебедь, герой, превращающийся в Л., например, в ряде русских сказок, и т. д.) и в именослове [ср., напр., «лебединое» имя Сванхильд в скандинавских мифах, а также имя Кикн (греч. kυκνος, «лебедь»)], у ряда персонажей греческой мифологии (см. в ст. Кикн). Л. связан и с солнцем; так, в «Тайттирия-брахмане» (III 10, 9, 11) некий риши (мудрец) силой своего знания превращается в золотого Л., летит на небо и соединяется с солнцем. Одна из наиболее разработанных и освоенных литературой мифологем – умирающий Л., который в минуту смерти взмывает вверх, навстречу небу и солнцу, издаёт последний крик («лебединая песня», ср. античную легенду, получившую законченную форму у Эсхила – Agam. 1445 и Цицерона – De oratore, 3, 2, 6 и др.) и, мёртвый, низвергается в воду. Образ Л. выступает как символ поэта, певца и высоты поэзии (ср. «Лебедь» Г. Р. Державина, «Царскосельский лебедь» В. А. Жуковского). Эта символика в своей основе связана и с представлением о способности души странствовать по небу в образе Л., выступающего как символ возрождения, чистоты, целомудрия, гордого одиночества, мудрости, пророческих способностей, поэзии и мужества, совершенства, но и смерти. В связи с этим особенно важно противопоставление в мифе и сказке белого и чёрного Л. (жизнь – смерть, добро – зло). Нередко тёмные силы маскируются образом белого Л., вслед за этим обычно следует их разоблачение (ср. пословицу о лебедях, оказавшихся гусями, как актуализацию мотива обманутых обещаний, неподлинности, лживости). Противопоставление этих начал нередко реализуется в орнитологическом коде – Л. и ворон (ср. игру в ворона, преследующего лебедей, а также австралийский миф о том, как горные вороны бросали свои перья на раненых, лишённых перьев братьев, превращая их в чёрных Л.), Л. и совы, Л. и ласточки. Образ Л. используется и как элемент астрального кода; так, в римской мифологии Цигнус (Cygnus, букв. «лебедь») оказывается на небе как северное созвездие Млечного пути. Иногда Л. выступает в качестве тотема: якуты вели своё происхождение от девицы-Л., бурятские роды Шарят и Харят — от брака шамана с девицей-Л., небесный владыка австралийских

Лев, преследующий газель. Фреска из гробницы Вакхантов в Тарквиниях. 520—510 до н. э.

аборигенов Байаме происходил от рода чёрных Л. В отдельных случаях образ Л. приобретает редкие значения. В кетском мифе Л., сопровождающие Томэм, выступают как вестники весны и тепла. Мифологические значения Л. клишируются в геральдике и (шире) в поэтической символике произведений прикладного искусства (Л. как знак поэта; Л. под лавровым деревом; Л., поющий при веянии ветерка; Л., поющий на гробнице; два Л. у кипариса, к которому прислонена лира; Л., падающий в воду, и молния; Л. на водах; Л. и орёл, от которого он отворачивается, и т. п.). Ср. также широкое использование образа Л. в фольклоре (при описании женской красоты) и в поэзии, где углубляются традиционные образы (ср. тему царственности и смерти в «Лебеде» Р. М. Рильке) или строятся новые (Л. как символ протеста против низкой действительности у Ш. Бодлера).

Образы Л. и «лебедь-девицы» популярны в искусстве символизма и «модерна» (С. Малларме, Э. Мунк, М. А. Врубель и др.); в 20 в. – в иллюстрациях А. Матисса.

В. Н. Топоров.

ЛЕВ, в мифологиях и фольклоре многих народов Африки, Западной, Южной и Восточной Азии символ высшей божественной силы, мощи, власти и величия; солнца и огня. С образом Л. связывают также ум, благородство, великодушие, доблесть, справедливость, гордость, триумф, надменность, бдительность, храбрость. Особой семантикой обладает образ львицы: она — и символ материнства, и атрибут многих богинь-матерей, и воплощение сладострастия. Л. связан со многими женскими божествами: Артемидой Эфесской, Кибелой, Гекатой, Аталантой, Реей, Опс и др.

В древних культурных традициях Л. нередко называют царя, героя и просто мифологизированный персонаж. В Ветхом завете с Л. сравниваются Иуда, Дан, Саул, Ионафан, Даниил и др., а сам Л. характеризуется как «силач между зверями» (Притч. 30, 30). В некоторых древних языках Ближнего Востока (в частности, в хаттском) роль Л. как символа мощи божественного героя или царя отражается в обозначении Л. и героя-царя одним словом. Для изобразительного искусства и архитектуры этих культурных традиций характерно использование Л. в качестве одного из основных символов, нередко соотнесённых с одной из четырёх сторон светА. Л. выступает и как страж (львиные статуи, охраняющие двери древнеегипетских усыпальниц и дворцов, а также ассирийских и вавилонских храмов; Л. на западных воротах столицы Хеттского царства, аналогичные символам Л. на поздних вратах 1-го тыс. до н. э. в Малатье и на львиных вратах в Микенах; львиные скульптуры и изображения на троне в Индии; каменные изваяния Л. у входа в буддийские храмы в Китае и т. п.).

В ряде культурных традиций Африки, Западной и Южной Азии со Л. связывается рождение и смерть культурного героя или царя. Согласно индийским поверьям, отражённым в «Махавансе», царь (и мудрец) имел львиную челюсть или верхнюю часть тела льва. В буддизме Л. выступает как воплощённая храбрость, благородство и постоянство. Он приносит удачу и счастье; с ним связаны Авалокитешвара, Майтрея (почитался его трон — «львиное сиденье»), Манджушри, Вайрочана. Многократно воплощался в образе Л. Будда. В Китае Л. считался одним из четырёх животных, олицетворявших идею власти.

В Африке образ Л. часто воспринимается как воплощение умершего предка, сверхъестественного духа-патрона, тотема. Широко распространены табуистические обозначения Л.: «господин» в Анголе, «брат» у готтентотов и т. п. Во многих районах Африки считается, что деревенские колдуны могут становиться Л.; согласно представлениям бушменов Л. может превращаться в человека. Основатель одного из кланов у динка был близнецом, братом Л. (Л. же считался у них и тотемным предком). У центральной группы племён луо известен миф о первом (главном) вожде Атико; его жена принесла ему двойню львят, которые охотились на зверей, и Атико мог снабжать мясом даже людей окрестных селений. В суданской легенде львица воспитывает царя вместе

Святой Мамас, восседающий на льве. Греческая фреска. 15 в.

Львиная капитель стамбхи из Сарнатха . Середина 3 в. до н. э.

со львёнком. Подобные легенды объясняют происхождение «львиных» династий у мали и других африканских народов. У свази царь, именуемый Л. (нгвеньяма), считается близнецом царицы-матери, таким образом в мифопоэтическом контексте их можно рассматривать как близнечную пару, один из членов которой (а в более раннем варианте, по-видимому, оба) – Л.

В египетской мифологии известно божество, представляемое как пара Л., каждый из которых, в свою очередь, тождествен Тефнут, до своего возвращения в Египет жившей в образе кровожадного Л. в нубийской пустыне, и Шу. Вместе с тем в позднейших египетских текстах со Л. отождествлялся и Осирис. Некоторые египетские богини (в частности, Тефнут) в состоянии гнева превращались во Л. (ср. библейский образ царского гнева как львиного рёва). С образом Л. были связаны Ра, Гор и др. В Древнем Египте Л. был эмблемой двух противопоставленных друг другу образов — Вчера и Сегодня; южный ветер иногда изображался в виде четырёхголового (обычно крылатого) Л.

Мифологические существа с головой Л. и телом человека характерны для обширного ареала к югу от Египта [бог Апедемак в мифологии Куша (Древняя Нубия)] и в Передней Азии до её северных районов; ср. также крылатых Л.-грифонов на вавилонских стелах, иногда с головой орла. Для значительной области восточного Средиземноморья, испытавшей воздействие египетской мифологии и искусства, характерен образ существа с головой и верхней частью туловища женщины и телом Л.-сфинкса (начиная с древнейших египетских изваяний сфинксов и вплоть до наиболее ранних малоазиатских образцов рубежа 3-го и 2-го тыс. и последующих изображений из Сирии и центральной части Хеттского царства). Нередко в архитектурных комплексах и символике печатей Л. и сфинкс объединяются как элементы единой композиции; такое же соотношение этих символов (в частности, в связи с царём) можно реконструировать (по микенским и другим данным) для наиболее раннего греческого искусства и мифологии. Для юго-востока Передней Азии характерен символ крылатого Л., распространяющийся из Месопотамии в сопредельные области на восток (в Иран) и на северо-запад (в Сирию и Малую Азию). Мотив борьбы со Л. Гильгамеша отражён и на месопотамских печатях (ср. также подвиг Геракла, победившего немейского Л.). Л. выступает и как воплощение злого и жестокого духа, демонических сил хаоса (таковы, например, шумерские и вавилонские львинообразные демоны Угаллу и Уридимму; ср. превращение Л. бога Нергала в символ войны). Позже он начинает олицетворять созерцание, одиночество, отшельничество; Л. становится эмблемой Иисуса Христа (ср. также Л. как эмблему ветхозаветного Иуды, из рода которого происходит Иисус Христос) и многих святых (Марка, Иеронима, Игнатия, Адриана, Евфимии и др.).

Мифологический символ Л. и гибридного существа с головой или туловищем Л. присутствует в фольклоре, литературе, искусстве, геральдике, эмблематике значительного числа народов. В геральдических системах Л. символизирует стойкость, твёрдость, спокойствие, благоразумие. Особенно характерны сюжеты, связанные со Л. в качестве «царя зверей», в сказочном фольклоре и животном эпосе и его ответвлениях. Для этих жанров, начиная с самых типологически древних их образцов (сказки о животных у мосси и других народов Африки), характерна карнавальная инверсия отношений между царём зверей – Л. (у мосси «Uegonaba», «царь леса», эвфемизм вместо «Djigimde», «Лев») и одним из наиболее слабых зверей (у мосси заяц), постоянно обманывающим Л. Лев, как и слон, выступает как объект насмешек, издевательств, сатирических выпадов (особенно в текстах трикстерского типа). В то же время образ Л. в фольклоре не исчерпывается его «сниженной» и осмеиваемой ипостасью. Более широко известны мотивы противоположного характера. Прежде всего Л.— царь зверей (как в чисто фольклорных мифопоэтических источниках, так и в буддийских «Джатаках», европейских баснях, анекдотах, фаблио, сказках), не только превосходящий всех силой и смелостью владыка, но и мудрый, великодушный, справедливый покровитель всех животных и даже людей; ср., например, арабские истории о Л., отпускающем свою жертву; многочисленные сказки, легенды и былички о Л., который спасает и помогает человеку, спасает девицу от насилия, выводит царя из леса. В «Романе о Лисе» Л. именуется «Царём Нобелем» (т. е. благородным). В одной из европейских версий мотива Л. поровну делит добычу между собой, вором и путешественником, хотя более известна эзоповская версия (басня «Львиная доля»), когда справедливость оказывается на стороне осла; существуют рассказы о том, как Л. почитали младенца Иисуса, и т. п. Широко распространён сюжет о Л., разбуженном мышью и благородно отпустившем её, за что впоследствии мышь помогала ему, когда он оказался в беде.

Ряд фольклорных и псевдонаучных схоластических текстов (в средние века) посвящен мотиву Л., который боится петуха (особенно кричащего); Прокл (5 в.), напротив, считал, что поведение Л. свидетельствует о его почтении к петуху, который, как и сам Л., символизирует солнце. В народной медицине, магии колдовства Л. – символ здоровья, дух жизни. Значительное распространение получили талисманы, связанные с Л. (геммы, медали и т.п.).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

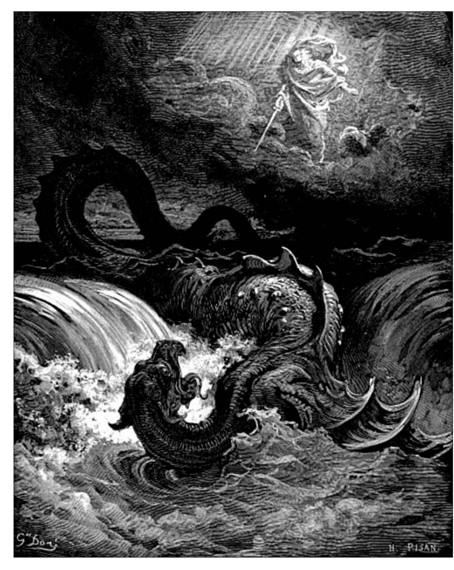
Л. — одно из излюбленных животных христианского «символического зверинца». Уже на раннехристианских саркофагах изображения Л. воплощают идею грядущего воскресения. Образ Л., распространённый в пластике романских церквей (ср. также каменное узорочье владимиро-суздальских храмов), понимается как бдительный страж святыни (ср. Исайя 21, 8, а также предание из «Бестиария» и «Физиолога» о том, что Л. спит с открытыми глазами).

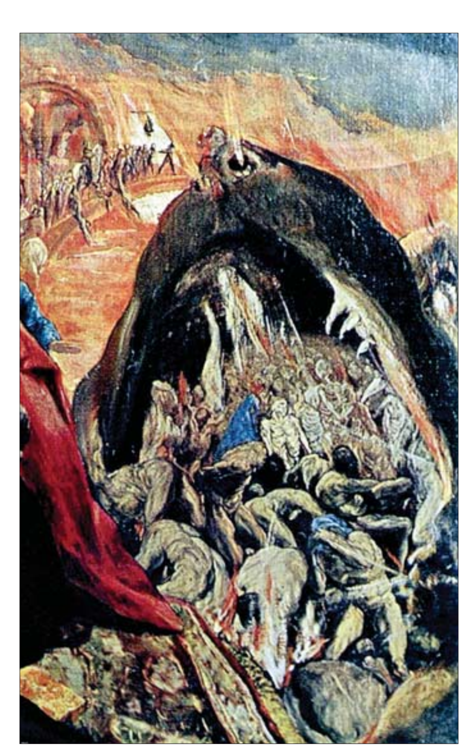
В то же время Л. может воплощать идею зла и смерти (ср. Пс. 21, 14 и 22) и именно в этом значении (помимо чисто фабульного) входит в изображения пророка Даниила в львином логове, единоборства Самсона или Давида со Л. (нередко основанные на античной иконографии Геракла), а также в изображения персонификации силы. Вплоть до 17 в. распространены также изображения Л. в качестве атрибута гордыни, гнева, холерического темперамента, Африки и неведомой земли вообще. В искусстве нового и новейшего времени Л. иногда трактуются как воплощение стихийного буйства природы («львиные охоты» П. Рубенса), но чаще — в традиционном, «апотропеическом» значении («стерегущие Л.» – в монументально-декоративной пластике).

М. Н. Соколов.

ЛЕВИАФАН (евр. liwyatan, от lawa, «свёртываться», «виться»), в библейской мифологии морское животное, описываемое как крокодил, гигантский змей или чудовищный дракон. В Библии упоминается либо как пример (наряду с бегемотом) непостижимости божественного творения (Иов 40, 20–41, 26; Пс. 103/104, 26), либо в качестве враждебного богу мо-

Левиафан. Гравюра на дереве по рисунку Г. Доре к Библии. 1864—66.





Врата ада в виде пасти левиафана. Фрагмент картины Эль Греко «Видение Филиппа II». 1579. Эскориал (Испания).

гущественного существа, над которым он одерживает победу в начале времён (Пс. 73/74, 14; Ис. 27, 1). Известен и в западносемитской угаритской мифологии, где Л. (Латану), воплощающий разрушительные силы водного мира, предстаёт как могучее семиголовое чудовище, которое борется с Балу (Алийиану-Балу) и Анат и оказывается побеждённым. Возможна также более отдалённая связь Л. с вавилонской Тиамат, олицетворяющей морскую стихию и при разделении верхних и нижних вод рассечённой пополам богом Мардуком. Ср. содержащийся в кн. Еноха и других источниках мотив отделения друг от друга Л. и бегемота в качестве чудовищ мужского и женского пола, в состоянии первоначального хаоса слитых воедино. По-видимому, мифы о Л. восходят к представлениям об олицетворённом первобытном хаосе, враждебном богу-творцу и некогда им покорённом, ныне же пребывающем в состоянии сна, однако могущем быть разбуженным (Иов 3, 8). В Библии наряду с Л. названы близкие ему чудовища, поражаемые богом, – Раав и Таннин, а также рыба, проглотившая Иону.

Наиболее развёрнутое описание Л. содержится в книге Иова: «нет столь отважного, который осмелился бы потревожить его..., круг зубов его – ужас...; от его чихания показывается свет; глаза у него – как ресницы зари..., дыхание его раскаляет угли, из пасти его выходит пламя; он кипятит пучину, как котёл, и море претворяет в кипящую мазь; ... он царь над всеми сынами гордости» (41, 2–26). Как в Библии (напр., Иов 40–41), так и в позднейшей традиции Л. часто предстаёт вместе со своим сухопутным мифическим аналогом — бегемотом, у которого ноги, как медные трубы, кости, как железные прутья (Иов 40, 13–14). В апокрифах (в кн. Еноха, 4-й книге Ездры, «Апокалипсисе Баруха») и в агаде встречается ряд гиперболических описаний невероятной величины Л. Так, дневной пищей Л. служит рыба с рогами на голове, длиной в 300 миль; пар, испускаемый Л., способен вскипятить весь океан. В агаде и в апокрифах бегемот и Л. упоминаются обычно в связи с мессианскими и апокалиптическими мотивами. Мясо обоих животных, окончательно поражённых богом или убивающих в схватке друг друга, послужит пищей на пиру праведников в день пришествия мессии.

Образ Л. использован в философско-политической литературе нового времени: Т. Гоббс уподобляет ему государство, которое рассматривает как гигантский живой организм.

ЛЕВКА (Λευκή, букв. «белый»), в греческой мифологии один из островов блаженных, где после смерти обитал в своей счастливой вечной жизни Ахилл вместе с Еленой и где у них родился сын Эвфорион (Pind. Nem IV 49); по другим свидетельствам (Ant. Liber. 27), на Л. супругов Ахилла стала Ифигения, получившая там имя Орсилохии. По сообщению Павсания, с Л. отождествляли небольшой остров в Понте Евксинском (Чёрное море), у устья Дуная (Paus. II 5, 22).

А. Т.-Г.

ЛЕВКИПП (Λεύκιππος), в греческой мифологии: 1) правитель Мессении, сын Периера и дочери Персея Горгофоны, брат Тиндарея и Икария (Apollod. III 10, 3), отец Левкиппид — Фебы и Гилаейры — невест Афаретидов (Идаса и Линкея); 2) сын пелопоннесского царя Эномая, влюблённый в нимфу Дафну. Переодетый в женское платье, Л. преследовал её, но его хитрость была раскрыта и по приказу Аполлона он был убит спутницами нимфы (Paus. VIII 20, 2). Илл. стр. 44.

М. Б.

ЛЕВКОФЕЯ (Λευκοθέα, букв, «белая богиня»), в греческой мифологии морское божество, в которое превратилась Ино, бросившись в море.

А. Т.-Г.

ЛЕВЫЙ И ПРАВЫЙ, одно из главных мифологических противопоставлений в древних мифологиях (особенно в дуалистических мифах и близнечных мифах). Для большинства мифологий характерно использование признака «левый» в значении отрицательного (ср. многие славянские поверья, отражённые и в русских приметах типа «плюнь через левое плечо»), связанного с неправотой (и загробным наказанием), «правый» – в значении положительного. Различие левого и правого, известное уже в древнеегипетских священных текстах, продолжается вплоть до библейской традиции и её отражений в новое время. Вместе с тем в большинстве культурных традиций, начиная с верхнего палеолита, левая рука выступает в качестве женского символа. Обрядовое соотнесение мужчины с правой стороной, а женщины — с левой подтверждается археологическими данными. Женщина-богиня (напр., Исида) связывалась с культом левой руки. В Индии в упанишадах с правым глазом соотносился бог Индра, с левым — его супруга. Жилище уже в древности делилось на левую – женскую (ср. зулусский титул первой жены «дом левой руки») и правую – мужскую части. В трансформированном виде то же деление отражено в литовской сказке (семи мальчикам в возрасте от семи до четырнадцати лет, проходящим посвящение в лесном доме, запрещено смотреть в правую дверь). На Шри-Ланке при магическом разрезании лимонов как ритуальных символов отделяются правая (мужская, чистая) и левая (женская, нечистая) стороны.

Для многих мифологических и ритуальных систем характерна инверсия (переворачивание) отношений между левым и правым, благодаря чему «левое» становится признаком главного мифологического существа. В мифологии североамериканского индейского племени зуньи два Возлюбленных близнеца – благодетели человечества различаются как левый,

Похищение дочерей Левкиппа. Картина П. П. Рубенса. 1619—20. Мюнхен, Старая пинакотека.

умудрённый и умеренный, и правый, импульсивный, склонный к действию. В мифологии индейского племени керес левая сторона оказывается главной. У африканского племени меру священной считается левая рука шамана (мугве), которая должна оставаться невидимой. Ряд героев в австралийской мифологии, а также Училоби-Уицилопочтли в ацтекской и др. часто отличаются леворукостью. В северо-восточной Африке обнаружен целый культурный ареал, где положительное значение придаётся левой, а не правой руке. Запреты использовать левую руку для обычных действий, связанные с направленным воспитанием праворукости во всех обществах (в частности, обязательное предписание держать оружие в правой руке), могли иметь своим следствием выделение левой руки как священной. Вместе с тем мифологический мир нередко представляется как зеркальный по отношению к обычному; поэтому леворукость мифологических героев подчёркивает их необычность и служит символом иного мира. В символике наскальной живописи знак левой руки статистически преобладает над правым. В Большой галерее верхнепалеолитических пещер Ласко (Франция) головы животных в левой группе окрашены в красный цвет, а в правой группе — в чёрный (тем самым уже проявляется связь между противопоставлениями левый – правый, чёрный – красный, характерная и для позднейшей символики шаманских изображений, например в искусстве сибирских народов, где слева изображается нижний, справа — верхний мир). В Европе в средние века во время мистерий слева изображался ад, справа — рай. Различие левой и правой руки, имеющее несомненную биологическую основу и существенное для практической деятельности каждого человека, а также связанное с ним различение «левых» (чаще всего неблагоприятных или необычных) и «правых» явлений воспроизводится как в мифологических системах, так и позднее — вплоть до средневековой алхимии и медицины и их продолжений в новое время.

В. В. Иванов.

ЛЕГБА, в дагомейской мифологии божество-трикстер; седьмой, младший сын Маву-Лиза. Согласно мифам, победил в состязании, устроенном Маву, выполнив условие Маву — сыграть одновременно на различных музыкальных инструментах, при этом еще и танцуя. За это Маву объявил Л. выше всех других богов. Среди множества дагомейских божеств-трикстеров (обычно младших детей, избалованных родителями, пользующихся большой свободой и безнаказанностью) Л. — основной трикстер, «толмач богов», он один знает язык Маву и языки своих братьев, каждому из которых Маву дал особый язык. Л. посещает все царства своих братьев, а затем извещает Маву обо всём в них происходящем. Л. вносит раздоры между богами. Так он вмешивается в столкновение Хевиозо и Сагбата. По одному из мифов, Маву-Лиза возложил на Сагбата, как старшего, управление землей, а Хевиозо, стремившийся сам занять это место, был очень рассержен. Л. посоветовал Хевиозо не давать дождя, а Маву он сказал, что в небе нет воды. По распоряжению Маву ни одна капля дождя не упала с неба. Недовольство людей обрушилось на Сагбата, так как воды на земле не стало с его приходом. Когда Маву поручил Л. разузнать о делах на земле, тот послал птицу Вутуту к Сагбата с предложением разжечь на земле огромный костёр, велев птице петь, когда от костра подымется дым. Маву же Л. сообщил о засухе на земле и о вероятности гибели от огня не только всех на земле, но и на небе. Тогда Маву велел Хевиозо дать дождь и предписал, чтобы отныне дождём управляли с земли. Л. первым занялся гбо (магия, колдовство). В те времена боги были голодны, так как не получали жертвоприношений. Л. сделал змею, положил её у дороги, ведущей к рынку, и приказал жалить проходящих. После укуса появлялся Л. и предлагал пострадавшему вылечить его за вознаграждение. Человек Аве, заинтересовавшийся занятием Л., был приобщен им к магии: был обучен лечению змеиных укусов. Маву запретил Л. раскрывать Аве другие секреты, а самого Л. сделал невидимым. Л. делил ложе с Фа и её дочерью Миноной, за что Маву обрёк Л. на вечную неудовлетворённость.

Е. С. Котляр.

ЛЕГЕНДЫ И МИФЫ. Легенды (Л.; от лат. legenda, «то, что надлежит прочитать») как группа фольклорных произведений объединяются наличием в них элементов чудесного, фантастического, но воспринимаемого как достоверное, происходившее на границе исторического и мифологического времени или в историческое время. В типологически отличных друг от друга культурных традициях понятие Л. описывает не вполне сходные явления и по-разному соотносится с другими фольклорными жанрами и с мифом. Так, в европейском фольклоре тексты, соотнесённые с именами «заранее» (т. е. вне данного текста) известных персонажей, повествующие о событиях и времени, в историчности которых не сомневается носитель, принято делить на Л. и предания (см. Предания и мифы). Л. связаны преимущественно с персонажами священной истории (напр., христианскими или исламскими святыми, евангельскими персонажами), предания же — с персонажами мирской истории, причем элемент чудесного в них не обязателен. Однако различение Л. и предания действительно для традиций, в которых господствующая религия сменила более ранние мифологические системы (практически это произошло только в культурах христианства и ислама), и затруднительно для тех традиций, где мировая религия (напр., буддизм в Индии) не отменила более ранние мифологические системы, а также для политеистических мифологий, не переживавших кардинальных изменений. Такое разграничение теряет всякий смысл в традициях, в которых священная история не противопоставляется мирской (профанической); здесь уместнее говорить о едином «историческом» жанре (противопоставленном мифу, сказке и иногда эпосу — в традициях, знающих этот жанр) и, применяя к нему – по традиции – термин «Л.», следует учитывать, что вне противопоставления преданию он имеет иное содержание. Противопоставление Л. другим жанрам в подобных традициях может основываться на различных признаках. Мифу, объединяемому с Л. по признаку уверенности носителей в достоверности сообщаемого и наличия элемента «чудесного», Л. может противополагаться по таким критериям, как, например, принадлежность текста всему племени или отдельному роду. Согласно описанию американского исследователя Э. Сепира, у индейцев нутка на острове Ванкувер мифы, повествующие о происхождении мира и людей, т. е. касающиеся всех, знает и имеет право рассказывать любой член племени, а Л., сообщающие о событиях, положивших начало роду, являются принадлежностью («собственностью») членов рода. В этом случае, однако, проявляется и общая для Л. разных традиций черта — их приуроченность к историческому времени, или, по крайней мере, к переходу от мифологического времени (см. Время мифическое) к историческому. (Так, по Э. Сепиру, Л. касаются именно начала, основания данного рода, т. е. событий на границе времени, осознаваемого как историческое, и времени, если не мифологического, то «доисторического».) Кроме того, в культурах, не переживших смены религиозной системы, Л. может быть противопоставлена мифу по статусу (разная степень сакральности), по наличию или отсутствию связи с культом (хотя в случае, описанном Сепиром, для родовых ритуалов могут быть существенны и события, описываемые в Л.), по персонажам: герои Л. не отличаются обликом от носителей традиции (хотя и обладают способностями, превышающими человеческие), иногда – это реальные люди, запечатлевшиеся в исторической памяти данного коллектива.

И в непрерывных традициях, и там, где произошла смена мифологических систем, Л. по сравнению с мифом менее сакральна и в ней описываются события более поздние, нежели в мифе. Но в непрерывных традициях Л. сосуществует с мифом синхронно, а в традициях второго типа соотносится с ним (с предшествующей данной религии мифологической системой) диахронически. Это, в частности, проявляется в генетической зависимости Л. от мифов (хотя миф – не единственный источник сюжетики Л.). Повествуя о событиях, происходивших после завершения мифологического времени, – как правило, в историческом времени, Л. занимает место среди жанров, лежащих между мифом и историческим описанием (см. в ст. История и мифы). Однако если в непрерывных традициях наличие Л. объясняется потребностью в «историческом» жанре, то при смене религиозных систем Л. выполняет целый ряд иных функций. Это особенно характерно для христианской мифологической системы, где главным отличительным признаком Л. является не столько её «историчность», сколько неканоничность.

Вытеснение старых мифов из повествовательных жанров при сохранении их содержательной стороны в ритуале и несюжетных ритуальных текстах (а также в несакральных сюжетных текстах, как былички и сказки) вызывает потребность в жанре, который воспроизводил бы сюже-

тику предшествующей мифологии. Христианские Л. и представляют собой тексты, аксиологический статус которых более низок, чем у канонических текстов, выполняющих по отношению к господствующей системе ритуалов ту же функцию, что миф в традиционных ритуальных системах. Это делает Л. несоизмеримой с каноном и снимает противоречия между ними в рамках так называемого двоеверия. В этом отличие Л. от письменного жанра апокрифа, часто претендующего на большую истинность по сравнению с каноном. Однако между этими жанрами существует и сходство, состоящее в необходимости для каждого из них наличия заданного «прежде» канона. Включение Л. в рамки новой системы, например христианства, обеспечивается отнесением сюжетов Л. к христианским святым, благодаря чему с этими святыми отождествляются герои старых мифологических сюжетов; таким образом, события Л. оказываются более поздними и менее ценными, чем евангельские.

Л., относящиеся к христианским святым и частично воспроизводящие сюжеты дохристианских мифов, оказываются одним из средств перекодировки дохристианских представлений в христианских символах. Жития святых, будучи менее сакральными текстами, чем священное писание, допускают смешение с нехристианскими мотивами, вплоть до превращения святых в подобие некоего политеистического пантеона. При этом Л. является средством перенесения именно сюжетных элементов старой мифологии в отличие от отдельных признаков персонажей и представлений, которые могут не находить в поздней системе сюжетного выражения, сохраняясь лишь в виде упоминаний в заговорах, пословицах, приметах и т. п. Заслуживает внимания также то обстоятельство, что агиографические Л., тяготея, как и всякие Л., к историческому жанру, вместе с тем соотносятся с календарной датой дня памяти святого и, связывая тем самым два годовых цикла праздников – христианский и языческий, – оказываются включёнными в циклическое время ритуала.

Особую группу представляют собой христианские Л., в которых действуют ветхозаветные персонажи (напр., в русских «духовных стихах», представляющих собой Л. или апокрифы, спетые былинным стихом) и даже бог и дьявол. Л. этого рода тоже дополняют отличающуюся своей историчностью христианскую мифологическую систему элементами дохристианской мифологии. Действие в них переносится во время, которое для христианства выступает в функции мифологического (т. е. в евангельское и ветхозаветное). Как бы стремясь занять функциональное место мифа, эти Л. непосредственно вторгаются не только в библейское время (время священной истории), но и в собственно мифологическое, воспроизводя, например, сюжет борьбы громовержца с его противником или историю творения мира. В этих Л. отсутствует и сниженный статус персонажей. Так, громовержца старого мифа может замещать бог, а противника — дьявол. Показательно, однако, что есть и варианты Л., где громовержец трансформируется не в бога, а в Илью-пророка. Встречаются и случаи, где противник выступает под своим прежним, дохристианским именем (или в результате инверсии получает имя самого громовержца), но мыслится при этом дьяволом, громовержец же превращается обычно в персонаж новой системы (хотя ср. балтийские примеры, где громовержец под своим именем – Перкунас – может чередоваться с богом в борьбе с дьяволом, название которого в литовском восходит к дохристианскому имени противника громовержца). Такие тексты (у которых снижен не статус героев, а лишь ценность самого жанра), видимо, вызваны необходимостью соотнести главные сюжеты с высшими уровнями системы или воспроизвести сюжеты, немыслимые без главных персонажей этой системы. Таков сюжет творения, широко представленный в так называемых «дуалистических» космогонических (или геогонических) Л., например в русской Л. о том, как бог и дьявол создают мир: бог создаёт землю, дьявол — горы и т. п. В типологическом аспекте эти Л. могут сопоставляться с мифами о культурных героях трикстерского типа (например, полинезийский Мауи), создающих острова и т. п., в функциональном же аспекте они представляют собой восполнение дуалистичной структуры мифологической системы в условиях, когда доминирующая система (христианство) лишена дуалистичности. Л. этого типа представляют собой одновременно и инновацию, и архаизм (т. к. данная инновация по своей природе должна быть архаизирующей, восстанавливая в позднейшей системе сюжеты и функции, которых ей недостаёт по сравнению с более ранними). Несмотря на мифологическое время и соответствующих персонажей, эти Л. всё же кардинально отличаются от мифов тем, что носят маргинальный характер в системе и не имеют непосредственной связи с культом. Характерно, что ряд легенд о боге (или святых) и дьяволе включает мотивы не креационные и этиологические, а, скорее, анекдотические (напр., одурачивание чёрта).

Помимо Л., действие которых происходит в историческом или мифологическом времени, европейская традиция знает и Л., протекающие в «абстрактном» неуточнённом времени, подобном времени притчи или сказки. Однако, как правило, время действия этих Л. имеет определённую начальную границу: не ранее конца евангельских событий (т. е. установления данного порядка вещей) и/или канонизации фигурирующих в Л. святых (в отличие от Л., рассказывающих об их прижизненных деяниях). Впрочем, можно полагать, что с точки зрения самой Л. святые выступают в ней подобно персонажам мифологического пантеона, т. е. как существовавшие «всегда». Это — Л., описывающие отношения святых с людьми (жанр противоположный демонологическому), например Л. о святом Николае Угоднике, защищающем пахаря от Ильи-пророка. Интересно, что такие легендарные по характеру эпизоды могут входить в сказку, подчёркивая тем самым сходство времени этих двух жанров (вообще Л. этого типа часто относят к сказкам, во всяком случае это имеет отношение к собирательской практике).

В остальных отношениях Л. в европейской традиции сходны с относимыми к жанру Л. текстами иных традиций. Особенно примечателен в этом отношении круг текстов, которые относят то к Л., то к преданиям — Л. о населении, предшествовавшем в определённой местности носителям данной традиции. Эти тексты часто описывают существ, отличных от людей (граница жанров Л. и предания для этих текстов зависит именно от облика этих предшественников), и связаны с рубежом «доистории» и истории, но истории данного места и данного коллектива, осознающего себя частью большего – этнического – коллектива. В этом отношении они обнаруживают типологическое сходство с описанными Э. Сепиром Л. о начале рода или племени. Прочие Л. уже переходят эту границу и располагаются в историческом времени данного этноса, выполняя и в европейской традиции функцию исторических или квазиисторических жанров (опять-таки соприкасаясь и пересекаясь с преданиями). В этом отношении они могут в значительной степени приближаться ко времени носителя и даже опережать его, продолжая историческое время снова в мифологическое, т. е. эсхатологическое (но часто соотнесённое с историческим — ср. конкретные датировки конца света или, во всяком случае, помещение его в обозримое будущее). С другой стороны, эсхатологические Л. в своей части, связанной с утопическими картинами будущего, сходны и с Л. об утопических странах или обществах, которые мыслятся как современные носителям традиции — ср., например, русскую Л. о «Беловодском царстве» (для статуса Л. как достоверного сообщения показательны случаи действительных поисков мест, о которых сообщала Л.). Этот тип Л., называемый «социально-утопическим», соотнесён не просто с историей, но и с конкретной, современной носителям социальной ситуацией, и опять же граничит с жанром преданий, т. к. может включать сюжеты, связанные с вполне историческими, несакрализованными лицами, которым в данном сюжете отводится функция восстановления попранной справедливости и установления утопического благополучия (т. е. функция культурного героя, «переведённая» на язык поздних социальных отношений). Таковы сюжеты, связанные со старцем Фёдором Кузьмичом – Александром I, и многие другие. Они целиком относились бы к жанру преданий, если бы не касались утопических представлений о перестройке всего порядка вещей (т. е. в сущности — эсхатологического мотива счастливого завершения всей истории, её конца и цели) и не содержали элементов чудесного. Наличие этих элементов вполне возможно и в жанре преданий, но в данном конкретном круге текстов имплицитно содержится мотив воскресения героя (так, в русской традиции Л. о Фёдоре Кузьмиче возникла именно в связи со смертью Александра I; ср. Л. о чудесном спасении царевича Димитрия и экспликацию темы воскресения или метампсихоза в стихотворении о Димитрии М. Волошина), сопоставимый с будущим воскресени-

ем культурного героя в мифологических и эпических традициях, что ставит их ближе к жанру Л.

Г. А. Левинтон.

Леда и лебедь. Скульптура Ж. Рулло. Амьен, музей Пикарди.

ЛЕДА (Λήδα), в греческой мифологии супруга спартанского царя Тиндарея. По наиболее распространённому варианту мифа, Л.— дочь царя Фестия из Этолии, к которому бежал изгнанный из Спарты Тиндарей. За помощь, оказанную ему в отражении воинственных соседей, Фестий отдал Тиндарею в жёны Л. Детьми Л. были близнецы-Диоскуры, Клитеместра и Елена. Последняя считалась дочерью Зевса, который соединился с Л. в образе лебедя; от этого союза она родила яйцо, и из него появилась Елена (Apollod. III 10, 7; Eur. Hel. 16 — 22). Скорлупу яйца показывали в одном из храмов Спарты во 2 в. (Paus. Ill 16, 1). По другой версии мифа, Л. только сберегла у себя яйцо, снесённое богиней Немесидой от брака с Зевсом и найденное пастухом; когда из него появилась красавица-девочка, Л. воспитала её как собственную дочь (Apollod. III 10, 7). Существуют также различные сказания о количестве яиц, снесённых Л. (Schol. Pind. Nem. X 79—83).

В. Я.

Миф о браке Л. с Зевсом в античном изобразительном искусстве воплотился в пластике (ряд скульптур, в том числе «Л. и лебедь» Тимофея, дошедшая до нас в копиях, рельефы и др.), живописи (фрески в Помпеях и Стабиях) и особенно в вазописи. В европейском искусстве миф нашёл воплощение в средневековой книжной миниатюре, а с эпохи Возрождения стал одним из популярнейших в живописи и пластике (Леонардо да Винчи, Микеланджело, Андреа дель Сарто, Корреджо, Понтормо, П. Веронезе, Я. Тинторетто, Б. Челлини, П. Рубенс, Я. Иордане, Н. Пуссен и др.).

ЛЕЗА, Реза, в мифологии бантуязычных народов тропической Африки, живущих в Замбии и на Ю.-В. Заира (ила, тонга, биса, вемба, луба, субийя, каонде и др.), громовник, божество дождя. Согласно мифам, Л. живёт на небе, его проявления — дождь, молнии, гром. В мифах ила молнии — блеск глаз Л., когда он сердится (по другой версии, молнии исходят из его рта), гром — его голос, звёзды — глаза; когда Л. спускается на землю, происходит буря. Посредниками между Л. и людьми выступают духи предков. По-видимому, под влиянием культа предков, у некоторых народов первоначальный образ Л.-громовника приобрел качества, типичные для культурных героев-предков. По представлениям биса и вемба, души умерших переходят в мир духов к Л. В мифах каонде Л. — и громовник, и демиург, и культурный герой. Он создал первых людей — Мулонга и Мвинамбузи, которые сначала были бесполыми и только благодаря Л. превратились в мужчину и женщину. Для этой пары Л. передал медовой птице три калебасы (сосуды из тыквы): в двух были семена полезных растений, а в третьей – смерть, болезни, хищные звери. Он запретил открывать калебасы до своего прихода, но медовая птица нарушила запрет, что привело к появлению в мире смерти, болезней и хищных зверей. Наказав виновницу бед, Л. научил людей строить жилища для защиты от зверей, выделывать шкуры, добывать огонь трением, выплавлять железо из руды и изготовлять топоры, мотыги, копья и т. п.; ввёл обычай брачного выкупа за жён.

Е. С. Котляр.

ЛЕЙКПЬЯ («бабочка»), в мифологии бирманцев душа. По народному верованию, от Л. зависит жизнь и смерть, а также болезнь. Когда Л. улетает, знахари стараются её поймать, предлагая ей дары. Л. покидает также тело во сне. Л. у матери и ребёнка, жены и мужа соединены, поэтому со смертью кого-либо из них проводилась церемония разделения душ.

Я. Ч.

ЛЕЛЬВАНИ (Lelwani), в хеттской и хаттской (Leluwani) мифологии божество

Слева — Леда с лебедем. Картина Леонардо да Винчи. 1508-1515. Рим, Галерея Боргезе.
Справа — Леда. Картина Корреджо. Ок. 1530. Западный Берлин, Государственные музеи.

подземного мира. В списках богов имя Л. следует за главными богами (солнца и грозы) перед богом плодородия Телепинусом. В хаттской и древнехеттской мифологии Л. — мужское божество, в более поздней хеттской — женское, ассоциировавшееся с аккадской богиней Аллатум (в более поздних новохеттских текстах Л. обычно называют этим именем). У хатти в домах (храмах) hesti, посвященных хтоническим божествам, в честь Л. совершался праздник пурулли. Если царю угрожала беда, он совершал ритуал в честь Л,, принося Л. жертву и предлагая другого человека вместо себя. Царица Пудухепа, жена Хаттусилиса III (13 в. до н. э.), молясь о здоровье мужа, обещает сделать статую для храма Л.

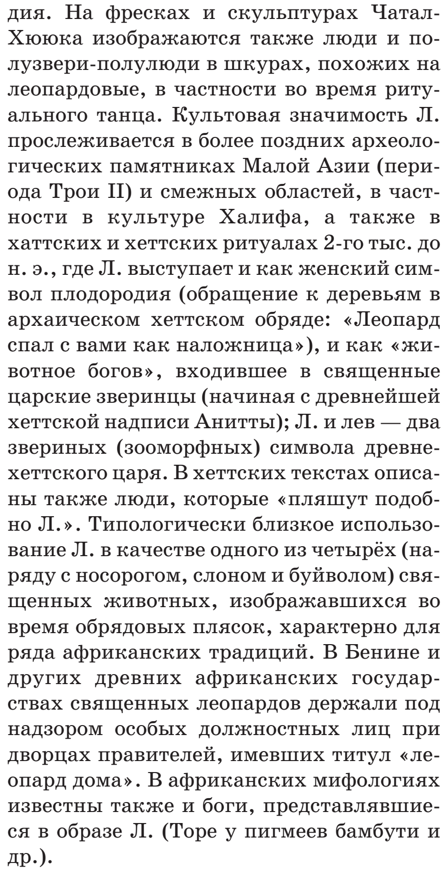
В. И.

ЛЕММИНКЯЙНЕН, Лемминкяйни, Каукомойнен, Каукомйели, в финской и карельской мифологии и эпосе герой. Согласно рунам, совершает поездки на пир (реже для сватовства) во враждебную страну – Пяйвёлу («солнечная страна»), Хийтолу, Лоутолу и т. п. (ср. поездки Вяйнямёйнена и Ильмаринена в Похьёлу), куда отправляется, как правило, незваным. Мать предупреждает его об огненных преградах на пути, огненном орле на огненной берёзе, о волках и медведях, привязанных к воротам Пяйвёлы, предвещает Л. гибель. Л. обманывает орла, превратившись в березовую ветвь, вместо себя подставляет деревянную куклу (череп мертвеца), пригоняет для волков отару овец и т. д. В Пяйвёле герою подносят пиво со змеями и червями. Оскорблённый, Л. в поединке убивает хозяина. Мать советует Л. укрыться от мстителей на «острове женщин». Согласно другим вариантам, Л. был убит в Пяйвёле: оскорблённый героем слепой старец поразил его побегом боли-голова и швырнул тело в реку Туони. Мать, узнавшая о смерти Л. по крови, текущей из гребня (или конька крыши), отправляется в загробный мир Туонелу, где вылавливает тело сына из Туони граблями, вопрошает Л., сохранилась ли в нём жизнь. Тот отвечает, что его нельзя вернуть к жизни, и превращается в рыбу в Туони (ср. шаманские мифы о поисках души в загробном мире).

ЛЕМУРЫ (Lemures), ларвы, в римской мифологии вредоносные тени, призраки мертвецов, не получивших должного погребения, преступно убитых, злодеев и т. п., бродящие по ночам и насылающие на людей безумие. Им были посвящены дни 9, 11 и 13 мая — лемурии, когда закрывались храмы и не совершались браки. Чтобы выгнать Л. из дома, глава семьи должен был, встав ночью и трижды омыв руки, взять в рот чёрные бобы и, не оборачиваясь, бросать их через плечо, девять раз повторяя, что этими бобами он искупает себя и своих близких; затем, ударяя в медный таз, девять раз призвать призрак удалиться из дома. Установление лемурией, якобы некогда именовавшихся ремуриями, связывалось с явлением Фаустулу и Акке Ларентии призрака убитого Рема, установившего этот обряд (Ovid. Fast. V 429–484).

Е. Ш.

Дионис на пантере. Краснофигурный кратер. 370 до н. э. Париж, Лувр.



ЛЕОПАРД, барс, пантера. Мифологический образ Л. появляется уже в неолитических культурах Чатал-Хююка (7–6-е тыс. до н. э.) и Хаджилара (8–7-е тыс. до н. э.) в Малой Азии Л. (обычно два Л.), где он выступает как знак женского божества плодородия. На фресках и скульптурах Чатал-Хююка изображаются также люди и полузвери-полулюди в шкурах, похожих на леопардовые, в частности во время ритуального танца. Культовая значимость Л. прослеживается в более поздних археологических памятниках Малой Азии (периода Трои II) и смежных областей, в частности в культуре Халифа, а также в хаттских и хеттских ритуалах 2-го тыс. до н. э., где Л. выступает и как женский символ плодородия (обращение к деревьям в архаическом хеттском обряде: «Леопард спал с вами как наложница»), и как «животное богов», входившее в священные царские зверинцы (начиная с древнейшей хеттской надписи Аниттьы); Л. и лев — два звериных (зооморфных) символа древнехеттского царя. В хеттских текстах описаны также люди, которые «пляшут подобно Л.». Типологически близкое использование Л. в качестве одного из четырёх (наряду с носорогом, слоном и буйволом) священных животных, изображавшихся во время обрядовых плясок, характерно для ряда африканских традиций. В Бенине и других древних африканских государствах священных леопардов держали под надзором особых должностных лиц при дворцах правителей, имевших титул «леопард дома». В африканских мифологиях известны также и боги, представлявшиеся в образе Л. (Торе у пигмеев бамбути и др.).

Мифологический образ Л., как животного, на котором или в шкуре которого предстаёт герой, характерен для широкого ареала, примыкающего к Восточному Средиземноморью. В армянском мифе, переданном Мовсесом Хоренаци, рассказывается о трёх близнецах, рождённых на священных животных – барсе, льве и драконе. Образ героя, одетого в леопардовую или барсовую шкуру, известен в греческой (у Гомера Менелай и другие герои на поле боя) и грузинской традициях (у Руставели, видимо, опиравшегося в «Витязе в барсовой шкуре» на более ранние фольклорные прототипы). Вероятно, фольклорный образ героя в шкуре Л. восходит к более архаической символике членов тайного общества «людей-Л.», известны, в частности, у ряда африканских народов (ср. использование шкуры Л. как символа жреца в Древнем Египте), связанной, в конечном счёте, с тотемическими представлениями. Символ Л. или барса как священного животного использовался также в западноевропейском средневековом эпосе и литературе (явление Л. в пророческом сне героя «Песни о Роланде», видение барса, льва и волчицы в первой песне «Ада» Данте и др.).

В. В. Иванов.

ЛЕР, Ллир (ирл. ler, валлийск. llyr, «море»), в кельтской (ирландской и валлийской) мифологии бог. Образ ирландского Л. мало разработан, он упоминается обычно лишь как отец Мананнана (некоторые исследователи вообще полагают, что эпитет последнего «сын моря» не обязательно предполагает существование Л. как отдельного божества). Валлийский Ллир (возможно, как имя, так и сам персонаж были заимствованы из Ирландии) упоминается в генеалогиях как один из предков короля Артура. Связь валлийского Л. с морской стихией подтверждается более чем вероятным соответствием его Ллуду с Серебряной Рукой (Нуаду ирландской мифологии; см. в ст. Кельтская мифология), а того, в свою очередь, — божеству Нодонсу, изображённому на одной из мозаик римского времени с атрибутами бога моря. Король Лир из сочинения английского хрониста 12 в. Гальфрида Монмаутского (Leir, от Легрецестра, где, по преданию, был погребён король Лир), к которому восходит соответствующий персонаж У. Шекспира, обязан валлийской традиции лишь именем, а не историей, не имеющей соответствия в ранних памятниках,

С. Ш.

ЛЕРАВУЛАН («солнце-луна»), высшее божество у солорцев (Восточная Индонезия). Л. — источник и начало всего сущего, он создал богиню земли Тана Экен, всплывшую по его повелению из-под воды, и на ней первых людей. Л. повелел людям воевать и ходить на охоту за головами, для того чтобы черепа приносились ему в жертву. Возможно, что образ Л. развился из характерного для племенных верований Восточной Индонезии образа небесного или солнечного бога, вступающего в сакральный брак с хтонической богиней.

М. Ч.

ЛЕС. В мифологии различных народов Л. связан, прежде всего, с животным миром (или миром зооморфным, обители кото-

рого представляются в обличьях зверей). Л.— одно из основных местопребываний сил, враждебных человеку (в дуалистической мифологии большинства народов противопоставление «селение — лес» является одним из основных); через Л. проходит путь в мир мёртвых. В мифах некоторых племён Океании за Л. помещается страна солнца. Согласно поверьям селькупов, в Л. расположен вход в нижний мир; мир мёртвых — это тундра, окаймлённая кедрами, или мыс, поросший кедровым Л. Образ непроходимого девственного Л., окружающего входы в аид — подземное царство мёртвых, характерен также для греческой и римской традиций (Ovid. Met. IV 431; VII 402) и Вергилий (Verg. Aen. VI 237–238).

Представление о Л. как добром начале отразилось в относительно небольшом числе мифологий (напр., у пигмеев бамбути, которые воплощают Л., в частности, в ночных криках, издаваемых священным деревянным цилиндром, представляющим таинственное лесное животное молимо). Часто Л. выступает как местонахождение особого высшего божества (джок у африканских племён луо) или же специфических духов Л. (у славян Л. — обиталище бабы-яги).

Нередко в тех случаях, когда (как у древних тюрков и ряда тюркских народов) Л. (чаще всего горный) выступает в качестве объекта поклонения, персонифицируется хребет, поросший Л. Среди трёх основных миров Л. обычно относится к среднему миру (в некоторых языках название Л. образуется от слова со значением «средний»). Близость значений «лес» и «гора» (во многих языках они обозначаются одним словом) приводит к образованию тройной системы миров «небо — гора (поросший Л. горный хребет) — вода» (в частности, у негидальцев и других сибирских народов), где гора, связанная с удачей во время охоты, как и Л., играет роль среднего мира.

В мифологиях многих народов Западной Африки каждому человеку присущ лесной дух (часто наследуемый из поколения в поколение). У нанайцев считалось, что к каждому охотнику его лесной дух приходит из года в год в образе женщины. У ряда сибирских народов и древних исландцев считалось, что эти духи осуществляют роль посредников (медиаторов) между мирами богов (высших демонов) и людей. Но чаще наряду с отдельными духами Л. в мифологии выступает основной дух или хозяин Л. и зверей, обитающий в долинах, богатых зверьем, или в земле возле основания стволов (баргузинские эвенки называют его дагачан, «комель»). Главному хозяину Л. (Баян Хонгаю у бурят, Бай Бай-анаю у якутов) подвластны хозяева отдельных участков Л. или видов дичи. Дух Л. в наиболее древней форме представляется зооморфным (в частности, у якутских охотников). Иногда зооморфный хозяин Л. (напр., огромный медведь с девятью горбами у низовых нанайцев) держит в подчинении животное, убив которое охотник должен сразу же просить прощения у хозяина Л., чтобы избежать наказания. На медвежьем празднике нанайцев медведь, которому приносятся дары, передаёт их невидимому хозяину Л., одновременно выступающему и в функции хозяина медведей. Иногда дух Л. воплощается в человека, рождающего животных, или соединяет человеческие и зооморфные черты (птичий головной убор торикабуто — «шлем птицы» в японском обряде, хозяин лесных зверей Кайгусь, одновременно имеющий облик медведя и женщины, у кетов). Вероятно, более поздними являются представления о духе Л. как антропоморфном существе. По мифам зейских эвенков, дух — хозяин Л. — это молодая красивая женщина, которой медведи служат вместо собак [ср. также женское божество охоты у грузин Дали, сходные божества у некоторых северокавказских народов и народов Сибири, хозяек зверей в микенской и классической Греции]. У нивхов хозяин Л. (пал ыз) имеет вид обычного нивха, живущего вместе со своими родственниками – лесными людьми. В бурятских мифах в качестве хозяев отдельных участков Л. выступают духи умерших знаменитых охотников. У западносибирских татар дух Л. (урман иясе) – старик, идущий по охотничьим тропам. Нередко дух Л. (леший у восточных славян, уокло у африканских племён манде и т. п.) ходит задом наперёд, застёгивается не на ту сторону и т. д. Представление о божестве Л. и охоты, хозяине зверей может объединять целые географические ареалы, где имена бога оказываются сходными (ср. сванск. Апсати, осет. Афсати, карачаев. Апсаты, балкар. Авшати на Кавказе) или многие его атрибуты (у финно-угорских, самодийских и некоторых других народов Севера). У абхазов и других народов Кавказа, а также в мифологии хурритов существовало представление о том, что от бога (хозяина) Л. зависит удача охотника (см. Ажвейпш). По поверьям тувинцев, дух – хозяин Л. даёт охотнику ограниченное количество зверей, а охотник старается сбить его со счёта; прячет мясо животного, прикрывает место убийства зверя ветвями и камнями.

Считалось, что дух Л. любит тишину (у эвенков Сибири, шорцев и других народов Алтая во время охоты запрещается громко говорить, смеяться), слушать сказки (у якутов, бурят, нанайцев, долганов берут на охоту сказочника). Осетинский Афсати «требует», чтобы после охоты охотник щедро накормил всю свою деревню.

По мере переосмысления противопоставления «селение — лес» в духе всё более значительного различения «город — природная среда» (соответственно «культура — природа») изменяется отношение к Л. и его мифологическому хранителю. В римской мифологии Сильван (букв, «лесной», «леший») выступает не столько как отдельное божество, сколько как одно из воплощений божества загородных мест Фавна. Для некоторых традиций характерно стремление культурного героя обезвредить стража Л., а сам Л. вырубить для строительства в родном городе. Гильгамеш в шумерской поэме «Гильгамеш и гора живых» в сопровождении пятидесяти граждан своего города и семи богатырей — чудовищ совершает трудный поход к кедровому Л., рубит кедры и убивает с помощью чудесных помощников хранителя кедров — чудовище Хуваву (Хумбабу в аккадской поэме). Получение с помощью богов из горных Л. деревьев высокой прочности, нужных для строительства дворцов, составляет содержание большого числа особых строительных священных текстов, сохранившихся в хаттских («протохеттских») оригиналах и хеттских переводах.

Частый мифологический (а позднее и сказочный) мотив — отправление в Л. на воспитание ребёнка, родившегося чудесным образом. В близнечных мифах близнецов (или одного из них) обычно отправляют в Л. — в стихию, соответствующую их необычному для людей рождению. С Л. и хозяином Л. связан и обряд инициации юношей, отправлявшихся в лесной дом (у бамбути и др.), что находит отражение в соответствующем мифологическом и сказочном мотиве отправления юноши из дома в лес (в южноамериканских мифах о ягуаре, славянских волшебных сказках и т. п.). В мифах проявляется характерное для многих африканских инициационных обрядов использование некоторых деревьев как источников силы и исцеления: когда герой мифа руанда Рьянгомбе, подброшенный во время охоты буйволом, падает в Л., некоторые деревья отказывают ему в помощи, говоря, что он ослушался свою мать, другие же (как дерево умбуко — источник магической силы при обряде инициации) не дают ему упасть.

Во многих мифах и сказках Л. вырастает чаще всего из гребешка (иногда из волос или цепочки), который убегающий герой бросает позади себя, чтобы задержать преследователей. Так, в древнеяпонском мифе Идзанаки, преследуемый ведьмами, которые посланы его разгневанной сестрой Идзанами, чтобы остановить их, швыряет назад свой гребень, после чего вырастают ростки бамбука. В кетском мифе Каскет, спасаясь от злого женского существа Дотет, велит вырасти роще из семи лиственниц, на одной из которых он пытается скрыться.

В. В. Иванов.

В литературе и изобразительном искусстве древнего мира образ Л. фигурирует обычно как совокупность деревьев, лишенная ощущения единой и протяженной органической массы; популярен мотив «священной рощи» или райски прекрасного «лесного сада» [один из вариантов т. н. «locus amoenus» (букв. «прелестного места») – топоса, оказавшего основополагающее влияние на европейскую пейзажную лирику]. Христианская традиция сочетает понимание Л. как зловещей «чащобы-прибежища зверей и драконов» с (обычно агиографическими) мотивами «лесного безмолвия» – благодатной среды для аскетического сосредоточения (именно как Л. нередко трактуется «пустынь» в таких сценах, как «Иоанн Креститель в безмолвии», «Покаяние Марии Магдалины» и др.).

Художественное представление о Л. как масштабном органическом единстве складывается прежде всего под влиянием куртуазной лирики и народной языческой традиции. Для «мифологии Л.» в средневековой европейской культуре особое значение имеет позднеэллинистическое (Сервий, Халкидий), поддержанное философами шартрской школы, толкование «ὕλη» в «Тимее» Платона и «silva» в

«Энеиде» Вергилия как «аллегорического леса» — «первородного хаоса материи»; в этом «зеленом хаосе» герои «Тристана и Изольды», «Парсифаля» и других циклов мучительно совершенствуют свою человеческую природу (мотивы превращения рыцаря в безумного «лесного дикаря» и аллегорической «лесной охоты»); ср. также образы «сумрачного Л.» у Данте и в «Гипнеротомахии» Ф. Колонны.

Отождествления Л. с чающей магического преображения материей характерны для искусства Возрождения и барокко (ср. лесные мотивы у Джорджоне и мастеров его круга). В живописи и графике Нидерландов и Германии 16 в. характерны образы Л. как «храма Природы», подспудно напоминающего о «священных рощах» древних германцев (сцены проповеди Иоанна Крестителя в Л. у П. Брейгеля Старшего и др.; ср. также апологетические мотивы в «Германии» немецкого гуманиста К. Цельтиса). Мифопоэтический характер имеет и предсказание о движущемся Л. в шекспировском «Макбете».

Несмотря на определенную роль лесной темы в искусстве и литературе Просвещения (включая руссоистские мотивы лесного «храма Природы») и романтизма (особенно немецкого), а также в ранних произведениях Н. В. Гоголя, мотив Л. в 18–19 вв. в значительной степени теряет свою мифологичность вплоть до искусства символизма и «модерна» (А. Бёклин, Пюви де Шаванн, В. Э. Борисов-Мусатов и др.). В сюрреализме (живопись Р. Матты Эчауррена, В. Лама и др.) лесная чаща воплощает идею зловещего господства агрессивной бессознательной природы. В реалистической культурной традиции 20 в. Л. — воплощение многотрудных путей человеческого познания (У. Фолкнер, Р. Фрост и др.), наглядный образ родины, школа «экологической мудрости» (Л. М. Леонов и др.).

М. Н. Соколов.

ЛЕСТНИЦА, мифопоэтический образ связи верха и низа, разных космических зон. В завершённом виде Л. пересекает три космические зоны, связывая мир богов, людей и умерших или злых духов, демонических сил, хтонических животных, соответственно рай и преисподнюю. На земле, в среднем мире (реже – на небе), находится начало Л., определяющее направления движения – вверх, на небо, или вниз, в подземный мир. В целостной модели мира на земле находится центр Л. или её эквивалентов [золотая нить (т. н. catena aurea), вервь, ось мира (axic mundi), радуга]. Нередко образ космической Л. возникает в главном ритуале, приуроченном к космическому центру, когда в критической ситуации (угроза распада космически организованного мира в хаосе) требуется восстановление связи земли с небом, чтобы использовать космические силы неба в новом устройстве земли. Л. и создаёт условия для коммуникации между мирами (ср. «лестницу Иакова», по которой сходят и восходят ангелы; Быт. 28, 12–13). С движением по Л. вверх связана, в частности, мифологема о человеке, попавшем на небо по Л. или верви (ср. сказочный мотив: юноша выпускает три стрелы, которые, сцепляясь, образуют Л., по ней герой поднимается в другой мир); ср. также роль Л. во время шаманских камланий (шаманские путешествия на верхнее небо). Движение по Л. вниз связано с постепенным сошествием божества с неба на землю (в буддийской мифологии Шакьямуни сходит с неба Тушита на землю по Л., принесённой ему Индрой; на острове Сулавеси тамори прежде чем срубить дерево задабривают древесного духа: в частности, приставляют к дереву Л., чтобы ему было удобно спуститься на землю; племена, обитающие между северным побережьем Австралии и Новой Гвинеей, «помогают» солнцу спуститься для оплодотворения земли, приставляя к фиговому дереву семиступенчатую Л.).

Л. выступает и как своего рода шкала, задающая размеры вселенной по вертикали (здесь особенно показательны варианты, когда мотив Л. соотнесён с многоступенчатым строением каждой космической зоны). Нередко ступени Л. задают иерархию божественных персонажей (более известный вариант этой же схемы — многоярусные композиции, представляющие или все уровни пантеона, или всю иерархию от богов до людей или злых духов).

В мифологических и фольклорных традициях представлены различные Л. — деревянная, каменная, железная, золотая, верёвочная. В мифах часто фигурируют Л. из семи ступеней (ср. роль числа семь, как одного из основных числовых параметров вселенной, см. в ст. Числа); Л. свисает с неба либо идёт вдоль ствола мирового дерева, столба, горы; иногда ею может быть ритуальное сооружение (пирамиды Древнего Египта, ступени которых, по мнению ряда исследователей, предназначались для восхождения умерших на небо; зиккураты в виде ступеней). Л., ведущая в подземное царство, нередко проходит через яму или колодец. Движение по Л. связано с риском, так как она неустойчива сама по себе, к тому же ее неустойчивость может быть усилена противником героя (в сказочном типе 301 братья героя опускают Л., по которой он спускается в яму, и в результате герой попадает в подземное царство).

В ряде мистических концепций возникает образ «духовной» Л. как средства сублимации духа, иногда сопровождаемый в ритуале перебиранием чёток как эквивалента «духовной» Л. [ср. одно из русских названий чёток — «лестовка» (от «лествица», лестница) и название основной книги православной аскетики «Лествица»]. В христианской традиции Л. — эмблема святых Алексия, Перпетуи, Ромуальда, а также один из символов распятия, схождения с креста.

Символические значения Л., как правило, основаны на представлении, что восхождение по Л. есть благо, а нисхождение — несчастье. С Л. связывают счастливую судьбу, знание, святость, добродетель, богатство, божье царство, рай, совершенство, стремление, но и деградацию, опасность, несчастье, болезнь. В геральдике Л., ведущая вверх, символизирует храбрость, бесстрашие.

Образ Л. играет значительную роль в символике ряда произведений художественной литературы (Л. как переход от жилища к улице, от центра к периферии, от внутреннего к внешнему; Л. как средоточие неопределённости, случайности, страха; Л. как преддверие кульминации, решающего поворота и т. п.); ср. образы Л. у Ф. М. Достоевского, А. Белого, Р. М. Рильке.

Одиссей у лестригонов.

В. Н. Топоров.

ЛЕСТРИГОНЫ (λαιστρυγονες), в греческой мифологии (Hom. Od. X 80–132) народ великанов-людоедов, с которым столкнулись Одиссей и его спутники, когда их корабли подплыли к «высокому городу» Ламоса. Один из трёх посланных Одиссеем на разведку спутников был проглочен царём Л. Антифатом. Затем Антифат призвал Л., которые уничтожали корабли пришельцев, бросая в них со скал огромные камни, а людей, как рыб, нанизали на колья и унесли на съедение в город.

В. Я.

ЛЕТА (Λήθη), в греческой мифологии персонификация забвения, дочь богини раздора Эриды (Hes. Theog. 226 след.). Именем Л. названа река в царстве мёртвых, испив воду которой, души умерших забывают свою былую земную жизнь (Verg. Aen. VI 705). Согласно сообщению Павсания (IX, 39, 8), вблизи пещеры Трофония в Лейбадее (Беотия) пришедшие вопросить знаменитый оракул предварительно пьют воду из двух источников: Л. – забвения, чтобы забыть о заботах и волнениях, и Мнемосины – памяти, чтобы запомнить услышанное и увиденное в пещере.

А. Т.-Г.

ЛЕТО (Λητώ), в греческой мифологии дочь титанов Коя и Фебы (Hes. Theog. 404–408), родившая от Зевса Аполлона и Артемиду. Имя Л. сближали с корнем led. leth, указывающим на «ночь» и «забвение», тем более, что мать её Феба – луна, а сестра Астерия — звезда. Однако, вероятнее всего, — это божество догреческого происхождения, и мифы о Л. восходят к догреческим малоазийским корням, а имя её

Титий пытается похитить Лето, Аполлон и Артемида спешат к ней на помощь. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры Финтия. 520—510 до н. э. Париж, Лувр.

Лето с Аполлоном и Артемидой. Римская мраморная копия. С греческого оригинала 4 в. до н. э. Рим, Музей Торлония.

связано с ликийским lada, «жена», «мать». По сообщению Страбона, на реке Ксанф в Ликии (Малая Азия) был храм Л. (XIV 3, 6), на острове Родос ей была посвящена роща (XIV 2, 2), на Крите город с догреческим населением, названный именем Л. Возможно, этим негреческим происхождением богини объясняется её незаконная связь с Зевсом, преследование её Герой и особенно трудности при рождении близнецов, когда ни один клочок суши не смел принять гонимую Герой Л. В мифах создан образ Л. как страдающей матери, «вечно милой», «самой кроткой» (Hes. Theog. 406–407), которая благодаря своим детям заняла почётное место на Олимпе. Л. изображается и прославляется как мать и жена (ср. ликийск. Лада). В гомеровском гимне (Hymn. Hom. I) описывается картина долгих странствий богини по материку и островам греческого мира, её просьба к Делосу стать ей пристанищем и обещание прославить остров великолепным храмом. Девять дней мучается Л. в тяжелых схватках, вокруг её «лучшие среди богинь» – Фемида, Рея, Амфитрита, Диона и др. Злобная Гера задержала богиню родов Илифию под облаками на Олимпе. Через Ириду богини одаривают Илифию ожерельем, и тогда с её помощью появляется на свет Аполлон (I 25–126). Опасаясь Геры, все отвергают Л., и только остров Астерия (первоначальное название Делоса) приютил богиню, став священнейшим из островов; там под пальмами Л. родила своих детей (Callim. Hymn. IV 55 –274). Согласно Атенею (XIV, p. 614 в.), на Делосе находилось древнейшее изображение Л. — грубый фетиш в виде неотделанного полена. Л. особенно любима своими детьми, которые оберегают её и убивают тех, кто пытается оскорбить их мать (Тития, Пифона, детей Ниобы). Л., Аполлон и Артемида всегда единодушны. Они вместе помогают троянцам в Троянской войне, что связано с их малоазийским происхождением. Аполлон спасает Энея, а Л. и Артемида возвращают герою мощь и красоту (Hom. Il. V 445–448). Гермес даже не пытается сразиться с Л., признавая себя заранее побеждённым. Сама же богиня, подобрав стрелы и лук Артемиды, побитой Герой, отправляется на Олимп, чтобы вместе с Зевсом утешить дочь (XXI 497 –504). Великую гордость материнства испытывает Л., когда на Олимпе в доме Зевса появляется Аполлон. Она помогает сыну снять оружие, усаживает его в кресло. И пока все боги трепещут от страха, встав со своих мест, а Зевс подносит сыну в золотой чаше напиток, Л. веселится, сердцем радуясь, что родила столь мощного сына (Hymn. Hom. I 1–13). Образ Л. – это образ богини-матери, прославленной в детях. В римской мифологии Л. известна под именем Латоны.

А. Ф. Лосев.

Леший. Русский лубок 19 в.

ЛЕШИЙ, лесовик, лешак, боровик, в восточнославянской мифологии злой дух, воплощение леса, как враждебной человеку части пространствА. Л. — хозяин леса и зверей, его представляют одетым в звериную шкуру, иногда со звериными атрибутами — рогами, копытами; связь с волками объединяет его со святым Юрием и волчьим пастырем Егорием русских духовных стихов и преданий. Наделён отрицательными атрибутами, связью с левым (см. в ст. Левый и правый): у него левая сторона одежды запахнута на правую, левый лапоть надет на правую ногу и т. п. (ср. сходный мотив в связи с хеттским Телепинусом). В быличках Л. — проклятый человек или заложный (вредоносный) покойник. Л. может пугать людей своим смехом, увести ребёнка, сбить с пути. Для защиты от Л. уведённый им человек ничего не должен есть или должен носить с собой лутовку (очищенный от коры кусок липового дерева). Еще в 19 в. Л. писали послания на берёсте (см. Берёза). Сходные лесные духи, мало отличающиеся от обычных людей, известны в западнославянской и других традициях.

В. И., В. Т.

ЛИАНЖА, Лианья, Иньянья, у банту-язычных народов группы монго-нкундо, населяющих зону тропического леса в излучине реки Конго (Заир), центральный персонаж эпического цикла «Нсонго и Лианжа». Происхождение Л., согласно некоторым вариантам, связывается с божеством Мбомбианда: Л. — сын Мбонгу, внука Мбомбианда, и Мбомбе, которую Мбомбианда создал для Мбонгу; впоследствии Мбомбианда отослал их на землю. Его мать Мбомбе произвела на свет сначала насекомых, птиц, затем появились люди — балумбе, бафото, мболе, нкундо, элинга и другие и после всех — Л. и его сестра Нсонго. Подобно культурному герою, Л. добывает солнце. Отзвуки этого мотива обнаруживаются и в других эпизодах: Л. ловит солнце в ловушку, продлевая таким образом день; Л. закрывает солнце паутиной и дымом от рыбаков элинга, и они оказываются в темноте, в то время как для Л. солнце продолжает светить. Л. расселяет людей на новых землях, определив занятие для каждого из племён: элинга стали рыбаками, нкундо – охотниками, экота – земледельцами. Л. строит для людей хижины, устраивает поля. Затем Л. покидает землю, поднявшись по пальме в небо, и берёт с собой свою мать Мбомбе, брата Энтонто и сестру Нсонго. С Л. связывают происхождение белых.

Для Л. как эпического героя характерно чудесное рождение: Л. говорит еще во чреве матери и сам выбирает способ рождения — он выходит из большой берцовой кости матери, с оружием, украшениями и амулетами своего отца, сразу же собирает войско, чтобы отомстить за его смерть; он обладает сверхъестественными способностями (умеет превращаться или «входить» — в мальчика, горящее полено, кобру, антилопу, плод; Л. забрасывает копьё так далеко в небо, что оно возвращается только на третий день) и магическим знанием (при помощи заклинаний переправляется через реку, затачивает топоры, от его заклятий сами собой валятся деревья, строятся хижины, зеленеют поля). Он владеет магическим колокольчиком, ножом и т. п. Ему помогают духи предков. Л. мстит за смерть отца, побеждает огромного змея Индомбе, людоедов.

Е. С. Котляр.

ЛИБЕР (Liber), в римской мифологии древний бог плодородия и оплодотворяющей силы, затем виноградарства, отождествлявшийся с Вакхом-Дионисом. Его женская параллель – Либера, иногда отождествлявшаяся с Ариадной. Л., Либере и Церере в 494 до н. э. в Риме был

Либер-Патер. Рельеф. 2 в. Паренцо, Лапидарий.

построен греческими мастерами храм, ставший религиозным центром плебеев в период их борьбы с патрициями. Эта плебейская триада богов противопоставлялась патрицианской триаде (Юпитер, Юнона и Минерва), почитавшейся в храме на Капитолии (Liv. III 55, 7). После уравнения сословий плебейская триада вошла в общеримский пантеон, а Л. стал богом свободных самоуправляющихся городов по созвучию имени Л. со словом libertas, «свобода». В посвященный Л. праздник либералий (17 марта) граждане собирались на перекрестках, наряжались в маски из коры и листьев, раскачивали сделанный из цветов фаллос, совершали всякие «веселые непристойности» и пели сложенные сатурнийским размером шуточные песни, ставшие одним из истоков римской комедии (Verg. Georg. III 380 след.; Serv. Verg. Georg. II 385, 387, 389). Л. пользовался широкой популярностью во всем римском мире, особенно в конце республики и в период империи, когда боровшиеся за власть политические деятели, а затем императоры отождествляли себя с Л.-Дионисом, несущим «золотой век». В римских провинциях Л. отождествлялся с туземными богами плодородия и виноградарства.

Е. М. Штаерман.

ЛИ БИН, в китайской мифологии: 1) бог годА. Л. Б. считался сыном Чжоу Синя, последнего государя древней династии Инь. По наущению своей наложницы Чжоу Синь убил мать Л. Б. и хотел убить и самого Л. Б., но тот сбежал и стал учеником некоего мудреца. Согласно средневековым легендам, он потерпел поражение в одной из битв, но Будда спас его, а маг Цзян-тайгун возвёл его в ранг бога года [фантастический роман «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов», 16 в.)]. Л. Б. считался свирепым божеством, ему приносили жертвы чиновники в начале весны, с которой на Дальнем Востоке начинается год; 2) герой. В основе образа Л. Б. лежат, видимо, представления об историческом древнем правителе местности Шу (Юго-Западный Китай) в 3 в. до н. э. Согласно преданию (в «Фэнсу тун», «Толкование нравов и обычаев», 2 в. н. э.), когда Л. Б. вступил в правление областью Шу, он приказал не искать в жены богу реки Янцзы девушек, как это было принято, чтобы избежать наводнений, а привёл на берег реки в храм бога двух своих дочерей. Л. Б. предложил божеству появиться из воды и отведать вина. Вино в чаше заколыхалось — это был знак появления божества. Тогда Л. Б. начал перечислять богу все его преступления. Божество разгневалось. Потом все увидели на берегу схватку двух зелёных быков — Л. Б. и бога реки. Сподручные Л. Б. помогли убить быка — воплощение бога реки. Так народ избавился не только от человеческих жертвоприношений богу Янцзы, но и от угрозы постоянных наводнений. В более поздних преданиях Л. Б. и бог реки изображены в облике драконов. По некоторым вариантам, речной дракон был схвачен живьём и прикован цепями к проходу, который прорубил в скалах Л. Б., чтобы отвести воды. Победив божество, Л. Б. изготовил три каменные статуи, поставил их посредине реки и договорился с божеством реки, что в период засухи вода не будет опускаться ниже ног статуй, а во время половодья — подыматься выше их плечей. Подвиги Л. Б. продолжил его сын Эрлан.

Б. Л. Рифтин.

ЛИБИТИНА (Libitina), в римской мифологии богиня похорон. В святилище Л., находившемся в посвященной этой богине роще, хранились похоронные принадлежности. По преданию, царь Сервий Туллий приказал вносить в святилище Л. по монете на каждые похороны, чтобы знать число умерших (Dion. Halic. IV 15). Впоследствии Л. слилась с Лубентией и на основе её имени (lubido, «страсть, вожделение») с Венерой (Serv. Verg. Aen. I 720).

Е. Ш.

ЛИВ И ЛИВТРАСИР (др. исл. Lif, Lif trasir, букв, «жизнь» и «пышущий жизнью»), в скандинавской мифологии человеческая пара (Лив – женщина, Ливтрасир — мужчина), спасшаяся во время гибели мира (см. Рагнарёк) от стужи (согласно «Речи Вафтруднира», «Старшая Эдда») или от пламени (по «Младшей Эдде») в роще Ходдмимир, питаясь росой. От них снова пошёл человеческий род.

Е. М.

ЛИВИЯ, Либия (Λιβύη), в греческой мифологии нимфа, дочь Эпафа (Hyg. Fab. 149), эпоним Ливии — страны к западу от ЕгиптА. Л. родила от Посейдона близнецов Агенора и Бела – царей Финикии и Египта (Apollod. II 1,4; Hyg. Fab. 157).

М. В.

ЛИДЕРЦ, в венгерской мифологии злой дух. Появляется в виде блуждающего огонька на болотах, но может принимать антропоморфный облик и ночью вступать в любовную связь с людьми, которые из-за этого заболевают. С Л. связывают и ночные кошмары. Чаще всего в венгерских поверьях Л. – цыплёнок, вылупившийся из яйца, находившегося под мышкой у человека в течение 24 дней. Л. способен обогатить хозяина, выполняя за него разные работы, но связь с цыплёнком изнуряет человека. Освободиться от Л. можно, лишь дав ему невыполнимое задание – принести воды в решете, свет в мешке и т. п. Считают также, что Л. – блуждающий огонёк – отмечает место, где зарыт клад.

М. Х.

ЛИЕТУОНИС, в латышской мифологии персонификация кошмара, удушья. По данным Эйнгорна и Стендера, Л. — дух, который по ночам гоняет лошадей до пота, он способен проникать в жилище даже сквозь замочную скважину. По некоторым предположениям, образ Л. заимствован из славянской мифологии (укр. лiтун, польск. litun, ’zmora’).

В. И., В. Т.

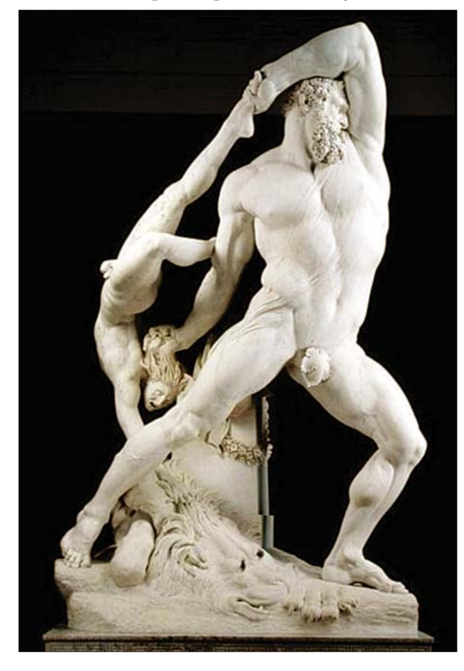
ЛИЗДЕЙКА, Лиздейко, в литовской мифологии основатель жреческой традиции в Вильнюсе. Легенда об основании Вильнюса князем Гедимином (нач. 14 в.), дошедшая в поздних и сильно романтизированных версиях (в западнорусских летописях и особенно у М. Стрыйковского), рассказывает о том, как Гедимин во время охоты в лесах нашёл на холме (в месте Веркяй) в корзине, скрытой зеленью, младенца, разбуженного звуком охотничьих рогов и заплакавшего. Случившийся тут же верховный жрец, тайный отец ребёнка, даёт Гедимину совет взять мальчика к себе и воспитать его как будущего жреца. По другой версии, объясняющей имя Л. (от литов. lizdas, «гнездо»), Гедимин нашел плачущего ребёнка в орлином гнезде. Мальчик был воспитан при княжеском дворе и впоследствии стал верховным жрецом — Криве-Кривайтисом, родоначальником рода Радзивиллов. Вероятно, именно в месте Веркяй еще до основания Вильнюса существовало святилище, и само урочище было священным. Характерно, что при уничтожении язычества в Литве в 1387 князь Ягайло отдаёт именно Веркяй католическому епископу для летней резиденции. Мотив покинутого мальчика в орлином гнезде характерен для шаманских мифов и связан с приобретением шаманом способностей к предсказаниям, толкованию снов и т. п., обладателем которых оказался и Л. Когда Гедимину, заснувшему на Турьей горе над речкой Вильней, приснился сон (на Кривой горе стоит железный волк и ревёт, как сто волков), призванный истолковать сон Л. пояснил: «волкъ железный знаменует город столечный тут будет, а што в нем оунутри ревет то слава его будет слынути на вес свѣт» (Полное Собрание русских летописей, т. XVII, 261–262). После этого Г. заложил город. См. также ст. Криве.

В. И., В. Т.

ЛИК (Λύκος), в греческой мифологии: 1) фиванский царь, сын царя Гириея и нимфы Клонии (Apollod. III 10, 1; вариант: сын Хтония, Apollod. III 5, 5), брат Никтея (отца Антиопы), захвативший власть в городе и правивший в течение 20 лет, пока не был убит вместе с женой Диркой возмужавшими сыновьями Антиопы, которую он заключил в темницу (III 5,5–6); 2) потомок Никтея. Убит Гераклом за то, что захватил власть в Фивах в отсутствие Геракла и изгнал оттуда его жену Мегару (трагедия Еврипида «Геракл»); 3) царь мариандинов в Малой Азии, эпоним Ликии; ему помог Геракл в войне с бебриками (Apoll. Rhod. II 752–814).

А. Т.-Г.

Геракл убивает Лика. Скульптурная группа А. Кановы. Мрамор 1816. Рим, Галерея современного искусства.



ЛИКАОН (Λυκάων), в греческой мифологии: 1) аркадский царь, сын Пеласга. Л. и его 50 сыновей отличались нечестивостью, слухи о которой дошли до Зевса. Желая проверить справедливость этих обвинений, Зевс под видом странника посетил дом Л., который заподозрил божественное происхождение своего гостя и, чтобы это проверить, подал ему в качестве угощения мясо собственного сына (Clem. Alex. Protr. II 36) или внука Аркаса (Ps.-Eratosth. 8). Разгневанный Зевс опрокинул стол с безбожной снедью, а Л. вместе с сыновьями испепелил молнией (Apollod. III 8, 1); другой вариант: Л. выскочил из горящего дома и превратился в волка; на человеческий род Зевс наслал потоп (Ovid. Met. I 220—239). Культ (вероятно, догреческого происхождения) волка-оборотня существовал в районе аркадской горы Ликеона («волчья гора»); 2) юный сын Приама, убитый Ахиллом (Hom. Il. XXI 34–119).

В. Я.

ЛИКИМНИЙ (Λικυμνιος), в греческой мифологии сын микенского царя Электриона и фригийской рабыни Медии, сводный брат Алкмены. Вместе с братьями участвовал в войне против сыновей Птерелая (царя обитавших на острове Тафос телебоев), претендовавших на часть земель микенского царстваА. Л. единственный из братьев остался в живых. После того как Амфитрион (будущий муж Алкмены) нечаянно убил Электриона, Л. бежал вместе с Алкменой и Амфитрионом к царю Креонту в Фивы (Apollod. II 4,5–7). Женился на сестре Амфитриона Перимеде, от неё он имел сыновей, двое из которых сражались вместе с Гераклом и погибли в войне против Эврита (II 7, 7). После смерти Геракла Л. участвовал в походе Гераклидов против Эврисфея, а также в неудачном походе в Пелопоннес. Тлеполем (один из Гераклидов) нечаянно убил Л. (II 8, 2); по другой версии, Тлеполем убил Л. умышленно, после чего бежал на Родос (Hom. Il. II 653 след.).

М. В.

ЛИКОМЕД (Λυκομήδης), в греческой мифологии царь долопов на острове Скирос. К Л. бежал из Афин Тесей, когда власть там захватил Менесфей; но Л. из страха перед могущественным пришельцем или же желая угодить Менесфею, коварно столкнул его со скалы (Plut. Thes. 35; Apollod. epit. I 24; вариант: Тесей оступился и упал сам, Paus. I 17, 6). У Л. среди его дочерей Фетида спрятала юного Ахилла, желая спасти его от участия в Троянской войне. От тайной связи Ахилла с дочерью Л. Деидамией родился Пирр (Неоптолем) (Apollod. III 13, 8).

М. В.

ЛИКУРГ (Λυκοῦργος), в греческой мифологии: 1) сын царя эдонов во Фракии, воспротивившийся введению культа Диониса. В «Илиаде» (хотя и не причисляющей Диониса к сонму олимпийских богов) сообщается, что Л., прогнавший со своей земли младенца Диониса вместе с кормилицами, был в наказание за это ослеплён Зевсом (Hom. Il. VI 130–140). В поздних источниках, восходящих, вероятно, к не сохранившимся афинским трагедиям 5 в. до н. э., сюжет столкновения Л. с Дионисом носит гораздо более трагический характер. У Эсхила (в первой части трилогии «Ликургия») изображалась, судя по фрагментам, встреча Л. с Дионисом в тот момент, когда бог и сопровождавшие его вакханки вторглись во Фракию; Л. отказывался признать бога в женоподобном юноше Дионисе и приказывал взять его вместе со спутницами под стражу в одном из покоев своего дворца. Вскоре, однако, дворец задрожал, как при землетрясении, и пленённый бог легко его покинул. По Аполлодору (III, 5, 1), Дионис в отместку за непризнание наслал на Л. безумие: полагая, что он обрубает виноградную лозу, Л. убил топором своего сына Дрианта и изуродовал его тело, после чего к Л. вернулся рассудок. Однако земля, осквернённая пролитием родственной крови, перестала плодоносить и единственным средством вернуть ей плодородие было, по указанию богов, убийство Л. Эдоны отвели его на гору Пангей и связали; по желанию Диониса Л. был брошен на растерзание лошадям. Миф о Л., как и миф о Пенфее, отражает то серьёзное сопротивление, которое встречал культ Диониса при распространении на различных территориях Греции; 2) царь Немей, которому пираты продали Гипсипилу (Apollod. III 6, 4).

Ликург убивает своего сына и атакует жену. Деталь росписи апулийского кратера. Сер. 4 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

В. Н. Ярхо.

ЛИЛИТ (евр. lilith, часто в форме множ. числа не только жен., но и муж. рода; народная этимология связывает с евр. lyl, «ночь»), злой дух, обычно женского пола, в иудейской демонологии. В Библии упоминается однажды (Ис. 34, 14; греч. ονοκένταυρος, лат. Lamia, ср. Ламия). Имя восходит к именам трёх шумерских демонов: Лилу, Лилиту и Ардат Лили; первый и второй — инкуб и суккуб. В роли суккуба Л. выступает и в еврейской традиции: она овладевает мужчинами против их воли с целью родить от них детей. Поэтому Талмуд («Шаббат» 151 б) не рекомендует мужчинам ночевать в доме одним. Адам и Ева, будучи в «отлучении» в течение 130 лет, породили духов, дивов и лилит (множ. число муж. рода), сожительствуя с ними («Берешит рабба» 20; «Эрубин» 18 б). Однако в иудейском быту Л. особенно известна как вредительница деторождения (ср. Ламашту). Считалось, что Л. не только наводит порчу на младенцев и изводит их, но похищает (пьёт кровь новорожденных и высасывает мозг из костей) и подменяет их; ей также приписывались порча рожениц и бесплодие женщин. Согласно Талмуду, Л. волосатая («Эрубин» 18 б), крылатая («Нидда» 24 б), она – мать Ахримана («Баба Батра» 73а). В арамейском переводе кн. Иова (1, 15) слово «Саба» переведено как «Лилит, царица Змаргада» (изумруда; вероятно, отождествление с царицей Савской).

Согласно одному преданию, Л. была первой женой Адама: бог, сотворив Адама, сделал ему из глины жену и назвал её Л. У Адама с Л. сразу же возник спор. Л. утверждала, что они равны, так как оба сделаны из глины; не сумев убедить Адама, она улетела. В Красном море её настигли три ангела, посланные богом. Л. отказалась вернуться и заявила, что создана, чтобы вредить новорожденным. Ангелы взяли с неё клятву в том, что она не войдёт в дом, в котором увидит их самих или их имена. Она приняла на себя наказание: отныне будут ежедневно умирать сто из её детей. В одном из заговоров для роженицы и новорожденных (в каббалистической книге «Разиэл», 13 в.), который повторяет этот сюжет, вместо Л. выступает Первая Ева. Первая Ева упоминается и в «Берешит рабба» 12: о ней говорится, что она обратилась в прах еще до сотворения Евы. Согласно «Зогар» (11, 267 б), Л. стала женой Самаэля, матерью демонов. Один из наиболее распространенных текстов заговоров для роженицы (известный на многих языках народов Ближнего Востока и Восточной Европы и применяемый позже против дурного глаза и разных болезней) рассказывает, как некий святой (Илья, Михаил, Сисиний и др.) в дороге (часто – спускаясь с горы) встретил ведьму (часто – у моря) и спросил, куда она направляется. Услышав, что она идёт в дом роженицы с целью повредить ей, он заставил её назвать все свои 9 (12, 40) имен и поклясться, что она не повредит

Лилит или вавилонская «Царица ночи». Ок. 1950 до н. э. Лондон, Британский музей.

Лилит. Картина Дж. Кольера. 1892.

роженице и младенцу, если увидит в доме все свои имена. Амулеты и заговоры для рожениц против Л. должны были содержать не только имена трёх ангелов (пытавшихся возвратить Л.), но и имена самой Л. [некоторые из них: Батна (евр.-арам., «чрево»), Одем («краснота»), Аморфо (греч., «не имеющий формы»), «Мать, удушающая дитя», имя из сирийского текста]. Тексты заклинаний арамейских и мандейских магических чаш используют против Л. формулу развода (свидетельство того, что Л. воспринималась и как суккуб). Лилиты во главе с их матерью и предводительницей Руха (дух) часто упоминаются в мандейских текстах.

Благодаря большому интересу к каббале в Европе эпохи Возрождения предание о Л. как первой жене Адама стало известно европейской литературе, где она обрела облик прекрасной, соблазнительной женщины. Такое представление о Л. появляется и в средневековой еврейской литературе (хотя в еврейской традиции красивая внешность Л. связана с ее способностью менять свой облик). Известны, например, рассказы о том, как Л. в облике царицы Савской соблазнила бедняка из Вормса. О каббалисте Иосифе делла Рейна рассказывали, что он добровольно предался Л. Представление о прекрасной, магически соблазнительной Л. лежит в основе рассказа А. Франса «Дочь Лилит» и поэмы А. Исаакяна «Лилит», где прекрасная, «неземная», сделанная из огня Л. противопоставляется «простой», обыденной Еве. Такое же противопоставление Л. Еве выступает в стихотворении М. Цветаевой «Попытка ревности». Шотл. писателю Дж. Макдональду принадлежит роман «Лилит».

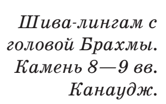
А. А. Папазян.

ЛИЛИЯ. В мифологии Л. обладает общей для цветов амбивалентной семантикой. Л. (прежде всего белая Л.) ассоциируется с чистотой, невинностью. В христианстве она является атрибутом некоторых святых, а также связывается с невинностью девы Марии в иконографии благовещения, вытесняя с эпохи Возрождения более ранний атрибут архангела Гавриила — масличную ветвь. Согласно народным поверьям, сломавший Л. лишает невинности девушку. Семитские народы объясняют происхождение Л. из слёз Евы, изгнанной из рая. С другой стороны, Л. связывают со смертью и загробным миром: так, Персефона была похищена Аидом в подземное царство в тот момент, когда она собирала Л. и фиалки (Ovid. Met. V 392); у некоторых народов считалось, что в облике Л. появляются души умерших людей и что Л. вырастают на могилах невинно осуждённых. Исходя из хтонической семантики Л., можно проследить её связи с плодородием (по греческому мифу, Л., подобно Млечному пути, произошли из капель молока Геры; включение Л. в королевский герб Франции символизирует процветание). Водяная Л. разделяет мифологическое значение лотоса как цветка, возникшего из первоначального мирового океана и служившего колыбелью солнцу. Сходная семантика характерна для изобразительного искусства индейцев майя, где Л. является атрибутом крокодила, несущего на своей спине землю. Согласно мифу догонов Мали, агнец, оплодотворивший солнце, спускается с неба по радуге в озеро с цветущими в нём водяными Л. Семантика плодородия проясняет связанные с Л. (преимущественно красными, т. н. тигровыми) эротические импликации, присутствующие в библейской Песни песней (2,2; 5,13).

М. Б. Мейлах.

Символ чистоты и праведности (Матф. 6,28), Л. – распространенный мотив средневековой мистической литературы и искусства. В позднесредневековом и народном европейском искусстве Л. могла даже контаминироваться с древом жизни и крестом (сцены с Христом, распятым на Л.). Мотив стилизованной Л. («флёр-де-лис») как эмблемы королевской власти характерен для французской геральдики. Метафорика Л. усиленно культивировалась также в искусстве романтизма и символизма.

М. Н. Соколов.

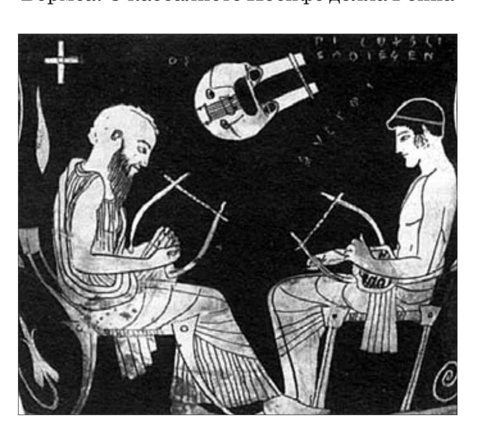


Шива-лингам с головой Брахмы. Камень 8—9 вв. Канаудж.

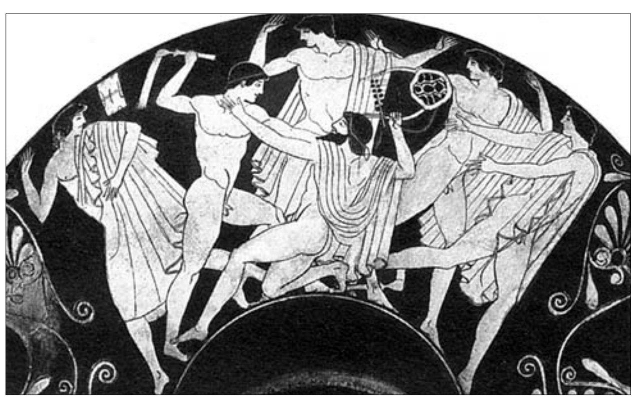
ЛИН (Λινος), В греческой мифологии сын Аполлона и дочери аргосского царя Псамафы, отданный матерью на воспитание пастухам и разорванный собаками, за что бог наслал на Аргос страшную Месть, убивавшую детей (Paus. I 53,7). Горестная судьба Л. стала темой жалобных песен (первоначально Л. называлась скорбная песнь об умершем) и традиционных припевов (айлинон, айлинон), т. е. френов, исполнявшихся во время ритуального действа в честь Л., когда ему приносили в жертву собаку. По другой версии, Л. — сын музы Урании и внук Посейдона, знаменитый музыкант и певец, живший в одной из пещер на Геликоне, соперник Аполлона, убитый им. Скорбь по Л. распространилась по всему свету, и песни о его страданиях пели не только греки, но и египтяне (Paus. IX 29,7). Согласно ещё одному свидетельству Павсания (IX 29,9), Л. – сын Исмения из Фив – обучал музыке юного Геракла и его брата Ификла. Когда Л. наказал Геракла, тот в гневе нанёс ему смертельный удар. Согласно Аполлодору (I 3, 2), Л. – сын Эагра и музы Каллиопы.

А. Т.-Г.

ЛИНГА (др.-инд. linga, «характеристика», «знак пола»), в древнеиндийской мифологии и различных течениях индуизма символ божественной производящей силы, обозначение мужского детородного органа. Поклонение Л., как одно из проявлений фаллического культа, восходит уже к протоиндийской цивилизации (изображения из Мохенджо-Даро и Хараппы) и засвидетельствовано в «Ригведе»; оно находит параллели во многих ар-



Лин и Ификл. Фрагмент росписи краснофигурного скифоса «мастера Пистоксена». 480—470 до н. э. Шверин, Государственный художественный музей.



Геракл в гневе наносит смертельный удар Лину. Фрагмент росписи краснофигурного килика Дуриса. Ок. 480 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Поклонение йони-лингаму. Миниатюра 18 в. Оудх.

хаичных культурах (Передней Азии, Средиземноморья и т. д.), включая конкретные типологически общие обряды (напр., свадебные). Наибольшее распространение культ Л. получил в шиваизме (поклонение Л. и женскому символу — йони как символам Шивы и Парвати). Изображение Л. в виде каменного столба (обычно поднимающегося из йони) играет важную роль в ритуале различных шиваитских сект и служит предметом поклонения.

ЛИНКЕЙ (Λυγκεύς), в греческой мифологии: 1) сын Эгипта, внук Бела, правнук Посейдона. По жребию получил в жёны одну из Данаид — Гипермнестру, которая не убила его в брачную ночь, как этого требовал её отец Данай. Л. правил в Аргосе после смерти Даная. Сыном Л. и Гипермнестры был Абант. Л. — прародитель великих героев Персея и Геракла (Apollod. II 1, 5; II 2, 1); 2) сын Афарея, один из Афаретидов, брат Идаса, двоюродный брат Диоскуров (Apollod. III 10, 3). Участвовал вместе с братом в калидонской охоте (I 8,2) и в походе аргонавтов (I 9, 16). Отличался небывалой остротой зрения, видя под землей и водой (III 10, 3). Вместе с братом сражался с Диоскурами и был убит Полидевком (III 11, 2).

А. Т.-Г.

ЛИНЛАУН, в мифологии шанов Бирмы (тайская языковая группа) высшее небесное божество, громовник, бог дождя. Его оружие — молнии. Он судит людей и сам же исполняет свои приговоры. Считается также божеством любви. У шанов образ Л. контаминируется с образом божества индуизма Индрой, называемого у них Ингом. Л. были вызваны мировая засуха и последний потоп.

Я. Ч.

ЛИНЪЮЙ («холм-рыба»), в древнекитайской мифологии существо с телом рыбы и с руками, ногами и головой человека. Образ Л. идентичен образу рыбы-дракона (лунъюй). Предполагается, что позднее образ Л. трансформировался в образ прекрасной нимфы (цзяожэнь). *Б. Р.*

ЛИОНГО ФУМО, персонаж фольклора суахили (Танзания). Предания о Л. Ф. соединяют в себе как сказочные, так и эпические (архаические) элементы. Как эпический герой Л. Ф. наделен сверхъестественными способностями, необыкновенной физической силой, чудесным искусством воина, неуязвимостью, даром предвидения. Пришедшие в город Пате чужеземцы (галла), увидевшие доблестного Л. Ф., были поражены его силой, размерами и назвали его «господином (хозяином) войны», которому под силу обратить в бегство сотни армий. Находящийся с Л. Ф. в ссоре его брат Мрингвари с помощью своих людей заточил Л. Ф. в тюрьму. Там Л. Ф. слагал и пел песни, понятные только его матери. Услышав их, она смогла помочь ему убежать из тюрьмы. Укрывшись в лесах, Л. Ф. совершал оттуда набеги на города, грабил путешественников. К Л. Ф. был подослан сын его сестры (ближайший родственник по древним нормам родства суахили), который выведал у Л. Ф. его уязвимое место и ночью проколол медной иглой пупок спящего Л. Ф. Проснувшись от боли, Л. Ф. с луком и стрелами пришёл к колодцу, опустился на колено, натянул тетиву и умер. Люди, боясь его, три дня не осмеливались подойти к колодцу. Лишь после заклинаний подошедшей к Л. Ф. матери он упал.

Некоторые исследователи отождествляют Л. Ф. с правителем и поэтом, жившим в 13 в. в районе Пате и Ламу, принадлежавшим к знатному роду Шанга (или Шака). Возможно, в легенде отражена вражда между Л. Ф. и его братом Мрингвари, отстранившим от власти Л. Ф. как сына одной из младших жён (рабыни). Противника Л. Ф. отождествляют также с правителем Пате султаном Умари.

Е. С. Котляр.

ЛИСА. В мифопоэтических традициях образ Л. выступает как распространённый зооморфный классификатор, нередко функционирующий и в языковой сфере [ср. рус. «лиса» – о хитром человеке; англ. fox – «хитрец» (при основном значении – «лиса») и т. п.]. Символические значения, связываемые с Л. в разных традициях, образуют единый и весьма устойчивый комплекс лишь отчасти мифологизированных значений (хитрость, ловкость, про-

Линъюй. Гравюра из «Иллюстраций к книге гор и морей». Ленинград, Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

нырливость, сообразительность, льстивость, вороватость, обман, лицемерие, осторожность, терпеливость, эгоизм, себялюбие, жадность, сладострастие, злонамеренность, злоумышленность, мстительность, одиночество). С образом Л. обычно соотносится представление о чем-то сомнительном, фальшивом; Л. нередко оказывается неудачницей, попадает впросак и т. п. Поэтому Л. не связывается с мифологическими персонажами высших уровней (ср. редкое исключение — Л. как одна из ипостасей Диониса и как вестница японской богини урожая и риса Инари, обладающая колдовскими чарами и способностью воплощаться в человека).

Л. может характеризоваться магическими способностями. Так, в китайской сказочной традиции Л. в возрасте 100 лет превращается в колдуна, обладающего магической силой, в возрасте 1000 лет попадает на небо и становится небесной Л.— тремя звёздами в созвездии Скорпиона (ср. также созвездие Лисички, лат. Vulpecula, называемое в некоторых традициях «Лиса с гусем»). Широко распространены истории о превращении Л. в человека (особенно при полнолунии). У индейцев Северной Америки, гренландских эскимосов, коряков, народов Сибири, в Китае известен сюжет о бедном человеке, к которому каждое утро в дом приходит Л., сбрасывает свою шкуру и становится женщиной; когда человек это случайно обнаруживает, он прячет шкуру и женщина становится его женой; но жена находит свою шкуру, оборачивается Л. и убегает из дома. В Северо-Восточной Азии при обилии сказок о хитростях и проделках Л. существуют сюжеты, связывающие Л. с вороном, творцом мира, создателем солнца, луны, звёзд, земли, культурным героем; в них Л. противостоит ворону как (отчасти) хтоническое животное. Особенно показателен мотив измены ворона Кутха с Л. своей жене в мифах ительменов. Изменение Л. своего облика объясняет её роль как демона, злого духа, оборотня, колдуна и даже самого дьявола (в христианской символике; в китайской и японской традициях рассказы о Л. обнаруживают совпадения с европейскими средневековыми историями о суккубах, инкубах, роковых невестах и т. п.), с одной стороны, и функцию Л. как трикстера (обманщицы, шутницы и т. п.), соперничающего с другим трикстером (поедание мяса у Койота, обман Ворона у народов Северо-Восточной Азии) или животным, пользующимся особым престижем (медведь) или известностью (волк, заяц, петух и т. п.), — с другой. Именно в этой функции Л. становится одним из персонажей животного эпоса в двух главных его формах — фольклорно-сказочной и литературной (иногда даже поэтической). В русской фольклорной традиции Л. является главным героем животной сказки, позже перешедшим и в лубок. В Западной Европе складывается начиная с 11 в. эпос о Ренаре (Ренар, первоначально мужское собственное имя, стало во французском языке обычным обозначением Л.). Особую роль сыграл старофранцузский «Роман о Лисе» («Roman de Renart»). В конце 12 в. появилась немецкая, а в сер. 13 в. нидерландская переработка этой темы, послужив-

шая источником для нижненемецкого «Рейнеке-Лиса» («Reinecke-Fuchs»). Сходные циклы о Л. известны в Китае («лисий» эпос Ляо Чжая о «лисьих чарах» и вмешательстве Л. в жизнь людей; в китайской мифопоэтической традиции Л. считалась воплощением души мертвеца, и системе оберегов от Л. придавалось особое значение), в Америке (ср. отчасти «Сказки дядюшки Римуса», где наряду с Братцем Кроликом участвует Л.). Специализированный «лисий фольклор», особый словарь охоты на Л. и приёмы «лисьей магии» создаются среди охотников (напр., в английских охотничьих клубах). В народной традиции отмечался особый день, связанный с Л. или с началом охоты на неё, напр. день Мартына-лисогона (14 апреля); были популярны многочисленные разработки мотива мести (или награды) охотнику со стороны Л.

В. Н. Топоров.

ЛИ САНЬ-НЯН («Третья дочь Ли»), в китайской мифологии богиня — покровительница мельников. По традиции считается, что это обожествлённая жена Лю Чжи-юаня, основавшего в 947 династию Поздняя Хань. Когда, ещё будучи молодым, Лю ушёл в армию и оставил Л. жить со своим старшим братом, жена брата сурово обращалась с Ли и заставляла ее крутить вместо осла тяжёлый жернов, а также пыталась утопить её младенца, но тот был спасен соседом. Впоследствии Л. стала императрицей, а после смерти её стали почитать как богиню мельников.

В. Р.

ЛИССА (λύσσα), в греческой мифологии божество безумия, порождение Никты (Ночи) из крови Урана. В трагедии Еврипида «Геракл» (815–874) Гера, ненавидящая Геракла — сына Алкмены, к которой она ревнует Зевса, посылает Л. в дом героя с приказом лишить его рассудка. В безумии Геракл убивает свою жену Мегару и детей. Приступ безумия прекращает Афина, ударом огромного камня повергающая Геракла в тяжёлый сон.

В. Я.

ЛИТЕРАТУРА И МИФЫ. Постоянное взаимодействие Л. и м. протекает непосредственно, в форме «переливания» мифа в литературу, и опосредованно: через изобразительные искусства, ритуалы, народные празднества, религиозные мистерии, а в последние века — через научные концепции мифологии, эстетические и философские учения и фольклористику. Особенно активно это взаимодействие совершается в промежуточной сфере фольклора (см. Сказки и мифы). Народная поэзия по типу сознания тяготеет к миру мифологии, однако, как явление искусства, примыкает к литературе. Двойная природа фольклора делает его в данном отношении культурным посредником, а научные концепции фольклора, становясь фактом культуры, оказывают большое влияние на процессы взаимодействия Л. и м.

Соотношение мифа и художественной письменной литературы может рассматриваться в двух аспектах: эволюционном и типологическом. Эволюционный аспект предусматривает представление о мифе как определённой стадии сознания, исторически предшествующей возникновению письменной литературы. Литература с этой точки зрения имеет дело лишь с разрушенными, реликтовыми формами мифа и сама активно способствует этому разрушению. Миф и стадиально сменяющие его искусство и литература подлежат лишь противопоставлению, поскольку никогда во времени не сосуществуют. Типологический аспект подразумевает, что мифология и письменная литература сопоставляются как два принципиально различных способа видения и описания мира, существующих одновременно и во взаимодействии и лишь в разной степени проявившихся в те или иные эпохи. Для мифологического сознания и порождаемых им текстов характерна прежде всего недискретность, слитность, изо- и гомоморфичность передаваемых этими текстами сообщений. То, что с точки зрения немифологического сознания различно, расчленено, подлежит сопоставлению, в мифе выступает как вариант (изоморф) единого события, персонажа или текста. Очень часто в мифе события не имеют линейного развёртывания, а только вечно повторяются в некотором заданном порядке; понятия «начала» и «конца» к ним принципиально не применимы (см. Цикличность). Так, например, представление о том, что повествование «естественно» начинать с рождения персонажа (бога, героя) и кончать его смертью (и вообще выделение отрезка между рождением и смертью как некоторого значимого сегмента), по-видимому, принадлежит немифологической традиции. В повествовании мифологического типа цепь событий: смерть – тризна – погребение раскрывается с любой точки и в равной мере любой эпизод подразумевает актуализацию всей цепи. Принцип изоморфизма, доведённый до предела, сводил все возможные сюжеты к единому сюжету, который инвариантен всем мифоповествовательным возможностям и всем эпизодам каждого из них. Всё разнообразие социальных ролей в реальной жизни в мифах «свертывалось» в предельном случае в один персонаж. Свойства, которые в немифологическом тексте выступают как контрастные и взаимоисключающие, воплощаясь во враждебных персонажах, в пределах мифа могут отождествляться в едином амбивалентном образе.

В архаическом мире тексты, создаваемые в мифологической сфере и в сфере повседневного быта, были отличными как в структурном, так и в функциональном отношениях. Мифологические тексты отличались высокой степенью ритуализации и повествовали о коренном порядке мира, законах его возникновения и существования. События, участниками которых были боги или первые люди, родоначальники и т. п., единожды совершившись, могли повторяться в неизменном круговращении мировой жизни. Закреплялись эти рассказы в памяти коллектива с помощью ритуала, в котором, вероятно, значительная часть повествования реализовывалась не с помощью словесного рассказывания, а сверхъязыковыми средствами: путем жестовой демонстрации, обрядовых игровых представлений и тематических танцев, сопровождаемых ритуальным пением. В первоначальном виде миф не столько рассказывался, сколько разыгрывался в форме сложного ритуального действа. Тексты, обслуживающие каждодневные практические нужды коллектива, напротив, представляли собой чисто словесные сообщения. В отличие от текстов мифологического типа, они рассказывали об эксцессах (подвигах или преступлениях), об эпизодическом, о повседневном и единичном. Рассчитанные на мгновенное восприятие, они в случае необходимости закрепить в сознании поколений память о каком-либо важном эксцессе мифологизировались и ритуализировались. С другой стороны, мифологический материал мог быть прочитан с позиции бытового сознания. Тогда в него вносилась дискретность словесного мышления, понятия «начала» и «конца», линейность временной организации. Это приводило к тому, что ипостаси единого персонажа начинали восприниматься как различные образы. По мере эволюции мифа и становления литературы появились трагические или божественные герои и их комические или демонические двойники. Единый герой архаического мифа, представленный в нём своими ипостасями, превращается во множество героев, находящихся в сложных (в том числе кровосмесительных) отношениях, в «толпу» разноимённых и разносущностных богов, получающих профессии, биографии и упорядоченную систему родства. Как реликт этого процесса дробления единого мифологического образа в литературе сохранилась тенденция, идущая от Менандра, александрийской драмы, Плавта и через М. Сервантеса, У. Шекспира и романтиков, Н. В. Гоголя, Ц. М. Достоевского, дошедшая до романов 20 в., – снабдить героя спутником-двойником, а иногда и целым пучком спутников.

Постепенное возникновение области конвергенции мифологических и историко-бытовых нарративных текстов привело, с одной стороны, к потере в этой сфере промежуточных текстов сакрально-магической функции, свойственной мифу, и с другой, — к сглаживанию непосредственно практических задач, присущих сообщениям второго рода. Усиление за счёт развития дискретно-словесных средств выражения моделирующей функции и значения эстетических установок, прежде игравших лишь подчинённую роль по отношению к сакральным или практическим задачам (применительно к мифу нельзя говорить о собственно художественных приёмах, средствах выразительности, стиле и т. п.), появление ввиду дробления единого мифологического образа сюжетного языка привели к рождению художественного повествования, знаменующему собой начало истории искусства и литературы.

Если в дописьменную эпоху доминировало мифологическое (континуально-циклическое и изоморфическое) сознание, то в период письменных культур оно оказалось почти подавленным в ходе бурного развития дискретного логико-словесного мышления. Однако именно в области искусства и литературы воздействие мифопоэтического сознания, неосознанное воспроизводство мифологических структур продолжает сохранять своё значение, несмотря на, казалось бы, полную победу

принципа историко-бытовой нарративности. Некоторые виды и жанры художественной литературы — эпос (см. Эпос и мифы), рыцарский и плутовской роман, циклы «полицейских» и детективных новелл — особенно тяготеют к «мифологичности» художественного построения. Оно обнаруживается, в частности в переплетении повторов, подобий и параллелей. Целое в них отчётливо изоморфно эпизоду, а все эпизоды – некоему общему инварианту. Так, например, в «Тристане и Изольде» все боевые эпизоды (бой Тристана с Морольтом Ирландским, бой с ирландским драконом, бой с великаном) представляют варианты единого боя, а анализ боя Тристана с Изольдой раскрывает ещё более сложное подобие боевых и любовных сцен. В плутовских и приключенческих романах сюжет приобретает характер бесконечного наращивания однотипных эпизодов, построенных по инвариантной модели (ср. «Молль Флендерс» Д. Дефо, где длинная цепь замужеств и любовных приключений героини, нанизываемых одно за другим, есть не что иное, как циклическая повторяемость мифопоэтического сознания, непроизвольно диктующего автору свои законы в противоречии с протокольной, сухой ориентацией на бытовое, фактическое правдоподобие, характерное для поэтики этого романа в целом). Мифологическая сущность литературных текстов, распадающихся на изоморфные, свободно наращиваемые эпизоды (серии новелл о сыщиках, неуловимых преступниках, циклы анекдотов, посвященных определённым историческим лицам, и т. п.), сказывается и в том, что их герой предстаёт демиургом некоего условного мира, который, однако, навязывается аудитории в качестве модели реального мира. С этим связан феномен высокой мифогенности кинематографа во всех его проявлениях — от массовых коммерческих лент до шедевров киноискусства. Главная причина здесь — в синкретизме художественного языка кино, в высокой значимости в этом языке недискретных элементов. Немаловажную роль, однако, играет и непроизвольная циклизация различных фильмов с участием одного и того же актёра, заставляющая воспринимать их как варианты некой единой роли, инвариантной модели характера. Когда же фильмы циклизуются не только актёром, но и общим героем, возникают подлинные киномифы и киноэпосы, подобные созданному Чаплином — в антитезе голливудскому мифу об успехе, в центре которого неизменно стоял «человек удачи», — мифу о неудачнике, грандиозному эпосу о неумелом, но добивающемся своего, «невезучем» человеке. Наряду со спонтанными, возникающими помимо субъективной ориентации авторов влияниями мифологического сознания на творческий процесс, каждая эпоха в истории искусства характеризуется определённым осознанием соотношения искусства и мифологии. Функциональная противопоставленность Л. и м. оформляется в эпоху письменности. Древнейший пласт культуры после возникновения письменности и создания античных государств характеризуется непосредственной связью искусства и мифологии. Однако функциональное различие, сказывающееся на этом этапе особенно остро, определяет то, что связь здесь неизменно оборачивается переосмыслением и борьбой. Мифологические тексты, с одной стороны, являются в этот период основным источником сюжетов в искусстве. Однако, с другой стороны, архаическая мифология мыслится как нечто докультурное и подлежащее упорядочению, приведению в систему, новому прочтению. Это прочтение осуществляется с позиций сознания, уже чуждого континуально-циклическому взгляду на мир. Мифы превращаются в множество волшебных рассказов, историю о богах, повествования о демиургах, культурных героях и родоначальниках, трансформируются в линейные эпосы, подчинённые движению исторического времени. Именно на этом этапе такие повествования иногда приобретают характер рассказов о нарушениях основных запретов, налагаемых культурой на поведение человека в социуме,— запретов на инцест и убийство родственников: умирающий – рождающийся герой может предстать как два лица — отец и сын, и самоотрицание первой ипостаси ради второй может стать отцеубийством. «Непрерывный» брак умирающего и возрождающегося героя обращается в некоторых сюжетах в кровосмесительный союз сына и матери. Если прежде разъятие тела и ритуальное мучение было почётным актом — ипостасью ритуального оплодотворения и залогом будущего возрождения, то теперь оно обращается в позорную пытку (переходный момент запечатлён в повествованиях о том, как ритуальная пытка – разрубание, варение – в одних случаях приводит к омоложению, а в других – к мучительной смерти; ср. миф о Медее, «Народные русские легенды» А. Н. Афанасьева, №№ 4–5, концовку «Конька-Горбунка» П. П. Ершова и др.). Мифологическое повествование об утверждённом и правильном порядке жизни превратилось при линейном прочтении в рассказы о преступлениях и эксцессах, создавая картину неупорядоченности моральных норм и общественных отношений. Это позволяло мифологическим сюжетам наполняться разнообразным социально-философским содержанием.

Поэты греческой архаики подвергают мифы решительной переработке, приведя их в систему по законам рассудка (Гесиод — «Теогония»), облагородив по законам морали (Пиндар). Влияние мифологического мировосприятия сохраняется в период расцвета греческой трагедии (Эсхил — «Прикованный Прометей», «Агамемнон», «Хоэфоры», «Эвмениды», составляющие трилогию «Орестея», и др.; Софокл — «Антигона», «Эдип-царь», «Электра», «Эдип в Колоне» и др.; Еврипид — «Ифигения в Авлиде», «Медея», «Ипполит» и др.). Оно сказывается не только в обращении к мифологическим сюжетам: когда Эсхил создаёт трагедию на исторический сюжет («Персы»), он мифологизирует саму историю. Трагедия через вскрытие смысловых глубин мифологии (Эсхил) и её эстетическую гармонизацию (Софокл) приходит к рационалистической критике её основ (Еврипид). Своего рода совпадение противоположностей в подходе к мифологии, характерное для всей греческой классики, проявилось у Аристофана в сочетании глубинной приверженности к мифологическим мотивам и архетипам с предельно дерзкой насмешкой над мифами.

Новые типы отношения к мифам даёт римская поэзия. Вергилий («Энеида») связывает мифы с философским осмыслением истории, с религиозно-философской проблематикой, причём выработанная им структура образа во многом предвосхищает христианские мифологемы (перевес символической значимости образа над его образной конкретностью). Овидий («Метаморфозы»), напротив, отделяет мифологию от религиозного содержания. У него совершается до конца сознательная игра с «заданными» мотивами, превращенными в унифицированную систему, по отношению к отдельному мифу допускается любая степень иронии или фривольности, но система мифологии как целое сохраняет «возвышенный» характер.

С христианством в кругозор средиземноморского и затем общеевропейского мира вошла мифология специфического типа (см. Христианская мифология). Литература средних веков возникает и развивается на почве языческой мифологии «варварских» народов (народно-героический эпос), с одной стороны, и на основе христианства — с другой. Влияние христианства становится преобладающим. Хотя античные мифы не забываются в средние века, для средневекового искусства характерно отношение к мифу как к порождению язычества. Именно в это время языческая мифология начинает отождествляться с нелепой выдумкой, а слова, производные от понятия «миф», окрашиваются в отрицательные тона. Вместе с тем исключение мифа из области «истинной» веры в известной мере облегчило проникновение его как словесно-орнаментального элемента в светскую поэзию. В церковной же литературе мифология, с одной стороны, проникала в христианскую демонологию, сливаясь с ней, а с другой — привлекалась как материал для разыскания в языческих текстах зашифрованных христианских пророчеств. Целенаправленная демифологизация христианских текстов (т. е. изгнание античного элемента) на самом деле создавала исключительно сложную мифологическую структуру, в которой новая христианская мифология (во всём богатстве её канонических и апокрифических текстов), сложная смесь мифологических представлений римско-эллинистического Средиземноморья, местные языческие культы новокрещённых народов Европы выступали как составные элементы диффузного мифологического континуума. Образы христианской мифологии претерпевали нередко самые неожиданные модификации (напр., Иисус Христос в древнесаксонской эпической поэме «Гелианд» предстаёт в виде могущественного и воинственного монарха).

Возрождение создавало культуру под знаком секуляризации и дехристианизации. Это привело к резкому усилению нехристианских компонентов мифологического континуума. Эпоха Возрождения породила две противоположные модели мира: оптимистическую, тяготеющую к рационалистическому, умопостигаемому объяснению космоса и социума, и траги-

ческую, воссоздающую иррациональный и дезорганизованный облик мира (вторая модель непосредственно «втекала» в культуру барокко). Первая модель строилась на основе рационально упорядоченной античной мифологии, вторая активизировала «низшую мистику» народной демонологии в смеси с внеканонической ритуалистикой эллинизма и мистицизмом побочных еретических течений средневекового христианства. Первая оказывала определяющее влияние на официальную культуру Высокого ренессанса. Сплав в единое художественное целое мифов христианства и античности с мифологизированным материалом личной судьбы осуществил в «Божественной комедии» Данте. Литература Возрождения восприняла овидиевский стиль похода к мифам, но при этом он впитал напряжённое антиаскетическое настроение («Фьезоланские нимфы» Дж. Боккаччо, «Сказание об Орфее» А. Полициано, «Триумф Вакха и Ариадны» Л. Медичи и др.). В ещё большей степени, чем в «книжной» литературе, миф просматривается в народной карнавальной культуре, которая служила промежуточным звеном между первобытной мифологией и художественной литературой. Живые связи с фольклорно-мифологическими истоками сохранялись в драме эпохи Возрождения (напр., «карнавальность» драматургии У. Шекспира — шутовской план, увенчания — развенчания и т. д.). У Ф. Рабле («Гаргантюа и Пантагрюэль») нашли яркое проявление традиции народной карнавальной культуры и (шире) некоторые общие особенности мифологического сознания (отсюда — гиперболический, космический образ человеческого тела с оппозициями верха — низа, «путешествиями» внутри тела и т. д.). Вторая модель сказывалась в сочинениях Я. ван Рёйсбрука, Парацельса, видениях А. Дюрера, образах Х. Босха, М. Нитхардта, П. Брейгеля Старшего, культуре алхимии и пр.

Библейские мотивы характерны для литературы барокко (поэзия А. Грифиуса, проза П. Ф. Кеведо-и-Вильегаса, драматургия П. Кальдерона), продолжающей наряду с этим обращаться и к античной мифологии («Адонис» Дж. Марино, «Полифем» Л. Гонгоры и др.). Английский поэт 17 в. Дж. Мильтон, пользуясь библейским материалом, создаёт героико-драматические произведения, в которых звучат тираноборческие мотивы («Потерянный рай», «Возвращённый рай» и др.).

Рационалистическая культура классицизма, создавая культ Разума, завершает, с одной стороны, процесс канонизации античной мифологии как универсальной системы художественных образов, а с другой – изнутри «демифологизирует» её, превращая в систему дискретных, логически расположенных образов-аллегорий.

Обращение к мифологическому герою (наряду с героем историческим или, вернее, — псевдоисторическим), его судьбе и деяниям типично для «высоких» жанров литературы классицизма, прежде всего — трагедии (П. Корнель – «Медея», «Эдип», Ж. Расин – «Фиваида», «Андромаха», «Ифигения в Авлиде», «Федра», «библейские» драмы – «Эсфирь», «Гофолия»). Пародировавшая классицистские эпопеи бурлескная поэзия нередко тоже использовала мифологические сюжеты («Перелицованный Вергилий» французского поэта П. Скаррона, «Энеида, на малороссийский язык переложенная» И. П. Котляревского и др.). Последовательный рационализм эстетики классицизма приводит к формализации приёмов использования мифа. Литература Просвещения реже пользуется мифологическими мотивами и главным образом в связи с актуальной политической или философской проблематикой. Мифологические сюжеты используются для построения фабулы («Меропа», «Магомет», «Эдип» Вольтера, «Мессиада» Ф. Клопштока) или формулирования универсальных обобщений («Прометей», «Ганимед» и др. произведения И. В. Гёте, «Торжество победителей», «Жалоба Цереры» и др. баллады Ф. Шиллера).

Романтизм (а до него — предромантизм) выдвинул лозунги обращения от разума к мифу и от рационализированной мифологии греко-римской античности к мифологии национально-языческой и христианской. «Открытие» в сер. 18 в. для европейского читателя скандинавской мифологии, макферсоновский «Оссиан», фольклоризм И. Гердера, интерес к восточной мифологии, к славянской мифологии в России 2-й половины 18 — нач. 19 вв., приведшие к появлению первых опытов научного подхода к этой проблеме, подготовили вторжение в искусство романтизма образов национальной мифологии. При этом романтики обращались и к традиционным мифологиям, но чрезвычайно свободно манипулировали их сюжетами и образами, используя их как материал для самостоятельного художественного мифологизирования. Так, Ф. Гёльдерлин, первым в поэзии нового времени органично освоивший древний миф и явившийся зачинателем нового мифотворчества, включал, например, в число олимпийских богов Землю, Гелиоса, Аполлона, Диониса, а верховным богом у него оказывается Эфир; в поэме «Единственный» Христос — сын Зевса, брат Геракла и Диониса; в «Смерти Эмпедокла» Христос сближается с Дионисом, смерть философа Эмпедокла трактована и как циклическое обновление (смерть – омоложение) умирающего и воскресающего бога и одновременно как мучительная крестная смерть побитого камнями пророка.

Натурфилософские взгляды романтиков способствовали обращению к низшей мифологии, к различным категориям природных духов земли, воздуха, воды, леса, гор и т. д. Подчёркнуто свободная, порой ироническая игра с образами традиционной мифологии, объединение элементов различных мифологий и в особенности опыты собственной литературной мифоподобной фантастики (альраун из повести Л. Арнима «Изабелла Египетская», «Крошка Цахес» Э. Т. А. Гофмана), повторение и дублирование героев в пространстве (двойники) и особенно во времени (герои вечно живут, умирают и воскресают или воплощаются в новых существах), частичный перенос акцента с образа на ситуацию как некий архетип и т. д. – характерная черта мифотворчества романтиков. Это проявляется часто даже и там, где действуют герои традиционных мифов. Например, в трагедии Г. Клейста «Пентесилея» (сюжет — несчастная любовь царицы амазонок Пентесилеи к герою Ахиллу) дело не столько в мифологических персонажах, сколько в некой архетипической ситуации отношений полов. В трагедии неявно присутствует «дионисийская», одновременно архаизирующая и модернизирующая трактовка античной мифологии, которая в известной мере предвосхищает ницшеанскую. От «Пентесилеи» тянется нить к многочисленным образцам романтической и постромантической драмы в Германии и Скандинавии, обращающимся к мифологической традиции (напр., молодой Г. Ибсен, Ф. Грильпарцер, немецкий писатель К. Ф. Хеббель — трагедия на библейский сюжет «Юдифь», трилогия «Нибелунги» и др.). Особенно нетрадиционным было мифотворчество Гофмана. У него (повести «Золотой горшок», «Крошка Цахес», «Принцесса Брамбилла», «Повелитель блох» и др.) фантастика выступает как сказочность, через которую проглядывает некая глобальная мифическая модель мира. Мифический элемент входит в некоторой мере и в «страшные» рассказы и романы Гофмана — как хаотическая, демоническая, ночная, разрушительная сила, как «злая судьба» («Элексир дьявола» и др.). Самое оригинальное у Гофмана — фантастика обыденной жизни, которая весьма далека от традиционных мифов, но строится в какой-то мере по их моделям. Благородная война возглавляемых Щелкунчиком игрушек против мышиного воинства («Щелкунчик»), говорящая кукла Олимпия, созданная при участии демонического алхимика Коппелиуса («Песочный человек»), покровительствуемый феей маленький уродец, чудесным образом присваивающий себе чужие таланты («Крошка Цахес»), и др. — различные варианты мифологизации язв современной цивилизации, в частности бездушного техницизма, фетишизма, социального отчуждения. В творчестве Гофмана наиболее отчётливо проявилась тенденция романтической литературы в отношении к мифу — попытка сознательного, неформального, нетрадиционного использования мифа, порой приобретающего характер самостоятельного поэтического мифотворчества.

В начале 19 в. наблюдается усиление роли христианской мифологии в общей структуре романтического искусства. «Мученики» А. Шатобриана знаменуют собой попытку заменить в литературе античный миф христианским (хотя само рассмотрение христианских текстов как мифологических свидетельствует о глубоко зашедшем процессе секуляризации сознания). Одновременно большое распространение в системе романтизма получили богоборческие настроения, выразившиеся в создании демонической мифологии романтизма (Дж. Байрон, П. Б. Шелли, М. Ю. Лермонтов). Демонизм романтической культуры был не только внешним перенесением в литературу нач. 19 в. образов из мифа о герое-богоборце или легенды о падшем отверженном ангеле (Прометей, Демон), но и приобрёл черты подлинной мифологии, активно воздей-

ствовавшей на сознание целого поколения, создавшей высокоритуализованные каноны романтического поведения и породившей огромное количество взаимно изоморфных текстов.

Реалистическое искусство 19 в. ориентировалось на демифологизацию культуры и видело свою задачу в освобождении от иррационального наследия истории ради естественных наук и рационального преобразования человеческого общества. Реалистическая литература стремилась к отображению действительности в адекватных ей жизненных формах, на создание художественной истории своего времени. Тем не менее и она (используя открытую романтизмом возможность некнижного, жизненного отношения к мифологическим символам) не отказывается полностью от мифологизирования как литературного приёма, даже на самом прозаическом материале [линия, идущая от Гофмана к фантастике Гоголя («Нос»), к натуралистической символике Э. Золя («Нана»)]. В этой литературе нет традиционных мифологических имён, но уподобленные архаическим ходы фантазии активно выявляют в заново созданной образной структуре простейшие элементы человеческого существования, придавая целому глубину и перспективу. Такие названия, как «Воскресение» Л. Н. Толстого или «Земля» и «Жерминаль» Э. Золя, ведут к мифологическим символам; мифологема «козла отпущения» просматривается даже в романах Стендаля и О. Бальзака. Но в целом реализм 19 в. отмечен «демифологизацией».

Возрождение общекультурного интереса к мифу приходится на конец 19 — нач. 20 вв., но оживление романтической традиции, сопровождавшееся новой волной мифологизирования, наметилось уже во второй половине 19 в. Кризис позитивизма, разочарование в метафизике и аналитических путях познания, идущая ещё от романтизма критика буржуазного мира как безгеройного и антиэстетического породили попытки вернуть «целостное», преобразующе волевое архаическое мироощущение, воплощённое в мифе. В культуре конца 19 в. возникают, особенно под влиянием Р. Вагнера и Ф. Ницше, «неомифологические» устремления. Весьма разнообразные по своим проявлениям, социальной и философской природе, они во многом сохраняют значение и для всей культуры 20 в.

Основоположник «неомифологизма» Вагнер считал, что народ именно через миф становится создателем искусства, что миф — поэзия глубоких жизненных воззрений, имеющих всеобщий характер. Обратившись к традициям германской мифологии, Вагнер создал оперную тетралогию «Кольцо нибелунга» («Золото Рейна», «Валькирия», «Зигфрид», «Гибель богов»). Если Хеббель, ориентировавшийся на историческую школу в фольклористике, положил в основу своих «Нибелунгов» австрийскую «Песнь о нибелунгах», уже лишённую языческого одеяния, то Вагнер, ориентировавшийся на солярно-мифологическую школу, почти целиком опирается на более архаичную, скандинавскую версию. Вагнер стремится посредством архетипических музыкально-мифологических лейтмотивов выразить «вечную» проблематику настолько ёмко, чтобы она включала и кардинальные социально-нравственные коллизии 19 в. Стержнем всей тетралогии он делает мотив «проклятого золота» (тема, популярная в романтической литературе и знаменующая романтическую критику буржуазной цивилизации). Виртуозная интуиция Вагнера сказалась, например, в реконструировании образа воды как символа хаотического состояния универсума (начало и конец «Кольца нибелунга»). Вагнеровский подход к мифологии создал целую традицию (которая подвергалась грубой вульгаризации у эпигонов позднего романтизма, усиливших свойственные творчеству Вагнера черты пессимизма, мистики и национализма).

Обращение к мифологии в кон. 19 — нач. 20 вв. существенно отличается от романтического (хотя первоначально могло истолковываться как «неоромантизм»). Возникая на фоне реалистической традиции и позитивистского миросозерцания, оно всегда так или иначе (часто полемически) соотносится с этой традицией. Первоначально философской основой «неомифологических» поисков в искусстве были иррационализм, интуитивизм, отчасти — релятивизм и (особенно в России) пантеизм. Впоследствии «неомифологические» структуры и образы могли становиться языком для любых, в том числе и содержательно противоположных интуитивизму, художественных текстов. Одновременно, однако, перестраивался и сам этот язык, создавая различные, идеологически и эстетически весьма далёкие друг от друга направления внутри ориентированного на миф искусства. Вместе с тем, несмотря на интуитивистские и примитивистские декларации, «неомифологическая» культура с самого начала оказывается высоко интеллектуализированной, направленной на авторефлексию и самоописания; философия, наука и искусство стремятся здесь к синтезу и влияют друг на друга значительно сильнее, чем на предыдущих этапах развития культуры. Так, идеи Вагнера о мифологическом искусстве как искусстве будущего и идеи Ницше о спасительной роли мифологизирующей «философии жизни» порождают стремление организовать все формы познания как мифопоэтические (в противоположность аналитическому миропостижению). Элементы мифологических структур мышления проникают в философию (Ницше, Вл. Соловьёв, позже — экзистенциалисты), психологию (З. Фрейд, К. Юнг), в работы об искусстве (ср. в особенности импрессионистскую и символистскую критику — «искусство об искусстве»). С другой стороны, искусство, ориентированное на миф (символисты, в нач. 20 в. — экспрессионисты), тяготеет к философским и научным обобщениям, зачастую открыто черпая их в научных концепциях эпохи (ср. влияние учения Юнга на Дж. Джойса и других представителей «неомифологического» искусства с 20—30-х гг. 20 в.).

Не менее тесную связь обнаруживает «неомифологизм» и с панэстетизмом: представлением об эстетической природе бытия и эстетизированном мифе как средстве наиболее глубокого проникновения в его тайны — и с панэстетическими утопиями. Миф для Вагнера — искусство революционного будущего, преодоление безгеройности буржуазного быта и духа; миф для Вяч. Иванова, Ф. Сологуба и многих других русских символистов нач. 20 в. — это та красота, которая одна способна «мир спасти» (Ф. М. Достоевский).

Модернистский мифологизм во многом порождён осознанием кризиса буржуазной культуры как кризиса цивилизации в целом. Он питался и романтическим бунтом против буржуазной «прозы», и страхом перед историческим будущим, отчасти и перед революционной ломкой устоявшегося, хотя и испытывающего кризисное состояние мира. Стремление выйти за социально-исторические и пространственно-временные рамки ради выявления «общечеловеческого» содержания («вечные» разрушительные или созидательные силы, вытекающие из природы человека, из общечеловеческих психологических и метафизических начал) было одним из моментов перехода от реализма 19 в. к искусству 20 в., а мифология в силу своей исконной символичности оказалась удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса.

Общим свойством многих явлений «неомифологического» искусства было стремление к художественному синтезу разнообразных и разнонаправленных традиций. Уже Вагнер сочетал в структуре своих новаторских опер мифологические, лирические, драматургические и музыкальные принципы построения целостного текста. При этом естественным оказывалось взаимовлияние мифа и различных искусств, например отождествление повторяемости обряда с повторами в поэзии и создание на их скрещении лейтмотивной техники в музыке (опера Вагнера), а затем — в романе, драме и т. д. Возникали «синкретические» жанры: «роман-миф» 20 в., «Симфонии» А. Белого на мифологические или подражающие мифу сюжеты, где используются принципы симфонической композиции, и т. д. (ср. более позднее утверждение К. Леви-Строса о музыкально-симфонической природе мифа). Наконец, все эти устремления к «синтезу искусств» своеобразно воплотились в нач. 20 в. в кинематографе.

Возродившийся интерес к мифу во всей литературе 20 в. проявился в трёх основных формах. Резко усиливается идущее от романтизма использование мифологических образов и сюжетов. Создаются многочисленные стилизации и вариации на темы, задаваемые мифом, обрядом или архаическим искусством. Ср. роль мифологической темы в творчестве Д. Г. Россетти, Э. Бёрн-Джонса и других художников-прерафаэлитов, такие драмы русских символистов, как «Прометей» Вяч. Иванова, «Меланиппа-философ» или «Фамира-Кифарэд» Инн. Анненского, «Протесилай умерший» В. Я. Брюсова и т. д. При этом в связи с выходом на арену мировой культуры искусства неевропейских народов значительно расширяется круг мифов и мифологий, на которые ориентируются европейские художники. Искусство наро-

дов Африки, Азии, Южной Америки начинает восприниматься не только как эстетически полноценное, но и в известном смысле как высшая норма. Отсюда — резкое повышение интереса к мифологии этих народов, в которой видят средство декодирования соответствующих национальных культур (ср. мысль Назыма Хикмета о глубокой демократичности «нового искусства» 20 в., избавляющегося от европоцентризма). Параллельно начинается пересмотр воззрений на свой национальный фольклор и архаическое искусство; ср. «открытие» И. Грабарём эстетического мира русской иконы, введение в круг художественных ценностей народного театра, изобразительного и прикладного искусства (вывески, художественная утварь), интерес к сохранившейся обрядности, к легендам, поверьям, заговорам и заклинаниям и т. д. Бесспорно определяющее влияние этого фольклоризма на писателей типа А. М. Ремизова или Д. Г. Лоренса. Во-вторых (тоже в духе романтической традиции), появляется установка на создание «авторских мифов». Если писатели-реалисты 19 в. стремятся к тому, чтобы создаваемая ими картина мира была подобна действительности, то уже ранние представители «неомифологического» искусства — символисты, например, находят специфику художественного видения в его нарочитой мифологизированности, в отходе от бытовой эмпирии, от чёткой временной или географической приуроченности. При этом, однако, глубинным объектом мифологизирования даже у символистов оказываются не только «вечные» темы (любовь, смерть, одиночество «я» в мире), как это было, например, в большинстве драм М. Метерлинка, но именно коллизии современной действительности — урбанизированный мир отчуждённой личности и её предметного и машинного окружения («Города-спруты» Э. Верхарна, поэтический мир Ш. Бодлера, Брюсова) или царство вечно недвижной провинциальной стагнации («Недотыкомка» Ф. Сологуба). Экспрессионизм (ср. «R.U.R.» К. Чапека) и особенно «неомифологическое» искусство 2-й и 3-й четверти 20 в. лишь окончательно закрепили эту связь мифологизирующей поэтики с темами современности, с вопросом о путях человеческой истории (ср., например, роль «авторских мифов» в современных утопических или антиутопических произведениях т. н. научной фантастики).

Наиболее ярко, однако, специфика современного обращения к мифологии проявилась в создании (в кон. 19 – нач. 20 вв., но особенно – с 1920–1930-х гг.) таких произведений, как «романы-мифы» и подобные им «драмы-мифы», «поэмы-мифы». В этих собственно «неомифологических» произведениях миф принципиально не является ни единственной линией повествования, ни единственной точкой зрения текста. Он сталкивается, сложно соотносится либо с другими мифами (дающими иную, чем он, оценку изображения), либо с темами истории и современности. Таковы «романы-мифы» Джойса, Т. Манна, «Петербург» А. Белого, произведения Дж. Апдайка и др.

Крупнейшие представители мифологического романа 20 в. — ирландский писатель Джойс и немецкий писатель Т. Манн дали характерные для современного искусства образцы литературного «мифологизирования», противостоящие во многом друг другу по основной идейной направленности. В романе Джойса «Улисс» эпико-мифологический сюжет «Одиссеи» оказывается средством упорядочения первичного хаотического художественного материала. Герои романа сопоставляются с мифологическими персонажами гомеровского эпоса, многочисленные символические мотивы в романе являются модификациями традиционных символов мифологии — первобытной (вода как символ плодородия и женского начала) и христианской (мытье как крещение). Джойс прибегает и к нетрадиционным символам и образам, представляющим примеры оригинальной мифологизации житейской прозы (кусок мыла как талисман, иронически представляющий современную «гигиеническую» цивилизацию, трамвай, «преображённый» в дракона, и т. д.). Если в «Улиссе» мифологизм даёт лишь дополнительную опору для символической интерпретации «натуралистически» поданного материала жизненных наблюдений (непосредственным сюжетом романа является один день городской жизни Дублина, как бы пропущенный сквозь сознание главных персонажей), то в романе «Поминки по Финнегану» происходит полное (или почти полное) отождествление персонажей с их мифологическими двойниками (здесь используются мотивы кельтской мифологии). Для мифологического моделирования истории Джойс чаще всего пользуется мифологемой умирающего и воскресающего богочеловека — в качестве «метафоры» циклической концепции истории. В романе «Волшебная гора» Манна преобладают ритуально-мифологические модели. Процесс воспитания главного героя (главная тема романа) ассоциируется с обрядом инициации, некоторые эпизоды сопоставимы с распространёнными мифологемами священной свадьбы, имеют ритуально-мифологические параллели (ритуальное умерщвление царя-жреца и др., сама «волшебная гора» в известном смысле может быть сопоставлена с царством мёртвых и т. д.). В «Иосифе и его братьях» Манна, как и в «Поминках по Финнегану» Джойса, сам сюжет носит мифологический характер. У Манна сюжет взят из Библии и подаётся как «историзированный» миф или мифологизированное историческое предание. Представлению Джойса о бессмысленности истории противостоит здесь художественно реализованная с помощью образов библейской мифологии концепция глубокого смысла истории, раскрывающегося по мере развития культуры. Мифологизация исторического прошлого влечёт за собой поэтику повторяемости. Она подается Манном, в отличие от Джойса, не как дурная бесконечность исторических процессов, а как воспроизведение образцов, представленных предшествующим опытом, циклические представления сочетаются с линейными, что соответствует специфике данного мифологического материала. Судьба Иосифа метафоризируется посредством ритуальных мифологем, причём инициационные мотивы отступают здесь на задний план перед культом умирающего и воскресающего бога. Поэтика мифологизирования у Манна (как и у Джойса) является не стихийным, интуитивным возвращением к мифологическому мышлению, а одним из аспектов интеллектуального, даже «философского» романа и опирается на глубокое знание древней культуры, религии и современных научных теорий.

Специфично мифотворчество австрийского писателя Ф. Кафки (романы «Процесс», «Замок», новеллы). Сюжет и герои имеют у него универсальное значение, герой моделирует человечество в целом, а в терминах сюжетных событий описывается и объясняется мир. В творчестве Кафки отчётливо выступает противоположность первобытного мифа и модернистского мифотворчества: смысл первого – в приобщении героя к социальной общности и к природному круговороту, содержание второго – «мифология» социального отчуждения. Мифологическая традиция как бы превращается у Кафки в свою противоположность, это как бы миф наизнанку, антимиф. Так, в его новелле «Превращение», в принципе сопоставимой с тотемическими мифами, метаморфоза героя (его превращение в безобразное насекомое) — не знак принадлежности к своей родовой группе (как в древних тотемических мифах), а, наоборот, знак отъединения, отчуждения, конфликта с семьей и обществом; герои его романов, в которых большую роль играет противопоставление «посвященных» и «непосвящённых» (как в древних обрядах инициации), так и не могут пройти «посвятительных» испытаний; «небожители» даются им в заведомо сниженном, прозаизированном, уродливом виде.

Английский писатель Д. Г. Лоренс («мексиканский» роман «Пернатый змей» и др.) черпает представления о мифе и ритуале у Дж. Фрейзера. Обращение к древней мифологии для него – это бегство в область интуиции, средство спасения от современной «дряхлой» цивилизации (воспевание доколумбовых кровавых экстатических культов ацтекских богов и др.).

Мифологизм 20 в. имеет многих представителей в поэзии (англо-американский поэт Т. С. Элиот – поэма «Бесплодная земля», где реминисценции из евангельских и буддийских легенд, «Парцифаля» и др. организуют сюжетную ткань; на рубеже 19 и 20 вв. – ирландский поэт и драматург У. Б. Йитс и другие представители «ирландского возрождения» с их доминирующим интересом к национальной мифологии и др.).

В русском символизме с его культом Вагнера и Ницше, поисками синтеза между христианством и язычеством мифотворчество было объявлено самой целью поэтического творчества (Вяч. Иванов, Ф. Сологуб и др.). К мифологическим моделям и образам обращались подчас очень широко и поэты других направлений русской поэзии начала века. Своеобразной формой поэтического мышления стала мифология для В. Хлебникова. Он не только пересоздаёт мифологические сюжеты многих народов мира («Девий бог», «Гибель Атлантиды», «Ка», «Дети Выд-

ры», «Вила и леший»), но и создаёт новые мифы, пользуясь моделью мифа, воспроизводя его структуру («Журавль», «Внучка Малуши», «Маркиза Дэзес»). О. Мандельштам с редкой чуткостью к историко-культурной феноменологии оперирует с первоэлементами античного мифологического сознания («Возьми на радость из моих ладоней...», «Сестры — тяжесть и нежность...», «На каменных отрогах Пиерии...»). Творчество М. И. Цветаевой нередко интуитивно проникает в самую суть архаического мифологического мышления (напр., воссоздание культово-магического образа удавленной богини женственности — дерева — луны во 2-й части дилогии «Тесей», блестяще подтверждённое научным исследованием греческой религии). Большое место мифологические мотивы и образы занимают в поэзии М. А. Волошина (стихотворные циклы «Киммерийская весна», «Путями Каина»).

Мифологизм широко представлен и в драме 20 в.: французский драматург Ж. Ануй [трагедии на библейские («Иезавель») и античные («Медея», «Антигона») сюжеты], П. Л. Ш. Клодель, Ж. Кокто (трагедия «Антигона» и др.), Ж. Жироду (пьесы «Зигфрид», «Амфитрион 38», «Троянской войны не будет», «Электра»), Г. Гауптман (тетралогия «Атриды») и др.

Соотношение мифологического и исторического в произведениях «неомифологического» искусства может быть самым различным — и количественно (от разбросанных в тексте отдельных образов-символов и параллелей, намекающих на возможность мифологической интерпретации изображаемого, до введения двух и более равноправных сюжетных линий: ср. «Мастер и Маргарита» М. А. Булгакова), и семантически. Однако ярко «неомифологических» произведений составляют такие, где миф выступает в функции языка — интерпретатора истории и современности, а эти последние играют роль того пёстрого и хаотического материала, который является объектом упорядочивающей интерпретации. Так, чтобы стал ясен смысл художественного замысла романа «Пётр и Алексей» Д. С. Мережковского, необходимо разглядеть в коллизиях кровавой борьбы Петра I с сыном новозаветную коллизию Отца-демиурга и Сына — жертвенного агнца. Познавательная ценность мифа и исторических событий в такого рода текстах совершенно различна, хотя истолкования мифа как глубинного смысла истории у разных авторов могут мотивироваться по-разному (миф — носитель «естественного», не искажённого цивилизацией сознания первобытного человека; миф — отображение мира первогероев и первособытий, лишь варьирующихся в бесчисленных коллизиях истории; мифология — воплощение «коллективно-бессознательного», по Юнгу, и своеобразная энциклопедия «архетипов» и т. д.). Впрочем, и эти мотивировки в «неомифологических» произведениях не проводятся до конца последовательно: позиции мифа и истории могут соотноситься не однозначно, а «мерцать» друг в друге, создавая сложную игру точек зрения. Поэтому очень частым признаком «неомифологических» произведений оказывается ирония — линия, идущая в России от А. Белого, в Западной Европе — от Джойса. Однако типичная для «неомифологических» текстов множественность точек зрения только у начала этого искусства воплощает идеи релятивизма и непознаваемости мира; становясь художественным языком, она получает возможность отображать и другие представления о действительности, например идею «многоголосного» мира, значения которого возникают от сложного суммирования отдельных «голосов» и их соотношений.

«Неомифологизм» в искусстве 20 в. выработал и свою, во многом новаторскую поэтику — результат воздействий как самой структуры обряда и мифа, так и современных этнологических и фольклористских теорий. В основе её лежит циклическая концепция мира, «вечное возвращение» (Ницше). В мире вечных возвратов в любом явлении настоящего просвечивают его прошедшие и будущие инкарнации. «Мир полон соответствий» (А. Блок), надо только уметь увидеть в бесчисленном мелькании «личин» (история, современность) сквозящий в них лик мирового всеединства (воплощаемый в мифе). Но поэтому же и каждое единичное явление сигнализирует о бесчисленном множестве других, суть их подобие, символ.

Специфично для многих произведений «неомифологического» искусства и то, что функцию мифов в них выполняют художественные тексты (преимущественно нарративного типа), а роль мифологем — цитаты и перефразировки из этих текстов. Зачастую изображаемое декодируется сложной системой отсылок и к мифам, и к произведениям искусства. Например, в «Мелком бесе» Ф. Сологуба значение линии Людмилы Рутиловой и Саши Пыльникова раскрывается через параллели с греческой мифологией (Людмила – Афродита, но и фурия; Саша – Аполлон, но и Дионис; сцена маскарада, когда завистливая толпа чуть не разрывает Сашу, переодетого в маскарадный женский костюм, но Саша «чудесно» спасается, – иронический, но и имеющий серьёзный смысл, намёк на миф о Дионисе, включающий такие его существенные мотивы, как разрывание на части, смена облика, спасение – воскрешение), с мифологией ветхо- и новозаветной (Саша – змий-искуситель), с античной литературой (идиллии, «Дафнис и Хлоя»). Мифы и литературные тексты, дешифрующие эту линию, составляют для Ф. Сологуба некое противоречивое единство: все они подчёркивают родство героев с первозданно прекрасным архаическим миром. Так «неомифологическое» произведение создаёт типичный для искусства 20 в. панмифологизм, уравнивая миф, художественный текст, а зачастую и отождествлённые с мифом исторические ситуации (ср., например, истолкование в «Петербурге» А. Белого истории Азефа как «мифа о мировой провокации»). Но, с другой стороны, такое уравнивание мифа и произведений искусства заметно расширяет общую картину мира в «неомифологических» текстах. Ценность архаического мифа, мифа и фольклора оказывается не противопоставленной искусству позднейших эпох, а сложно сопоставленной с высшими достижениями мировой культуры.

В современной (после 2-й мировой войны) литературе мифологизирование выступает чаще всего не столько как средство создания глобальной «модели», сколько в качестве приёма, позволяющего акцентировать определённые ситуации и коллизии прямыми или контрастными параллелями из мифологии (чаще всего — античной или библейской). В числе мифологических мотивов и архетипов, используемых современными авторами, — сюжет «Одиссеи» (в произведениях А. Моравиа «Презрение», Г. К. Кирше «Сообщение для Телемака», Х. Э. Носсака «Некия», Г. Хартлауба «Не каждый Одиссей»), «Илиады» (у К. Бойхлера — «Пребывание на Борнхольме», Г. Брауна — «Звёзды следуют своим курсом»), «Энеиды» (в «Смерти Вергилия» Г. Броха, «Изменении» М. Бютора, «Видении битвы» А. Боргеса), история аргонавтов (в «Путешествии аргонавтов из Бранденбурга» Э. Лангезер), мотив кентавра — у Дж. Апдайка («Кентавр»), Ореста — У А. Дёблина («Берлин, Александер-платц», в сочетании с историей Авраама и Исаака), Гильгамеша («Гильгамеш» Г. Бахмана и «Река без берегов» Х. Х. Янна) и т. д. С 50–60-х гг. поэтика мифологизирования развивается в литературах «третьего мира» — латиноамериканских и некоторых афро-азиатских. Современный интеллектуализм европейского типа сочетается здесь с архаическими фольклорно-мифологическими традициями. Своеобразная культурно-историческая ситуация делает возможным сосуществование и взаимопроникновение, доходящее порой до органического синтеза, элементов историзма и мифологизма, социального реализма и подлинной фольклорности. Для произведения бразильского писателя Ж. Амаду («Габриэла, гвоздика и корица», «Пастыри ночи» и др.), кубинского писателя А. Карпентьера (повесть «Царство земное»), гватемальского – М. А. Астуриаса («Зелёный папа» и др.), перуанского — Х. М. Аргедаса («Глубокие реки») характерна дву плановость социально-критических и фольклорномифологических мотивов, как бы внутренне противостоящих обличаемой социальной действительности. Колумбийский писатель Г. Гарсия Маркес (романы «Сто лет одиночества», «Осень патриарха») широко опирается на латиноамериканский фольклор, дополняя его античными и библейскими мотивами и эпизодами из исторических преданий. Одним из оригинальных проявлений мифотворчества Маркеса является сложная динамика соотношения жизни и смерти, памяти и забвения, пространства и времени. Таким образом, литература на всём протяжении своей истории соотносится с мифологическим наследием первобытности и древности, причём отношение это сильно колебалось, но в целом эволюция шла в направлении «демифологизации».

«Ремифологизация» 20 в. хотя и связана прежде всего с искусством модернизма, но в силу разнообразных идейных и эстетических устремлений художников, обращавшихся к мифу, далеко к нему не сводима. Мифологизирование в 20 в. стало орудием художественной организации материала не только для типично модернистских писателей, но и для некоторых

писателей-реалистов (Манн), а также для писателей «третьего мира», обращающихся к национальному фольклору и мифу часто во имя сохранения и возрождения национальных форм культуры. Использование мифологических образов и символов встречается и в некоторых произведениях советской литературы (напр., христианско-иудейские мотивы и образы в «Мастере и Маргарите» Булгакова).

Проблема «искусство и миф» стала предметом специального научного рассмотрения преимущественно в литературоведении 20 в., особенно в связи с наметившейся «ремифологизацией» в западной литературе и культуре. Но проблема эта ставилась и раньше. Романтическая философия нач. 19 в. (Шеллинг и др.), придававшая мифу особое значение как прототипу художественного творчества, видела в мифологии необходимое условие и первичный материал для всякой поэзии. В 19 в. сложилась мифологическая школа, которая выводила из мифа различные жанры фольклора и заложила основы сравнительного изучения мифологии, фольклора и литературы. Значительное влияние на общий процесс «ремифологизации» в западной культурологии оказало творчество Ницше, который предвосхитил некоторые характерные тенденции трактовки проблемы «литература и миф», проследив в «Рождении трагедии из духа музыки» (1872) значение ритуалов для происхождения художественных видов и жанров. Русский учёный А. Н. Веселовский разработал в нач. 20 в. теорию первобытного синкретизма видов искусства и родов поэзии, считая колыбелью этого синкретизма первобытный обряд. Исходным пунктом сложившегося в 30-е гг. 20 в. в западной науке ритуально-мифологического подхода к литературе был ритуализм Дж. Фрейзера и его последователей – т. н. кембриджской группы исследователей древних культур (Д. Харрисон, А. Б. Кук и др.). По их мнению, в основе героического эпоса, сказки, средневекового рыцарского романа, драмы возрождения, произведений, пользующихся языком библейско-христианской мифологии, и даже реалистических и натуралистических романов 19 в. лежали обряды инициации и календарные обряды. Особое внимание этого направления привлекла мифологизирующая литература 20 в. Установление Юнгом известных аналогий между различными видами человеческой фантазии (включая миф, поэзию, бессознательное фантазирование во сне), его теория архетипов расширили возможности поисков ритуально-мифологических моделей в новейшей литературе. Для Н. Фрая, во многом ориентирующегося на Юнга, миф, сливающийся с ритуалом и архетипом, является вечной подпочвой и истоком искусства; мифологизирующие романы 20 в. представляются ему естественным и стихийным возрождением мифа, завершающим очередной цикл исторического круговорота в развитии поэзии. Фрай утверждает постоянство литературных жанров, символов и метафор на основе их ритуально-мифологической природы. Ритуально-мифологической школой достигнуты позитивные результаты в изучении литературных жанров, связанных генетически с ритуальными, мифологическими и фольклорными традициями, в анализе переосмысления древних поэтических форм и символов, в исследовании роли традиции сюжета и жанра, коллективного культурного наследия в индивидуальном творчестве. Но характерная для ритуально-мифологической школы трактовка литературы исключительно в терминах мифа и ритуала, растворение искусства в мифе являются крайне односторонними.

В ином плане и с иных позиций — с соблюдением принципа историзма, учётом содержательных, идеологических проблем — рассматривалась роль мифа в развитии литературы рядом советских учёных. Советские авторы обращаются к ритуалу и мифу не как к вечным моделям искусства, а как к первой лаборатории поэтической образности. О. М. Фрейденберг описала процесс трансформации мифа в различные поэтические сюжеты и жанры античной литературы. Важное теоретическое значение имеет работа М. М. Бахтина о Рабле, показавшая, что ключом для понимания многих произведений литературы позднего средневековья и Возрождения является народная карнавальная культура, народное «смеховое» творчество, связанное генетически с древними аграрными ритуалами и праздниками. Роль мифа в развитии искусства (преимущественно на античном материале) проанализировал А. Ф. Лосев. Целый ряд работ, в которых были освещены различные аспекты проблемы «мифологизма» литературы, появился в 60–70-х гг. (Е. М. Мелетинский, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, С. С. Аверинцев, Ю. М. Лотман, И. П. Смирнов, А. М. Панченко, Н. С. Лейтес).

Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, Е. М. Мелетинский.

ЛИТЛОНГ, в мифологии шанов Бирмы (тайская языковая группа) человек, спасшийся от потопа. Небесные божества во главе с Линлауном заметили его мудрость и велели построить плот. На него ему позволили взять только корову. Наводнение было устранено Хкангхкаком, богом водных потоков, крокодилов и всех водных существ, спустившимся с неба на облаке. После потопа в живых остался только Л. На обсохшей земле начался пожар, и Л. спасся тем, что рассек живот коровы и там укрылся. В её желудке он нашёл два семени тыквы и посадил их. Огромные тыквы были прожжены молнией Линлауна. Из одной вышли шаны, из других остальные народы, а также животные, птицы, полезные растения.

Я. Ч.

ЛИТОВСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Балтийская мифология.

ЛИ-ТЯНЬВАН («небесный князь Ли»), Ли То-та, То-та Ли («Ли, держащий пагоду»), в китайской мифологии модификация буддийского божества Вайшраваны, одного из четырёх махараджей, властителей стран света (в этой системе Вайшравана соответствует северу). В китайских буддийских храмах изображения Л.-т. со знаменем в правой руке и со ступой в левой первоначально помещались по четырём сторонам храма, затем они стали изображаться как своеобразные стражи врат храма, в этой же функции они встречаются и в храмах даосов, которые называли их Ли, Ма, Чжао и Вэнь. В народной традиции получил известность только один Л.-т., изображавшийся с пагодой в руках. Образ Л.-т. встречается в «Путешествии на Запад» У Чэн-эня (16 в.) и других средневековых эпопеях.

Б. Р.

ЛИХ, Лихас (Λίχας), в греческой мифологии спутник и вестник Геракла, участник его последних походов. Ревновавшая Геракла к Иоле Деянира передала мужу через Л. отравленный кровью Несса хитон. Когда яд начал действовать, Геракл в припадке бешенства бросил Л. в море возле Эвбеи; Л. превратился в прибрежную скалу, которая получила его имя (Apollod. II 7, 7; Ovid. Met. IX 211 след.; Hyg. Fab. 36).

М. В.

ЛИХО, в восточнославянской мифологии персонифицированное воплощение злой доли (см. Доля), горя. В сказках Л. предстаёт в облике худой женщины без одного глаза, встреча с ней может привести к потере руки или гибели человека (ср. одноглазого Полифема, подобно которому ослеплённое Л. выпускает по одной овце, чтобы найти героя). Связь Л. с мифологическим противопоставлением чёт — нечет (см. в ст. Славянская мифология) следует как из мифологических сюжетов, так и из этимологии слова (ср. рус. «лишний» и т. п.).

В. И., В. Т.

ЛИ ЧЖУ [«приставленный (?) к жемчугу»], в древнекитайской мифологии трёхголовый человек, караулящий на священной горе Куньлунь волшебное дерево фучаншу, на котором созревает чудесный камень ланьгань (подобен нефриту и жемчугу).

В. Р.

ЛИЯ (евр. lea), по ветхозаветному преданию старшая дочь Лавана, жена Иакова. Лаван обманным путём подменил ею на брачном ложе свою младшую дочь Рахиль, обещанную им в жёны Иакову, двоюродному брату обеих сестёр. Л. была слаба глазами и уступала в красоте Рахили, но отличалась от Рахили плодовитостью, родив Иакову шесть сыновей и дочь Дину. В агаде упоминается, что первоначально Л. была столь же красива, как Рахиль, и должна была выйти замуж за Исава, старшего брата Иакова, а Иаков – жениться на Рахили. Узнав, однако, о дурном поведении Исава, Л. так долго плакала, что повредила себе зрение. В традиции Л., как незрячая, но плодовитая, наделяется, в отличие от Рахили, даром углублённой внутренней жизни (ср. у Данте в «Божественной комедии» – «Чистилище», песнь 27; ср. у О. Э. Мандельштама: «Рахиль глядела в зеркало явлений, а Лия пела и плела венок» в стихотворении «Ему кавказские кричали горы»).

ЛО, в мифологии чёрных таи (тайская языковая группа) Вьетнама первоначальная страна. Она существовала тогда, когда боги ещё только создали семь скалистых гор и семь потоков вод. Поверхность земли была мала. Её прикрывало низко висевшее над землёй небольшое небо в форме гриба; когда толкли рис, небо ме-

шало песту, когда пряли, оно мешало веретену. Зерно риса тогда было размером с тыкву. И его не убирали, оно само катилось в амбары. Одна вдова ножом перерезала связь, которой небо держалось у земли, и небо поднялось вверх. У белых таи считается, что сами люди просили небо подняться, чтобы оно не мешало.

Я. Ч.

ЛОВАЛАНГИ, в мифологии ниасцев (Западная Индонезия) бог верхнего мира, источник жизни и добра, повелитель людей. В образе Л. присутствуют также черты тотемического божества, птицы-носорога и петуха. Цикл мифов о Л. обширен и противоречив. Л. не изначален, он рождён из мирового древа, по другой версии, — от прародительницы богов и людей Инада Самадуло Хэси. Акт творения человека принимает форму сакрального спора между Л. и его близнецом-антагонистом Латуре Дане, с которым Л. составляет неразрывное единство. Л. удаётся создать людей и вдохнуть в них жизнь, но право старшинства он уступает Латуре Дане. Наряду с духами предков Л. является главным объектом культа у ниасцев; изображается в виде фантастической птицы.

М. Ч.

ЛОЗЫ, в самодийской мифологии (у селькупов) общее наименование нескольких категорий духов: подчинённые Кызы злые духи и духи болезней [аналогичные энецким амукэ (амули), нганасанским нгамтэру, ненецким нгылека]; духи-хозяева (мачиль лозы, «хозяин леса», «леший»; юткыль лозы, «хозяин воды», «водяной» и др.), духи – помощники шамана (аналогичные ненецким тадебцо, энецким самади, нганасанским дямада, камасинским пензют). К последним относятся животные: медведь, выдра, ящерица, змея, лягушка, гагара, журавль, а также чудовища в людском обличье и духи предков шамана. В их числе особенно важны саблерогие олени, рождённые от коня Ичи. У селькупов среди Л. присутствуют и духи – противники шамана, нападающие на него сзади, – йереття.

Е. Х.

ЛОЙСАОМОНГ, в мифологии шанов Бирмы (тайская языковая группа) центральный столб мира, аналогичный горе Меру в индуистской и буддийской мифологиях. Гора Л. возникла из цветка лотоса, принесённого на землю богами. Из листьев лотоса образовались четыре обитаемых материка земли. Л. покоится на огромной рыбе. По другой версии, первоначальный мировой океан стал подниматься к небу и тогда боги послали вниз четырёх огромных пауков, которые соткали четыре материка земли. Гора Л. расположена на севере южного острова. Вокруг горы ходит солнце. На горе Л. сосредоточены все ветры. У подножия горы живут драконы, а наверху птицы-галоны. Когда в мире много воды, то талоны крыльями её сбивают. Л. – обиталище верховного бога Линлауна.

Я. Ч.

ЛОКА (др.-инд. Loka, «мир», «свет»), в индийской космологии и мифологии обозначение мира как составной части вселенной. Наиболее популярна концепция вселенной как трёх миров — трилока: небо, земля, подземное царство (ад). Распространена и семичленная классификация верхнего и нижнего миров. Верхний мир: бхурлока (земля), бхуварлока (пространство между землёй и солнцем, обиталище мудрецов), сварлока (пространство между солнцем и Полярной звездой, небеса Индры), махарлока (местопребывание Бхригу и других святых), джаналока (местопребывание сыновей Брахмы), тапарлока (местопребывание божества Вирадж), сатьялока, или брахмалока (местопребывание Брахмы); первые три мира разрушаются в конце каждого дня (кальпы) Брахмы, а остальные — в конце его жизни (другие классификации предлагают несколько иные обозначения миров); нижний мир (патала), обитаемый дайтьями, данавами,. якшами, нагами и т. п.: атала, витала, нитала, габхастимат, махатала, сутала и собственно патала («Вишну-пурана»); ср. вариант «Падма-пураны»: атала (в подчинении Маха-майи), витала (владыка Хатакешвара, ипостась Шивы), сутала (владыка Бали), талатала (владыка Майя), махатала (местопребывание огромных змей), расатала (местопребывание дайтьев и данавов), патала (царство Васуки и нагов). В «Шива-пуране» предлагается восьмич ленный вариант нижнего мира: патала, тала, атала, витала, тала, видхи-патала, шакра-бхуми, виджая. В том или ином виде сходное понимание состава вселенной унаследовано джайнской и буддийской космологией и такими направлениями древнеиндийского умозрения, как санкхья или веданта. Ср. свойственную им систему восьми миров: брахмалока (мир высших божеств), питрилока (мир питаров, т. е. «отцов», предков; риши и т. п.), сомалока (луна и планеты), индралока (мир низших божеств), гандхарвалока (мир небесных духов), ракшасалока (мир ракшасов), якшалока (мир якшей), пишачалока (мир пишачей). Концепция Л. оказала влияние и на первые варианты индийской ранненаучной космографии.

В. Н. Топоров.

ЛОКАПАЛЫ (др.-инд. Lokapalas, «охранители мира»), в индуистской мифологии божества – властители стран света, охраняющие их. Первоначально их четыре, позднее — восемь. У каждого Л. свой особый слон; эти космические слоны (диггаджи или дигнаги, диннаги), также именующиеся Л., с четырёх (или с восьми) сторон поддерживают землю. Л. были поставлены Брахмой после свержения с небесного трона Нахуши и возвращения Индры. Индра получил восток (слон Айравата или Абхраматанга), Яма — юг (слон Вамана), Варуна — запад (слон Анджана), Кубера — север (слон Сарвабхаума); иногда (раньше) вместо Куберы выступают Агни (слон Пундарика) или Сома (слон Супратика). (В «Рамаяне» называются другие имена слонов.) Впрочем, эти боги, как и некоторые другие, могут быть охранителями и других сторон света: Сома — северо-востока, Сурья — юго-востока, Агни — юго-запада, Ваю — северо-запада. Иногда в число Л. вводятся Ниррити (как охранитель юго-запада) и Притхиви или Шива, особенно под именем Ишаны — «Владыки» (как охранитель северо-востока). Каждая из этих сторон света описывается в качестве особого царства. Подобная система Л. имеет типологические соответствия в индоевропейской и во многих других традициях (напр., в Юго-Восточной Азии).

В. Н. Топоров.

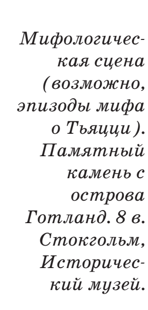
В буддийской мифологии Л. (санскр. и пали lokapala, «защитник мира») подгруппа дхармапал. В общебуддийской мифологии под Л. подразумеваются прежде всего четыре охранителя сторон света, другое их название – «четыре великих царя» (caturmaharaja): Дхритараштра – на востоке, Вирудхака – на юге, Вирупакша – на западе и Вайшравана – на севере. Легенды, связанные с Л., содержатся в текстах всех основных направлений буддизма. Сутра «Суварнапрабхаса», например, излагает легенду о том, как Л. появились у будды Шакьямуни и обещали в будущем охранять текст сутры «Суварнапрабхаса».

Позднее, особенно в ваджраяне, словом «Л.» стали обозначать местные божества (охранителей гор, рек, племён и т. д.), которые были присоединены к буддийскому пантеону. Так, легенды о Падмасамбхаве рассказывают о включении тибетских божеств религии бон в буддизм и превращении их в Л.

Л. М.

ЛОКИ (др.-исл. Loki), в скандинавской мифологии бог из асов, который иногда вступает с другими богами во враждебные отношения, насмехается над ними, проявляя причудливо-злокозненный характер, хитрость и коварство. По-видимому, Лофт (Loptr) и Лодур (Lodurr) — также его имена.

Отец Л. — великан Фарбаути, мать — Лаувей (или Наль); жена Л. — Сигюн. Снорри Стурлусон в «Младшей Эдде» в качестве брата Л. называет Бюлейста или Хельблинди (эпитеты Одина). В «Перебранке Локи» («Старшая Эдда») говорится о кровном братстве Л. и Одина. Сигюн родила Л. двух сыновей Нари и Нарви, но, кроме того, Л. и великанша Ангрбода породили хтонических чудовищ — хозяйку царства мёртвых Хель, волка Фенрира и мирового змея Ермунганда. Изменив пол и превратившись в кобылу, Л. породил также Слейпнира — восьминогого коня Одина от жеребца Свадильфари, принадлежавшего строителю Асгарда. В «Младшей Эдде» рассказывается, что великан взялся с помощью своего коня построить богам-асам город в полтора года, с тем чтобы ему в виде платы отдали солнце, луну и богиню Фрейю. Л., приняв обличье



Мифологическая сцена (возможно, эпизоды мифа о Тьяцци). Памятный камень с острова Готланд. 8 в. Стокгольм, Исторический музей.

Локи. Скульптура Г. Э. Фрейда. 1-я половина 19 в. Копенгаген, Новая Карлсбергская глиптотека.

кобылы, отвлекал коня от строительных работ, чтобы великан не мог завершить в срок постройку Асгарда и лишился обещанной «платы».

В качестве члена троицы асов, то есть вместе с Одином и Хёниром, Л. (под именем Лодура) участвует в оживлении древесных прообразов людей (см. Аск и Эмбля). В сопровождении Одина и Хёнира он участвует также в приключениях с великаном Тьяцци, описанных в «Младшей Эдде». Тьяцци в обличье орла не даёт изжариться бычьему мясу, которое готовят для своей трапезы странствующие асы, и требует себе дичи. Когда орёл хватает лучшие куски, Л. ударяет его палкой, но руки и палка пристают к телу орла. Тьяцци уносит Л. и соглашается его отпустить только в том случае, если Л. доставит ему богиню Идунн и её золотые яблоки, дарующие молодость. Л. заманивает Идунн в лес, обещая показать ей якобы найденные им другие золотые яблоки, и отдаёт её во власть Тьяцци. Но боги, оставшись без «молодильных яблок», стали стареть и седеть; схватив Л., они стали у грожать ему смертью. Тогда Л. в одолженном им у Фрейи соколином оперении полетел к Тьяцци, похитил Идунн и, превратив её в орех, доставил в Асгард, а прилетевшего вслед Тьяцци-орла асы подпалили и убили. За это осиротевшей дочери великана — Скади, пошедшей с оружием в руках мстить за отца, они должны были предоставить мужа из числа асов, причём Скади поставила также условием мира, чтобы её рассмешили (в сказках этот мотив обычно

Идунн и Локи. Рисунок Дж. Бауэра. 1911.

представляет «трудную задачу» жениха). «Несмеяну» рассмешил Л., привязав бороду козла к своим половым органам.

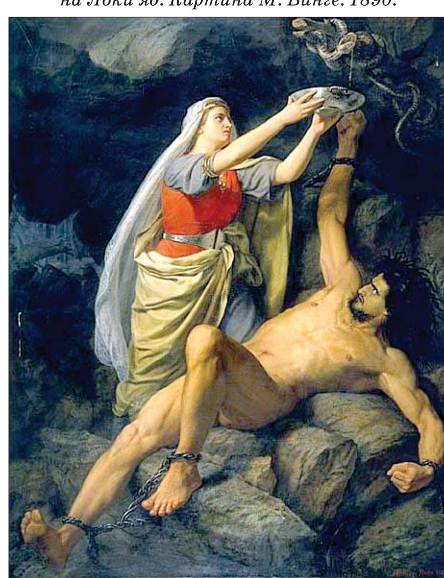
В сопровождении Одина и Хёнира Л. добывает сокровище карлика Андвари, о чём рассказывается в прозаическом вступлении к «Речам Регина» в «Старшей Эдде», а также в «Младшей Эдде» — при объяснении, почему золото называют «выкупом за выдру». Л. убил камнем выдру, которая у водопада ела лосося, но выдра (Отр) оказалась сыном Хрейдмара, у которого асы заночевали, и им пришлось согласиться на большой выкуп золотом хозяину. Тогда Л. поймал сетью карлика Андвари, плававшего в воде в облике щуки, и отобрал его золотые сокровища, хранившиеся в скале, в том числе и кольцо, на которое Андвари наложил проклятие. Как рассказывается дальше, это проклятие впоследствии переходит на сыновей Хрейдмара — Фафнира и Регина, затем на Сигурда и нифлунгов. Так рассказ о Л. и Андвари включается в скандинавскую версию цикла нибелунгов.

По инициативе Одина Л. похищает украшение Фрейи — Брисингамен, для чего ему приходится превратиться в блоху. За эту же драгоценность (как упоминает скальд Ульв Уггасон) Л. и Хеймдалль в обличье тюленей боролись у камня Сингастейн. В качестве спутника Тора Л. участвует в его походах против великанов Трюма, Гейррёда и Скрюмира (см. в ст. Тор). Л. помогает Тору хитростью вернуть похищенный Трюмом молот Тора («Песнь о Трюме» в «Старшей Эдде»). По его совету Тор переодевается в одежду Фрейи, которая якобы едет к Трюму невестой, а сам Л. — в одежду её служанки; благодаря находчивым ответам Л., Трюма удаётся обмануть. Л., правда, проигрывает соревнование с Логи (огнём) в пожирании пищи при посещении с Тором великана Утгарда-Локи, а в истории с великаном Гейррёдом Л., преобразившийся в птицу и пойманный Гейррёдом, вынужден по его требованию доставить в страну великанов безоружного Тора. Наконец, Л. сам срезает у Сив — жены Тора её золотые волосы и затем из страха перед Тором добывает такие же волосы, заставив карликов-цвергов — искусных кузнецов их выковать. Л. бьётся об заклад, что цверги не выкуют лучших сокровищ для асов, а когда они выковывают сокровища, убегает от них при помощи башмаков, которые дают возможность быстро мчаться по воде и по воздуху (в других случаях Л. берёт соколиное оперение у богини Фригг или Фрейи или сам превращается в птицу). Когда Тор его хватает, Л. соглашается, чтобы ему отрезали голову, не касаясь щёк, и Тор ограничивается тем, что зашивает ему рот («Младшая Эдда»).

В указанных сюжетах, имевших, возможно, первоначально характер этиологических мифов, Л. выступает прежде всего как добытчик-похититель, прибегающий к хитрости и обману, но действует он при этом добровольно или вынужденно то в интересах богов, то в ущерб богам — в интересах великанов (он как бы способствует циркуляции ценностей между различными мирами). Как явствует из «Перебранки Локи», Л. на пиру богов у морского великана Эгира нарушает ритуальный мир, убивает слугу и поносит всех богов, обвиняя их в трусости, распутстве и т. д. В кратком прозаическом заключении говорится о страшном наказании Л. богами: хотя Л. спрятался (превратившись в лосося) в водопаде Франангр, асы его поймали и связали кишками собственного сына Нари, тогда как его другой сын Нарви превратился в волка. Скади, дочь великана Тьяцци, повесила над лицом Л. ядовитую змею, яд которой приносил ему мучения (хотя Сигюн, жена Л., и подставляла чашу под капающий яд); когда капли яда попадали на Л., он содрогался, вызывая землетрясение.

В «Младшей Эдде» рассказу о ловле богами Л. предшествует мотив изобретения Л. первой рыболовной сети. Боги ловят его сетью. История страшной мести богов Локи отнесена в «Прорицании вёльвы» и в «Младшей Эдде» ко времени после убийства Бальдра. В «Младшей Эдде» (в «Прорицании вёльвы» только смутные намёки) Л. рисуется «убийцей советом» (raubani) Бальдра: Л. подсунул убийственный прут из омелы слепому богу Хёду, а затем в обличье великанши Тёкк отказался оплакивать убитого и тем самым не дал ему возможности вернуться из царства смерти хель. За этим и следует рассказ о трм, как боги изловили Л., а затем привязали накрепко к трём камням (аналогично тому, как были прикованы хтонические чудовища, в частности Фенрир). Л. остаётся прикованным до конца мира; во время последней битвы богов и чудовищ (см. Рагнарёк) он приводит корабль мертвецов из хель для борьбы с богами, сам сражается с богом Хеймдаллем, причём Л. и его противник убивают друг друга.

Интерпретация образа Л. до сих пор является предметом дискуссии. В «Младшей Эдде» имя Л. связывается в порядке народной этимологии с Логи (Logi, «огонь»), что в своё время породило ошибочную концепцию о том, что Л. – бог или демон огня, наподобие ведийского Агни. Этой точки зрения придерживались Я. Гримм, Н. М. Петерсен, Т. Визен, В. Рюдберг, П. Харман, Г. Вильке, Э. Майер. Ф. фон дер Лайен и Э. Могк считали Л. не только демоном огня, но его добытчиком, культурным героем, вроде Прометея. О.

Сигюн, подставляет чашу под капающий на Локи яд. Картина М. Винге. 1890.


Шонинг, Х. Шюк и Ф. Шредер противопоставляли «огневой» теории интерпретацию Л. как хтонического демона или как специального «эсхатологического» бога — виновника конца мира (отчасти исходя из сближения слова Loki с глаголом lukan, «запирать», и с учётом определённой роли Л. в скандинавской эсхатологии). Ф. Йоунссон связывал Л. с титанами, а С. Бугге в соответствии со своей теорией христианских корней скандинавской эсхатологии – с Люцифером. Э. И. Грас сблизил Л. с континентально-германскими демонами, не столько огневыми, сколько водяными, а Х. Веландер – с цвергами. Впоследствии А. Ольрик обратил внимание на сходство имени Л. с шведско-норвежским Локки – духом очага, с датским Lokki, означающим воздушное, блестящее существо, и с шведским народным обозначением сетей паука — Loka nat. Ольрик считал, что в образе Л. эти представления слились с образом культурного героя и хозяина воды. Ян де Фрис, а затем и А. Б. Рут интерпретируют Л. как мифологического плута-трикстера. Рут считает, что Л. как антропоморфный трикстер развился из териоморфного трикстера-паука (паук во многих местах Скандинавии обозначается словом locke, а паук-трикстер — популярная фигура в фольклоре народов Америки, Африки, Океании, Индии). Связь Л. с эсхатологией Рут относит за счёт влияния средневековой учёной традиции. Ж. Дюмезиль и Ф. Стрём пытались опровергнуть концепцию Л.-трикстера, исходя из первичности демонизма Л. и его особой роли в смерти Бальдра. В качестве объясняющей параллели Дюмезиль привлёк ирландского Брикрена (один из персонажей уладского цикла ирландских саг) и в особенности осетинского Сырдона как подстрекателя к убийству героя Сослана. Стрём, сближая Л. с Одином, доводит его почти до полного отождествления. Краткий обзор сюжетов, связанных с Л., подтверждает, что Л. не демон огня, а комически-демоническая фигура (и комизм, и демонизм Л. исконные), отрицательный вариант культурного героя (положительный — Один) и мифологический плут-трикстер с отчётливой хтонически-шаманской окраской (присущей также и Одину). Участие в оживлении первых людей, изобретение рыболовной сети, добывание сокровищ для богов у цвергов — всё это типичные деяния культурного героя, а «похищение» — типичная форма добывания культурных благ в архаической мифологии. Правда, речь здесь идёт не о первоначальном добывании, а о перераспределении каких-то ценностей, похищении их у великанов для богов и обратно, циркуляции этих ценностей между различными мирами. В этой посреднической роли Л., так же как в его способности превращаться в рыб, птиц, насекомых, ластоногих, изменять свой пол, сказываются шаманские черты. Трюки, с помощью которых Л. достигает цели, и его шутовские проделки и переодевания специфичны для трикстера. Л. — отец хтонических чудовищ, в том числе хозяйки подземного царства мёртвых, виновник и одновременно «козёл отпущения» в ритуальном убийстве Бальдра (таким же трикстером является и Сырдон — виновник смерти Сослана, с которым Л. сравнивает Дюмезиль), участник борьбы с богами в Рагнарёк. Л. — двойник Одина в космологических и этиологических мифах и его антипод в эсхатологических. Если же учесть хтонические и шаманские черты Одина, а также вероятность гипотезы о том, что именно он тайный виновник жертвоприношения Бальдра, то можно допустить тесную генетическую близость Л. к Одину. Роль Л. как спутника Тора, по-видимому, вторична.

За исключением упоминания Logabore рядом с Воданом (Одином) и Донаром (Тором) в древнегерманской рунической надписи 6–7 вв. нет никаких следов культа Л. или какой-либо его роли в мифологии континентальных германцев. Нет культа Л. и в Скандинавии. Связь Л. с рыболовством и охотой на водяных животных, возможно, отражает некоторые контакты с финской мифологией, хотя предположения о прямой связи Л. с Лоухи или косвенной — с Вяйнямёйненом (сюжет рыбной ловли) весьма условны.

Е. М. Мелетинский.

ЛОНО АВРААМОВО (евр. hejq selc'abraham, греч. Ο κόλπος или οι-κόλποι Αβραάμ), в позднеиудейских и христианских религиозно-мифологических представлениях потустороннее место блаженного упокоения умерших праведников (см. Рай). Образ Л. А. связан со взглядом на Авраама как на «отца верующих», не только породившего физически «избранный народ», но как бы усыновляющего лично каждого прозелита (в христианстве – каждого уверовавшего); «сидеть на Л. А.» – значит быть интимно соединённым с Авраамом, как дитя, сидящее на коленях отца, укрывающееся за его пазухой или даже мистически входящее в его «недра». Таким блаженным приютом, к которому умершего страдальца относят ангелы, выступает Л. А. в новозаветной притче о Лазаре убогом (Лук. 16, 19–31). В христианской иконографии Л. А. – чаще всего принадлежность композиций страшного суда (пример – фреска 12 в. в западном своде южного нефа Дмитриевского собора во Владимире); изображался восседающий Авраам, на коленях или за пазухой которого сидят души в виде детей.

С. А.

Лоно Авраамово из сцены «Иаков, Исаак и Авраам в раю». Фрагмент фрески Даниила Чёрного. 1408. Владимир, Успенский собор.

ЛОПАМУДРА (др.-инд. Lopamudra), в ведийской и индуистской мифологии жена великого мудреца и подвижника Агастьи. Участвует в диалоге с Агастьей в «Ригведе» (I 179) — убеждает мужа отказаться от воздержания и произвести потомство. В «Махабхарате» (III) содержится следующий сюжет: Агастья ради спасения своих предков нуждается в сыне; не найдя достойной его женщины, он создаёт девочку необычайной красоты и ума по имени Л. [от lopa, «потеря», и mudra, «знак (красоты)»], заимствуя у каждого живого существа лучшее, что в нём есть. Л. воспитывается у царя видарбхов и, наконец, Агастья берёт её в жёны. Обручившись, они живут в лесу, Л. одета в звериную шкуру и выполняет обеты. Приглашённая на супружеское ложе, она посылает мужа за красивыми Одеждами и украшениями, которые тот достаёт у царя Илвалы. Семь лет Л. носит под сердцем плод, пока у неё не рождается сын, с малых лет отличающийся знаниями, умом и силой.

В. Т.

ЛОСЬ. Как объект религиозно-мифологической системы образ Л. появляется, видимо, начиная с неолита в северной части Старого и Нового света (палеолитические свидетельства или отсутствуют, или недостаточно надёжны). Известны начальные изображения Л. или стад Л., Л. и человека (чаще всего в ситуации охоты, иногда — поклонения человека Л.); беременной или рожающей лосихи (ангарские петроглифы); Л. (или стадо Л.) вместе с рыбами, птицами, лодками, следами охотников-лыжников и т. п. (урочище Залавруга близ Беломорска). Эти изображения, а также ритуалы (у эвенков родовые святилища — бугады представляли собой скалы, скрывающие внутри зооморфного предка — звериную мать в виде лосихи или самки дикого оленя) помогают определить прежде всего космологическую роль Л. Согласно эвенкийской традиции, дух-предок уводит человеческую душу шамана в мир зооморфных духов в нижнем царстве, являющемся шаманской родовой территорией (ср. изображение Л. на гробницах, саркофагах скифской эпохи, на Центральном Алтае); там душу приводят к священному дереву, где её встречает мать-зверь шамана в образе лосихи (или оленихи), лежащей у корней дерева. Она проглатывает человеческую душу шамана и рождает главную шаманскую душу (харги). Вместе с медведем Л. образует у эвенков пару основных зооморфных образов космологической схемы: погоня медведя (манги), находящегося в верхнем мире, за Л. (хэглэн) порождает чередование дня и ночи; лосиха (харги), находясь в нижнем мире у корней мирового дерева, рождает для земли (средний мир) зверей и людей, души которых после смерти уводятся духом предков и хозяином нижнего мира — медведем (манги) обратно в нижний мир. В среднем мире борьба Л. (дух лукгэн) и медведя (хаттала) определяет, контролирует и регулирует систему фратриального дуализма, глубинно связанного с космологическим дуализмом. И Л., и медведь являются покровителями двух

противопоставленных друг другу фратрий племени. Ритуал поединка Л. и медведя (у эвенков он происходит на племенном собрании) на фратриальном уровне (Л. нередко в разных традициях является тотемом) реализует космогонический поединок этих зооморфных образов. Связь Л. с верхним миром, в особенности с солнцем (рога Л. – лучи солнца), подтверждается мифологическим образом космического Л. Хэглэна (Хэглуна) у эвенков, отождествляемого с созвездием Большой Медведицы (в русской народной традиции это созвездие также иногда называется «Лось»). С Л. Хэглэном как образом Большой Медведицы соотнесён образ телёнка Хэглэна, воплощённый в Малой Медведице. У эвенков, кетов, ряда самодийских и других народностей существует миф, который объясняет возникновение Большой Медведицы, а также Млечного пути в результате погони охотников за Л. Более архаичен эвенкийский миф о космическом Л. – Хэглэне, похищающем солнце и уносящем его в небесную тайгу, и богатыре Майне, выступающем в функции духа-охранителя, устанавливающего и охраняющего смену дня и ночи. Майн бросается в погоню за Л. на крылатых лыжах, к полуночи настигает его и возвращает людям очередной день. Сходный сюжет о гигантском Л., преследуемом охотником, известен у других народов Сибири и индейцев Северной Америки. Апачи приписывают убийство Л. их культурному герою; иногда в роли культурного героя выступает сам Л.; в легенде индейцев ото Л. даёт людям огонь и посылает их в построенное для них селение. Многие племена Великих равнин Северной Америки знают мотив Л.-мужа или Л.-жены. У индейцев омаха Л. принадлежит демиургическая функция: он приказывает ветрам прогнать воды, покрывавшие в начале землю; воды отступают, а выступивший из-под них холм становится началом земли. В ряде случаев Л. выступает как персонаж демифологизированной животной сказки, нередко как образ вселенной и дух – помощник шамана, его ездовое животное. Ритуал охоты на Л., его убийство, разделка туши с соблюдением определённого порядка и правил, пиршество, «кормление» духа, обмазывание губ свежей кровью, церемония захоронения глаз и костей Л., «поднимание костей» на особый помост и т. п., как и обычай передачи убитого Л. в дар чужому роду, позволяют говорить о Л. как объекте шаманского культа. Ср. также обычай сибирских народов украшать жилище рогами Л. (или оленя) или употреблять их как талисман против злых духов, использование схемы рогов Л. в орнаменте, табуистические обозначения Л. («сохатый», от соха, «рога», в разных традициях; «длинные ноги» у марийцев, «зверь» у орочей, ороков, ульчей и т. д.). Вместе с тем образ Л. и в религиозно-мифологических представлениях, и в ритуале часто дублируется образом оленя (ср. гибридный образ шаманского духа калира у эвенков — огромный олень с рогами Л. и хвостом рыбы или образ Л.-оленя на шаманских колотушках).

В. Н. Топоров.

ЛОТ (евр. lot), в ветхозаветном предании племянник Авраама, переселившийся вместе с ним из Месопотамии в Ханаан. После того как между пастухами их стад стали возникать распри из-за пастбищ, Л. по предложению Авраама переходит в плодородную и цветущую Иорданскую окрестность и обосновывается в Содоме (Быт. 13, 5–12). Во время похода эламского царя против отпавших от него заиорданских городов, в том числе Содома и Гоморры, Л. оказывается в плену; освобождённый Авраамом, он снова возвращается в Содом (14, 12 и 16). Однако эта местность за неправедность жителей Содома и Гоморры обречена богом на истребление. После явления Аврааму бога у дубравы Мамре в Содом направляются ангелы, чтобы убедиться, действительно ли столь грешны содомляне, и истребить город; Авраам, однако, умоляет бога пощадить город, если в нём найдётся хотя бы десять праведников. Л. оказывает гостеприимство ангелам и приглашает их в свой дом. Содомляне же окружают дом Л. и требуют вывести пришельцев, чтобы «познать их». Л. просит их не делать пришельцам зла и даже предлагает взамен двух своих дочерей, не познавших мужа (19,7–8). Но ангелы поражают осаждающих дом слепотой, а Л. с женой и дочерьми выводят из обречённого города, запретив кому-либо из них оглядываться. Бог пролил на Содом и Гоморру дождём серу и огонь с неба и ниспроверг эти города, все их окрестности и всё живое вокруг. Жена Лотова, нарушив запрет, оглянулась и за это стала соляным столпом (мотив запретной оглядки как специфического случая нарушения запрета созерцать сакральное; ср. миф об Орфее, выводившем из ада Эвридику). Весь рассказ носит характер этиологического мифа, объясняющего особенности рельефа безжизненных южных берегов Мёртвого моря, которые сохранили следы вулканической деятельности и соляные столпы, очертаниями напоминающие человеческие фигуры. После спасения Л. с дочерьми поселяется в пещере. Дочери его, считая, что из всех людей только они остались в живых, ради восстановления рода вступают с отцом, напоив его вином, в инцестуальную связь и рождают сыновей Моава и Бен-Амми (родоначальники моавитян и аммонитян) (18, 20–33; 19).

Лот с дочерьми. Картина С. Вуэ. 1633. Страсбур, музей.

Бегство Лота из Содома. Гравюра Г. Доре, 1875.

Агадическая традиция либо объявляет Л. вслед за Библией тем праведником, во имя которого Авраам просил бога пощадить Содом и который сам всю ночь молился за осуждённый город, либо приписывает ему всевозможные пороки (споры с Авраамом по поводу пастбищ, сладострастие Л., чем и объясняется поступок дочерей и избрание им Содома местом жительства). Талмуд обвиняет Л. в ростовщичестве и стяжательстве, вследствие чего тот не торопится покинуть город. Жена же Лотова обращена была в соляной столп за то, что «согрешила солью», т. е. не желала давать её пришельцам (другой вариант: ходила по соседям и одалживала у них соль, чтобы при этом похвалиться гостями). Существовало поверье, что столп этот привлекает к себе диких животных и скот, уничтожающих его до основания, однако за ночь столп вырастает вновь.

ЛОТОС. Основное и, видимо, исходное значение этого мифопоэтического символа – творящая сила, связанная с женским принципом, отсюда — более специальные символические значения Л.: лоно как место зарождения жизни; плодородие, процветание, потомство, долголетие, здоровье, жизненная полнота, слава; земля как космическая, самопорождающая суть; спонтанное творение, вечное рождение (божественное, сверхчеловеческое); бессмертие и воскресение к вечной жизни; чистота, духовность, смиренномудрие. В разных традициях с Л. связываются также жизнь, чистота, андрогинность, согласие, мечтательность, забвение, мир, тишина, твёрдость, непрерывность, солнце. Структура цветка Л. (периферийная, лепестковая часть и центр) символизирует взаимодействие женского и мужского начал.

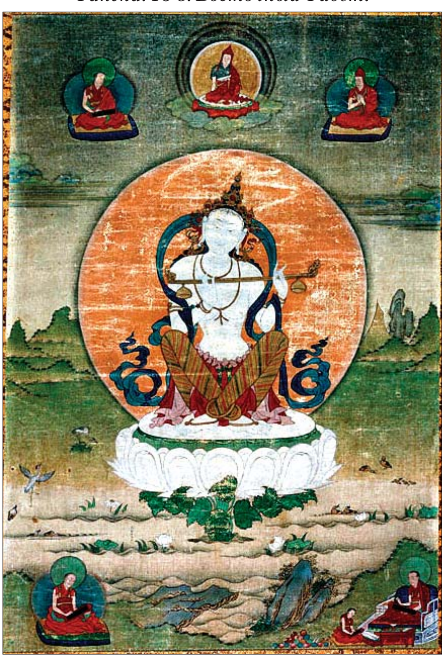
В Древнем Египте известны изображения Л. в сочетании с образами богов и другими сакральными символами. С Л., подобно Нилу (по берегам которого он рос), связывалось плодородие и производительная сила, а также солнце как источник жизни и воскресения (ср. роль Л. в похоронных обрядах египтян). На изображениях более позднего периода на цветке Л.

Лотос, посвященный львиноголовой Сехмет. Лондон, Британский музей.

помещали бога Гора, либо он служил троном Исиды, Нефтиды, Осириса и соотносился таким образом с царской властью (цветок Л. носила Нефертити). Как эмблема Верхнего Египта Л. противопоставлялся папирусу — эмблеме Нижнего Египта. В некоторых вариантах египетского космогонического мифа солнечное дитя, «осветившее землю, пребывавшую во мраке», выходит из распустившегося цветка Л., росшего на холме, который возник среди изначального хаоса. Изображение младенца, сидящего на лепестках Л., воспроизводилось вплоть до римской эпохи. В ряде изображений новорождённое солнце восседает на Л., из Л. рождается бог Ра.

В Индии символ Л., соотнесённый с женским детородным органом — йони, олицетворяет богиню-мать, космический Л. как творящее лоно, седалище или источник божественного принципа, особой сакральной силы и т. п. С мотивом Л. связаны и более сложные образы дуальности, олицетворяющие женское (йони) и мужское (линга) начала. Культ лотосовой богини плодородия (статуэтка обнажённой богини с цветком Л. в волосах) был широко распространён в земледельческих культурах Индии. Лотосовые богини были излюбленными (особенно среди женщин)

Сарасвати на лотосе. Тангка. 18 в. Восточный Тибет.



низовыми божествами, с которыми сохранялись интимные связи в ритуалах и в ритуализованном быту. В изобразительном искусстве (реже в письменных текстах) известны композиции с лотосовой богиней, сидящей на коленях мужского божества или обнимающей его стопы [Вишну и его «лотосовые» жёны Падма (др.-инд. padma, «лотос»), Лакшми, Шри (которая, по преданию, возникла из Л., выросшего из чела Вишну)]. Та же схема реализуется в изображении Шивы с лингой и его божественной супруги Шакти. На Л. нередко восседает Будда, связанный также и с лотосовой супругой по имени Праджня-парамита («совершенная мудрость»), несущей Л. Нередко лотосовая богиня связана с водами (в частности, с женскими, жизнетворными); она фигурирует в мифе о пахтанье океана. В 1 в. до н. э. появляются изображения лотосовой богини на Л. со стоящими подле неё слонами, которые изливают на богиню и Л. воду из хобота.

Путём деперсонификации и абстрагирования основных идей образа Л. конструируется понятие космического Л. как особого универсального принципа, управляющего миром и развивающейся в нём жизнью. Космический Л. выступает как образ (иногда посредствующего характера) творения, возникновения мира из космических вод или из пустоты, на которой покоится спящий Вишну, и как символ соития. «Лотосопупковый» Вишну, демиург вселенной, порождает из своего тела гигантский Л., на котором находится «лотосорождённый» творец Брахма. По мере роста тысячелепесткового золотого Л. растёт вселенная; лепестки дают начало горам, холмам, рекам, долинам (на самом Л. изображались символы земли или богиня земли, под лепестками Л. — демоны, змеи и т. п.). В другом варианте космогонического мифа Праджапати узрел в первоначальных водах лист Л., обратившись в вепря, он нырнул в воды, достал со дна кусок земли и положил его на лист, а затем утвердился на листе и сам. В буддизме с появлением Л. также связывается начало новой космической эры. Кроме того, Л. указывает место для священного дерева Будды. Буддийский рай нередко изображался как место, где люди, подобно богам, рождаются на цветке Л. В буддийской традиции в Индии создаётся особая «лотосовая» литература («Падма-пурана», описывающая, в частности, время, когда вселенная была «золотым Л.», т. н. «Лотосовая сутра», сыгравшая особую роль в китайском буддизме 5 в. н. э.; ср. также «Лотос истинного Закона» — величайший памятник махаянического буддизма).

В мифопоэтической традиции Древней Индии образ Л. выступает и в качестве независимого символа творческой силы. В числе таких атрибутов — седалище или опора в виде Л., соотносящегося с большинством индуистских божеств, с буддой и бодхисатвами; Л. в руках божества иногда в сочетании с мечом, палицей, драгоценным камнем, солнцем или даже книгой; Вишну держит в одной из четырёх рук Л.; Падмапани, «лотосорукий», выступает как один из получивших известную независимость эпитетов Авалокиты; в джайнском каноне Л. в руке — символ 6-го Джины, и в Тибете — эмблема основателя ордена Падмакары; «лотосовая» формула — «Om mani padme Hum» (по приблизительному толкованию, — «Да будет так, драгоценный камень-лотос»), воспринимающаяся уже как целостный сакральный символ, коренящийся в брахманизированном ритуале. Отсюда она проникла как в более поздние филиации индуизма, так и в буддизм, где она обращена к Авалоките (Авалокитешваре), изображающемуся в виде гермафродита, который восседает на Л. своего отца или держит Л. и драгоценный камень. Некоторые другие атрибуты имеют более узкое распространение. Например, образ Л. и пламени символизирует в буддизме не только идею союза воды и огня, но и форму, в которой Ади-будда впервые открылся на горе Сумеру (в маздеизме этот же образ трактуется как эмблематическое выражение древа жизни). Об укоренённости темы Л. в индийской мифопоэтической традиции и культуре свидетельствуют также «лотосовые» названия особой отметины на человеческом теле и лице, хоботе слона, части колонны, особого типа храма, воинского построения, положения тела человека в состоянии медитации, вида соития, одного из девяти сокровищ Куберы, одного из восьми сокровищ, связанных с магическим действием, в свою очередь, называемым Падмини, большого числа, созвездия, разновидностей слонов, змей, обезьян, демонов, растений, специй, а также многие собственные имена, как мифологические и сакральные, так и демифологизированные и профанные, и т. п. Только в древнеиндийском языке отмечено более ста названий Л. (значительная часть их связана с мотивом воды или цвета). Образ Л. – один из ведущих в индийской поэзии (Ашвагхоша, Бхаса, Калидаса, Бхартрихари и др.) и изобразительном искусстве. Красный Л. – эмблема современной Индии.

В Китае Л. почитался как священное растение ещё до распространения буддизма. В даосской традиции одна из восьми бессмертных, добродетельная дева Хэ Сянь-гу изображалась держащей в руках «цветок открытой сердечности» — Л. или жезл с элементами Л. Цветок Л. олицетворяет в Китае чистоту и целомудрие, плодородие и производительную силу; он соотносится с летом и является одной из восьми эмблем удачного предсказания. Возникновение Л. трактуется как благовещение о рождении Будды, изображения которого имеют лотосовый знак на стопе. Духу Л. жгут благовония с целью изгнания злых духов. Л. играет важную роль в китайском буддийском искусстве, в частности в живописной концепции западного неба, на котором находится лотосовое озеро. Каждый Л., растущий на этом озере, соотносится с душой умершего человека. В зависимости от степени добродетельности земной жизни человека цветы Л. расцветают или вянут. Западное небо изображается в китайской живописи как лотосовый рай («западный рай») с обилием Л. разных форм, размеров и оттенков; среди цветов Л., в окружении бодхисатв восседает Амитабха (Амитофо), будда запада.

Из Египта, Индии и Китая лотосовая символика проникла и в смежные или

близлежащие страны Средиземноморья, Ближнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии. На Ближнем Востоке были распространены медальоны, розетки, орнаменты с образом Л. Л. считался растением, посвященным Гере. В золотом солнечном челне в форме Л. совершает одно из своих путешествий Геракл. Л. многократно упоминается Гомером (Hom. Il. II 766; Od. IV, 603 и др); отмеченность Л. подтверждается включением его в один ряд с такими мифологизированными цветами, как шафран и гиацинт (Hom. Il XIV, 348). В «Одиссее» (IX 80 и след.; XXIII 311) излагается сюжет мифа о поедателях Л. — лотофагах (ср. также свидетельства Геродота — Herodot. IV 177). Отчётливые следы лотосовой символики сохраняют образы лилии и тюльпана в христианской традиции (было распространено представление, согласно которому Л. наряду с лилией посвящен деве Марии).

Наряду с цветком Л. определённое мифопоэтическое значение имеет и т. н. лотосовое дерево (киренейский Л., дерево ююба). В греческой традиции известен миф о нимфе Лотис (Лотиде), которая, спасаясь от преследовавшего её Приапа, превратилась в лотосовое дерево; в лотосовое дерево была превращена и нимфа Дриопа, повредившая дерево, в которое превратилась Лотис (Ovid. Met. IX 326–393). В мусульманской мифологии лотосовое дерево помещается на седьмом небе, справа от трона аллаха.

В. Н. Топоров.

ЛОТОФАГИ (λωτοφάγοι, «поедатели лотоса»), в греческой мифологии (Hom. Od. IX 83–104) мирное племя, питающееся плодами лотоса. К земле Л. бурей прибило корабли Одиссея, посланные им разведчики были встречены Л. «дружелюбной лаской», их угостили сладко-медвяным лотосом, отведав который они позабыли обо всём и, утратив желание вернуться на родину, захотели навсегда остаться в стране Л. Одиссею пришлось силой вернуть их на корабли и привязать к корабельным скамьям. В основе этого мифа лежит распространённый сказочный мотив вкушения пищи, повергающей человека в забвение своего прошлого и родины.

В. Я.

ЛОХАНЬ, алохань (кит. транскрипция от санскр. архат, архан; кор. нахан, арахан; япон. ракан, аракан), в буддийской мифологии человек, достигший наивысшего духовного развития (см. Архат). В Китае, Корее, Японии понятие о Л. как высшей ступени на пути к превращению в будду сливается с даосским представлением о мудром отшельнике (сяньжэнь), достигающем долголетия или бессмертия путём особого регламента и с помощью эликсира долголетия. В Китае, Корее, Японии Л. выступают обычно в составе более или менее обширных групп. Группа в 16 Л. впервые перечислена в «Путешествии на Запад при Великой Тан» Сюань-цзана (7 в.), в неё входят 16 индийских мифологических и легендарных деятелей буддизма, такие, как старший сын Шакьямуни и один из первых его учеников Рахула; Пиндола (кит. Биньтоу), задача которых – хранить учение Будды после ухода Шакьямуни в нирвану до появления в мире Майтреи; Асита (кит. Асыто, Ашидо) – отшельник, живший на горе Гридхракута и ставший последователем Будды после ознакомления с его учением. Группа шестнадцати сохраняется и позже в Корее и Японии. В Китае, однако, более популярной является группа в 18 Л., создание первых образцов описания и изображения которых приписывается поэту-отшельнику 9 — начала 10 вв. Гуань-сю. В этой группе 16 индийских деятелей первоначально были дополнены деятелями китайского буддизма Кумараджживой (конец 4 — нач. 5 вв.), покровителем буддизма императором династии Лян У-ди (Сяо Янь), ставшим в 527 буддийским монахом; в других, более поздних наборах последние двое заменялись Будай-хэшаном, бодхисатвой Гуань-инь, монахом Дхарматратой (в Китае известном под именем Фа-цзю) и др. В поздних смешанных даосско-буддийских культах Л. индийского происхождения всё более заменяются, особенно в народных представлениях, персонажами, прообразами которых были реальные деятели китайского буддизма, такие, как У-кэ, якобы устроивший себе жилище на кончиках ветвей дерева (откуда его прозвище – «воронье гнездо»); поэты-отшельники 8 в. Хань-шань, Фэн-гань, Ши-дэ; один из основателей школы «чистой земли» в Китае Хуй-юань; один из десяти первых учеников Будды Кашьяпа (или Махакашьяпа); великий буддийский поэт, автор «Жизни Будды» Ашвагхоша (кит. Ма-мин); а также Кумараджива, Будай-хэшан. Существуют и другие, гораздо более многочисленные наборы Л. вплоть до 300 Л. и 500 Л., скульптурные или живописные изображения которых нередко заполняют большую часть китайских буддийских и смешанных буддийско-даосских храмов. Изображения эти весьма многообразны : традиционно бесстрастные или улыбающиеся буддийские святые, подчёркнуто характерные отшельники даосского типа, люди в чиновничьей и даже императорской одежде, улыбающиеся, смеющиеся, суровые, отрешённые. Также разнообразны и позы: погрузившиеся в самосозерцание неподвижные фигуры; святые, с грустью взирающие на несовершенство мира; наставники, обращающиеся с проповедью к людям или ведущие задушевную беседу, и т. д. Столь же многочисленны и атрибуты: посохи, жезлы, цветы (чаще всего лотоса), чаши для подаяния и вина, чётки, мечи и т. д. Изображения Л. стали одним из излюбленных сюжетов китайской (корейской, японской) живописи; Л. наравне с даосскими отшельниками часто встречаются в качестве предсказателей, борцов против нечистой силы, поборников справедливости в произведениях простонародной повествовательной литературы.

Л. Н. Меньшиков.

ЛО-ЦЗУ («предок Ло»), Ло-цзу дасянь («великий святой Ло-цзу»), в китайской народной мифологии бог нищих и цирюльников. Считалось, что Л.-ц. – ученик Лаоцзы, вернувшийся в бренный мир и зарабатывающий себе на жизнь как уличный цирюльник. В старом Китае в домах вешали его изображения с красным лицом, голыми ногами и засученными рукавами. В храмах Л.-ц. изображали с книгой по брадобрейному искусству в руках.

Б. Р.

ЛО-ШЭНЬ («духи Ло»), в китайской мифологии духи — исцелители глаз, именуются также яньму-сы («управители глаз») и минму-хоу («князья, просветляющие глаза»). Начало их культа связывают с цензором Фэн Энем (16 в.), который попал в немилость и был сослан в Гуандун. Там он увидел, что народ страдает от бесчинств пяти братьев Ло, которые, однако, вдруг раскаялись и покончили жизнь самоубийством. Когда Фэн Энь был помилован и собрался домой, у него появилась катаракта. Однажды во сне ему явились духи пяти братьев Ло, а когда он проснулся, то почувствовал, что зрение восстановилось. Фэн построил храм в их честь, и все, кто страдал болезнью глаз, приходили туда просить исцеления.

Б. Р.

ЛО-ШЭНЬ («божество [реки] Ло»), в китайской мифологии фея реки Ло. Считалась духом Фу-фэй – дочери мифического первопредка Фу-си, которая утопилась (или утонула) в реке Ло. Особую популярность образ Л.-ш. приобрёл благодаря поэме Цао Чжи «Ло-шэнь фу» («Фея реки Ло»), в которой поэт описал любовное свидание во сне своего лирического героя и красавицы Л.-ш.

Б. Р.

ЛУ (luu, от кит. лун через древне-уйгурск. luu), в мифологии монгольских народов дракон, владыка водной стихии и громовержец (ср. Хухедей-мерген). Гром — это рёв (скрежет зубов) Л., а молния возникает тогда, когда он быстро свивает и распрямляет свой хвост. Эти представления о громовнике соответствуют восприятию монголами грозы, описанному Рашид-ад-дином (14 в.): молнию вызывает якобы подобное дракону животное, падающее с неба, бьющее по земле хвостом и извергающее из пасти пламя. Громовержец Л. причисляется к небесным богам — тенгри (Лу-тенгри). Иногда Л. выступает локальным и хтоническим духом; чаще, однако, в этой роли фигурирует лус (производная форма от слова «Л.», первоначально мно-

Ло-цзу с мухогонкой в руке. Китайская лубочная картина. 19 в. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

жественное число от лу), но чёткое разграничение между этими двумя персонажами отсутствует (в некоторых традициях, в частности в южномонгольских, лус означает лишь «множество Л.»). Лусы (лусут или лусат, лусын, лусан, ло-сон), как правило, — духи-хозяева прежде всего водоёмов, но также и гор, урочищ и других местностей. Представления о связи между Л. и лусом (лусут) и первичности Л. отразились в монгольском предании, согласно которому первый лусут Луван Луин Джалбо (от тибет. kLu dBang kLu-ji rGyal-po, перевод санскр. Нагешвара-раджа, «государь — владыка змей») вылупился из змеиного яйца в виде Л. (дракона), но оставаться им не пожелал и был сделан богами управляющим всеми водами на земле и ханом 77 царств лусутов (число 77 символизирует множественность земных духов, земных слоев и областей, в отличие от числа 99, соответственно относящегося к небесной мифологии), которые, родившись от него, заселили все озёра, ручьи, колодцы и другие водоёмы.

Согласно поздним версиям, Л. — лишь ездовые животные громовержца, который ездит на них летом, а зимой отдаёт их на хранение лусам; здесь нашёл отражение стойкий мифологический мотив: дракон, воплощающий грозу и дождь, зимой спит либо под землёй, либо на дне водоёмов. Связь между грозой, водоёмом, нижним миром прослеживается и в калмыцкой сказке: громовержец Лун-хан, относимый в ней к окружению властелина подземного царства Эрлика, поднимается верхом на чёрной туче из озера, которое при грозе высыхает. У ойратов северо-западной Монголии (дербетов) Лун-ханом называется дух – хозяин местности вокруг Улангома.

Лусы бывают мужского и женского пола (бурят. лусут эхенер, «женщина-лусут», т. е. русалка), подобно людям, родятся, женятся, болеют, стареют, умирают. Лусы сказочно богаты. Обычно Л. не показываются человеку. Считалось, что лусы — это духи, принявшие буддизм, но «чёрные свирепые» лусы (докшин хара лусут) — духи, «не имеющие веры» (ср. Докшиты). По представлениям калмыков, «чёрные лусы» — это вообще силы, или духи природы.

В бурятской мифологии лусы связаны исключительно с водоёмами. По поверьям западных бурят, владыкой водяных ханов (духов-хозяев — ухан хан, ухан хат) является Уха лусан (Уха лосон, Уха лубсан), седобородый старец в белых одеждах, живущий на дне моря в серебряном дворце (ср. кит. Лун-ван).

Иногда лусы выступают как явно хтонические духи: они наделяются эпитетом «нижние», подчёркивается их змееподобие. В южномонгольском шаманском призывании лусы (или их царства) связываются со слоями земли, с царством Эрлика. В монгольском эпосе лусы часто фигурируют как обитатели и хозяева нижнего (подземного, подводного) мира; по большей части они не враждебны герою, являются родственниками его матери или невесты (ср. ойрат-калмыцкое генеалогическое предание о Чоросе).

Встречается и трансформированный образ луса: хтоническое чудовище, олицетворяющее хаос, источающее яд, грозящее гибелью и разрушениями; обитает в недрах земли или мирового океана (ср. Аврага Могой). В одном из мифов Очирвани, приняв облик птицы Гаруды, вытаскивает змея Лосуна из океана, трижды оборачивает его вокруг мировой горы Сумеру, а голову придавливает к вершине камнем, оставив хвост в воде.

На образы Л. и луса оказали влияние представления о лу в тибетской мифологии. Так, по некоторым южномонгольским вариантам, самый главный Л. — золотой (алтан лу; ср. бурятское поверье о царе змей по имени Алтан толь, «золотое зеркало»), за ним следует голубой Л. и белый Л. В южномонгольском шаманском призывании голубым Л. противопоставлены «чёрные свирепые» Л. (или лу-сы?). Многие особенности Л. объясняются установившимся в центральноазиатском буддизме прямым соответствием между Л. и нагами, отчего «государь лу» (лу-хан, лун-хан, а также лусын-хан и лусут-хан) иногда адекватен буддийскому Нагарадже («царю змей»), обитающему, согласно ламаистской космологии, в мировом океане и, как его владыка, выступающему в качестве мирового змея.

С. Ю. Неклюдов.

ЛУ (тибет. klu, «те, кто плавают в воде и ползают по земле»), в тибетской мифологии разряд божеств. Л. вылупились из шести яиц, отложенных золотой космической черепахой. Представляются существами с телом змеи и головами рыб, лягушек, головастиков, змей, скорпионов и др. Обитают в прудах, озёрах, источниках, местах слияний рек, ручьёв, на горных пастбищах. Л. ведают погодой, насылают засуху, проливные дожди, мороз, охраняют полезные ископаемые; насылают болезни на людей и животных.

В мифах выделяются восемь лумо (жен. род) во главе с «чёрной якшей, матерью Лумо»; восемь владык Л., хранителей драгоценных камней и металлов; восемь Л., спутников бога богатства Вайшраваны. По внешнему виду различаются пять Л. Это — белые лошадиномордые, жёлтые гусиноголовые, красные мышеголовые, голубые с головой ящериц, чёрные быкоголовые. Известен также чёрный Лудуд (муж. род), вылупившийся из чёрного космического яйца; он меняет ездовых животных по сезону: зимой у него чёрный бык, весной скорпион, летом чёрная змея (осенью божество живёт на альпийских лугах).

В мифологии бон появляется богиня Лумо, упорядочивающая вселенную: из её головы возникает небо, из правого глаза – луна, из левого – солнце, из верхних зубов – планеты; когда богиня закрывает глаза, приходит ночь, когда открывает, настаёт день; из голоса Лумо рождается гром, из дыхания – облака, из слёз – дождь, из ноздрей – ветер, из вен – реки, из тела – земля и т. д.

В Тибете во время засухи в монастырях носили по полям как тома буддийского канона, так и бонские книги Лубум. Л. призывались во время магических церемоний с целью наслать на врага проказу, чахотку, чесотку, а на скот врага — сап, ящур. По цвету облаков, их форме и движению прорицатели определяли, какие обряды в честь Л. следует совершать.

Л. восприняты в монгольской мифологии (ср. Эдзены).

В буддизме Л. контаминировали с индийскими нагами.

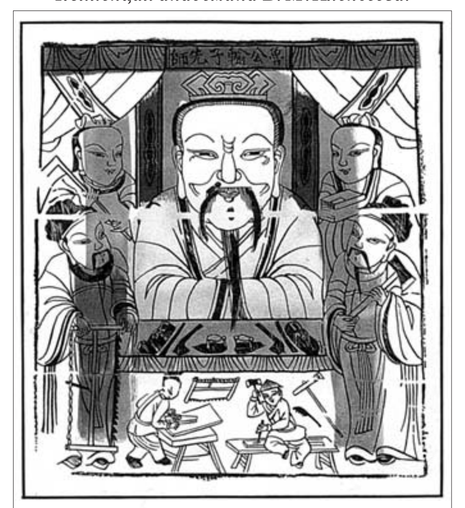
Е. Д. Огнева.

ЛУАНЬНЯО, в древнекитайской мифологии чудесная птицА. Л. изображали похожей на петуха, с красными, переходящими в многоцветные, перьями (по другой версии, у Л. преобладал тёмный, сине-зелёный цвет). Л. могла воспроизводить все звуки, по другим источникам, её голос похож на звук колокольчика. Считалось, что Л. появляется только тогда, когда в государстве царят мир и спокойствие. В некоторых древних книгах утверждается, что Л. — это название птенца фэнхуана. Изображения Л. украшали в древности колесницу правителя, а также его стяг.

Б. Р.

ЛУ БАНЬ, в китайской народной мифологии бог — покровитель плотников и строителей. Обычно в преданиях сообщается, что его настоящая фамилия Гуншу, а имя Бань и что он родился 7 числа 5-й луны 606 до н. э. в царстве Лу, по названию которого его впоследствии и стали именовать Л. Б., хотя существуют версии его рождения и в другие эпохи. Имя Л. Б. неоднократно упоминается в древних трактатах. В книге «Мо-цзы», например, рассказывается о нём как об изобретателе «осадных лестниц» для взятия городских стен. Как позднему культурному герою Л. Б. приписывают изобретение различных инструментов (пилы, рубанка, бурава и т. п.). Он научил людей навешивать двери. С его именем легенды связывают строительство в разные эпохи знаменитых архитектурных сооружений: Чжаочжоуского моста в Хэбэе, Хуацяо («Цветочного моста») в городе Гуйлинь, угловых башен Запретного императорского города в Пекине и др. По одной из легенд, Л. Б. ходил к царю драконов Восточного моря и взял у него на время его прекрасный дворец, прикрепил его кольями к земле и оставил так навеки. С тех пор пошла в Китае мода строить дворцы с драконами на крышах. Древнее предание приписывает Л. Б. изготовление летающей деревянной птицы (сороки, коршуна). По одной из версий, он сделал деревянного коршуна, на котором его отец приехал в Ухуэй (современ-

Лу Бань. Китайская лубочная картина. Кон. 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



ный город Су-чжоу), где люди убили старика, приняв его за оборотня. В гневе Л. Б. смастерил деревянного человека, который указывал рукой на юго-восток, т. е. на Ухуэй, и там началась страшная засуха. Местные жители стали просить простить их. Тогда Л. Б. отрубил у статуи руку, и пошёл дождь. Л. Б. сделал для своей матери самодвижущуюся механическую деревянную повозку. Некоторые легенды приписывают чудесное мастерство и жене Л. Б. Однако, когда Л. Б. минуло 40 лет, он удалился в горы Лишань (провинция Шаньдун), где изучал секреты магии. Ему приписывают постройку дворца для владычицы запада Си-ван-му, ремонт небесных столбов и т. п. При постройке зданий в его честь раньше зажигались ароматные куренья, а даосские монахи читали молитвы в то время, когда рабочие клали балки. Его культ особенно усилился после 1403, когда император пожаловал ему титул Фу-годаши («великий учитель, помогающий государству»). Именем Л. Б. назван трактат «Лу Бань цзин» («Книга Л. Б.») — основное пособие по строительству в старом Китае, содержащее краткое жизнеописание Л. Б. и легенды о чудесном его рождении. Церемонии в честь Л. Б. в Китае устраивались в разное время (особенно пышно в Кантоне), но чаще всего ему приносили жертвы 13 числа 5-й луны и 21 числа 7-й луны.

Крестьяне чтут Л. Б. как создателя деревянного колеса для подъёма воды на поля, а корабелы как изобретателя лодки и весла. Его нередко почитали также кузнецы и гончары. Храмы Л. Б. были по всей стране. В старом Пекине его день рождения (по местному поверью в 6-й луне) справляли в знаменитой Белой пагоде (Байтасы), которую он починил, когда эта пагода во времена династии Мин дала трещину и была готова обвалиться. Обе его жены — одна в чёрном одеянии, другая — в красном, считались покровительницами мастеров лаковых изделий (из чёрного и красного лака).

Б. Л. Рифтин.

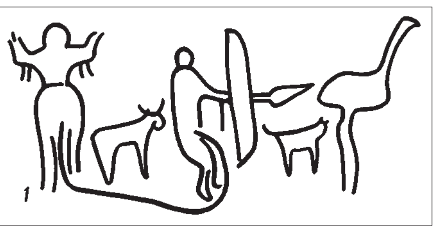
ЛУГ, Ллеу (галльск. Lugus, «сияющий», ирл. Lug, валлийск. Lieu), в кельтской мифологии бог (по мнению ряда исследователей, бог света, связанный с солярным культом). О распространении почитания Л. в Галлии свидетельствуют многочисленные надписи и названия населённых пунктов (Лион, Лан, Лейден и др., от Лугдунум, «крепость Л.»). В ирландских мифологических повествованиях Л. изображался новопришельцем среди богов племён богини Дану, который попадает к ним, доказав свою искушённость (в отличие от других богов) сразу во многих «ремёслах» – в широком смысле слова; за это он получил эпитет Самилданах (ирл. Samildanach, «искусный во многих ремёслах»). Центральный эпизод связанных с ним ирландских мифов – сражение Л. с предводителем фоморов одноглазым Балором (по некоторым версиям, дедом Л.); Л. поражает Балора в глаз камнем из пращи (или магическим копьём племён богини Дану, или чудесным оружием, выкованным божественным кузнецом Гоибниу). С копьём Л., добытым ему «тремя богами ремесла» с таинственного острова Ассал, иногда связывался и другой эпитет бога – Ламфада (ирл. Lamhfada, «с длинной рукой»). Представление о Л. как покровителе искусств и ремёсел подтверждается сходным эпитетом валлийского Ллеу («искусная рука»). В Галлии представление о Л. как покровителе ремёсел было также распространено, если судить по сообщению Цезаря о культе Меркурия (ассоциировавшегося с Л.). Валлийский Ллеу – воспитанник провидца и мага Гвидиона; Арианрод, мать Ллеу, не желала давать сыну имя, не разрешала ему носить оружие и иметь жену, но он при помощи Гвидиона добивается всего этого. Ирландская традиция о Л. как новопришельце может отражать более позднее возвышение этого бога, хотя несомненна его роль в архаической мифологеме поединка сияющего бога (здесь, как и в ряде других индоевропейских традиций, тесно связанного с богом грозы) и его противника (Л. — Балор). В Ирландии Л. был посвящен ежегодный (1 авг.) праздник лугназад. По некоторым версиям, сыном Л. был ирландский эпический герой Кухулин.

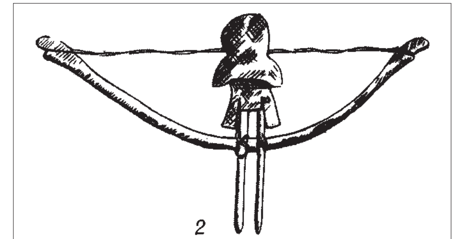
С. В. Шкунаев.

ЛУГАЛЬБАНДА (шумер.), шумерский мифоэпический герой, полулегендарный правитель первой династии Урука (Шумер, ок. 28–27 вв. до н. э.). По царскому списку – сын правителя Урука Энмеркара и предшественник Гильгамеша; согласно легендарно-эпической традиции — отец Гильгамеша, супруг богини Нинсун. В текстах из Фары (26 в. до н. э.) уже обожествлён и вместе с Гильгамешем упоминается среди богов подземного мира. Согласно шумерскому эпосу, Л. вместе с семью другими полководцами (братьями и друзьями) участвовал в походе воинов города Урука против Аратты (по многим данным, – реальный город где-то на Иранском нагорье, с которым У рук вёл торговлю). В пути Л. заболевает, и войско оставляет его в горах. Излечившись, Л. изобретает хитроумный способ вновь соединиться с войском. Он добивается расположения волшебного чудовища — исполинского орла Анзуда (украсив гнездо и птенца орла ветками священного можжевельника и накормив птенца лакомствами); Анзуд в благодарность наделяет Л. даром скорохода. Вернувшийся к войску Л. отправляется, используя свой дар, гонцом Энмеркара к богине Инанне узнать о причинах неудач урукитов под Араттой и способах победить неприятеля. Он получает ответ: места культа Инанны в Уруке заброшены, Энмеркар должен привести их в порядок, срубить одинокий тамариск, выдолбить из него сосуд, поймать самую большую рыбу и принести её в жертву богине — и победа над Араттой будет обеспечена (на этом текст обрывается). Сказание о Л. близко по характеру и мотивам к мифологической волшебной сказке (помощь птенцу, багодарность птицы, наделение героя чудесным даром).

В. К. Афанасьева.

ЛУК, во многих мифологиях атрибут божеств: хозяйки зверей (греч. Артемида, рим. Диана, груз. Дали, адыг. Мезгуаше и др.); божеств любви и брака (греч. Эрот, инд. Кама и др.), которые стрелой из Л. поражают свою жертву, внушая ей любовь, вожделение и т. п. [с функцией Л. как атрибута божеств любви связано его





1. Сцена охоты, обнаруживающая связь мотивов охоты и эротической символики. Петроглиф. Неолит. Тиу, Северная Африка. 2. Подвеска «небесный лук» на шаманской парке. 3. Алтайский бубен с изображением вертикальной модели мира. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

использование у ряда народов в свадебной обрядности (ср. постоянную формулу в монгольской свадебной поэзии – «натягивайте лук, увеличивайте семью»)]; громовника, поражающего хтонического противника, в результате чего восстанавливается утраченное на какое-то время равновесие: возвращается похищенное (солнце, плодородие, скот, души людей и т. п.); целителя (греч. Аполлон, инд. Рудра), с помощью стрел которого исцеляются недуги (ср. в средневековой Европе изготовление во время эпидемий стрел святого Себастьяна). Л. также – устойчивый атрибут жертвенного ритуала: на медвежьем празднике кетов, у древних майя в обрядах тлакакалистли и школомче и т. п. жертва непременно убивается из Л.

Мифологема Л., по-видимому, относится к древнейшим мифологическим пластам, о чём свидетельствует её особенно важная роль в шаманской мифологии и в шаманском ритуале (у сибирских шаманов до появления бубна главным орудием культового действа был Л.; в некоторых традициях обнаруживается прямая этимологическая связь между словами «бубен» и «лук», колотушка для бубна и стрела; в джагатайском, шорском, алтайском языках шаман одновременно означает «стрелок», «лучник»), мифологема Л. как таковая теснейшим образом связана с шаманской космологической схемой (вертикальной моделью мира), запечатлённой, в частности, на шаманских бубнах. Нижним фрагментом этой идеограм-

мы является «космический Л.» с антропоморфной стрелой.

Тетивой Л. (алт. кириш) называется горизонтальный диаметр рисунка на бубне, соответствующий проекции плоской дискообразной земли (среднему миру в трёхчастной вертикальной модели мира, две другие части которой — верхний мир, небо, и нижний, подземный мир). Точки прикрепления тетивы к корпусу Л. отождествляются с восточными и западными воротами горизонта и соответствующими им фазами суточного солнечного цикла, восходом и закатом, с чем связан, например, такой мотив алтайского фольклора, как натягивание тетивы богатырского Л. «с утра до вечера» или «с вечера до утра»; представление о тетиве, натянутой поперёк космической сферы, прослеживается в мифах об Аполлоне, тетива Л. которого «натянута поперёк дороги Гелиоса — Солнца».

Во множестве мифологических текстов запечатлено отождествление корпуса Л. (в категориях пространства) с нижним миром и (в категориях циклического времени) — с периодом между закатом и восходом (ночь) и синонимическими ему фазами (между смертью и рождением (загробная жизнь), осенью и весной (зима). Корпус Л. Шивы связан с образом Каларатри (букв, «тёмная ночь»), в эпосе и пуранах отождествляемой с Ями, сестрой бога смерти Ямы; в преданиях индейцев Латинской Америки ночь возникает в результате обмена её на Л.; у финнов с изгибом в средней части Л. связано представление об апогее зимы.

Представление о нижнем мире как космическом женском чреве обусловило соответствующую символику Л., что наблюдается, например, у тюрко-язычных народов Сибири. Так, символическим воплощением Умай («чрево матери, послед») является маленький Л. со стрелой и прикреплённой к ней заячьей шкуркой, белой тряпочкой или берёстой (хакасы, сагайцы, шорцы). У алтайцев-бурханистов такой Л. подвешивают на волосяной верёвке к берёзе при испрашивании детей или скота, обращаясь к нему со словами: «белого скота моего зародыши пошли, благословение собственного зародыша (т. е. детей) пошли». В символике упанишад Пранава («Мундака-упанишада» II 2, 3–4) отождествляется с корпусом Л., а в «Шветешвара-упанишаде» — с женскими гениталиями. По-видимому, аналогичен первоначальный смысл Л. — атрибута богинь-родовспомогательниц типа греческих Артемиды, Гекаты, римской Дианы.

Со стрелой Л. (в космологической схеме, соединяющей центр мира с преисподней) связан устойчивый мотив погребения её в толще земли (в вариантах – в пещере, в далёкой северной стране). Например, стрела Л. героя алтайского эпоса Алтай-Бучая, изготовленная двумя мастерами, с восточной и западной сторон, добыта им в пещере на северном склоне горы. Рудименты подобных шаманских представлений обнаруживаются и в классической мифологии. Аполлон после убийства киклопов прячет свою стрелу в стране гипербореев, находящейся «у антиподов между двумя солнцами, закатом и восходом...» (Plin. Nat. hist., IV 26), куда он отправляется осенью и откуда возвращается весной. Семантика Л. как космического женского чрева лежит в основе фаллической символики стрелы, обнаруживаемой в полесских поверьях о лечении бесплодия «перуновой стрелой», в грузинских поверьях о стреле, способствующей возрождению мужской силы (ср. в русских заговорах образ стрелы, нацеленной «в хоть и плоть»; вероятно, в этом же значении стрела употребляется на бурятской свадьбе, совершаемой в отсутствие жениха: невеста, идя к венцу, держит в правой руке стрелу). Остриё стрелы в космологической схеме совпадает с центром преисподней, а в тождественной ей схеме солнечного суточного цикла – с моментом порубежья между закатом и восходом – полночью. В шаманском фольклоре мифологическое тождество преисподняя=полночь= остриё стрелы в достаточной степени обнажено (ср. эвенкийский миф об укравшем день лосе, путь которого ровно в полночь пересекает стрелой богатырь Мани и, отняв день, возвращает его на землю). В классической мифологии оно рудиментарно сохраняется в мотиве поединка с хтоническим противником, поверженным стрелой в преисподней в полночь. В биологическом цикле фазе полночи соответствует момент порубежья между смертью и рождением — реинкарнация, регенерация. Отсюда представления о находящейся на конце стрелы душе, т. е. о том, что остаётся после смерти, и том, что предшествует рождению. Бурят. утха — «остриё стрелы», «душа» и «шаманский корень»; душа Кащея Бессмертного русских сказок находится на острие иглы (стрелы); на острие стрелы Л. пребывает Брахма – мировая душа («Мундака-упанишада», II 2, 3–4). Эмбриональная символика острия стрелы обнаруживается в мотиве яйца, разбиваемого стрелой в космогонических мифах; в обычае саамов устраивать инсценировку охоты в исполнении бесплодных женщин; в эпическом мотиве зачатия героя во время охоты его отца. Таким образом, Л. со стрелой являются ритуально-мифологической метафорой матери-земли и неба-отца, соединённых священным браком.

Со временем элементы Л., подобно многим другим сакральным предметам, были замещены антропоморфными божествами и превращены в их атрибуты. Антропоморфные герои унаследовали семантику своих предметных субститутов, составив космическую брачную пару: лучница — стрелок. В этом контексте раскрывается образ богини охоты — лучницы, сексуальной партнёрши стрелка, которая в обмен на любовь дарит ему удачу в охоте, и образ стрелка как прототипа божества любви и брака. Не случайно охотничий ритуал строится в категориях космической свадьбы, а свадебный ритуал — в категориях охоты. Ср. с эпической свадьбой, на которой невеста достаётся победителю в состязании лучников, жених — единственный, кому удаётся натянуть богатырский Л.: таковы сваямвары (выборы жениха невестой) Ситы в «Рамаяне» и Драупади в «Махабхарате», брачные состязания в эпосах об Алпамыше, Гесере, Одиссее и др. Комплекс мифологем стрелка позволяет предположить, что его туловище оказывается по своей символической функции эквивалентным стреле Л., в силу чего приобретает фаллическую окраску (ср. изображение Шивы на фоне линги), а погребение его в земле-чреве символизирует акт космического соития [ср. обряд тлакакалистли у майя, в котором в жертву приносился пленный воин, изначально, по-видимому, стрелок; исходя из фразы жрецов, обращенной к жертве: «Мы хотим соединить землю с тобой», – в нём можно видеть символ космического соития, что вполне согласуется со сведениями испанского епископа Диего де Ланды (16 в.), сообщавшего, что перед стрельбой из Л. в туловище жрец стрелой прокалывает фаллос, кровью окропляя землю; по-видимому, аналогична ритуальная роль погребения на засеянных полях туловища персонажа весенне-летней обрядности, в ряде традиций сохранившего значение лучника (греч. Актеон, инд. Шива, слав. Ярила и др.)]. Вероятно, как след представлений о космическом браке погребение туловища часто сопровождается шутовской свадьбой, аналогично тому, как в эпосе мотив заточения лучника накладывается на мотив свадьбы или соития (пандавы, заключённые в пещеру на северной горе, избавляются от заточения, входя в человеческую утробу и тем самым вновь возрождаясь на земле).

Идеографическое тождество стрела Л.=туловище стрелка обусловило мифологическое тождество остриё стрелы=ноги; последние получают эмбриональную символику, порождающую большое число мотивов, в которых ноги связываются с зачатием. Эпический герой (стрелок) зачат от того, что его отец, находясь на охоте, выстрелил в след богатыря (алт. Алтын-Кан); от того, что мать увидела след богатыря (монг. Гесер); возник из стопы (инд. Хети, предводитель ракшасов, муж Каларатри); найден в сапоге (тюрк. Идиге) или зачат тогда, когда от родительских сапог остались одни подошвы (казах. Шора-батыр). Стопа, след, подошва в связи с фазой зачатия хорошо известны в ритуале и ритуальном фольклоре: свадебном – относящиеся к жениху мотивы вытаптывания посевов, разувания, богатырской поступи и др. как залог будущего чадородия; в любовной магии — вынутый след как объект приворотной ворожбы (ср. в былине о Добрыне — ворожба по следу после того, как он выстрелил в окно Маринки), башмак (чулок) как вместилище рождественских даров и объект святочных гаданий о женихе; в ритуалах, связанных с севом, — мотив следа космического стрелка-громовика (ср. тексты типа: «... где Илля ходя, там хлеб жито родя», «по межам ходит, жито родит, по межам ходит..., девок к себе просит»). Распахнутые руки лучника соответствуют в схеме тетиве-земле, правая кисть совпадает с восточными воротами горизонта и фазой утра, весны, рождения. Характерен мотив правой руки в мифологии Индры. «Одной и той же рукой он наполняет вымя коров и удерживает колесо на скате небосвода». В послеведийский период, став одним из локапал, он охраняет именно восточную сторону света. Характерен мотив рождения героя из правой руки или правого бока матери или отца (инд. Индра, осет. Батрадз, тат. Ак-

Кобек) (ср. с ролью правой руки в обрядах весеннего календарного цикла, родильных обрядах и т. п.). Левая кисть совпадает в схеме с западными воротами горизонта и фазой вечера, осени, умирания. В эпической биографии лучника мотив смерти от левой руки существует на периферии сюжета: противник героя — левша (ср. преобладающую роль левой руки на медвежьем празднике и в погребальных ритуалах кетов, леворукость демонов австралийской мифологии, слав. лешего, хетт. Телепинуса и др.). Л. и стрела, лучница и стрелок, таким образом, могут интерпретироваться как структурно однотипные реплики единой парадигмы — вертикальной модели мира, представленной кругом с вписанным в него крестом.

Н. Н. Ерофеева.

ЛУКМАН, в мусульманской и древнеаравийской мифологии праведный мудрец. В доисламской Аравии был известен как долго живший древний и мудрый герой. Древнеаравийский цикл сказаний о Л. реконструируется на основе памятников доисламской поэзии и более поздних преданий. Л. принадлежал к народу ад. Когда этот народ за нечестивость постигла засуха, Л. был в числе тех адитов, которые были посланы в Мекку, чтобы молиться о дожде. Л. стал просить аллаха за себя и получил долгую жизнь, равную продолжительности жизни семи орлов. Вместе с последним орлом, Лубадом, умер и Л.

Коран, упоминая Л. (в одноимённой суре) как всем известного мудреца и вкладывая в его уста проповедь единобожия, приводит его благочестивые назидания сыну: «О сынок мой! Не придавай аллаху сотоварищей. ... Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло, — ведь это из твёрдости в делах. Не криви свою щеку перед людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине, аллах не любит всяких гордецов, хвастливых! И соразмеряй свою походку и понижай свой голос: ведь самый неприятный из голосов — конечно голос осла» (31:12–18).

Предание связывало с Л. строительство Марибской плотины в Южной Аравии, обычаи побивать камнями за прелюбодеяние, отсекать руку за воровство и пр. Ещё в доисламский период Л. приписывали различные мудрые изречения, в частности распространённые на Ближнем Востоке речения вавилонского судьи-мудреца Ахикара. Мусульманское предание приписывает Л. множество афоризмов и поговорок, а также басни (из эзоповского цикла и др.). У многих народов, исповедующих ислам, с именем Л. связывались произведения местного фольклора. У народов Средней Азии Л. – великий лекарь, патрон (пир) врачевателей. Мусульманское предание и некоторые европейские исследователи отождествляли Л. с самыми различными историческими и мифическими персонажами – Валаамом, Ахикаром, Эзопом и др.

М. П.

ЛУМАУИГ, в мифологии бонтоков и канканаи острова Лусон (Филиппины) культурный герой, придавший земле современный облик. Л. жил на земле и был женат на смертной женщине. Он научил людей добывать огонь, заниматься земледелием, познакомил с ритуалами и дал адат. Закончив свою деятельность на земле, он поднялся в верхний мир, на небо. Канканаи иногда почитают Л. как верховного бога. Следы культа Л. сохранились у христианизированных илоко в береговой части Лусона.

М. Ч.

ЛУМИМУУТ, Эмпунг Луминуут, в дохристианской мифологии минахасов (северный Сулавеси, Западная Индонезия) богиня, прародительница богов и людей. Л. чудесным образом появилась из большого камня, стоявшего посреди пустынной земли. Родив от западного ветра солнечного бога Тоара, она рассталась с ним. Через некоторое время они встречаются вновь и, не узнав друг друга, вступают в брак, побуждаемые к тому произошедшей также из камня богиней-жрицей Кареимой. От этого брака происходят боги и предки людей. Последние унаследовали от Л. землю разделённой на четыре части, соответствующие четырём племенным делениям минахасов: тоумбулу, тонсеа, тонтембоан, тонтумарата. Мифы, подобные мифу о Л., встречаются также на западе острова Флорес, на юге Ниаса, на северном Калимантане, на Минданао.

М. Ч.

ЛУН, в китайской мифологии фантастическое существо, дракон. Образ Л. сложился в Китае в древности. Начертание иероглифа Л., представляющее собой пиктограмму, изображающую животное с длинным телом и головой, увенчанной рогами (по мнению некоторых учёных — гребнем), обнаружено уже в надписях на гадательных костях эпохи Инь (с 14 в. до н. э.). Существуют предположения о том, что прообразом этих пиктограмм была ящерица (Лю Чэн-хуай и др.), а также о связи образа Л. с крокодилом (голландский учёный де Гроот). В надписях на гадательных костях Л. связан с названиями прототибетских племён цян, населявших западную и центральную части современной провинции Хэнань и, возможно, южную часть провинции Шаньси.

Вероятно, Л. считался тотемом ряда древних племён, что является редким исключением в общемировой системе первобытных верований, в которой тотем — обычно существо реальное. Возможно, образ Л. заменил более ранние представления о тотеме – змее, ящерице или крокодиле. Ср. связанные с тотемическими представлениями обычай татуировки в виде Л. у племён юэ на восточном побережье, легенды о поедании мяса дракона и о разведении и кормлении драконов подобно домашним животным при дворах некоторых легендарных правителей; многочисленные предания о рождении мифических первопредков и государей от связи женщины с драконом (вариант: встреча женщины с драконом, один только взгляд на него или просто видение дракона во сне, а также появление дракона в небе над домом, где должен родиться герой; рождение героя из крови дракона, см. Гуаньди); наличие драконовой меты (лун янь) на челе древних государей (в средневековом Китае Л. – символ императора, его изображали на троне, на халате государя).

Особенно велика роль Л. в древних космогонических представлениях. На одном бронзовом блюде эпохи Инь изображены два дракона; на дне – безногий, покрытый чешуйками, каждая из которых имеет рисунок спирали-молнии, а по краю – дракон с лапами, а также птица и рыба. Некоторые исследователи (Л. П. Сычёв) считают, что во втором случае Л. олицетворяет землю (птица — небо и рыба — водную стихию). Связь Л. с землёй зафиксирована и в «Ицзине» («Книге перемен»). Однако с развитием мифологических и космогонических представлений Л. стал мыслиться как воплощение светлой, небесной мужской силы ян и утратил связь с землёй как воплощением тёмного женского начала инь (см. Инь и ян). Реликты древнейшей связи Л. с землёй заметны в некоторых преданиях, где Л. живут под землёй, в колодцах, стерегут там клады, знают расположение т. н. земных жил, помогают герою выбраться из подземелья, а также в представлении о зимней спячке драконов и змей под землёй (в некоторых поздних легендах Л. осенью возвращается в море, лето проводит в небесах).

Как символ силы ян и небесного начала Л. часто изображается крылатым существом, повелителем облаков, туч, дождя, парящим в облаках или плывущим в волнах и объятым языками пламени, – видимо, символ грозы как соития неба и земли (в древнекитайской космогонии дождь есть слияние неба и земли, столь важное для земледельческого населения). Ср. также цветовую характеристику крови Л. – «чёрно-жёлтая» [сюаньхуан, сюань – «чёрный» (цвет неба) и хуан – «жёлтый» (цвет земли)].

С распространением (особенно с 4 в. до н. э.) учения о пяти первоэлементах и соответствующей пятеричной классификационной системы появилось представление о драконах пяти цветов: хуанлун – жёлтые, цинлун – зелёные, чилун – красные, байлун – белые и сюаньлун – чёрные. В преданиях фигурируют главным образом цинлун (символ востока) и хуанлун, связанный с землёй и центром. Л. различались и по внешнему виду: цзяо – чешуйчатые, ин – крылатые, цю – рогатые, чи – безрогие («Бо я», «Описание изящного», 3 в. н. э.). Ван Чун («Лунь хэн», «Критические суждения», 1 в.) сообщает, что художники его времени изображали Л. с головой коня и хвостом змеи. В некоторых древних преданиях есть упоминание о лунма («конь-дракон»), живущем в воде, о превращении Л. в коней и быков.

В раннесредневековых преданиях герои нередко подымаются в небо верхом на Л. В «Бэньцао ган му» («Основные сведения по фармакологии», 16 в.) Ли Ши-чжэня со ссылкой на Ван Фу (1–2 вв.) о Л. говорится: «Голова, как у верблюда, рога, как у оленя, глаза, как у зайца, уши, как у коровы, шея, как у змеи, живот, как у морского зверя шэнь, чешуя, как у карпа, когти, как у ястреба, лапа, как у тигра... На спине 81 шип, полностью девятью девять, как подобает силе ян... под подбородком светящаяся жемчужина, а на голове гора Бошань» [Бошань, по-видимому, означает некий нарост в центре лба Л., именуемый также чиму (букв. «плотницкий аршин») и являющийся магическим знаком Л., благодаря которому он имеет возможность подыматься в небо]. В

Луна с факелом (или Диана Люцифера). Римская скульптура. Рим, музей Капитолини.

средневековой традиции Л. рассматривался как прародитель всех зверей и птиц, от которого пошли «пернатые, покрытые шерстью, чешуйчатые и панцирные» («Эръя и» — «Пояснения к словарю Эръя», 11–12 вв.).

Л. – доброе существо, его появление рассматривается как благоприятный знак, хотя в древних мифах встречаются упоминания о борьбе со злыми Л. В средние века существовали представления о земных драконах, в наказание за дурные дела лишённых возможности подняться на небо.

Образ Л. чрезвычайно популярен в изобразительном и прикладном искусстве Китая. Он встречается в легендах и сказках, в средневековых новеллах, в поэзии.

Б. Л. Рифтин.

ЛУНА (Luna), в римской мифологии богиня ночного света (Macrob. Sat. III 8, 3). Имела несколько святилищ, одно вместе с богом солнца. Культ Л. был вытеснен культом Дианы. Впоследствии с Л. связывались разные теории в астрологии и демонологии.

Е. Ш.

ЛУНАРНЫЕ МИФЫ, распространённые (по-видимому, уже начиная с палеолита) у всех народов мира мифы, одним из главных действующих лиц которых является луна, находящаяся в тех или иных отношениях с солнцем (см. также Солярные мифы); в более широком смысле лунарные и солярные мифы включаются в разряд астральных мифов. Отношения между луной и солнцем (которые могут воплощать в различных мифологических системах и мужское, и женское начало) часто представляются либо как кровно-родственные в одном (брат и сестра, иногда — близнецы, как Тефнут — богиня луны, сестра Шу — одного из воплощений солнечного начала в египетской мифологии; Тефнут и Шу соотносятся так же, как левый и правый глаз) или разных поколениях (шумерское божество солнца Уту рождено божеством луны по имени Нанна или Зуэн), либо как супружеские. Связанный с последним представлением мотив ухаживания месяца за солнцем и их свадьбы широко распространён в индоевропейской, в частности балтийской, мифологии: после свадьбы месяц покидает солнце, за что ему мстит бог-громовержец, разрубающий его пополам. Мотив брака месяца и солнца находит типологические параллели в центральноамериканских мифах. В некоторых сибирских (кетских, селькупских) и кавказских (абхазских) Л. М. мотив брака месяца и солнца осложняется преданием, объясняющим постепенное уменьшение (умирание) месяца. В кетском варианте западносибирского Л. М. месяц, живший на небе вместе со своей женой-солнцем, пошёл на землю посмотреть, как живут люди. Там за ним погналась Хоседэм (злое женское мифологическое существо). Месяц, торопливо возвращающийся к солнцу, только наполовину успел войти в его чум. Солнце схватило его за одну половину, Хоседэм за другую и начали тянуть его в разные стороны, пока не разорвали пополам. Солнце пыталось потом оживить месяц, оставшийся без левой половины и тем самым без сердца, пробовало сделать ему сердце из угля, качало его в колыбели (шаманский способ воскрешения человека, которого вызывают ко второму рождению), но всё было тщетно. Тогда солнце повелело месяцу, чтобы он светил ночью оставшейся у него половиной. В селькупском варианте Л. М. месяц разрывается солнцем, решившим взять его себе на небо в мужья, и старухой нижнего мира (Ылэнтой-котой). При этом солнцу досталась половина без души, и оно тщетно пыталось оживить месяц, вкладывая в него сердце светлых птиц. Месяц на время оживал, а потом снова умирал. Не желая больше возиться с трупом месяца, солнце бросило его в небе. В абхазском варианте младший из семи братьев (характерное сакральное число в Л. М., связанное с лунной неделей), выступающий в функции месяца, предсказывает опасности, грозящие всем им после рождения сестры-ведьмы, и предлагает убить её. Но братья не слушают его. Он уезжает в далёкие края, где женится на солнце. Возвратившись через несколько лет, он обнаруживает, что его сестра-ведьма уничтожила всё живое в округе, кроме одной мыши. Ведьма съедает его коня и идёт точить свои зубы. Тем временем мышь советует герою Л. М. бежать и рассказать о происшедшем его жене-солнцу. Но когда солнце приходит к нему на выручку, сестра-ведьма начинает его есть. Солнце-жена тянет месяц в одну сторону, ведьма-сестра — в другую. По решению высшего божества Анцвы с каждого полнолуния ведьма начинает есть месяц, но спустя полмесяца к нему на помощь приходит прежняя жена — солнце. Этот сюжет, в основных своих чертах совпадающий в мифологии народов северо-западного Кавказа и Сибири (у енисейских народов), характеризуется наличием второго женского персонажа — ведьмы, из-за вмешательства которой месяц разрывают пополам. В балтийской и славянской мифологиях в сходном сюжете участвует не только второй женский персонаж (заря — Денница, к которой после свадьбы месяц уходит от солнца), но и активный мужской персонаж — бог грома, разрубающий месяц пополам. Мотив чудовища (часто собаки или волка, у славян — вурдалака), которое начинает есть месяц (чем объясняются не только его уменьшение, но и лунные затмения), характерен для многих Л. М. (нивхи считали, что луну пытается съесть собака, на ней живущая, и во время лунных затмений пытались испугать эту собаку звоном железных предметов, стреляли в неё из лука или из ружей). Соответствующий языковый оборот со значением «луна умерла, луна убита» встречается применительно к лунному затмению в большом числе языков мира (малайско-полинезийских, древнеармянском, хеттском и др.).

В дуалистических мифах противопоставление луны и солнца принадлежит к числу основных: в дагомейской мифологии Маву воплощает луну (ночь, мудрость, радость), а Лиза – солнце (день, силу, труд); ср. двух демиургов Хайнэ (олицетворение месяца) и Ишоко (олицетворение солнца) у хадзапи в Танзании. В сибирских шаманских мифологиях луна связывается с ночной, тёмной, а солнце — с дневной, светлой половиной мира (что отражается и в изображениях мира на шаманских бубнах, где луна обычно помещается на тёмном фоне слева от мирового дерева). У чукчей с луной связываются кэле — существа, приносящие зло людям. Сходный круг мифологических представлений имелся и в китайской мифологической традиции, связывавшей их с различием двух полярных сил, причём солнце осмыслялось как светлая и горячая сила ян, действующая как мужское, положительное и активное начало, а луна — как сила инь, начало женское, пассивное, тёмное, холодное. Типологически наиболее архаичную форму противопоставления солнца и луны можно найти в австралийских дуалистических системах, где оно выражено через равнозначное им противопоставление двух зооморфных классификаторов – тотемов, соотнесённых, как и два светила, с двумя фратриями племени (напр., у племён области Маккай, Квинсленд солнце – аллигатор – фратрия youngaroo; луна – кенгуру – фратрия wutaroo); в Евразии древним зооморфным символом бога луны был бык. В дальнейшем дуалистическая система может существенно разрастаться за счёт других противопоставлений, но оппозиция солнце — луна обычно остаётся одной из основных, как у пангве (Габон), где с луной соотнесено зло, нечет, вода, с солнцем – добро, чёт, огонь; ср. также соответствующие представления в индийской мифологии, отражённые в «Бхагавадгите» (VIII 24, 25).

В мифологическом противопоставлении луна — солнце первый член чаще всего оказывается отрицательным, что связано с меньшей ролью божества луны по сравнению с божеством солнца в развитых мифологиях (напр., в мифах Египта). В таких мифологиях луна оказывается значительно менее ловкой и увёртливой, чем солнце (этим у абхазов объясняется появление на ней пятен). Согласно бушменскому мифу, солнце и луна – соперники. Луна убегает от солнца, которое режет её ножами – лучами. От луны остаётся только один хребет, и она просит пощадить её.

Солнце соглашается, луна уходит к себе и начинает снова расти. Затем бегство луны, преследуемой солнцем, повторяется. Другого рода соотношение между лунарными и солярными мифами характерно для таких изолированных ареалов, как северо-западное побережье Южной Америки, где (в Пакасмайо и других прибрежных долинах) месяц почитался в качестве основного божества, управляющего стихиями, определяющего движения моря, насылающего гром и молнию. По представлениям индейцев этих областей, большая сила месяца по сравнению с солнцем сказывается уже в том, что месяц может светить и днём и ночью (причём он может затмевать солнце, а солнце его затмить не может). Поэтому солнечные затмения праздновались как победа месяца над солнцем, тогда как лунные затмения воспринимались как печальные события, которые надо оплакивать. Считалось, что на двое суток (во время новолуния) месяц отправляется в потусторонний мир, чтобы наказывать там мёртвых преступников. Отзвуки характерного для обитателей древнего Перу культа месяца исследователи усматривают и в цикле мифов о Пачакамаке (на языке кечуа «создатель») — сыне солнца и месяца. Отчасти сходные с южноамериканскими представления известны у батаков (на Суматре) и семангов (в Малайе), согласно которым луна хитростью заставила солнце проглотить своих детей — маленькие солнца, собиравшихся сжечь землю.

В древних центральноамериканских мифах два бога должны были сгореть для того, чтобы превратиться в месяц и солнце. Сходный мотив — полусгоревший предмет, становящийся луной, – известен в бушменском Л. М. (см. в ст. Бушменов мифология). У некоторых народов Судана распространён тотемический миф о превращении в месяц барана, пойманного и запертого в доме за то, что он повадился воровать зерно сорго. Когда старики племени увидели, что после поимки барана стало темно, они посоветовали отпустить его на волю. Освобождённый от привязи баран подпрыгнул высоко вверх и превратился в месяц. Известны также мифы о происхождении луны (и солнца) из частей тела (чаще всего из левого и правого глаза) мифологического первосущества (китайского Пань-гу, индийского Пуруши и т.п.).

Особняком стоят представления о происхождении луны в Шумере, где предполагалось, что она возникает из той же субстанции, что и воздух (скорее предначучный, чем мифологический мотив).

У большинства народов мира есть особые Л. М., объясняющие возникновение пятен на луне, чаще всего тем, что там находится особый человек («лунный человек» — «ирий хасава» у ненцев; «лунная женщина-сплетница» — «ралк умгу», идущая по воду с коромыслом и вёдрами, у нивхов; сходное представление известно у татар в Западной Сибири, рассказывающих, что женщина была много лет назад за дурное поведение отправлена богами с полными вёдрами воды на луну, откуда она с тоской смотрит на землю).

Божеству луны многие народы придают особое значение, считая, что оно даёт необходимые элементы для всего живого (как «луна-мать» — «Кичеда-нямы» у нганасан). У айнов существовал обычай во время полнолуния обращаться к божеству луны с подношениями, так как в это время оно благосклонно и весело: в другое время, когда месяц уменьшается, божество плачет и не слышит молитв.

Сопоставление лунарных знаков палеолитического искусства и наиболее архаических Л. М. позволяет (пока еще в очень гипотетической форме) наметить вероятный путь развития Л. М. от представления о месяце как воплощении мужского начала в зооморфном коде (бык и др.) к значительно более поздним представлениям, согласно которым луна выступает в качестве женского персонажа, иногда второстепенного. Обращает на себя внимание постепенное уменьшение значимости Л. М. в развитых обществах при сохранении значимости луны как мифологического символа, используемого при гаданиях, в магических обрядах и т. п. (традиция, продолженная в европейском искусстве от романтизма и постромантизма, вплоть до символизма; ср. персонифицированный образ луны у А. Блока: «Выйдет месяц — небесный Пьеро, встанет красный паяц на юру»).

В. В. Иванов.

ЛУН-ВАН («царь драконов»), в китайской мифологии хозяин водной стихии, глава драконов – лун. Согласно ранним текстам, Л.-в. – существо, выделяющееся среди прочих драконов необычайными размерами – около 1 ли (примерно 0,5 км) в длину. Образ Л.-в. сложился в первых веках н. э., по мнению ряда исследователей (французский учёный А. Масперо и др.), – под воздействием буддизма (при переводе на китайский язык буддийских сутр слово Нагараджа, «царь змей», было передано как Л.-в.). Из буддийской литературы было заимствовано и число Л.-в. (в китайском переводе сутры «Садхарма пундарика» их насчитывается восемь, по другим сочинениям, – десять). Однако распространение получила даосская трансформация этой классификации — представление о Л.-в. четырёх морей (в соответствии с древнекитайской космогонией): Гуан-дэ («увеличивающий добродетель») — Л.-в. Восточного моря, Гуан-ли («увеличивающий богатство») — Южного, Гуан-жун («увеличивающий благосклонность») — Западного и Гуан-цзэ («увеличивающий щедрость») — также Западного. Все они считаются братьями Ао, старший из которых Гуан-дэ. В фантастической эпопее «Путешествие на запад» (16 в.) У Чэн-эня и других произведениях Л.-в. носят несколько иные имена: Ао Гуан, Ао Цинь, Ао Шунь и Ао Жун. Существовало представление и о Л.-в. четырёх главных рек Китая.

В народных сказках и преданиях обычно фигурирует просто Л.-в. (без имени) или Дунхай Л.-в. («царь драконов Восточного моря»). В поздних народных верованиях Л.-в. нередко рассматривается как владыка стихий, которому подчинены бог грома Лэй-гун, богиня молнии Дянь-му, бог ветра Фэн-бо и хозяин дождя Юй-ши. В поздней народной синкретической мифологической системе Л.-в., как и другие божества, подчинён верховному владыке Юй-ди, в знак уважения Л.-в. является в его дворец (считалось, что в это время и идут сильные дожди).

В поздней фольклорной традиции Л.-в. обычно представляется старцем, живущим в хрустальном подводном дворце лунгун («драконов дворец», также впервые встречается в переводах буддийских сутр). Л.-в. — хранитель несметных сокровищ, у него есть своё морское воинство: черепахи, каракатицы, креветки и другие морские обитатели, имеющие способность к оборотничеству. Китайские художники нередко рисовали Л.-в. в виде старца с посохом, набалдашник которого украшен головой дракона – реликт зооморфной природы Л.-в. Часто упоминаются и дети Л.-в. – сын, реже дочь. Обычный сюжет этих произведений таков: сын Л.-в. попадает в беду, его спасает юноша. Сын Л.-в. приглашает его в гости во дворец отца и объясняет, какой подарок он должен просить у Л.-в. перед возвращением на землю. Обычно это чудесный предмет, заключающий сокровища, или тыква-горлянка, дающая еду, или даже дочь Л.-в., которая выходит замуж за героя, но, родив ему детей, по прошествии определённого количества лет возвращается обратно в подводное царство.

Культ Л.-в. был чрезвычайно распространён в старом Китае. Храмы, посвященные ему, были практически в каждом городе, каждой деревне, близ рек, озёр, переправ и колодцев. Его заступничества просили моряки, рыбаки, земледельцы, а также водоносы, которые считали, что подземные источники в колодцах управляются Л.-в. и соединяются где-то под землёй с морем. Во время засухи статую Л.-в. выносили из храма и ставили на солнцепёке, а во время наводнения её носили, чтобы показать Л.-в. размеры бедствия и усовестить его. Если это не помогало, то статую топили в воде. Китайские императоры присваивали Л.-в. различные титулы, а иногда понижали их в чине, издавали указы о ссылке Л.-в. за проступки в дальние края и т. п.

Б. Л. Рифтин.

ЛУНГ, лонг, лунк, тонк, юнк, в хантыйской мифологии название духов (ср. куль и пупыг в мансийской мифологии). Обычно Л. невидимы для человека (однако их видят животные, а также – через посредство своих зооморфных помощников – шама-

Лун-ван. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ны), но могут показываться в виде призраков, предметов и животных необычного вида. Имеются Л. локальные и обитающие повсюду, добрые и злые, антропоморфные и зооморфные и др. Так, в мифах восточных ханты представлены Вонт-Л. (лесной дух, помогающий животным спасаться от охотника, принимая их облик и приводя охотника в растерянность; он же в образе глухаря указывает заблудившимся дорогу домой), Йенк-Л. (водяной), Ват-Л. (дух ветра), Тохлангваях-Л. (живущий на юге владыка перелётных птиц), Кул-Л. (дух – хозяин рыб), Кул-тэттэ-Л. (дух – создатель рыб), Сарт-Л. (огромная щука, переворачивающая лодки); Рахам-Л. и Кат-Л. (духи – покровители семьи, дома), Кынь-Л. (дух болезней – ср. Куль-Отыр), Паям-Л. (дух голода), Вор-Л. (дух, устанавливающий уровень воды в реках) и др.

Е. Х.

ЛУНГКИДЖИНГБА И ЛИЧАБА, в мифологии ао нага (тибето-бирманская группа) верховные божества. Лунгкиджингба считается создателем мира и обитает в небесах в каменном доме. Личаба (букв. «тот, кто трясёт землю») создал землю и великую реку Брахмапутру. Он посылает на землю дожди. Ему приносят жертвы, ему же посвящены обряды урожая. Личаба идентичен Литсаба у сема нага. Сема нага полагают, что тело Литсаба черно. Он дружит с кротом. У ао нага есть образ первого человека, рубившего лес для подсечно-огневых участков. Его зовут Лутаба. Очевидно, есть связь с образом Личаба. Земледельческое божество Личаба у нага почти вытеснило архаический образ небесного владыки Лунгкиджингба.

Я. Ч.

ЛУН КУНГ, в мифологии народа ман во Вьетнаме (группа мяо-яо) бог молнии. Миф о Л. К. связан и с мифом о всемирном потопе, а также с шаманистскими представлениями. Л. К., сражаясь с духом Тянг Локо, был пленён и превращен в петуха, но, обманув Тянг Локо, опять превратился в духа. Тянг Локо решил запрудить реки, чтобы вода поднялась до небес и он мог бы настигнуть Л. К. Когда Тянг Локо постучался в небесные ворота, Л. К. сумел разрушить плотины, вода опять потекла в море, её уровень понизился, а Тянг Локо упал и ударился головой о гору.

Н. Н.

ЛУННАЯ ДИНАСТИЯ (др. инд. soma-vanca или candra-vanca), в индуистской мифологии один из двух главных царских родов, к которым принадлежало большинство легендарных героев эпических и пуранических сказаний (ср. Солнечная династия). Прародителем Л. д. считается бог луны (отсюда её название) Сома, или Чандра. Первым царём Л. д. был Пурураваc, сын Будхи (планета Меркурий) и внук Сомы. В свою очередь, Пурураваc, женившийся на апсаре Урваши, имел от неё нескольких детей. Младшие его сыновья стали основателями царских домов в Каньякубдже (современный Канаудж), Каши (современный Варанаси) и некоторых других городах и областях Индии, однако наибольшую роль в династийных списках играло потомство старшего его сына Аюса. Сыном Аюса был Нахуша, одно время захвативший власть над тремя мирами, а сыном Нахуши — Яяти, имевший от жён Деваяни и Шармиштхи пятерых сыновей: Яду, Турвасу, Друхью, Ану и Пуру. Все они считались родоначальниками многих племён и царских фамилий, упоминаемых как в мифологических, так и в исторических источниках Древней Индии. Так, потомками Друхью назывались цари Гандхары на севере Индии; потомками Ану — кекайи, мадры, яудхеи, саувиры, ушинары (на северо-западе Индии, в Пенджабе и Раджастхане), анги, ванги, калинги и пундры (в Бенгалии и на северо-востоке Декана); потомками Яду — племена хайхаев, бходжей, видарбхов, чеди (в Бераре и Декане), а также ядавы — род, в котором, по преданию, родился Кришна и столица которого Дварака (в Гуджерате) погибла вместе с ними незадолго до его смерти, и т. д. Наибольшей славы и могущества достигло, однако, потомство младшего сына Яяти — Пуру, которому отец завещал своё царство. В числе потомков Пуру (пауравов) индийские сказания называют племена бхаратов и панчалов, упоминаемые ещё в «Ригведе», царей Душьянту, героя легенды о Шакунтале, Бхарату, Куру, Шантану — мужа богини Ганги, наконец, Панду и Дхритараштру, чьи сыновья — пандавы и кауравы. Списки царей Л. д. содержатся в большинстве индийских пуран и, хотя последовательность имён в отдельных пуранах различна, в целом они достаточно единообразны. Специалисты полагают, что часть имён в этих списках, особенно в конце их, имеет не только мифологическую, но и реальную историческую основу.

П. А. Гринцер.

ЛУСИН («луна»), в армянской мифологии антропоморфная персонификация луны. Согласно мифу, однажды юноша Л. попросил у матери, державшей в руках тесто, булочку. Рассерженная мать дала пощёчину Л., от которой он взлетел на небо. До сих пор на его лице видны следы теста. По народным поверьям, фазы луны связаны с циклами жизни царя Л.: новолуние – с его юностью, полнолуние – со зрелостью; когда луна убывает и появляется полумесяц, наступает старость Л., который затем уходит в рай (умирает). Из рая он возвращается возрождённым (мифологема умирающего и воскресающего бога). Во многих мифах Л. и Арэв (персонификация солнца) выступают как брат и сестра. Культ луны у армян был широко распространён. Новолунию приписывалось магическое действие как благотворное (способность исцелить от ряда болезней и др.), так и вредное (дурное влияние на новорождённых); к нему приурочивались культовые церемонии и моления. Солнцу и луне были посвящены многие храмы, главный из которых находился в Армавире (столица и религиозный центр древнеармянского государства).

С. Б. А.

ЛУ-СИН (от лу, «чиновничье жалованье», и син, «звезда»), Лу-шэнь («божество карьеры»), Гуань-син («звезда чиновников»), в поздней китайской мифологии божество карьеры, особо почитавшееся чиновниками. Одно из божеств триады саньсин. В качестве Л.-с. был обожествлён исторический Ши Фэн (2 в. до н. э.), который служил Лю Бану, основателю династии Хань. Л.-с. изображается в виде старца верхом на олене [лу («олень») и лу («карьера», «чиновничье жалованье») — омонимы]. Иногда Л. отождествляется с богом литературы Вэнь-чаном.

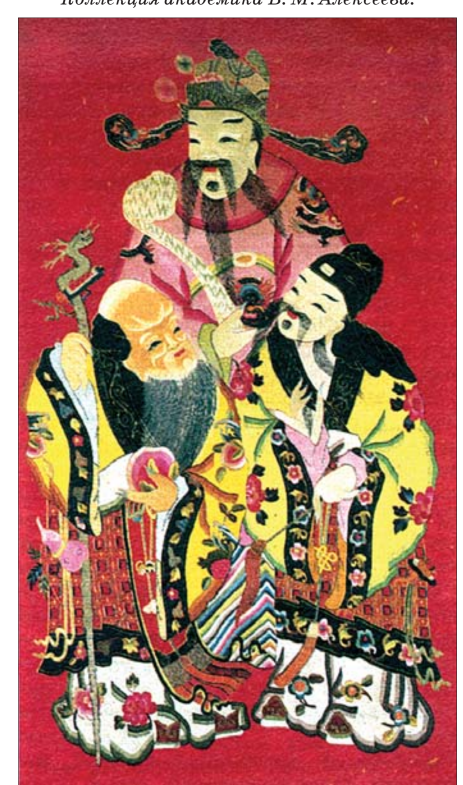
Б. Р.

ЛУТ (Lut), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Лоту. Коран называет Л. «посланным», «верным посланником», одним из тех пророков, увещеваниям которых не верили их соплеменники (22:43; 26:162; 37:113, 133). Кораническая история Л. (11:79–84; 15:58–74; 29:25–34) в основе своей восходит к библейскому сюжету. Согласно Корану, Л. был среди тех, кто уверовал в проповедь Ибрахима и вместе с ним покинул родину. Сообщается, что он жил среди грешного и распутного народа. Подробно излагаются эпизоды: явление карающих ангелов, посланных аллахом; попытки людей напасть на ангелов; готовность Л. отдать людям своих дочерей; предупреждение ангелов о грядущей гибели жителей города и жены Л.; кара, ниспосланная аллахом на город («И схватил их вопль при восходе солнца. И обратили мы верх этого в низ и пролили на них дождь камней из глины», 15:73–74). Коран не называет места жительства Л., но трижды упоминает «опрокинутых», употребляя арабский термин, восходящий к библейскому обозначению Содома. Комментаторы дополняют коранический рассказ некоторыми деталями. Именем Л. арабы называют Мёртвое море — «Бахр Лут» («Море Лута»).

М. П.

ЛХА (тибет. lha, «бог»), в тибетской мифологии божества, обитающие в небе, они же горные божества, защищающие человека. По преданию, Л. возникли из скорлупы первородного человека, давшего

Боги счастья: Фу-син (в центре), Шоу-син с персиком долголетия (слева) и Лу-син. Китайское вышитое панно. 19 в. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



рождение первочеловеку. Согласно мифам, человек посредством Л. устанавливает отношения со средой и защищен от воздействия среды. Каждого человека от рождения до смерти сопровождает группа из пяти Л. Царь Тригумцэнпо погиб после того, как его лишили хитростью всех Л.

В мифологии бон Л. располагаются на 13 небесах. Л. бытия возник в результате взаимодействия двух цветов — жёлтого мужского и голубого женского. 13 сфер неба — это 13 поколений Л. Затем появляются 14-я и 15-я сферы (вода и земля), на которых располагаются Л.-родители, от них через семь поколений родился первый тибетский царь Ньятицэнпо.

Л. как ландшафтные божества выступают горными божествами, божествами местности. Гора представляет небо и его божество – Л., а озеро – подземный мир и его божество – лу. Некоторые мифы повествуют о браке двух локальных божеств (гора – озеро, гора – гора), в других говорится о вражде и битве между горами. В Тибете на каждом перевале и в каждой деревне существует лаце и лхатхо — кучи камней, символизирующие горные божества, богов вершин, местностей, мужские божества, божества войны.

Е. Д. Огнева.

ЛЫБЕДЬ, в восточнославянской мифологии генеалогический герой, сестра трёх братьев – родоначальников племени полян: Кия, Щека и Хорива. Древнерусское предание о происхождении полян (в «Повести временных лет») родственно мифологическому сюжету, в котором участвуют три брата и сестра: в русской сказке — богатырша Белая лебедь, владелица живой воды и молодильных яблок, за которыми посланы братья; её имя могло быть преобразовано из первоначального Л. под влиянием мифологического мотива превращения богатырши в птицу. Возможно, имя Л. связано с Lub, слав. *Lub, рус. лыб-, «верх» (лыбонь, «верхняя часть головы животного»), ср. название холма — Девичь-гора над рекой Лыбедь под Киевом.

В. И., В. Т.

ЛЫМИЛАХ, Нымилах, Нымирах, Шымирах, в абхазской мифологии божество супружеского счастья. К нему обращали тайную мольбу юноши и девушки, собиравшиеся на гадания вечером в день, когда заканчивался цикл весенних обрядов, посвященных Айтару. Поев пересоленных хлебцев и отказавшись от питья в этот вечер, каждый участник гадания, выйдя во двор, мысленно обращался к Л.; жаждущему ночью должен был присниться суженый.

Л. А.

ЛЬЮНГ ВУНГ, в мифологии народа ман во Вьетнаме (группа мяо-яо) волшебный стрелок. Считается, что после всемирного потопа на небе появилось 12 светил: от их тепла земля быстро просохла. Но и после этого светила продолжали греть и на земле засохли все растения. Тогда появился стрелок Л. В., который сбил стрелами все светила, кроме двух — луны и солнца.

Н. Н.

ЛЭЙ-ГУН («громовник»), в китайской мифологии бог грома. Согласно «Шань хай цзину» («Книга гор и морей», 3–2 вв. до н. э.), в болоте грома (Лэй-цзэ) живёт

Лэй-гун в облике полуптицы. Дерево. 19 в. Ленинград, Музей истории религии и атеизма.

дух грома; у него тело дракона, человечья голова, он бьёт по своему животу, как по барабану (по-видимому, наиболее архаическое представление о Л.-г.). Философ Ван Чун (1 в. н. э.) писал, что художники изображали гром в виде связки барабанов или силача Л.-г., который левой рукой тянет связку барабанов, а правой ударяет в них билом. На древнем рельефе (предмогильный храм У Ляна в провинции Шаньдун, сер. 2 в. н. э.) Л.-г. имеет облик человека, разъезжающего в облаках на колеснице и бьющего молотком по двум барабанам. Впоследствии, по-видимому, под влиянием буддизма, в частности образа птицы Гаруды, Л.-г. стал изображаться с чёрными крыльями летучей мыши, с птичьими когтями и головой (иногда с тремя глазами), туловищем человека синего цвета; он одет обычно только в штаны, на плечах связка барабанов, в правой руке деревянный молоток, которым бьёт по ним. В 7–10 вв. его описывали как свиноподобное крылатое существо чёрного цвета, с рогами и двумя когтями на передних и задних лапах, с каменным топором в передних лапах, поедающее красную змею («Тайпин гуанцзи», части 393–394). Л.-г. почитался как божество, помогающее людям, поскольку он связан с божествами дождя, от которых зависит урожай. Храмы Л.-г. известны с 7–10 вв., праздник в его честь справлялся в 24-й день 4-й луны. В сказаниях малых народов Юго-Западного Китая Л.-г. выступает персонажем, устроившим великий потоп.

Б. Л. Рифтин.

ЛЭЙ-ЦЗУ («гром-предок»), 1) в древнекитайской мифологии жена Хуан-ди, богиня грома (?). По преданию, проглотила горошину и родила сына Чан-и, ей приписывается начало разведения шелкопрядов. Нередко знак лэй в её имени пишется другим иероглифом, так что отнесение её к божествам грома проблематично; 2) в китайской народной мифологии глава небесной управы грома (лэйбу), в которую помимо Л.-ц. входят Лэй-гун, богиня молнии Дянь-му, бог ветра Фэн-бо, бог дождя Юй-ши. Л.-ц. изображали с третьим глазом на лбу, из которого лился поток света. В храмах статую Л.-ц. помещали обычно в центре, среди его приближённых по управе грома, иногда, кроме того, особых богов грома: Цзю-тянь лэй-гуна («громовника девяти небес»), У-фан лэй-гуна («громовника пяти сторон света») и других. В народе, однако, редко делалось различие между Л.-ц. и Лэй-гуном.

Б. Р.

ЛЮ ХАЙ, Лю Хар, Лю Хай-чжань, в китайской даосской мифологии бог монет, входящий в свиту бога богатства (см. Цай-шэнь). Возможно, в основе образа Л. Х. был реальный исторический деятель 8–9 вв. По одной версии, он служил яньскому князю Лю Шоу-гуану, а по другой – с 917 императору Тай-цзу – основателю династии Ляо. Однажды к нему явился даос, назвавший себя Чжэнь-янцзы (прозвище Люй Дун-биня, одного из восьми бессмертных), который наставил Л. Х. на путь даосского учения. Л. Х. стал отшельником. Л. Х. притворялся безумным, юродивым, пел и плясал (ему приписываются стихи-песни, а также философский трактат). По даосской легенде, он изготовил пилюлю вечной жизни и принял её, после чего тотчас же упал бездыханный, а тело его начало постепенно исчезать, он превратился в журавля и улетел в небо. По народной легенде, Люй Дун-бинь однажды опустил свой пояс с привязанной на конце

Один из громовников — сподвижников Лэй-цзу с молотком и долотом в руках. Старинная китайская картина. Лондон, Музей Виктории и Альберта.

Два Лю Хари играют с золотой жабой. На монете, которую пытается укусить жаба, подпись «Золотая монета Лю Хая». Китайская лубочная картина. Конец 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

золотой монетой в колодец и велел Л. Х. удить в колодце жабу. Это был враг Л. Х., переродившийся жабой и бывший в прежней жизни стяжателем. Жаба закусила монету, и Л. Х. вытащил её из колодца. Поэтому он всегда изображается с трёхлапой жабой — эмблемой наживания денег [деньги — цянь (в диалектах чянь) звучат почти так же, как и жаба — чжань или чянь]. На народных картинах бог монет обычно изображается в виде смеющегося человека с распущенными волосами (символ отрешения от мира), с открытыми вислыми грудями и животом (особенности даосского искусства, восходящие к буддийской иконографии, – символы святого, презревшего мир), одетого у чресл в лиственный покров и босого (признак отшельника, стремящегося стать небожителем). Одна нога у него поднята как бы для сильного и резкого движения, в руках шнур с нанизанными на него монетами, за последнюю из них держится, кусая её, трёхлапая жаба. Иногда бог монет стоит на жабе. Бог монет на народных картинах обычно изображается вместе с близнецами Хэ-Хэ, символами согласия и космической гармонии.

Известен ещё один вариант легенды, по которому Л. Х. был дровосеком. Однажды он встретил плачущую деву, семья которой погибла. Л. Х. взял её в жёны. Как-то в горах его окликнул камень, сообщивший, что его жена — лиса-оборотень. Камень посоветовал дровосеку ночью, когда жена достанет изо рта красный шарик – волшебный талисман и положит его ему в рот, не возвращать ей его, а проглотить. Лиса без талисмана умрёт. Л. Х. так и сделал. Лиса пояснила Л. Х., что камень хотел потом убить его и завладеть шариком, чтобы подняться в небеса. Она посоветовала дровосеку разрубить камень, вытащить из него верёвку, на конце которой будет жаба, а затем встать или сесть на жабу (отсюда и изображения Л. Х. на жабе). Жаба и вознесёт самого дровосека в небеса, а верёвку он должен был оставить матери, которая, когда надо, потрясёт её, и посыплются золотые монеты. Легенда эта объясняет связь Л. Х. с жабой и происхождение представления о нём как о боге монет. Существуют ещё легенды о явлении на земле Л. Х. в поздние времена, например в 1822, и творимых им чудесах.

Б. Л. Рифтин.

ЛЮХВА («ивовый цвет»), в корейской мифологии дочь речного божества Хабэка, мать основателя государства Когурё Чумона. В ранних китайских записях («Лун хэн», «Критические исследования» Ван Чуна, 1 в. до н. э.; «Хоу Хань шу», «История Поздней Хань», 5 в., и др.) Л. выступает служанкой правителя царства северных варваров, которая зачала от воздуха, сошедшего с небес в виде куриного яйца, и родила сына. В буддийском сочинении «Лес жемчуга из сада сутр» (7 в.) она названа Нён Пхумни. В мифе о Чумоне, дошедшем в корейской эпиграфике 5–6 вв. и китайских династийных историях 7 в. («Бэй ши», «История Северных династий», и др.), говорится, что государь царства Пуё добыл себе необыкновенную жену — дочь божества реки и спрятал в комнате, где её освещал луч солнца (вариант: тень солнца следовала за ней), от которого она зачала и родила большое яйцо в пять сын (1 сын = 1,8 л). Государь бросил его собакам и свиньям, но те не ели его, затем бросил на дорогу, но быки и лошади обходили его; оставил в поле, но птицы прикрывали его пухом. Государь хотел разбить его, но не смог. Тогда он вернул яйцо матери, и вскоре из него вышел мальчик Чумон. В корейских источниках 12–13 вв. — «Самгук саги», «Самгук юса» и особенно в поэме Ли Гюбо «Государь Тонмён» — предание о Л. соединено с преданием о Кымва. В пуёские земли спускается сын небесного государя Хэмосу. Он добывает себе жену из другого мира. Встретив возле омута Унсим («медвежье сердце») трёх дочерей речного божества Хабэка, он нарисовал на земле дворец, который тут же вырос. Девушки вошли в него, и Хэмосу удалось пленить старшую из них — Л. Хабэк разгневался. Тогда Хэмосу отправился к нему в подводное царство для совершения брачной церемонии. Он состязается с отцом Л. в искусстве превращений и побеждает его. После церемонии, возвращаясь на небо, Хэмосу бросает соблазнённую им Л. Хабэк приходит в гнев: в наказание за «незаконное сожительство» с сыном неба вытягивает Л. губы на три вершка и изгоняет её на реку Убальсу. Рыбаки изловили Л., обрезали ей губы, и она рассказала о себе. Кымва укрыл её в комнате, где она зачала от солнечного луча и родила (в поэме Ли Гюбо: из правой подмышки) большое яйцо. Это яйцо как предзнаменование беды бросили в глухих горах, но над ним всегда светил луч солнца и животные охраняли его. Тогда яйцо вернули Л., и из него вышел необыкновенный мальчик Чумон (он же Тонмён). В 24 до н. э. (по традиционной хронологии) осенью в 8-ю луну Л. скончалась в Восточном Пуё. Кымва похоронил её как вдовствующую государыню и приказал возвести священную усыпальницу.

Л. Р. Концевич.

ЛЮЦИФЕР, Луцифер (лат. Lucifer, «утренняя звезда», т. е. планета Венера; в том же значении — греч. ὁ ἑωσφόρος; слав. Денница), в христианской традиции одно из обозначений сатаны как горделивого и бессильного подражателя тому свету, который составляет мистическую «славу» божества. Оно восходит к ветхозаветному пророчеству о гибели Вавилона, в котором с исторически актуальными аспектами переплетаются эсхатологические мотивы и царю Вавилона приданы черты языческого демона планеты Венера: «Как упал ты с неба, Денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своём: "взойду на небо, выше звёзд божьих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14, 12–15). Традиционная экзегеза относила эти слова к мятежу и падению сатаны. Это нашло отражение в иконографии; например, на фреске 16 в. в трапезной монастыря Дионисиу на Афоне под ногами архангелов, держащих, как знамя, медальон с ликом Христа-Еммануила, простёрта раскинувшая в изнеможении руки фигура с потемневшим лицом и надписью «Денница». Такое «светлое» обозначение сатаны не могло не быть парадоксальным (даже с учётом всей одиозности для христианства астральных культов), тем более что этот же символ употреблялся в совершенно противоположном смысле. В новозаветных текстах Христос именует себя самого: «Я есмь ... звезда светлая и утренняя» (Апок. 22, 16; ср. звезду из ветхозаветного пророчества Валаама, интерпретировавшуюся и иудейской, и христианской традицией как мессианский символ). Византийская церковная поэзия уподобляет и деву Марию «звезде, являющей солнце» («Акафист богородице», 6 или 7 в.). В этих случаях, по крайней мере, не употребляется само слово «Денница»; но Ориген (2–3 вв.) применил и его к Иоанну Крестителю: тот предвозвещает Христа, как утренняя звезда предвозвещает солнце.

Поэт-символист Вяч. Иванов противопоставлял друг другу два сатанинских начала — Л., «духа возмущения», «силу замыкающую», обожествление личной воли, и Ахримана (Ангро-Майнью), «духа растления», «силу разлагающую», распад личности.

С. С. Аверинцев.

ЛЯГУШКА. В различных мифопоэтических системах функции Л., как положительные (связь с плодородием, производительной силой, возрождением), так и отрицательные (связь с хтоническим миром, мором, болезнью, смертью), определяются прежде всего её связью с водой, в частности с дождём. В схеме древа мирового или трёх космологических зон Л. (вместе с другими хтоническими животными) приурочена соответственно к корням и к нижнему миру, прежде всего к

Лягушка – египетская богиня плодородия Хекет. 6–3 вв. до н. э. Каир, Египетский музей.

подземным водам. В одних случаях Л., подобно черепахе, рыбе или какому-либо морскому животному, держит на своей спине мир, в других – выступает как открывательница некоторых важных космологических элементов. У алтайцев Л. обнаруживает гору с берёзой и камнями, из которых добывается первый огонь (ср. солнце в воде, символизируемое образом Л., и т. п.). Иногда с Л. связываются водные элементы хаоса, первоначального ила (или грязи), из которых возник мир.

В Древнем Египте с головой Л. изображались боги гермопольской огдоады, Хекет (богиня плодородия, связанная с загробным миром) и даже Амон. В Бирме и Индокитае с образом Л. нередко связывается злой дух, который проглатывает луну (поэтому Л. считается причиной затмения). В Китае, где Л. также связывают с луной, их называют «небесными цыплятами», так как существует поверье, что Л. падают вместе с росой с неба. Мотив небесного происхождения Л. позволяет рассматривать их (и некоторых других хтонических животных) как превращенных детей (или жену) громовержца, изгнанных на землю, в воду, в нижний мир [ср. русскую примету «до (первой) грозы Л. не квакает» и повсеместные представления о кваканье Л. к дождю, об их появлении вместе с дождём и т. п.]. В гимне лягушкам («Ригведа» VII 103) говорится, что Л. появляются в сезон дождей и подают голос, пробуждённый к жизни богом грозы Парджаньей; при этом Л. обращаются к своим сородичам, «как сын к отцу» (т. е. к Парджанье). Некоторые исследователи полагают, что гимн Л. представляет собой словесную часть ритуала вызывания дождя с помощью Л., известного и в современной Индии. В этом случае получает объяснение и сравнение Л. с брахманами, участвующими в ритуале, и с коровами как зооморфными образами плодородия и изобилия. Связь Л. с богом неба косвенно засвидетельствована в басне Эзопа о Л., выпрашивающих у громовержца царя для себя. Более непосредственно она проявляется в мифологическом рассказе африканских ашанти, согласно которому бог неба Ньяма посадил Л. сторожем у колодца, где никогда не иссякает вода, и дал ей за это хвост; во время засухи возгордившаяся Л. не пустила к колодцу жаждущих зверей и даже самого Ньяму, за что он лишил её хвоста и сделал так, что все Л. рождаются с хвостом, но вскоре теряют его. Мотив Л. как превращенных людей, известный также и в австралийской мифологии, не исчерпывается их связью с громовержцем: в филиппинском этиологическом мифе в Л. превращается упавший в воду мужчина, которого жена переносила в корзине через реку; к тому же кругу представлений относится мотив обращения в Л. за обман, образы Царевны-Л. в русских сказках и т. н. лягушачьего принца в германском фольклоре (тип AT 440, из цикла «свадьба животных»). Сама Л. может подвергаться дальнейшим превращениям в другие образы охранителя вод (в частности, подземных). Вместе с тем она может выступать и как источник плодородия и прародительница всего человеческого рода (у мексиканских индейцев); с этим мотивом соотносятся случаи, когда Л. выступает в функции тотема (у манси). Известны и другие варианты отношений человека и Л. (проглоченная Л. как причина беременности, Л. как источник болезни, колдовство, осуществляемое с помощью Л., и т. п.).

Иногда Л. выступает как помощница человека: она указывает путь герою, переносит его через реку, даёт полезный совет и т. п. В то же время Л. может символизировать ложную мудрость как разрушительница знания и т. п.

Образ Л. часто вводится в мифологические и сказочные схемы с участием и других животных. В фольклоре разных народов Л. нередко является объектом насмешки или аллюзии (ср. мотив неартикулированности звуков, издаваемых Л., в русских загадках: «Выпуча глаза сидит, по-французски говорит», «Сидит Матрёна на мокрена, не говорит — ещё терпима, а как речь начнёт, всё досада возьмёт»).

В. Н. Топоров.

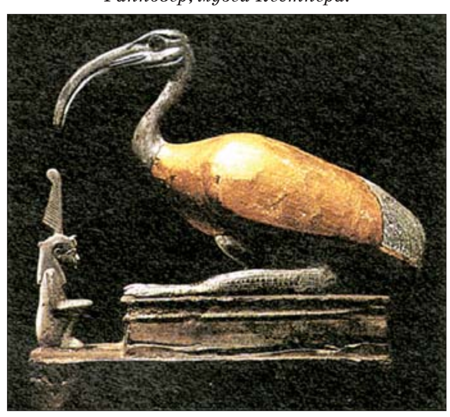
ЛЯХ, в западнославянской мифологии генеалогический герой, предок поляков (ляхов), брат Чеха, согласно преданиям, записанным в хронике 14 в. Вероятно, имя Л. образовано от ledo, «пустошь», «новь», «необработанная земля».

В. И., В. Т.

МААТ (m -t), в египетской мифологии богиня истины и порядка, считалась женой бога мудрости Тота. Изображалась женщиной, сидящей на земле, с прижатыми к туловищу коленями. Символ М. – страусовое перо, прикреплённое на голове (иероглиф «маат» – страусовое перо). Видимо, распространение культа М. относится к началу Древнего царства, М. упоминается в «Текстах пирамид». Начиная с III династии (нач. 3-го тыс. до н. э.) фараоны включают имя М. в свои эпитеты («владыка М.»). М. считалась дочерью бога Ра и как таковая участвовала в сотворении мира, когда был уничтожен хаос и установлен порядок. Большую роль играла М. в загробном суде Осириса; на одну чашу весов клали сердце покойного, на другую — статуэтку М. Равновесие означало, что покойный оправдан (его «голос был праведным») и достоин блаженства в царстве Осириса. В противном случае его пожирало чудовище Амт (лев с головой крокодила). М. иногда называлась «Маати» (двойственное число), так как существовало представление о двух сестрах М.; зал суда назывался «залой двух правд». Эмблемой судей была статуэтка М., которую они носили на груди. Жрецом М. был везир; центром культа – Фиванский некрополь.

Р. Р.

Маат и Тот в образе ибиса. 7—6 вв. до н. э. Ганновер, музей Кестнера.



Маат и фараон Сети I. Рисунок для рельефа из гробницы Сети I в Долине царей. 1300 до н. э.

МААХИСЫ («жители земли»), маанвэки («земной народ»), мааналайсы («подземные»), в финской мифологии подземные духи. М. антропоморфны, безобразны (одна ступня у них повёрнута назад и т. п.), но могут иметь красивых дочерей. Принимают вид лягушки, ящерицы, горностая, кошки и других животных. Населяют, помимо подземного мира, леса, горы, холмы, пустыри. Путь в их страну ведёт по муравьиным тропам, через озёра и источники. В подземном мире М. ходят вверх ногами по обратной поверхности земли; попавший в подземное царство не должен вкушать пищи М., иначе он не вернётся на землю или, вернувшись, обнаружит, что год у М. равен пятидесяти на земле. М. похищают детей и скот. Считалось, что заблудившемуся в лесу у М. следует вывернуть наизнанку одежду, чтобы левое на его пути не оказалось правым, а заночевавшему в лесу – оставить приношение (молоко, мёд, зерно и т. п.) на тропе М., у дерева или священного камня. Расположением М. пользуется тот, кто не мучает скота; М. – обладатели чудесного скота, и человек, завладевший коровой М., становится богатым. Тому, кто выдал дочь за М., они подносят богатые дары. По финским верованиям, прежде чем строить дом, надо выкупить землю у М., закопав в ней монету. В эстонской мифологии М. соответствуют маалусы.

МА-ВАН («князь лошадей»), в китайской народной мифологии бог — покровитель лошадей. Культ М.-в. возник, видимо, в глубокой древности. М.-в. считался воплощением созвездия Фан, которое, согласно астрологическим воззрениям, вершит судьбы коней. М.-в. почитали военные (всадники) и хозяева, державшие лошадей. Культ М.-в. преобладал в Северном Китае. Можно предположить, что этот культ возник в результате слияния культов нескольких архаических божеств. Согласно древним сочинениям, летом, например, полагалось приносить жертвы Сянь-му («первому пастуху [коней]»), осенью Ма-шэ — первому всаднику, зимой Ма-бу — духу конских болезней и весной — Ма-цзу («конскому предку»), в качестве которого почиталось созвездие Фан [или по другим вариантам: созвездие Тяньсы — небесная четвёрка (коней)].

В поздние времена Ма-цзу стало употребляться в одном значении с М.-в., которого изображали в храмах в виде трёхликого существа, считая, что одно лицо символизирует Ма-цзу, другое – женское божество Сянь-му [праматерь (коней)], а третье — Ма-шэ. На лубочных иконах М.-в. изображали как царя, сопровождаемого военачальниками. В таких случаях его называли Сыма дашэнь («великий бог, управляющий конями»). Иногда М.-в. изображали и в виде коня, сопровождаемого драконом, фениксом и журавлём. В позднесредневековом Китае М.-в. в день его рождения, 23 числа 6-й луны, приносили жертвы и в его честь даже устраивали театральные представления в храмах. Поскольку день рождения М.-в. совпадает с днём рождения бога огня Хо-сина, то нередко церемонии предназначались им обоим.

В. Р.

МАВКИ, навки, в восточнославянской мифологии злые духи (часто смертоносные), русалки. По украинским поверьям, в М. превращаются умершие до крещения дети: имя М. (навки) образовано от навь.

Ма-ван со своими слугами. Китайская лубочная картина. Конец 19 — нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

М. спереди имеют человеческое тело, а спины у них нет, поэтому видны все внутренности.

В. И., В. Т.

МАВУ-ЛИЗА, в дагомейской мифологии глава пантеона богов; согласно основному варианту мифа о сотворении мира, – прародитель и демиург, андрогинное божество, породившее всех остальных богов: близнецов Да Зоджи и Ньохве Анану, Хевиозо, близнецов Агбе и Наете, Аже, Гу, Дьо, Легба. Главенство М.-Л. в значительной мере номинально, управление природой и людьми перепоручено им остальным богам – его детям. На роль прародителя и демиурга М.-Л. выдвинулся в пантеоне богов, по-видимому, в более поздних мифах фон, вытеснив персонажи архаических мифов (Нана-Булуку, Айдо-Хведо).

Согласно ранним мифам, Маву и Лиза – раздельные божества, близнецы, порождённые Нана-Булуку, который передал им господство над миром. Маву (луна) живёт на западе, управляет ночью, Лиза (солнце) живёт на востоке, правит днём. Лунные и солнечные затмения вызваны супружескими отношениями Маву и Лиза. Маву олицетворяет мудрость мира, Лиза – силу. В одном из вариантов близнецы Маву и Лиза породили сына Дана. По некоторым мифам (мифы кузнецов), Лиза – сын демиурга Маву, создавшего землю, а затем удалившегося на небо. Маву, увидев сверху неблагополучие на земле из-за неумения людей пользоваться её благами, послал Лиза на землю для усовершенствования жизни на ней, вручив ему жезл (гугбаса). Лиза (как культурный герой) расчистил леса, научил людей пользоваться металлами, строить жилища, изготовлять одежду, добывать пищу. Вернувшись на небо и отдав отцу гугбаса, Лиза в награду за выполненное поручение получил от Маву во владение солнце, откуда он следит за вселенной. В этом варианте мифа Лиза выступает культурным героем.

Почитание М.-Л. было введено в 18 в. в правление Тегбезу и поддерживалось царским родом. Согласно мифу, культ М.-Л. появился благодаря Хванджиле, жрице М.-Л., матери царя Тегбезу.

Е. С. Котляр.

МА-ГУ («конопляная дева»), в поздней китайской народной мифологии бессмертная фея, помогающая людям. По преданию, М.-г. появилась на свете в древности (по традиции, во 2 в. до н. э.). По повелению бессмертного Ван Фан-пина она оказалась в доме некоего Цай Цзина в виде прекрасной восемнадцатилетней девицы, но с длинными ногтями, напоминающими птичьи когти. Цай Цзину тут же пришло в голову, что ими хорошо чесать спину. Узнав об этих мыслях Цай Цзина, Ван Фан-пин послал человека с плёткой, чтоб отхлестать его и разъяснить, что М.-г. – бессмертная дева. Впоследствии М.-г. чудесными заклинаниями заставила отступить море и вернула людям значительную часть побережья в провинции Цзянсу, превратив его тут же в тутовый лес.

По другой версии, М.-г. жила в 4 в. н. э. (возможно, речь идет о другом её перерождении) в провинции Аньхой, получившей впоследствии наименование Магушань («гора конопляной девы»), где занималась приготовлением снадобья бессмертия. Живя на горе, М.-г. изготовила чудесное вино, отведав которого, её слепой отец прозрел. С этой горы М.-г. поднялась в небо, видимо, на огромной птице.

На народных лубках М.-г. изображалась с символами счастья (летучей мышью) и долголетия – персиком, бабочкой (пожелание дожить до 90 лет), а также с волшебным грибом линчжи, дарующим бессмертие, и т. п. Нередко рядом с М.-г. рисовали маленького мальчика, в таких случаях М.-г. выступает в функции феи, дарующей сыновей. В народных легендах М.-г. нередко выступает как богиня — спасительница попавших в беду людей. В этом своём качестве её образ вошёл и в корейский фольклор, средневековую повествовательную литературу, где она известна под именем Маго хальми.

Б. Л. Рифтин.

МАДЖУДЖ, см. в ст. Иаджудж и Маджудж.

МАЗДА (авест. Mazda/h/, ср. авест., др.-перс. mazda-, «мудрый»), в иранской мифологии одно из наименований (или составная часть наименования) главного божества (см. Ахурамазда). До последнего времени М. и Ахура Мазда рассматривались исключительно как частичное и полное название, и спор шёл в основном лишь о том, как понимать слово «М.» – как эпитет к Ахура (т. е. «Мудрый Ахура», «Мудрый господин») или как просто существительное («мудрость», откуда Ахура Мазда, «господин мудрость»), которое, собственно, и является именем божества. В начале 20 в. была выдвинута точка зрения (Э. Леман), которую поддержали Э. Бенвенист, М. У. Смит, С. Конов, К. Барр, П. Тиме, Б. Шлерат, В. В. Маландра и др., что М. – это персонифицированное абстрактное понятие, означающее мудрость (ср. Воху Мана, собств. «благая мысль», Армаити, «благонамеренность» и др.). Однако в результате ряда исследований последнего времени (прежде всего Ф. Б. Дж. Кейпера) было показано, что слово mazda- нужно понимать не как абстрактное существительное женского рода, к которому позднее и вторично присоединилось h в качестве показателя именительного падежа мужского рода, а как архаичное прилагательное, восходящее к форме *mazdaH-s, «мудрый». Более того, очень вероятно, что ни М., ни Ахура М., строго говоря, не были именами главного бога, но лишь нетабуированными вариантами его обозначения. Во всяком случае, ха-

Ма-гу переплывает море. С картины художника Мэй Сян-куня. 1886. Лондон, Британский музей.

Ахурамазда, попирающий Ангро-Майнью копытами своего коня и вручающий символ царской власти шаху Арташиру. Сасанидский наскальный рельеф. 3 в. Накш-и-Рустам.

рактерно, что, с одной стороны, в «Яште» (I) перечисляются двадцать «ложных» имён бога, а, с другой стороны, иранцы обозначали его в своём религиозном календаре как «безымянный» или описательно «создатель». Нужно полагать, что таким же дескриптивным обозначением было и М. — «мудрый» или Ахура М. («господин мудрый»). Иначе говоря, эпитет «мудрый» выделял главное божество среди других ахуров, ср. «О Мудрый и (другие) Ахуры» («Яшт» XXX 9; XXXI 4); «(О ты), который могучейший Ахура и Мудрый» (XXXIII 11), хотя «Мудрый» как обозначение главного божества – результат табуирования, сам выбор именно такого эпитета весьма показателен. Авест. и др.-перс. mazda [родственно славянскому *modrъ (рус. мудр -)] восходит к индоевропейскому обозначению особенного вида ментального возбуждения (эйфории) *men-(dh)- (откуда и другие слова индоевропейских языков, обозначающие как «мудрость», «мысль», «намерение», так и «силу», «гнев», «ярость», «бешенство», ср., например, др.-греч. μανία, «мания»). Мудрость как особенность (видимо, основная) главного иранского божества объясняется не только известной установкой на рационализм и мифопоэтический «логицизм» иранской религиозной традиции, но и предысторией его образа.

В архаичной традиции мудрость нередко понималась как некий дар (равно духовный и сугубо материальный), с помощью которого достигается процветание, успех, удача, независимо от того, идёт ли речь об обретении высших духовных ценностей или богатства, скота, потомства (к сексуальному аспекту ср. слав. mode, «тестикулы»). С помощью мудрости совершается медиация противопоставленных друг другу крайностей — телесного, материального низа и духовного, мыслительного верха — материальное, отрицательное, грешное преобразуется в духовное, положительное, моральное (ср. также подчёркнутость этического аспекта в иранской религиозной мысли). Иранский главный бог в своей истории как раз и обнаруживает черты связи верха и низа (в реконструкции — добра и зла) и может быть восстановлен как божество, осуществляющее функцию перехода или, по крайней мере, изменившее в процессе эволюции свой исходный статус, так или иначе связанное с некой границей или порубежной ситуацией. Эти соображения подтверждаются данными ближайшей ведийской мифологической традиции. На основании соответствия иранской пары Митра — Ахура М. (ср., напр., «Яшт» X, 113, 145 и др.), ведийской Митра — Варуна выдвигается гипотеза о возможности отождествить для известного периода Варуну и Ахура М. Это тождество подтверждается тем, что Варуна первоначально был асурой, подобно тому как М. принадлежит к той же категории (ахура) фундаментального противопоставления асу с и дева в индоиранской мифологической традиции. Впоследствии Варуна и Ахура М. совершили одинаковый переход, изменивший их статус: Варуна перешёл в мир дева и стал божественным (девовским) асурой, иранские ахуры стали богами, а М. — высшим богом. Ср. также обращение к Варуне: «О ты, Мудрый (medhira), правишь над всеми вещами, над небом и землёй» (РВ I 25, 20); его эпитеты: «разумный асура», «всеведущий асура» и т. п. Поскольку ведийский Варуна связан с нижним миром, с первозданными космическими водами, а позже (вместе с Митрой) стал медиатором между нижним и верхним царствами, такую же или сходную эволюцию можно предположить и для М. или Ахура М. Ср. среди прочего: М. или Ахура М. связан с творением земли и вод, с дневным и ночным небом, со здоровьем и болезнью, с распределением добра и зла, как и с преодолением сил и средств нижнего мира — демонов, врагов, несчастья, колдовства; он символ последнего суда («Ясна» 48). Совокупные данные индоиранской традиции, как и некоторые собственно авестийские данные (ср. «Ясна» 37, 3), делают вероятным предположение, согласно которому Ахура как имя главного божества предшествовало его обозначению как М. Тем не менее, в «Гатах» он чаще всего обозначается М. (116 раз) или Ахура (64 раза); М. Ахура отмечено 28 раз. (В 24 примерах типа М. Ахура между этими частями нет цезуры, что, видимо, указывает дополнительно на невозможность интерпретации М. Ахуры как «мудрость, господин».) В позднейших частях «Авесты» имя главного бога приобретает клишированную форму с необычным (инвертированным, контрастным) порядком элементов — Ahuro Mazda. Это сочетание, обнаруживающее уже тенденцию к унификации и потенциальному превращению в одно сложное слово, едва ли может непосредственно продолжать наиболее древнее иранское состояние, когда название Ахура уточнялось эпитетом Мазда. Ф. Б. Дж. Кейпер высказал предположение, что это древнее состояние в незороастрийской традиции отразилось как *Ahura Mazda, а в зороастрийской как Ahura, Mazda, Mazda-Ahura. Первая имела продолжение в обозначении главного божества как Auramazda в языке ахеменидских клинописных текстов [отсюда ср. поздние формы типа пехлевийского Ohrmozd, Ohrmazd, согдийско-манихейского xwrmzt', xwrmwad, xwrmzd (= xor-muzda, xormazda), хорезмийского Remazd, сакского urmaysde, «солнце», сангличи ormozd, йидга, мунджи ormozd, ишкашимского remuzd и т. п., а также многочисленные заимствования в другие языки: тувинский Курбусту, монгольский Хормуста, бурятский Хан Тюрмас, Калбесэм у енисейских кетов и т. п.]. Вторая традиция, видимо, не имела прямых продолжений. Позднее же зороастрийское Ahura Mazda рассматривается как результат влияния незороастрийской формы имени бога. Такие сближения в обход зороастрийской традиции показательны с точки зрения определения личного вклада Заратуштры в формирование образа М. или Ахура М. Возможно, именно Заратуштра усилил акцент на эпитете «мудрый», который позже послужил основой для формирования абстрактного деифицированного понятия мудрости. В том или ином виде иранский мотив божественной мудрости, как и учение о Софии, могли столкнуться на русской почве, где отмечены синтетические философско-мифологические и фольклорные образы премудрости (ср. сказочный сюжет Василисы Премудрой, т. е. «премудрой царицы», и его иранские аналогии). В этой перспективе образ иранского М. может рассматриваться для ряда ситуаций как самодовлеющий (ср. многочисленные древнеиранские имена типа *Mazdaka-, *Mazdadata-, *Mazdafarnah-, *Mazdayazna, *Mazdara-и др. в персеполитанской ономастике) и уж во всяком случае не перекрывающийся полностью образом Ахура Мазды.

В. Н. Топоров.

МАЙРА, в мифологии индейцев тенетехара (Бразилия) культурный герой. М. принёс тенетехара маниок и маис, а также огонь, который он украл у коршуна, спрятав его в палке мягкого дерева — уруку (используемого индейцами для разведения огня).

Л. Ф.

МАЙТРЕЯ (санскр. maitreya, пали metteyya, «связанный с дружбой»), в буддийской мифологии бодхисатва и будда грядущего мирового порядка. М. — единственный бодхисатва, которого признают все основные направления буддизма. В палийском каноне «Трипитака» упоминание о М. встречается только один раз (Шакьямуни предсказывает будущее прибытие М.). Имя М. часто упоминается в комментаторской литературе на пали (напр., в «Висуддхимагге» Буддагхоши). Оно встречается также в самых ранних произведениях махаяны («Лалитавистара», «Дивьявадана», «Махавасту»); в «Саддхармапундарике» и в «Вималакиртинирдеше» М. ещё подчинён Манджушри, своему учителю. Самое полное описание М. приводится в «Майтрея-вьякаране», где М. выступает бодхисатвой девятого уровня. Считается, что М. в данный момент обитает в небе ту шита, где ждёт времени своего вступления в качестве будды в мир людей. Он родится, когда длительность жизни людей достигнет 84000 лет и весь мир будет находиться под управлением одного справедливого буддийского правителя. В ламаистской мифологии к М. восходит Майдар или Майдари, в китайском буддизме — Милэ, в японском — Мироку.

Культ М. был особенно популярен в странах Центральной Азии и в Гималаях, где в его честь сооружено много гигантских статуй. М. изображают сидящим на троне «на европейский лад», он золотого цвета, вместе с М. изображают колесо дхармы, ступу и вазу.

Л. Э. Мялль.

МАЙЯ (Μαία), в греческой мифологии нимфа гор, старшая из семи плеяд — дочерей Атланта и Плейоны. В гроте аркадской горы Киллена М. сошлась с Зевсом, от которого родила Гермеса (Apollod. III 10, 1–2; Hes. Theog. 938 след.). Имя её («матушка», «кормилица») указывает на присущие ей функции вскармливания и воспитания; она воспитывала сына Зевса и нимфы Каллисто Аркада (Apollod. III 8, 2). Вместе с сестрами-плеядами была превращена в одноимённое созвездие. Римляне отождествляли М. с италийской богиней Майей (Майестой), покровительницей плодоносной земли. Ей приносились 1 мая жертвы (Macrob. Sat. I 12); от её имени — название месяца мая в римском ка-

лендаре. В эллинистическо-римскую эпоху считалась супругой Вулкана и матерью Меркурия, отождествлялась с римскими Бона деа, Фауной.

МАЙЯ (др.-инд. maya), в ведийской мифологии способность к перевоплощению, свойственная нуминальным (от лат. numen, «божество») персонажам; иллюзия, обман. Применительно к богам М. обозначает положительную магическую силу, изменение вида, чудесную метаморфозу. Если М. принадлежит противникам богов – демонам, врагам, М. выступает как обман, хитрость, колдовское изменение вида, подмена. Амбивалентность значений этого слова в значительной степени определяет сходное размежевание в словаре дева и асур. В послеведийский период М. нередко выступает в персонифицированном виде как божественная женщина небесного происхождения, иногда отождествляемая с Дургой: Майя [или Майя-деви (Maya-devi), Майя-вати (Maya-vati), Маха-майя (Maha-maya)], жена демона Шамбары, воспитавшая сына Кришны Прадьюмну (воплощение бога любви Камы), а затем ставшая его женой. В этой ипостаси М. идентифицируется с женой Камы Рати.

В вишнуизме, как и в целом ряде направлений древнеиндийского умозрения, М. обозначает иллюзорность бытия, вселенной, воплощённой в Вишну; действительность, понимаемую как грёзу божества, и мир как божественную игру (лила). М. — одно из ключевых понятий древнеиндийской модели мира, вошедшее и в европейскую философию.

В. Н. Топоров.

МАЙЯ (др.-инд. Maya), в индуистской мифологии зодчий асур, один из дайтьев. М. – сын Випрачити и Дити. Покинутый женой (апсарой Хема). М. живёт с дочерью Мандодари (у него есть также сын Ваджракама) в построенном им золотом дворце. Встретив в лесу Равану, он отдаёт ему свою дочь в жёны; у неё родится могучий сын Мегхананда («громогласный»), впоследствии получивший имя Индраджит (Рам. VII). Другой сюжет: М. испрашивает у Брахмы разрешение построить для асур город-крепость Трипуру; счастливая жизнь в ней; зловещий сон М.; раздоры в Трипуре, её упадок; боги, несмотря на все усилия М. спасти Трипуру, овладевают крепостью и разрушают её. Этот сюжет в разных вариантах излагается в «Матсьяпуране», «Махабхарате» (VIII), «Хариванше» и т. п. В «Махабхарате» рассказывается, что М. живёт в Девагири и возводит строения для дайтьев и для людей в расположенном неподалёку городе; в частности, он сооружает дворец для пандавов.

В. Т.

МАЙЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

МАЙЯУЭЛЬ, в мифологии ацтеков первоначально одна из богинь плодородия, затем богиня агавы и изготовлявшегося из неё опьяняющего напитка октли. Изображалась в виде женщины с 400 грудями.

Р. К.

МАК. В мифопоэтической традиции М. связан со сном и смертью. В греческой мифологии М. — атрибут Гипноса, божества сна, брата-близнеца смерти (Танатоса), связанного со смертью; оба брата живут в подземном царстве (Hom. Il. XIV 231; XVI 672; Hes. Theog. 211, 758). Гипнос с помощью М. усыпляет, приносит всем сладкое успокоение (Hes. Theog. XXIV 25), даже Зевсу. В римской мифологии Церера в поисках Прозерпины странствует по земле, не находя себе покоя и не в силах прервать поиски и отдохнуть; тогда боги делают так, что при каждом шаге Цереры возникают цветы М., богиня собирает их и, набрав букет, наконец, засыпает. Считалось, что М. посвящен Церере (иногда Диане), поскольку он растёт среди злаков. Происхождение М. связывается в мифах и фольклоре с кровью убитого человека или дракона (напр., в английской фольклорной традиции М. появляются из крови дракона, убитого святой Маргаритой). В христианской литературе распространено представление, что М. растут на крови распятого на кресте Христа (М. как символ невинно пролитой крови). В обрядах вызывания дождя во время засухи в Полесье в колодец бросали («сеяли») зёрнышки М., освящённого в день Маковея, колотили или мешали воду киёчками (палицей – оружием громовержца), приговаривая: «Макарка, сыночек, вылазь из воды, разлей слёзы по святой земле!»; им обсыпали хату, хлев, могилы «ходячих» мертвецов и др. Связь М. с громовержцем подтверждается и многочисленными редуплицированными названиями М., совпадающими (или весьма сходными) с именем громовержца или с именами непосредственно связанных с ним персонажей более низкого уровня; наряду с латинским названием М. — papaver (ср. имена громовержца в индоевропейской мифологии) на Балканах бытуют названия М. (иногда бабочки) типа албанск. paparune, румынск. paparuna, pirpirune, новогреч. παπαρουνα, болг. папоруна, папаронка, поперуга; македонск. пеперуга, пеперуда и т. п. В этом контексте показательна и синонимия образа М. и других вегетативных образов с близкой функцией (ср., напр., русские загадки типа: «Всю землю прошёл, красну шапочку нашёл», предполагающую две разгадки — М. и гриб). Имеется большое число данных об использовании М. в колдовстве, магии (в частности, в заговорах), а также в гаданиях, предсказаниях, при ситуациях выбора. Применение мака в народной медицине в значительной степени также согласуется с мифологизированным образом М. Так, в ряде традиций название одного из растений семейства маковых – чистотела (Chelidonium majus L.), используемого, в частности, при глазных болезнях, соотносится с названием ласточки, что согласуется с поверьем о ласточке, собирающей сок М. для возвращения зрения слепорождённым детям.

В. Н. Топоров.

В нидерландской и немецкой живописи 15–16 вв. цветущий М. изображается либо как целебно-магическое растение (напр., в Изенхеймском алтаре М. Нитхардта), либо как «цветок смерти», отмечающий границу «мира иного» (у Х. Босха и др.); некоторое значение здесь, возможно, имели и алхимические ассоциации (красный М. на скале как один из символов зарождения «философского камня»). В литературе обычно развивается восходящая к античности метафорика М. как источника сырья для опия (ср. роль М. в «Натане Мудром» Г. Э. Лессинга). У художников-символистов М. — один из излюбленных «цветов зла» (букеты М. у О. Редона).

М. Н. Соколов.

Ганга на макаре. Бронза.

МАКАЛИДУНГ, в мифологии манобо (остров Минданао, Филиппины) божество, создатель земли. М. поставил землю на железных сваях и поселился с удавом в центральной из них. Он трясёт сваю, вызывая землетрясение, если не доволен людьми. В образе М. проступают черты змееобразного божества нижнего мира.

М. Ч.

МАКАРА (др.-инд. makara), мифологический образ фантастического морского животного, известный в индийской традиции, а также у народов ряда районов, испытавших влияние индийской культуры. Иногда образ М. трактуется и как класс гибридных чудовищных животных с преобладанием черт водных существ. М. часто представляли животным огромных размеров (своего рода индийским левиафаном), близким по своему облику к крокодилу, акуле, дельфину; с головой крокодила, слона с поднятым кверху хоботом, рыбы или водного чудовища с открытой пастью; телом рептилии или чешуйчатой рыбы, с хвостом в виде рыбьего плавника, с двумя или четырьмя лапами. Некоторые типы М. имеют и другие зоомо-

Речная богиня Ганга на макаре. Батик.

рфные (слона, барана), а иногда и растительные (лотосового корневища) черты. Происхождение образа М. остаётся неясным. С 3–2 вв. до н. э. М. становятся постоянным мотивом скульптурных рельефов, на этом основании некоторые исследователи считают, что на облик М. определённое влияние оказали греческие изображения Посейдона и морского чудовища (тритон). Однако различимы и местные корни образа М., в частности присутствие различных типов М. на печатях древних городов долины Инда; существующие предположения о «растительном» происхождении образа М. основываются на том, что её челюсти и язык с закрученным придатком обнаруживают большое сходство с корневищем и цветком лотоса (ср. в индийской традиции лотос как символ женской жизненной силы, плодородия, тесно связанный с водой). В буддийской мифологии М. связывались с якшами, в джайнской — с Сувидхинатхой, девятым джайнским тиртханкаром.

Общесимволическая роль М. коренится в представлении о том, что М. в целом моделирует и (или) символизирует жизнь и природу во всех её состояниях-стихиях. Символика составных элементов М. (хвост, голова, ноги) получает развитие в мифологических связях М. с божествами плодородия, жизненной силы и воды (одно из названий М. — «Джаларупа», «водная форма»). Такова связь М. с якшами как вегетативными божествами, которые, в свою очередь, соотносятся с приносящим жизнь древесным соком или с речными богинями Нади-деватас, для которых М. служит опорой или ездовым животным — ваханой. М. связана и с божествами, которые в относительно позднее время стали выступать в качестве охранителей мира — локапал: с Варуной, Сомой, Куберой и Индрой. Для Варуны как водного бога и источника всего творения и для Сомы как лунного бога М. являются ваханами.

Среди девяти сокровищ Куберы есть М. Связь М. с Индрой обнаруживается во время некоторых ритуальных праздников. В эпоху Гуптов М. стала выступать и как вахана речной богини Ганги (парное изображение Ганги на М. и Ямуны на черепахе — Курма на привратных колоннах в храме Кхаджурахо, Северная Индия, 10 в. н. э.). Неоднократно отмечена связь М. с лотосовой богиней богатства Лакшми, с богом любви Камадевой (его знамя и вахана — М.). В индийском зодиаке М. — знак Козерога (изображение М. с головой и передними ногами антилопы, туловищем и хвостом рыбы).

В. Н. Топоров.

МАКАРИЯ (Μακαρία), в греческой мифологии единственная дочь Геракла от Деяниры (Paus. I 32, 6). Ради победы своих братьев Гераклидов над Эврисфеем М. покончила с собой, так как оракул предсказал, что победа будет возможна, если ктонибудь из детей принесёт себя в жертву Персефоне. В память о М. источник, протекавший близ селения Марафон (Аттика), был назван её именем (Strab. VIII 6, 19).

М. Б.

МАКВА, в мифологии лису (тибето-бирманская группа) владыка неба. М. послал потоп на землю. Перед этим он избрал одного человека, выращивающего тыквы, и дал ему свои семена. Из них выросла огромная тыква. Начался ливень. Тогда человек сделал из тыквы лодку и взял туда с собой младшую сестру. Они спаслись от потопа, пробыв в лодке девять дней. Для того чтобы узнать волю М., они пустили с горы два круглых каменных жёрнова, которые соединились. Тогда брат и сестра стали мужем и женой. От их девяти сыновей возродилось человечество. В мифе говорится, чте эти сыновья женились на небесных девушках, а также на обезьянах.

Я. Ч.

МАКОН, в мифологии чинов Бирмы (тибето-бирманская группа) гигант, на плечах которого покоится мир. Основание мира – огромный плоский камень, на котором разлит мировой океан. В океане плавает рыба Нгазалон и носит на себе плоскую скалу — поверхность земли, где живут люди. Когда М. от усталости подставляет под всё мироздание то одно плечо, то другое, случаются землетрясения.

Я. Ч.

МАКУИЛЬШОЧИТЛЬ («пять – цветок»), Шочипилли («владыка цветов»), в мифологии ацтеков бог весенней растительности, любви, цветов, веселья, игры в мяч, сын Тласольтеотль. Изображался в виде юноши, сидящего среди цветов и бабочек, со скипетром в руках, увенчанным сердцем. М. считался покровителем художников, певцов, ткачей, музыкантов и игроков в мяч.

Р. К.

МАЛАГАСИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений малагасийцев (этнографические группы: имерина, бецимисарака, сакалава, антануси, антандруи и др.) – коренного населения острова Мадагаскар, предки которых переселились, по-видимому, с островов Малайского архипелага около 2 тысяч лет назад, полностью ассимилировав более древнее населениЕ. М. м. слабо исследована. Основным источником изучения М. м. являются записи малагасийского фольклора, произведённые европейскими (Ж. Ферран, Ш. Ренель, Ж. Сибре) и малагасийскими (Рабезандрина, Р. Радземиса-Раулисон, Бакули-Рамиарамананa-Доменичини) учёными 19 и 20 вв.

Истоки М. м. находятся в мифологических представлениях аустронезийских народов Малайского архипелага и, очевидно, в практически неизвестных мифологических комплексах доаустронезийского субстратного населения острова, видимо связанного с Африкой. Хотя М. м. существенно отличается от индонезийских прототипов и от мифологий африканских народов, в ней обнаруживаются элементы и тех, и других.

Мироздание в М. м. – двуслойное, состоящее из неба и земли, первоначально соединённых друг с другом, а затем разведённых верховным божеством Андриаманитрой. Акт творения в М. м. происходит в соответствии с широко распространённой в Западной Индонезии мифологемой «сакрального спора». Но в отличие от индонезийской модели, в М. м. спор развивается не в трёхслойном пространстве, а между небом и землёй, находящимися в постоянном противоборстве. Небо и земля часто персонифицируются в виде мужских божеств, именуемых занахари («творец») или андриаманитра («благоухающий повелитель»). Нижний занахари, персонификация земли, вылепляет из глины первых людей и животных, а верхний – персонификация неба (луна – его глаз, солнце – светильник, звёзды – драгоценные камни) дарует им жизнь и требует, чтобы они поднялись на небо. Так как нижний занахари отказывает ему в этом, то верхний занахари делает людей смертными и после их смерти забирает на небо дыхание жизни, оставляя тела земле. В варианте мифа земное начало связывается с затувуцинатау-нандриананахари («Затуву не созданный занахари») – половинным человеком, выросшим из земли (возможно, что этот образ связан с доаустронезийскими мифологическими представлениями). Затуву дополняется до целого человека только после того, как женится на дочери верхнего занахари. Занахари (или андриаманитра) наделён функциями культурного героя. Он дарует людям, в частности, рис. С распространением на Мадагаскаре христианства христианского бога-отца стали называть занахари.

В отличие от небесных и земных божеств, водяные божества в М. м. выступают в образе женщин – Фара, Рафара, Фаравари («младшая дочь», «дева»), что характерно и для индонезийских мифологий. В одном из мифов Фаравари опускает в воду яйцо, из него рождается бык, которого, прибегнув к хитрости, убивают её родители. Разгневанная Фаравари уходит в воду, где становится повелительницей водных животных — змей, крокодилов и ящериц. Среди них особое место занимает семиглавый змей Фанампитулуху, страшное чудовище — перевоплощение убитого героя. В отмщение за убийство Фанампитулуху обвивается вокруг деревни или вокруг всего мира, пожирая своих недругов. В другом мифе герой (Андриамбахуака) добровольно отдаёт себя и свою семью на съедение Фанампитулуху. Этот персонаж аналогичен морскому змею, повелителю нижнего мира в мифологиях Индонезии (ср. Ндара, Пане на Болон, Латуре Дане). В М. м. водная стихия, хотя и не выделена в самостоятельный мир, ассоциируется со страной мёртвых. Согласно древним представлениям малагасийцев о посмертном существовании (фанани), из трупной жидкости зарождается червяк, превращающийся затем в угря, крокодила, змею или даже в Фанампитулуху, т. е. в обитателей водной стихии. Таким образом, водный мир имплицитно предстаёт в М. м. как третье, отдельное от земли и неба начало. С ним, очевидно, был связан и один из мифологических персонажей – Рамахавали, ящерообразный оракул, повелитель змей.

В М. м. фигурируют и духи, иногда выступающие посредниками между людьми и божествами: кинули — злые, тощие, беззубые, с длинными когтями (в кинули превращаются многие умершие люди); карлики каланури, у которых длинные ногти и волосы, скрывающие тело, способные исцарапать человека до смерти; карлики вазимба, считающиеся древнейшими жителями Мадагаскара; после появления на острове малагасийцев они ис-

чезли, превратившись в маленьких духов, добрых и злых, живущих и в некоторых озёрах, и на суше; они предсказывают будущее, являясь людям во сне, следят за сохранением табу и карают нарушителей запретов; им приносят в жертву петушиный и бараний жир.

М. А. Членов.

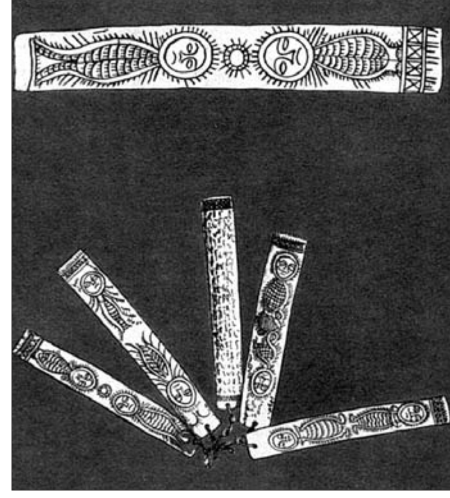
МАЛАИКА (Malaika, ед. число от Malak), в мусульманской мифологии ангелы. По Корану, аллах сделал М. посланниками, «обладающими крыльями двойными, тройными и четверными» (35:1). М. во всём подчиняются аллаху, служат для связи аллаха с пророками, людьми. Когда был создан Адам, все М. по приказу аллаха пали перед ним ниц, кроме Иблиса, который вследствие этой измены превращается в дьявола (ср. также первоначальную нерасчленённость сатаны и ангелов в библейской книге Иова) и изгоняется с небес (2:32; 7:10; 15:31; 18:48; 38:74). Приближённые М. (ал-мукаррабун, 4:170) день и ночь славят аллаха (21:20). М. защищают небо от джиннов и шайтанов, следят за всеми поступками людей и записывают их (82:10–12), допрашивают людей в могилах и наказывают неверных (см. Мункар и Накир). В Коране выделяется особая категория М. – ангелов смерти (32:11; 79:1–5). Девятнадцать самых «сильных и грубых» М. во главе с Маликом сторожат джаханнам (ад). Один ангел охраняет сады джанна (рая). Два других ангела – Харут и Марут – согрешили на земле и обучили людей магии (2:96). Особенно важное место в коранической теме М. занимает Джибрил, который являлся Мухаммаду, Исе, Марйам и др., передавая им слова и приказания аллаха. В качестве М. того же ранга называется и Микал (2:92). Мусульманская традиция возводит к Мухаммаду (но не к Корану) представление, заимствованное из иудаизма и христианства о том, что М. сотворены из света. Предание перечисляет многочисленные разряды М., наделяя именами и тех, которые лишь мимоходом упоминаются в Коране. В частности, ангел смерти получает имя Израил, ангел, стерегущий рай, – имя Ридван, и т. д. Появляется ангел – вестник страшного суда – Исрафил. Комментаторы вели споры о непогрешимости М., о различии природы М. и джиннов, о сравнительном совершенстве М. и пророков.

У народов Ирана и Средней Азии М. обычно называют фариштa (паришта).

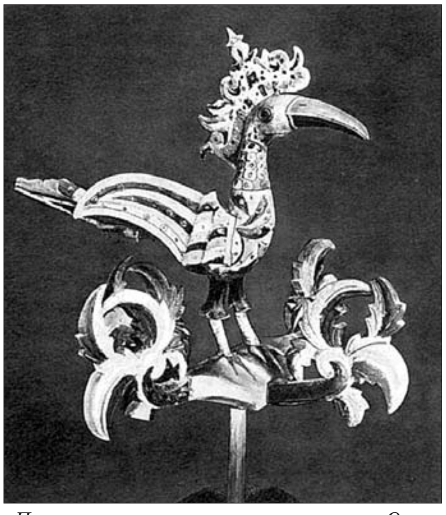
М. Б. Пиотровский.

МАЛАЙСКОГО АРХИПЕЛАГА НАРОДОВ МИФОЛОГИИ, мифологические системы многочисленных народов, населяющих Индонезию, Малайзию, Филиппины, Сингапур, Бруней и Тимор. Наиболее важные самостоятельные мифологические регионы составляют мифологии народов Восточной Индонезии, Западной Индонезии и Малайзии, Филиппин.

Мифология народов Восточной Индонезии (то есть народов, населяющих Малые Зондские острова, к востоку от Сумбавы, и Молуккские острова). Включает несколько самостоятельных мифологических систем, в том числе нгада (остров Флорес), солорцев (Солорский архипелаг), летийцев (Юго-Западные острова), манусела (центр. часть острова Серам), вемале (запад. часть острова Серам) и др. народов.



Традиционный вид записи батакских мифов на бамбуковых палочках и свиных костях. Лейден, Государственный музей этнографии.



Птица-носорог — символ верхнего мира. Остров Калимантан. Будапешт, Государственный музей народного искусства и этнографии.

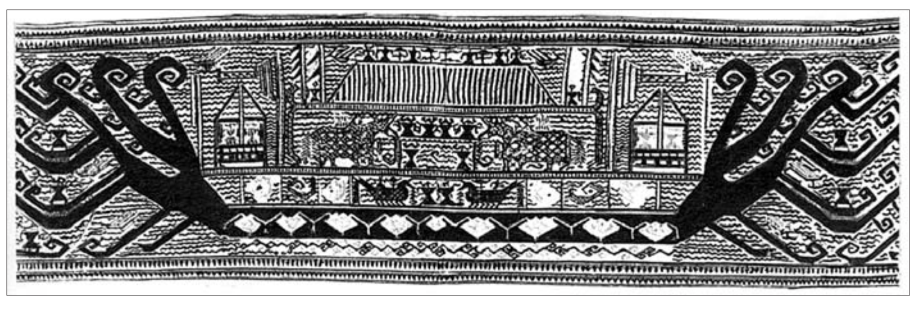
Основным источником изучения являются записи мифов, выполненные в начале и середине 20 в. главным образом европейскими исследователями (немецкие учёные А. Йенсен, Х. Ниггемайер, голландский учёный Х. Гёртьенс и др.). Мифология обладает рядом общих признаков, что позволяет рассматривать её в качестве единого целого. Она сложилась на базе религиозных и мифологических представлений раннего земледельческого населения, говорившего, очевидно, на языках аустронезийской семьи, проникших в Восточную Индонезию примерно во 2-м тыс. до н. э. Сохранившиеся в пределах региона неаустронезийские народы (на Северной Хальмахере, Восточном Тиморе, островах Алор и Пантар) испытали значительное аустронезийское влияние, в частности в области мифологии и числовой символики. Обнаруживается несомненное сходство с мифологическими представлениями папуасов (см. Папуасская мифология) и меланезийцев (ср. мифологему Хаинувеле), которое объясняется скорее сильным доаустронезийским субстратом, нежели более поздними заимствованиями из Новой Гвинеи. Наиболее отчётливо основные особенности мифологии народов Восточной Индонезии проявляются в космогонических мифах и в мифах, объясняющих существующий миропорядок. В космогонических мифах творение мира, большей частью — человека, мыслится как результат сакрального брака между небом или солнцем (мужское начало) и землёй (женское начало). В исходном состоянии небо лежало в соитии на земле, пока земля не рождала элементы живой природы, нередко и первую человеческую пару. В дальнейшем люди или деревья, которым становилось тесно между небом и землёй, поднимают небо, благодаря этому достигается внешняя форма существующего мира, который представляется двухслойным. Мотив сакрального брака в космогонии встречается, по крайней мере, в трёх вариантах: небо – земля (большая часть Восточной Индонезии), солнце – земля (Юго-Западные острова), солнце – луна (острова Кай и Танимбар). Важное место в космогонии занимают древо мировое – нуну (обычно разновидность фикуса, см. Нунусаку) или мировая гора.

Средневековыми влияниями из индуизированной западной части Малайского архипелага можно объяснить и появление в мифологии ряда народов Восточной Индонезии (манусела, буруанцы) верховного божества, демиурга, своей волей создавшего всё сущее. Такое божество носит обычно имя, явно возникшее под мусульманским влиянием (см. Алахатала), и обладает атрибутами, сближающими его с некоторыми индуистскими божествами. Буруанское верховное божество Опо Геба Снулат, или Опо Лахатала, судит души умерших по книге, даёт своим поклонникам писаные заповеди.

Пантеон отдельных мифологий Восточной Индонезии обычно состоит из образов солнечного (небесного, лунного) и земного божеств, подчинённых им более мелких астральных божеств, иногда верховного божества-демиурга, культурных героев или перволюдей, и большого количества демонов и добрых духов, населяющих обычно море, горы и лесные дебри (халита у вемале, эябат у буруанцев и др.).

Мифология народов Западной Индонезии и Малайзии. Большая часть наро-

Корабль, отвозящий души умерших в царство мертвых. Вышивка. Остров Суматра. Конец 19 — нач. 20 вв. Лейден, Государственный музей этнографии.



Душа умершего. Ниас, Будапешт, Государственный музей этнографии.

дов региона (малайцев, яванцев и др.) утратила самобытную мифологию, восприняв мировые религии: индуизм и буддизм в 1-м тыс. н. э., затем в 14–15 вв. ислам и ещё позднее, в 19–20 вв., – христианство. Мифологические персонажи сохранились либо в виде сказочных образов, либо в сильно искажённом виде в отдельных индуистских и буддийских мифологических сюжетах. Племенные верования и мифологии сохранились или сохранялись до недавнего времени у батаков северной Суматры; ниасцев, ментавайцев и энгано, населяющих острова вдоль западного побережья Суматры; у обитателей внутренней части Калимантана – даяков; у тораджей центрального Сулавеси, а также у некоторых мелких групп на различных островах. Хорошо известны мифологические представления минахасов северного Сулавеси, исповедующих ныне христианство. Древние мифы бугийцев южного Сулавеси, исповедующих ислам, сохранились благодаря тому, что вошли в обширный цикл эпической поэмы «Ла Галиго», зафиксированной письменно в 17–18 вв.

Источником изучения большинства мифологий являются записи мифов, сделанные в кон. 19 – 20 вв. различными европейскими (в большинстве голландскими и немецкими), а в последние десятилетия также индонезийскими и малайзийскими исследователями.

Одна из общих для мифологии региона черт — представление об архитектонике космоса. Мироздание мыслится трёхслойным, состоящим из верхнего, уранического мира, срединного, земли, и нижнего, хтонического мира. При этом изначальными являются только верхний и нижний миры, а срединный возникает вследствие космогонической деятельности уранических и хтонических божеств. Верхний мир, в свою очередь, часто подразделяется на 7 или 9 слоев, небес. Нижний мир имеет ярко выраженный водный характер. Обычно это первичный безбрежный океан, в котором плавает созданная ураническими божествами земля. Каждый из вертикальных миров делится по горизонтали на части, ориентированные или по основной реке, текущей вдоль этого мира (ср. Басухун Булоу Сарамэй Рабиа), или по принятой в Индонезии системе плоскостной ориентации «суша — море». Пантеон привязан к структуре мироздания. Уранический мир – царство мужского начала. Во главе его стоит верховный бог, демиург, обычно символически выступающий в облике птицы-носорога (см. Махатала, Мула Джади, Ловаланги, Топалланрове). Верховный бог – главное действующее лицо космогонии. Кроме него уранический мир населён различными божествами, играющими подчинённую роль в космогонии, но более, чем верховный бог, связанными с жизнью людей. Чаще всего они представляют собой персонификацию отдельных аспектов демиурга. Иногда они выступают в роли культурных героев и первопредков и следят за соблюдением адата людьми [см. Батара Гуру (1), Мангалабу лан, Раджи, Санген, Сангианг, Сорипада]. В некоторых мифологиях уранические божества порождают героев, совершающих на земле воинские подвиги и основывающих будущие государства людей (Саверигадинг, Тэмпон Тэлон). Хтонический мир – воплощение женского начала. Во главе его стоит рогатая змееобразная богиня — антагонист демиурга, несущая на рогах и на спине срединный мир, плавающий в мировом океане (ср. Ндара, Пане на Болон, Латуре Дане). Своими движениями она вызывает землетрясения и бури. В число подчинённых ей божеств, которых намного меньше, чем уранических, входят иногда божества – покровители земледелия (см. Бараспати ни Тано), божества плодородия и териоморфные жители нижнего мира: крокодилы, змеи и ящерицы. Первой основной темой космогонических мифов является мифологема «сакрального спора», согласно которой творение мыслится как результат спора, противоречия или борьбы между ураническими и хтоническими божествами. Первые обычно принимают облик птицы, чаще всего птицы-носорога, вторые — облик змеи. Оба эти антагонистические начала находят образное выражение в виде мирового древа, объединяющего верхний и нижний миры. В ряде таких мифов мировое древо уничтожается в процессе борьбы и из отдельных его частей возникают земля, элементы ландшаф-

1. Арджуна. Кукла для теневого театра «ваянг». Будапешт, Государственный музей этнографии.
2. Король нагов. Деталь из дворца воды в Суньяраге. Остров Ява. Рисунок пером художника Мас Субокастово.
3. Шива — Махадева. Бронза. Остров Ява. Лейден, Государственный музей этнографии.

та и культурные блага. Появление людей обычно тоже связано с мировым древом. Творцами срединного мира, т. е. земли, выступают обычно уранические божества, но и хтонические, как правило, принимают участие в этом акте (см. Гуририсэллэнг). Существенную роль в этой мифологеме играют также трикстеры (как правило, женского пола), связанные обычно с верхним миром, но обладающие рядом качеств, указывающих на их причастность также и к хтоническому началу. Часто именно они наносят главный удар по хтоническому божеству, формируют землю из материала, спущенного из верхнего мира, и первыми поселяются на ней (см. Сидеак Паруджар). Иногда эти трикстеры занимают центральное место в пантеоне, воплощая в себе, подобно мировому древу, единство всего мироздания (см. Силеве Нацарата).

Вторая космогоническая тема представлена мифологемой Лумимуут. Для неё характерен образ богини, самозарождающейся из камня. Она оплодотворяется ветром и затем вступает в кровосмесительный брак с огнём, тем самым становясь первопредком. Эта тема зафиксирована на Минахасе, на Западном Флоресе (см. Тэзэ) и у некоторых северодаякских племён Калимантана. Отдельные же элементы этой мифологемы встречаются почти во всех космогониях региона. Этот фактор наряду с географическим распространением темы позволяет предполагать её более раннее появление на Малайском архипелаге по сравнению с «сакральным спором». Особое место занимает космогони ческая мифология кенья и бахау (см. Амей Авинг, Тамей Тингей), в которой центральным моментом является не противоречие между верхним и нижним мирами и не брак между ними, а повторяющаяся цепь оплодотворений и сексуальных связей земли, мирового древа, отдельных мифологических персонажей, в результате которых и возникает существующий миропорядок.

Мифология народов Филиппин сложилась на базе племенных религий различных филиппинских народов. Самобытные мифологии сохранились только у т. н. горных народов северо-западной части острова Лусон и центральной части острова Минданао, а также у автохтонов архипелага, негритосов-аэта, живущих небольшими группами почти на всех островах. Выделяются самостоятельные мифологические системы, среди которых мифологии ифугао, бонтоков, канканаи на Лусоне, манобо, багобо, букиднонов на Минданао. Все они возникли, очевидно, в процессе заселения Филиппин аустронезийскими народами. Впоследствии мифологемы региона подвергались незначительному индуистскому и буддийскому влиянию. Малочисленные источники представляют собой, как правило, записи мифов и легенд, сделанные европейцами и американцами в 20 в.

В лусонских мифах мироздание являет собой объёмное строение, в центре которого расположена земля (пугао). В горизонтальной плоскости протекает мировая река, вверх по её течению находится мир «даийа», связанный с верхним миром (кабуниан), расположенным на небе, а вниз по течению лежит мир «лагод», связанный с нижним миром (далум). Название «далум» можно рассматривать как производное протоаустронезийского *danum («вода»), и в этом случае он, подобно батакскому, бугийскому и даякскому нижним мирам, оказывается миром водяным или подводным. Горизонтальные миры обычно не включаются у других народов Малайского архипелага в систему мироздания, но в их названиях у ифугао отражены две страны света, по которым ориентируются почти все малайские народы: внутренние районы суши и море. Пятичленная конструкция мироздания известна всем горным народам Лусона, но соотнесённость горизонтальных и вертикальных миров может быть различной. Архитектоника космоса на Минданао отлична; например, у багобо существует представление о девятислойном небе.

Пантеон очень обширен. Ифугао, у которых существует тенденция к обожествлению всего сущего, известны в специальной литературе как «суперполитеисты». Несмотря на это, иерархия внутри пантеона не усматривается, отсутствует и строгая привязанность определённого типа божеств к определённым мирам. Тем не менее выделяется группа сверхъестественных существ наиболее абстрактных, т. е. наименее связанных с конкретными функциями (см. Матунгулан). Образ верховного божества, или демиурга, отсутствует или проявляется в крайне слабой форме. Возможно, этим объясняется неразвитость космогонических, антропогонических и этногонических сюжетов. В то же время филиппинские народы знают миф о потопе, почти неизвестный в Индонезии. Бытует также характерное для Восточной Индонезии представление о том, что изначально небо лежало на земле.

Филиппины можно рассматривать в качестве отдельной области в рамках мифологического комплекса Малайского архипелага. До европейского проникновения эта область охватывала все народы Филиппин, включая и ныне исповедующие христианство и утратившие в силу этого самобытную мифологию (тагальцы, висайя, илоко и др.).

М. А. Членов.

МАЛАКБЕЛ (арам. mlkbl, «посланец Бела»), в западносемитской мифологии бог солнца, почитавшийся в Пальмире; входил в триаду богов Баалшамем – М. – Аглибол, занимавших в пантеоне Пальмиры (наряду с триадой Бел – Йарихбол – Аглибол) наиболее заметное место. Параллелен, а возможно, тождествен Йарихболу. В эллинистический период отождествлялся с Гелиосом; возможно, соответствует Гермесу, почитавшемуся в Гелиополе. Известны римские изображения (2 в. н. э., с двуязычной надписью) сцен рождения из кипариса М., держащего на руках козлёнка; М., летящего по небу на колеснице, запряжённой четырьмя грифонами; М., несомого в небе орлами в облике Гелиоса; его преображения ночью в Сатурна. Эти сцены, несомненно, воспроизводят эпизоды пальмирского мифа о М.

И. Ш.

МАЛАКИ-ТАУЗ (от араб. «ангел-павлин»), в мифологии езидов (исповедующая особую религию часть курдов) верховный ангел. Изображается в виде павлина (петуха). Слово «М.-т.» употребляется вместо имени Зазаил, которое обычно не произносится. Образ М.-т. складывался, испытывая влияние иудео-христианских, иранских, суфийских представлений. М.-т. — эманация верховного бога-демиурга, носитель активного начала в мире (демиург не вмешивается в земные дела и общается с миром через посредство семи ангелов) (ср. суфийско-персидскую легенду о создании богом мирового духа в виде павлина). В то же время М.-т. — падший ангел, который, однако, будет непременно прощён богом (в других вариантах мифа он уже прощён). Абсолютизация этой ипостаси образа М.-т. способствовала формированию ошибочного представления о езидах как дьяволопоклонниках (в то время как езиды вообще отрицают существование зла как самостоятельного начала). Представления езидов о падении М.-т. отличаются как от иудео-христианского мифа о дьяволе, так и от зороастрийского и манихейского дуализма (с которым они, по-видимому, генетически связаны) с их известной автономностью злого начала. М.-т., видимо, был отринут богом вследствие своей связи с земным миром. По одному из вариантов мифа, М.-т., никогда не видевший лица бога, попросил его об этом. За это бог бросил его на тот свет и сделал царём рая, потому что на этом свете лицо бога видеть нельзя. Отсюда явствует первоначальное присутствие М.-т. именно на «этом свете». М.-т. (в других вариантах – мученик Абрикий) уничтожает ад, где он томился, залив адский огонь своими слезами, которые в течение семи тысяч лет наполнили семь сосудов. В мифе о сотворении человека М.-т. играет роль, сходную с ролью библейского сатаны-искусителя. Бог поручает М.-т., сотворившему Еву, вывести прародителей из рая, чтобы их потомством населить землю. М.-т. побуждает их попробовать виноград (или пшеницу), отчего у них начинается боль в желудке и они узнают, что такое страданиЕ. М.-т. пробивает в нижней части тел Адама и Евы необходимые отверстия (в другом варианте их проклёвывает птица); лишившиеся невинности прародители изгоняются из рая (ср. также восточную легенду о том, что дьявол предстал перед Евой в облике павлина).

М.-т. связан с солнечным началом: он отождествляется с солнцем – Шейх-Шемсом и (шире) со светоносным ангелом (ср. Люцифер). Изображение М.-т. в виде павлина соотносится с солярной символикой павлина в других мифологиях (напр., Юго-Восточной Азии). Иногда М.-т. называют ангелом веры, в этом качестве он сопоставим с иранским Сраошей — духом веры, послушания и дисциплины (священная птица Сраоши — петух). Вместе с М.-т., составляя своеобразную триаду, почитаются езидские святые шейх Ади и халиф Язид I, которые считаются его воплощениями. Манифестацией М.-т. езиды считают также Иисуса Христа.

Металлические изображения павлина – М.-т. (санджак) употребляются езидами как оберег.

МАЛАХ ГА-МАВЕТ (евр. mal'ak ha-mawet, «посланец смерти»), в иудаистичес-

кой мифологии ангел смерти. Представление о М. Г.-М., оформившееся только в талмудической и агадической литературе, восходит, с одной стороны, к универсально распространённым мифологическим персонификациям смерти, а с другой – согласуется с иудаистической концепцией божественного всемогущества, делающей из М. Г.-М. именно вестника бога по преимуществу. Прообразы М. Г.-М. опознаются в ветхозаветных «ангелах-истребителях» (2 Царств 24, 16; 1 Парал. 21, 15), перешедших и в Апокалипсис; в «первенце смерти» из книги Иова («съест члены тела его первенец смерти» — 18, 13), сближаемом обычно с ястребообразными демонами — слугами Нергала, бога подземного царства шумеро-аккадской мифологии; наконец, в «ангелах возмездия» и «ангелах разрушения» в ранней апокрифической литературе, чьи образы оформились, очевидно, под влиянием иранского дуализма, в частности дэвов. Согласно Талмуду, М. Г.-М. причиняет смерть, невидимо для других перерезая горло умирающему; по другому варианту, при приближении часа смерти больного М. Г.-М. становится у его изголовья с обнажённым мечом, на острие которого висит капля желчи; увидев М. Г.-М., больной раскрывает от страха рот и умирает от падающей в рот капли. Всё существо М. Г.-М. покрыто бесчисленными глазами (ср. Херувимы).

МАЛИК, Малка (арам. mlk), древнеарабское божество, почитавшееся в государствах Набатея, Пальмира и Самуд как «добрый и благодетельный» бог. Слово «М.» означает «царь». Функции М. не выяснены; в поздний период он отождествлялся с Малакбелом, в мусульманской традиции выступает как языческий бог — владыка царской власти, дающий и отбирающий её по своей воле.

А. Л.

МАМА («бабка», «матушка», «старуха»), в шаманской мифологии маньчжуров духи, имеющие женский облик. Покровительница детей и потомства Омоси М. дает жизнь растениям. В «Предании о нишанской шаманке» описано посещение шаманкой Тэтэкэ дворца Омоси М. в потустороннем мире. Её представляли в виде страшной старухи с белыми, как снег, волосами, длинным лицом, выпученными глазами, огромным ртом, багровыми зубами. Её помощницы (их было более десяти) непрерывно изготовляли маленьких детей; некоторые из них взваливали детей на плечи и уносили прочь. Среди М.: Сурэ М. – дух, охраняющий детей от оспы; Феху М. – дух гор, лесов и горных дорог. На шаманской иконе (в Музее антропологии и этнографии, Ленинград) изображены две седовласые маньчжурки в национальной одежде, одна из них Максирэ М. («бабка, ведающая плясками» или «дух плясок»), другая — Дайфу М. (вероятно, «дух врачевания»).

В. С. Стариков.

МАМА СОННИМ (букв. «уважаемый гость оспа»; иногда инверсия – Сонним мама), Мама, Хосон мама, Хогу пёльсон («дух в образе женщины, распространяющей натуральную оспу»), Тусин («дух натуральной оспы»), в корейской мифологии эвфемистическое название одного из самых страшных духов заразных болезней. Когда в каком-либо месте начиналась эпидемия натуральной оспы, считалось, что его посетил М. с. после длительной прогулки в Цзян-нань (Китай). Духу воздавались различные почести: спешно сооружался алтарь, на который ставили вино, паровой рисовый хлеб с красной фасолью, фрукты, чтобы задобрить М. с. После жертвоприношения совершался обряд провода духа (сонсин). Для этого изготавливалось соломенное чучело лошади как олицетворение М. с, которое замещало больного; к нему обращались молитвы и заклинания. Затем чучело одевали, снабжали парой соломенных сандалий и деньгами, навьючивали жертвенными угощениями и относили на дорогу вдали от жилья, с тем чтобы дух мог вернуться туда, откуда пришёл, не причинив людям бедствия.

Л. К.

МАМБЕРИ, в грузинской мифологии повелитель волков. Почитался у сванов и других горцев Западной Грузии. Когда М. был доволен людьми, он связывал пасти волкам, в гневе, наоборот, напускал их на скот.

И. С.

МАМЕТУ, Мамиту, Маммиту (аккад., «клятва», «обязательство»), в аккадской мифологии богиня подземного мира, одна из супруг Нергала, первоначально, видимо, персонификация клятвы и олицетворение наказания клятвопреступников. М. – судья подземного мира, вместе с ануннаками она приговаривает людей к смерти. В одной аккадской молитве М. вместе с демоном Ламашту названа «дочерью Ана». Возможно, с М. идентичны богини Мами и Мамме — супруги Нергала или Эрры. С богиней-матерью Мама (Мами) не имеет ничего общего. В представлениях о подземном царстве описывается как козьеголовая богиня.

В. А.

МАМУВ, в мифологии лакцев, андийцев, даргинцев-акушинцев (мому), татов (мому, момой), аварцев-андалальцев (хабучи) духи, ведающие рождением детей. Согласно первоначальным представлениям, являлись, по-видимому, покровительницами рожениц. По народным поверьям, М. — злобные, опасные духи, насылающие на детей болезни, смерть; имеют облик старух в белых или чёрных одеждах.

Х. Х.

МАМОНТ. Источниками для реконструкции мифопоэтического образа М. являются изображения М. (гравированные, древнейшее из них в пещере Ла-Мадлен, Франция; живописные, скульптурные), известные во всей северной зоне Евразии, Китае и на некоторых смежных территориях, а также бытующие там же мифы, легенды, сказки, поверья, приметы и т. п. Подавляющее большинство мифологических сюжетов, связанных с М., относится к одному из трёх циклов: мифы о творении (эвенкийские сказания о М., сотворившем вместе со змеем землю, и шаманский миф о М., забравшемся в воду и выворачивавшем бивнями песок, землю, камни; представление о М., стоящем в космическом океане и поддерживающем мир, и др.), мифы этнологического характера, объясняющие те или иные особенности рельефа либо происхождение данной традиции; мифы о метаморфозах (М. как «превращенное» животное). Согласно наиболее распространённым представлениям (у народов Сибири и Дальнего Востока), М. — очень крупное («как пять-шесть лосей», по одному из определений), часто самое крупное животное, вызывающее страх или смешанное со страхом удивление и почтение. М. боится солнечного света и поэтому живёт под землёй (где прокладывает себе рогами узкий путь; у ненцев распространены рассказы о подземном рёве М.), иногда на дне озёр и рек. С М. связываются образование речных русел, обвалы берегов в половодье, страшный треск льда при ледоходе и даже землетрясения и пр. Считается, что М. ест растения, землю и быстро бегает. У русских и эстонских крестьян существовали поверья о том, что М. — подземное животное. Эти представления близки к описанию Индрика-зверя в русской «Голубиной книге»: «Живёт зверь за Океаном-морем. А рогом проходит зверь по подземелью, аки ясное солнце по поднебесью, он проходит все горы белокаменные, прочищает все ручьи и проточины, пропущает реки, кладязи студёные. Когда зверь рогом поворотится, словно облацы по поднебесью, вся мать-земля под ним всколыбается..., все зверья земные к нему прикланятся, никому победы он не делает». Представление об Индрике (Индроке, ин[о]роге, единороге и т. п.) как рогатом животном гибридной природы (голова и хвост коня, тело рыбы), вера в существование которого засвидетельствована многочисленными «физиологами» и «азбуковниками», делают весьма вероятным предположение об отражении в образе Индрика — ин[о]рогаединорога именно представлений о М. Возможно, и сама форма имени отразила распространённое у народов Сибири название М. типа ненецкого jeaŋ (jarŋ) hora, «земли бык», откуда могли легко возникнуть формы типа *jen-r-, *jindr-, *jindor-, предельно близкие к русским обозначениям Индрика; ср. также хантыйско-казымское название М. «мув-хор», хантыйское «мы-хор», «мы-кар», мансийское «махар», букв, «земли олень-самец».

В некоторых традициях М. двух- или трёхприроден и трактуется не столько как отдельное особое животное, сколько как возрастная трансформация других животных. Так, на Васюганье обские угры представляли себе М. в виде страшного подземного животного, которое в молодые годы имело облик лося, а в старости, потеряв зубы и рога, переселилось под землю или в воду и переменило свой облик (в частности, у него выросли новые рога, но уже не ветвистые, а прямые). Нарымские селькупы сходным образом представляли один из двух различавшихся ими видов М. – т. н. «сурп-козар» («зверь-М.»), способный обитать и на земле, и в воде. Другой вид М. нарымские селькупы называли «кволи-козар» («рыба-М.»), полагая, что такой М. похож на щуку; дожив до тысячи лет, он приобретал огромные размеры и спускался под воду в озеро. У селькупов распространено также поверье о М.-щуке («кошар пиччи»), который живёт в «чёртовых озёрах», от старости оброс мхом,

крадёт у людей рыбу из снастей и даже может съесть человека (характерно, что выдра, дух — помощник шамана иногда называется тем же словом, что и М.; то же относится и к обозначению изображения выдры на шаманском нагруднике). У кетов термином qot-tel' («М.-щука») обозначают «животное, о котором поют шаманы» (некоторые кеты называют это животное крокодилом). Образ М.-щуки (или М.-рыбы) и типологически близкие образы гибридных чудовищ известны и у других народов (у салымских хантов, манси и др.). Образ М.-рыбы (кар-балык) известен в алтайской традиции (некоторые исследователи приравнивают этот образ к образу кита); в одной телеутской сказке М.-рыба, – «глава рыб, с обрубленной пастью», сын морского царя, покровителя шаманов (широко распространены изображения этого животного на шаманских бубнах). Вместе с тем М.-рыба участвует и в сотворении мира (у алтайцев же известны и другие гибридные образы, так или иначе соотносящиеся с М.: М.-змей о девяти головах; мифическое чудовище, достающее верхней губой небо, а нижней — землю; огромная птица кар-гуш, похищающая детей, и т. п.). Казымские ханты считали М. подземным видоизменением лося, медведя и щуки, совершающимся в старости (отсюда различение особых видов М. в зависимости от их происхождения). Эвенки северного Прибайкалья описывали М. как большую рогатую рыбу, живущую в море; иногда М. представляли в виде полурыбы-получеловека с головой сохатого, нередко с ногами. Эвенкийское название М. (сэли, хели и т. п.) соотносится со словом «эхеле», обозначающим ящера – главного шаманского духа-помощника. Енисейские эвенки и якуты, заимствовавшие у эвенков слово для обозначения М., напротив, считали М. враждебным и вредным животным, живущим в земле, на побережье Ледовитого океана, но оставляющим следы и на поверхности земли в виде троп и озёр; якуты связывают М. и с водой: для них М. (букв. «водяной бык») — дух-хозяин воды, водное животное, сокрушающее своими рогами лёд. У палеоазиатов северо-восточной Азии гибридные образы М. встречаются гораздо реже, описания ближе к реальности. Вместе с тем у этих народов более развит мифологический фольклор, связанный с М., тема М. более последовательно соотносится с ритуалом. В чукотской сказке люди находят бивни М., торчащие из земли, окружают их, бьют в бубен и произносят заклинания, в результате чего появившийся костяк М. обрастает плотью, которая идёт в пищу людям. Согласно эскимосской этиологической легенде, бивни М. принадлежали огромным оленям, пришедшим с востока и истреблённым великим чародеем. Сведения маньчжуров и китайцев о М., заимствованные у северных соседей, подверглись некоторой трансформации и отчасти влиянию местных традиций. М. представляется в виде исполинской мыши (или крысы), которая живёт далеко на севере, подо льдом.

Таким образом, М. соотносится с нижним миром, водой и, следовательно, со смертью и царством мёртвых. По мнению селькупов, рогатый М. охраняет вход в «землю покойников», т. е. в нижний мир. В эвенкийском мифе о М. в воде или о чудовище калир-кэлур эти зооморфные существа живут на севере или в средней части нижнего шаманского мира, на большой реке, текущей в стране мёртвых. В кетской сказке-мифе о разорителе орлиных гнёзд М. — основное животное (видимо, хозяин) нижнего мира и противопоставляется хозяину верхнего мира — орлице. У алтайских народов кар-балык («М.-рыба») — основной спутник шамана. Вместе с тем в сибирских традициях М., вероятно, соотносится также со средним и верхним мирами, а иногда и со всеми тремя мирами. Именно этим (помимо общей неопределённости представлений о внешнем виде М.) было, видимо, вызвано мифопоэтическое конструирование гибридных, смешанных образов, в которых элементы М. сочетались с характерными чертами других животных. В этом отношении весьма показательно, что М. соединяется не только с другими зооморфными классификаторами нижнего мира (рыба, змей, ящер), но и такими символами среднего мира, как лось, олень, конь (Индрик), медведь (впрочем, у селькупов медведь был главным духом нижнего мира, и в этой функции его образ сливался с образом М.), или верхнего мира, как птица (представление о М. как исполинской птице отмечено среди обских угров, селькупов и эвенков). Таким политерионам, как М., иногда соответствуют развёрнутые цепочки зооморфных образов с той же символикой, что подтверждает свойственный мифопоэтическому сознанию принцип универсального моделирования (в этом контексте образ М. сопоставим с другими политерионами — макарой, Индриком, «комплексными» зверями на печатях древней культуры долины Инда, грифонами и т. п.) и трансформаций, предполагающих «склеивание» зооморфных образов или их переход из одной формы в другую во времени; ср. превращение лося в старости в М.

В. Н. Топоров.

МАН, в китайской мифологии огромный страшный змей. В древнем словаре «Эр я» М. определяется как царь змей (согласно древним комментариям, самый большой змей). Образ М., по-видимому, возник в южнокитайских областях. В средние века понятием М. стал обозначаться один из видов драконов – дракон с четырьмя когтями. При династиях Мин и Цин их изображали на парадных халатах, которые носили высшие сановники и придворные (император облачался в халат с вытканными драконами-лун с пятью когтями). Иногда по особому указу государя за заслуги кому-либо из сановников жаловалось право носить халат с вытканным М. о пяти когтях, в таких случаях к слову «М.» добавлялся эпитет учжуа – «пятикоготный».

Б. Р.

МАНАБОЗО, Мичабо, Нанабуш, Глускэп, в мифологии индейцев Северной Америки (у алгонкинов и др.) культурный герой, создатель мира, трикстер, по внешнему виду ассоциируется с Великим зайцем. Согласно мифам, М. родился от смертной женщины и западного ветра и, возмужав, отправился по свету, претерпевая чудесные приключения. М. сразился со своим отцом, победил великого кита, спас людей от всемирного потопа, подарил им огонь, похищенный у солнца. М. приписывается создание разнообразных ремёсел и искусств, в частности пиктографического письма оджибве. В борьбе со злыми духамими-чибичи М. одержал победу, за что был посвящен в тайны знахарских заклинаний, которые он затем передал людям, основав шаманское общество Мидевивин. Совершив все подвиги, М. уединился на далёком островке на востоке, где поселился со своей бабкой Нокомис. Ряд мифологических эпизодов, связанных с М., был обработан Г. Лонгфелло в поэме «Песнь о Гайавате».

А. В.

МАНАЛА (фин.), Мана, Туонела, Туони, эст. Тоонла, Тоони, в финской мифологии загробный мир, его хозяева и река, отделяющая землю мёртвых от земли живых. М. – загробный мир – сумрачный и холодный двор, расположенный на северной окраине мира (ср. Похьёлу) и одновременно под землёй. М.-река протекает в глубоком ущелье, её воды — быстрый поток мечей и копий; через М. ведёт мост-нитка, на другом берегу умершего поджидает чудовищный страж с железными зубами и тремя псами. Погружение в воды М. – смерть; ср. гибель Лемминкяйнена. В карело-финских рунах М.-Туонела – иной мир, куда Вяйнямёйнен отправляется за недостающим инструментом для изготовления лодки, саней или заклинанием: он просит деву М. (Туони) перевезти его на лодке в М.

МАНАННАН сын Лера (ирл. Manannan mac Lir), в кельтской (ирландской) мифологии божество, связанное (как и его отец Лер) с морской стихией; владыка потустороннего мира на острове блаженных, посещение которого традиция приписывала Врану и Кухулину. М. часто описывался как всадник, скачущий по морю или едущий по нему на колеснице. Владения М. связывались с островом Мэн (ирл. mana, mann, отсюда его имя; валлийское название острова manaw дало — независимо от ирландской традиции — Манавидан сын Ллира — Manawydan fab Llyr). Стоявший особняком в архаическое время, в более поздних источниках М. был причислен к племенам богини Дану.

С. Ш.

МАНАС, мифо-эпический герой киргизов, центральный персонаж одноимённого эпоса, богатырь, совершающий во главе дружины из 40 витязей (кырк чоро) подвиги в борьбе с врагами. Его образ имеет много мифологических черт. Необыкновенный мальчик-богатырь М. рождается по молитве престарелой бездетной четы Джакыпа и Чийырды, стыдящихся своего бесплодия (популярный мифологический мотив чудесного рождения). Рождению богатыря предшествуют чудесные пред-

Манабозо (Нанабуш) верхом на черепахе. Пиктографическое изображение в рукописи «Валам-Олум». 1833. Музей Пенсильванского университета.

знаменования и сны, неестественно тяжёлые и продолжительные роды. М. рождается со сгустками крови на руках, его необычайная сила проявляется уже в колыбели: он не даёт себя пеленать, несколько мамок не могут его накормить. Счастливым именем М. нарекает святой-юродивый думана (дивана) (в других вариантах — четыре «праведных» халифа или пророк Хизр). М. неуязвим для любого оружия, так как носит чудодейственную боевую одежду. Ещё ребёнком он убивает чудовищного зверя.

Влияние мусульманского мировоззрения сказалось во включении в эпос эпизода обращения М. в ислам святым Хизром (или старцем Айкоджо), который передал ему дар Мухаммада — богатырское вооружение.

Девяти (по другим вариантам – шести) лет М. начинает борьбу против поработителей киргизов — калмыков и катайцев (киданей). Первые победы позволили М. объединить рассеянный киргизский народ, и дружина избирает его ханом киргизов. Объединив киргизов, М. совершает ряд походов против соседей и постепенно подчиняет себе все народы Средней Азии. В этих походах М. и его дружинники сражаются с вражескими богатырями, одноглазыми великанами, колдунами-аярами, драконами-ажыдарами и т. д.

Значительное место в сюжете эпоса занимает борьба М. с непокорными родичами. Наиболее разработан в эпической традиции рассказ о заговоре против М. сыновей Кёзкамана, одного из его родичей, которым удаётся тяжело ранить М. и захватить его ставку Талас. Спасает М. его жена Каныкей. Ближайшие соратники М. — его названый брат Алмамбет, катайский царевич, отрёкшийся от язычества (в одной из версий он, подобно Огуз-хану, убивает своего отца, отказавшегося перейти в ислам), проводник М. в его походе на столицу Катая Бейджин, старец-богатырь Бакай, который отечески заботится о его благополучии и удерживает от необдуманных поступков, богатыри Чубак, Сыргак, Аджибай и др. Верная жена Каныкей выступает как мудрая помощница и советчица М. В отсутствие М. она управляет народом, защищает Талас от поднявших восстание непокорных братьев М. Верно служат М. его богатырский конь Ак-Кула (по некоторым вариантам эпоса, он родился с ним в один день), рождённый от птицы чудесный пёс Кумайык, быстроногий верблюд Джелмаян и белый кречет Акшумкар. Погибает М. во время победоносного похода на Бейджин.

В. Н. Басилов.

МАНАСА (др.-инд. manasa, от manas, «мысль», «разум»), в индуистской мифологии богиня, дочь Шивы, рождённая его мыслью, и сестра царя змей Шеши. М. широко чтится среди деревенского населения Индии, особенно в Бенгалии. Считается, что она способна излечивать от змеиных укусов, и поэтому, в частности, зовётся Вишахарой, т. е. «Избавляющей от яда».

П. Г.

МАНАТ, Мануту (mnt, mnh; mnwt, «судьба», «рок», «смертный рок»), в древнеарабской мифологии богиня судьбы и возмездия, почитавшаяся во всей Северной и Центральной Аравии. М. — богиня подземного царства и хранительница могильного покоя, в государстве Набатея — покровительница погребений; в Набатее и Пальмире она отождествлялась с греческими богинями Тиха и Немесида. В пантеонах у арабов Сирийской пустыни М. — дочь Аллаха и Аллат, сестра Уззы; в Центральной Аравии — старшая дочь Аллаха, сестра Аллат и Уззы; на юге Центральной Аравии – дочь Уззы. В городе Медина М., видимо, была его покровительницей и владыкой, её святилище являлось центром племенных собраний. Статуэтки М. служили домашними божками.

А. Л.

МАНАФ (mnf, manaf), в древнеарабской мифологии божество, почитавшееся во всей Северной и Центральной Аравии. Значение имени — «высокий», что может характеризовать М. как астральное божество. Отождествлялся с Зевсом. Функции М. не выяснены. В Мекке был одним из важнейших богов.

А. Л.

МАНДХАН, Маната, Манахай, Хан Баян Манихан, Цаган Манхан-тенгри, в мифологии монгольских народов божество охоты. Входит в разряд тенгри, его эпитет — «белый» (Цаган Манхан-тенгри). Выступает в облике человека огромного роста. Имеет признаки земного духа-хозяина (называется «богом земли и пространств»), владыки лесов и в особенности – диких животных, которые являются его «скотом». К нему обращаются с просьбами о ниспослании обильной добычи. Он именуется «богатый», «щедрый», «благодетель», «святой», «высокочтимый»; одно из его постоянных определений — «имеющий серебряное (или злато-серебряное) тело». Наименование божества Цаган Манхан-тенгри указывает на его связь с горой и горным духом; ср. название священной горы Манхан Цаган, упоминаемой в зачине некоторых версий калмыцкого эпоса о Джангаре (духу этой горы поклонялись герои перед выступлением в поход).

С Н.

МАНГАЛАБУЛАН, один из входящих в триаду верховных богов у батаков (остров Суматра, Зап. Индонезия). М. — сын Мула Джади и младший брат Батара Гуру (1), появился на свет из яйца бабочки. М. злопамятен, мелочен и неопрятен. Живёт на втором небе в Банджар Торуан (нижнем городе), следит за здоровьем людей, умножением скота и полевыми работами. Спутники М. — пегая лошадь и пятнистая собака. Сын М., ящерообразный Туан Рума Ухир, считается праотцем людей, дочь М. Сибору Сурантибонанг вырастила из гриба одного из перволюдей. В образе М. ощущается индуистское влияние.

М. Ч.

МАНГУС (монг.), мангад, мангад хай (бурят.), мангас (халхаск., ойрат-калм.), манга (халхаск.), мангэ (дагурск.), мангудзе (монгорск.), в мифологии монгольских народов чудовище. В отличие от других демонических персонажей (шулмас, чотгор и др.), М. — в основном персонажи сказочно-эпической картины мира. Они осмысливаются как участники неких отдалённых событий «эпической эпохи», впоследствии истреблённые (запертые в подземной пещере; ср. Аврага Могой) эпическим героем. По устной бурятской версии Гесериады, М. возникли из сброшенных на землю останков злого восточного тенгри Ата Улана. В ойратском эпосе 75 чёрных М. родились в виде лягушат от чудовищной чёрной бабы, возникшей из пены ядовитого жёлтого моря. В другом сюжете сам эпический герой (Хан-Харангуй) превращается в результате колдовства в М. Живут М. в труднодоступных областях среднего мира (в пустынных, голых, тёмных, холодных, смрадных и т. п. местах) – «на краю земли», с нижним миром не связаны, хотя иногда и появляются там. Их жилища – кочевая юрта, укреплённая княжеская ставка, терем, дворец (в поздних сказаниях «феодализированного» эпоса). У М. отсутствуют имена, которые заменяются описательными прозвищами: «Пятнадцатиголовый Атгар Жёлтый мангас», «Двадцатипятиголовый Хотгор Чёрный мангас» и др. Судя по прозвищам (атгар, хотгор и др.; расшифровываются как «изогнутый», «свернувшийся», «переплетённый»), М. змееподобен, его отличительный признак – множество голов (12, 15, 22, 25, 35, 45, 60, 70, 90, 95 и т. д.). У бурят М. называются: «Кусающийся Жёлтый мангадхай», «Асурайский Жёлтый мангадхай» (от др.-инд. асура, «демон»). Цветовые характеристики М. — преимущественно чёрный и жёлтый. М. огромен: пасть от земли до неба, утроба А. вмещает толпы проглоченных им людей, стада и пр. Иногда фигурирует семья М., чаще всего — его мать или старшая сестра (ср. Хагша Хамаган в бурятском фольклоре), выступающие «путевыми вредителями», а также хранительницами «внешних душ» М. (чтобы одолеть чудовище, герой должен добыть эти души); реже встречаются его жена и дочь (которые часто именуются «шулма», «шулмас») — безобразные ведьмы, нападающие на героя; сын — чудесный младенец, лежащий в железной люльке или выходящий из утробы матери; его не берёт ни меч, ни пламя, одолеть его можно, лишь прибегнув к волшебству. М. разоряет родину, семейный очаг героя, похищает его имущество, стада, подданных, но

Мангус с чётками из черепов (знак грозного божества). Монгорская иллюстрация к эпосу о Гесере.

прежде всего – жену (реже сестру или мать); похищение женщин, по-видимому, – основная функция М.

Для сказочных сюжетов характерен другой тип М. — людоед и вампир, живущий в горной пещере среди дикой природы (см. в сюжетах АТ 210, 313 и 327 и других, близких к ним; ср. алт. Дьелбеген, Чилбиген, кирг. джалмаус, Жалмауыз кемпир, уйгур, йелмунгус). Но чёткой границы между эпическими и сказочными типами М. нет.

Под воздействием ламаистских представлений образ М. несколько трансформируется: множественность форм «внешней души» ассоциируется с множеством воплощений («манифестаций» – хубилганов) чудовища; отсюда, по-видимому, появление поздней черты образа М. — способность к оборотничеству (особенно в эпосе о Гесере). Под влиянием индийской и тибетской мифологий М. (главным образом сказочного типа) перенял ряд черт, свойственных индийским ракшасам, тибетскому сринпо и др. В монгольских шаманских призываниях фигурирует некое божество «всесильный М.-тенгри».

В калмыцком сказочно-эпическом фольклоре выступает персонаж, заменяющий М. или сосуществующий с ним – многоголовый, одноглазый демон мус. В калмыцкой низшей мифологии фигурирует кун-мус («человек-мус») – покрытый шерстью человекоподобный гигант, который после заката солнца выходит из камышовых зарослей, похищает людей, причиняет им вред. Ср. у ордосцев мус-эмеген («женщина-мус»), живущую, согласно поверьям, на луне.

М. (в основном сказочного типа) встречается и в фольклоре ряда тюркских народов: мунгыскар — у саларов, мангыс — у жёлтых уйгуров, тувинцев и якутов (у последних также и монгус). У дунган фигурирует мынгузы; фонетическая форма наименования этого персонажа свидетельствует о монгорском происхождении термина, а облик (одна из 7 голов — лошадиная, огнедышащая) сложился, возможно, под влиянием тибетской мифологии.

Фольклорно-мифологическими параллелями М. являются также алтайский моньус («враг»), мунъус («дьявол»), монус, или монистар («силач»), монгус, могус, муз («великан», «богатырь»), шорский Ай-Мангыс (имя эпического богатыря), тувинский амырга могус, амырга моос (гигантский змей, чудовище, ср. Аврага Могой), тунгусский манги. Но, в отличие от М., среди них имеются не только отрицательные (враг, чудовище), но и положительные (герой, богатырь) персонажи. Скорее всего это вызвано наличием у тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов аналогично звучащих названий «чужих» племён и самоназваний (манги, мангут, мангыт, мангат, мангыс, мангас, мангиян и пр.), откуда возможна двоякая интерпретация древнего этнонима в зависимости от исторических условий: положительная («свой» герой – богатырь) и отрицательная (иноплеменник – враг, демон). В целом, однако, генезис образа М. и этимология (во всех разновидностях) неясны. Высказывались различные предположения о происхождении слова «М.»: от письменно-монг. mayui («дурной», «злой»); от древнеиранского moghu («маг») через тюркское посредство (во всяком случае, к moghu возводятся тюрк. могус, муз, моос, калм. и ордосск. мус); от китайского ман.

С. Ю. Неклюдов.

МАНДАЛА (др.-инд. «maṇḍala», «круг», «диск», «круглый», «круговой» и т. п.), один из основных сакральных символов в буддийской мифологии; ритуальный предмет, воплощающий символ; вид ритуального подношения (включая и жертву). Само слово «М.» отмечено уже в «Ригведе» во многих значениях (помимо указанных, ср. «колесо», «кольцо», «орбита», «шар», «округ», «страна», «пространство», «совокупность», «общество», «собрание», «одна из 10 частей Ригведы», «возлияние», «жертва», вид земли, вид растения и т. д.), которые в целом сводимы к понятию круглого, а в некоторых случаях обнаруживают тяготение к сфере сакрального (прежде всего в ритуале).

Возникший на индийской почве буддизм усвоил понятие М. и передал его (как в целом ряде случаев и само слово) своим более поздним продолжениям, прежде всего разным вариантам северного буддизма (махаяна, ваджраяна, тантризм) в Тибете, Центральной Азии, Монголии, Китае, Японии начиная с первых веков нашей эры (впрочем, немецкий востоковед З. Хуммель полагает, что М. возникла в Тибете и потом уже вторично попала сюда из Индии). В этих более поздних вариантах буддизма слово «М.» обычно сужает круг значений, но зато делается более терминологичным и унифицированным соответственно дальнейшей сакрализации и универсализации самого понятия и сопоставленных с ним ритуальных воплощений. Так, уже в тибетском буддизме конституируется два круга значений, один из которых соотносится со сферой буддийской космологии (вид кругового или сферического пространства, в частности земная сфера, а также огонь и вода), а другой – со сферой ритуала (магическая диаграмма или фигуративное изображение из зерна или других жертвенных даров; ср. М. в монгольской языковой и культурно-религиозной традиции – «круглое блюдо с соответствующими символами, используемое при жертвоприношениях» при том, что сохраняется и исходное общее значение — «круг», «диск» и т. п.). М. принадлежит к числу геометрических знаков (см. Геометрические символы) сложной структуры. Наиболее характерная схема М. представляет собой внешний круг с вписанным в него квадратом; в этот квадрат в свою очередь вписан внутренний круг, периферия которого обозначается обычно в виде восьмилепесткового лотоса или восьми членений, сегментирующих этот круг. Квадрат ориентирован по сторонам света, связанным к тому же с соответствующим цветом примыкающего изнутри пространства квадрата (ср. в ламаизме М., где север – зелёный, восток – белый, юг – жёлтый, запад – красный; центр соотносится с голубым цветом, хотя в данном случае цвет мотивируется прежде всего объектом, изображаемым в центре). Посередине каждой из сторон квадрата находятся Т-образные врата, продолжающиеся вовне, уже за пределами квадрата крестообразными изображениями, иногда ограниченными малыми полукружиями. В центре внутреннего круга изображается сакральный объект почитания – божество, его атрибут или символ, метонимически используемый в ритуале, особенно часто ваджра в разных вариантах – одинарном, двойном, тройном и т. д. Этот основной вариант М. существует в целом ряде модификаций, их особенности определяются или объектом, находящимся в центре М., или некоторыми местными вариантами символики. Изображения М., как правило, многочисленны (иногда их стремятся воспроизводить в возможно большем количестве экземпляров) и помещаются в разных местах, признаваемых сакральными, например в храмах, на холсте, на жертвенных блюдах. М. изображаются живописно; изготовляются из камня, дерева, металла, глины, песка, теста и др.

Мандала. Магическая диаграмма. Тибет. Резьба по дереву. Ньюарк, музей.

Наиболее универсальна интерпретация М. как модели вселенной, «карты космоса», причём вселенная изображается в плане, как это характерно и для моделирования вселенной с помощью круга или квадрата. Объектом моделирования становятся некие идеализированные параметры вселенной, соотнесённые с системой высших сакральных ценностей (особенно явно это в буддизме); как правило, лишь внутри центрального круга появляются антропоморфные объекты с более конкретной семантикой. Космологическая интерпретация М. предполагает, что внешний круг обозначает всю вселенную в её целостности, очерчивает границу вселенной, её пределы в пространственном плане, а также моделирует временную структуру вселенной. В этом внешнем кольце нередко изображаются 12 символических элементов — нидан, выражающих 12 соотнесённых друг с другом причин, «звеньев» цепи «взаимозависимого происхождения», вызывающих и обеспечивающих непрерывность жизненного потока. Эти 12 нидан на М. моделируют бесконечность и цикличность времени, «круг времени», в котором каждая единица определяется предыдущей и определяет последующую. Изоморфность основных частей М. и так называемой калачакры — «колеса времени», высшего и наиболее сокровенного из четырёх направлений ваджраяны, также актуализирует временной аспект М. Наконец, внешний круг

Мандала. Изображение на полу.

шийся в божественной помощи, сооружал М. и вставал на семидневную молитву, после чего божество спускалось в центр М. и совершало то, ради чего оно призывалось. Этот мотив движения божества сверху вниз, с неба на землю, в центр М. вводит вертикальную координату в структуру М., хотя эта координата явно обнаруживается и даже актуализируется именно как основная только во время ритуала. Движение по

М. вообще соотносится с календарными и хронологическими схемами северного буддизма и (шире) всей Центральной и Юго-Восточной Азии. Вместе с тем интерпретация М. или близких к ней схем типа «колеса времени» или «колеса бытия» (др.-инд. бхавачакра, монг. «сансарайн хурдэ» — «колесо сансары») и т. п. обычно предполагает и вычленение этических и/или аксиологических структур (ср. изображение на «колесе» шести разрядов обитаемого мира с указанием зависимостей между типом поведения человека и ожидающим его в новом рождении воздаянием). Стороны квадрата, вписанного во внешний круг, моделируют основные направления, пространственные координаты вселенной, точки входа которых в обитаемый мир заслуживают особого внимания и охраны. Поэтому нередко именно в этих местах квадрата, в Т-образных вратах, помещаются так называемые локапалы или махараджи — «великие цари»: Вайшравана на севере, Дхритараштра на востоке, Вирудхака на юге, Вирупакша на западе. Тантрийские ритуальные М. соответственно изображают четырёх дхьяни-будд — Амогхасиддхи, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха. В этом случае в центре обычно помещается Вайрочана. Вписанный в квадрат внутренний восьмилепестковый круг (янтра) символизирует женское начало, детородное лоно, внутри которого часто помещается знак мужского начала — ваджра. Это соотношение геометрических символов в центре М. дублируется ритуально-мифологическим мотивом: призываемое божество опускается с небес в самый центр М., обозначенный лотосом, где оно и совершает акт, приносящий плодородие, изобилие, успех. В Тибете и Монголии М. вообще часто рассматривается как место обитания божества или божеств (ср. монг. хото мандала, т. е. «М. места обитания»; ср. обозначение конкретных М. по этому принципу: «Ямантакийн хото», «место Ямантаки» и т. п.). Прецедент нисхождения божества имел место, согласно преданию, в 8 в., когда Падмасамбхава – основатель буддийского тантризма, которому приписывается и изготовление первой М., нуждав-

вертикали, как и его последний, завершающий этап – божество в центре М., связываются с другими символами вертикальной структуры мира – мировой осью, древом мировым, горой Меру, ритуальным сооружением. Отсюда и соотнесение М. (в полном или частичном виде) со структурой (в плане) ритуальных сооружений — зиккуратов или мифического дворца чакраватина (см. работы итальянского буддолога Дж. Туччи), ступы, царских дворцов и храмов в Юго-Восточной Азии и в Центральной Америке, чума и т. д. и даже с планировкой некоторых поселений городского типа. Структура социальной иерархии также часто строилась и описывалась по принципу М. Ряд исследователей (Хуммель, Х. и М. Аргуэльес и др.) склонны считать, что мегалитические сооружения Тибета и других мест (напр., знаменитый кромлех Стоунхендж в Англии) имеют в своей основе принцип М. (или, наоборот: М. не что иное, как схема таких мегалитических сооружений). Третьи сопоставляют М. с другими символами вселенной: С. Камман – с китайскими бронзовыми зеркалами Ханьского периода, с изображёнными на них схемами вселенной; Н. Л. Жуковская – с шаманскими бубнами народов Северной Азии, несущими на себе рисунки, являющиеся картой вселенной. Эти точки зрения правомерны, поскольку сам принцип М. не только распространён гораздо шире, чем М. как таковая, но практически универсален и как модель вселенной (или её частей, ср. так называемые астрологические М.) и как средство достижения глубин подсознания в ритуале или индивидуальной медитации. Обе эти функции М. связаны воедино: тот, кто предаётся медитации или участвует в соответствующем ритуале в качестве ведущего, помещает себя в центр М. и ожидает божество, божественный дух, который должен снизойти на него. К. Г. Юнг подчёркивал универсальный характер М. как психокосмической системы, задающей особый вселенский ритм, объединяющий макро- и микрокосм и указывающий на то, что идея М. и сама её форма независимо была выработана не только самыми разными религиозными системами, но и творчески одарёнными людьми (прежде всего художниками; ср. также сочетание «круглых» и «квадратных» танцев, образующее «мандалический» танец с соответствующим переключением ритмов) или больными, страдающими разными формами душевных болезней, которые настраивают себя на выведение из собственного подсознания тех или иных архетипических (см. Архетипы) комплексов и/или на собственную «космизацию», т. е. на выработку единого ритма человека и вселенной, на улавливание, восприятие и преобразование космической энергии. Эта идея лежит в основе некоторых современных теорий в медицине (психотерапия юнгианского толка), искусстве и искусствоведении. См. также Круг, Квадрат.

В. Н. Топоров.

МАНДАРА (др.-инд. mandara, «огромная» или «твёрдая»), в индуистской мифологии священная гора, место обитания различных божеств и полубожественных существ (якшей, гандхарвов, киннаров и т. д.). Согласно «Махабхарате», М. поднимается над землёй на одиннадцать тысяч йоджан (йоджана = ок. 4 км) и на столько же уходит в глубь земли. Боги решили использовать М. как мутовку для пахтанья мирового океана, но никак не могли вырвать её из земли. В конце концов по просьбе Брахмы это сделал змей Шеша. Шива во время разрушения построенной асурой Майей крепости Трипуры использовал М. как ось для своей колесницы и как дугу для лука. М. отождествляют обычно с одной из вершин в Гималаях, около горы Кайласа. По другой версии, М. соотносят с одноимённой горой в Бихаре.

С. С.

МАНДАХ, Мундих (mndh, mdh), в йеменской мифологии духи-покровители. В надписях всегда были связаны с автором текста и назывались «М. его (их)» или «М. их дома», что даёт основание считать их покровителями домашнего очага, охранявшими дом, семью, человека. Они обычно функционировали совместно, парами или группами (упоминаются в двойственном или множественном числе — mndhy, mndht). Вероятно, существовали и М. государства или области. Так, в одной из надписей государства Саба назван М. области Йасран; иногда М. именовались и боги— Астар, Варафу, очевидно, и другие (ср. Лары, Пенаты). М. особо почитались в государствах Катабан и Химьяр. Некоторые исследователи считают М. духами орошения.

А. Л.

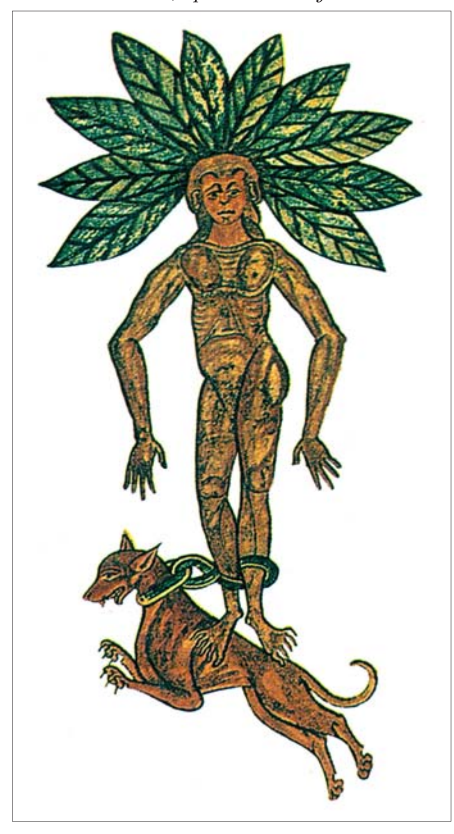
МАНДЖУШРИ (санскр. Manjusri, букв, «красивое сияние»), в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны бодхисатва. М. известен также под названиями Манджугхоша («красивый голос»), Манджунатха («красивый спаситель»), Вагишвара («господь речи») и т. д., его эпитет — Кумарабхута («бывший принц»). М. встречается уже в древнейшей махаянской литературе, что позволяет предположить, что его образ возник в последние века до н. э. М. занимает центральное место в «Саддхармапундарике» (где он упоминает деяния бывших будд) и в «Вималакиртинирдеше» (где он единственный ученик Шакьямуни, имеющий равную

Манджушри. Японская бронзовая скульптура. 17–19 вв. Лондон, Британский музей.

мудрость с бодхисатвой Вималакирти). В «Гандхавьюхе» М. — один из двух руководителей 500 бодхисатв и первый наставник главного героя этой сутры — Судханы. По мифологии махаяны, М. 70 мириад кальп тому назад был благочестивым королём в одной буддакшетре (см. в ст. Будда), которая находится на востоке (причём между этим миром и нашим миром — 7200 миллиардов миров). Он поднял дух просветления и решил быть бодхисатвой в сансаре до тех пор, пока не останется ни одного живого существа, нуждающегося в спасении. В ваджраяне М. вместе с Авалокитешварой и Ваджрапани — один из трёх главных бодхисатв. Он — центральная фигура одного из древнейших произведений ваджраяны — «Манджушримулакальпы». М. олицетворяет мудрость, и обычно его изображают красивым индийским царевичем, держащим в поднятой правой руке пылающий меч и в левой руке книгу «Праджняпарамиты». Культ М. был особенно популярным в Тибете и в Китае, где его образ встречается во многих легендах. В Тибете земным воплощением М. считался основатель школы гелукпа Цзонкаба (нач. 15 в.).

Л. Э. Мялль.

Мандрагора. Средневековый рисунок. Лондон, Британский музей.



МАНДРАГОРА. Роль М. в мифопоэтических представлениях объясняется наличием у этого растения определённых снотворных и возбуждающих свойств, а также сходством его корня с нижней частью человеческого тела (Пифагор называл М. «человекоподобным растением», а Колумелла — «травой-получеловеком»). В некоторых народных традициях по виду корня М. различают растения мужского и женского пола и даже дают им (в духе народной этимологии) соответствующие названия: ср. англ. mandrake (от man, «мужчина») и womandrake (от woman, «женщина»). В старых травниках корни М. изображаются как мужские или женские формы, с пучком листьев, вырастающих из головы, иногда с собакой на цепи или агонизирующей собакой. Согласно поверьям, тот, кто услышит стон, издаваемый М. при её выкапывании из земли, должен умереть; чтобы избежать смерти человека и вместе с тем удовлетворить жажду крови, якобы присущую М., при выкапывании М. сажали на привязь собаку, которая, как считалось, погибает в агонии. Существовало поверье о происхождении М. из поллюции повешенного человека (ср. названия М.; нем. Galgenmannlein, букв. «висельничек»). Хильдегарда Бингенская (12 в.) считала, что М. возникла там, где был создан Адам. Глубокие корни имела вера в возбуждающую силу М. и её роль в зачатии плода; ср. библейское предание о мандрагоровых яблоках (плодах М.), которыми пользуются для обеспечения зачатия Лия и Рахиль (Быт. 30, 14–23). В Греции М. связывали с Афродитой, которая иногда получала соответствующий эпитет, и с Цирцеей (считалось, что с помощью колдовского снадобья из М. Цирцея возбуждает в людях влечение и любовь). Юноши носили иногда кусочки М. в качестве любовного амулета. В средние века представления о способности М. вызывать зачатие обусловили появление целой индустрии изготовления поддельных мандрагоровых корней. М. с древности широко использовалась в народной медицине, магии, колдовстве, а позже и в алхимии.

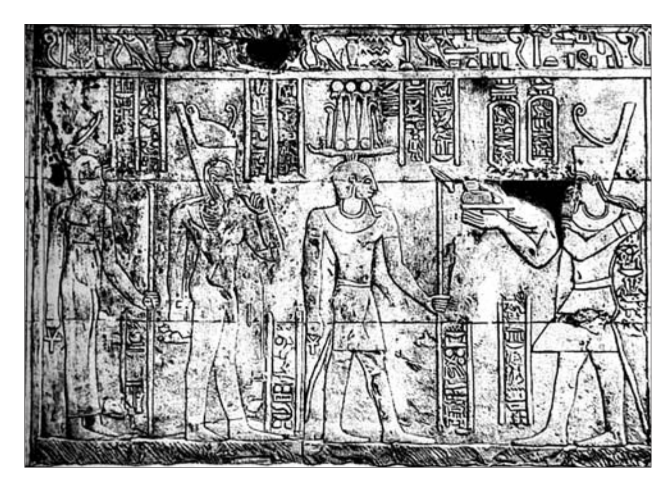
Известны сюжеты, в которых М. связана с нечистой силой – с дьяволом (в Аравии распространено поверье, что ночью М. светится, в связи с чем её называют «свечой дьявола»), с ведьмами (в средние века М. в ряде европейских традиций именовалась «цветком ведьмы»), колдуньями (считалось, что с помощью М. они могут лишить человека красоты и рассудка, околдовать, причинить вред). Вместе с тем М. делает человека неуязвимым, помогает обнаруживать сокровища, клады, может использоваться для предсказаний и пр. Символические значения связывают М. с горячкой, возбуждением, мужским принципом, неуязвимостью, пуповиной; М. — знак редкого, необычного (таково значение М. в «языке цветов»). Мотивы, связанные с М., получили отражение в произведениях Н. Макиавелли, У. Шекспира, Дж. Донна, немецких романтиков, Т. Манна и др. Отдельную «разновидность» М. составляет (в низшей мифологии) альраун [немецкое название корня М. или выступающего вместо него корня мха (в Уэльсе чёрный мох носил то же название, что и М.) и соответствующего полезного человеку духа, эльфа, домового].

В. Н. Топоров.

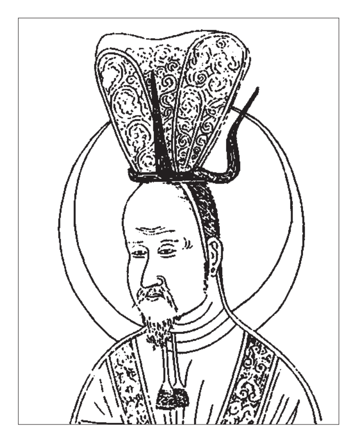
МАНДУЛИС (mnrwl), в мифологии Куша (древней Нубии) бог солнца. Почитался в греко-римский период на севере страны. Надписи на стенах его храма в Калабше воссоздают эпизоды египетских солярных мифов, отнесённых к М., отождествлявшемуся с Ра. Мифу о солнце, ночью совершающему плавание по подземным водам, а утром рождающемуся вновь, соответствуют два типа изображений М.: в виде взрослого человека и ребёнка. М. вводился в египетскую триаду Исида, Осирис, Гор на место Осириса или Гора — сына Исиды. Культ М., отождествлённого с Аполлоном, был распространён в римских войсках, находившихся в Северной Нубии.

Э. К.

МАНИ (ср.-перс.), мифологизированный образ иранского религиозного реформатора, вероучителя и пророка, основателя манихейства. Сведения о жизни М. (216–277) и манихействе содержатся в «Деяниях Архелая» (4 в.), произведениях Блаженного Августина, святого Ефрема (4 в.), святого Епифания (4 в.), христианских сирийских хрониках, «Книге схолий» сирийца Теодора бар Коная (8 в.), некоторых мусульманских источниках на арабском и персидском языках и т. п. (исходящих от противников М.), «Хронологии» Бируни (ок. 1000), «Фихристе аль-Улюм» Ибн ан-Надима (10 в.) (источниках нейтрального характера), оригинальных источниках, исходящих из манихейской среды (турфанские фрагменты из Восточного Туркестана, манихейские тек-



Поклонение Мандулису. Калабша. Эллинистический период.



Слева – Мани как божество полнолуния. Справа – Мани в окружении манихейских святых. Фреска.

сты в коптском переводе из Файюма). Существует целый ряд фантастических этимологии и толкований его имени: ср. «сумасшедший», «маньяк», но и «драгоценный камень» (от санскр. mani; само название манихеев связывали с сирийск. Mano hayya, «Мани живой»).

Образ М. мифологизировался в его собственных сочинениях и текстах, вышедших из манихейской среды; особую роль в этом отношении сыграли описания мученической смерти М. (согласно некоторым источникам, с М. была заживо содрана кожа, которую набили соломой и повесили на царских воротах; сам он был обезглавлен), и в ещё более многочисленных трудах, направленных против манихейства, рисующих М. как «воплощённого вредоносного демона», «дьявола», «исчадие тьмы» и т. д. В манихейской среде вырабатывается определённый иконописный канон — словесный и изобразительный — образа М. Он связывается с весьма подробно разработанной и мифологизированной манихейской космологией и эсхатологией и с мифологизированной квазиисторией Ирана и смежных ареалов. Мифопоэтичность М. проявляется и в его языке (в описании модели мира с помощью системы основных семантических бинарных противопоставлений: свет–тьма, небо–земля, истина–ложь, дух–материя, добро–зло и т. п.), вплоть до стилистики его проповедей и книг. Эта мифологичность М. и его учения способствовала популярности манихейской доктрины прежде всего там, где ещё была жива или господствовала архаичная мифопоэтическая традиция (напр., к востоку от Ирана). Но одновременно это послужило причиной того, что учение М. не выдержало конкуренции более философизированных или даже более чётко догматически организованных религий (буддизма, христианства, иудаизма, позже — ислама).

По учению М., изложенному согласно традиции им самим [манихейский канон составляют семь (сакральное число – образ идеальной целостности и совершенства) сочинений – «Шапуракан» (посвящен Шапуру I), «Живое евангелие», «Сокровище жизни», «Прагматейя», «Книга мистерий», «Книга исполинов», «Письма»; позднее стал известен ещё один текст – «Кефалайя» («Главы»), сборник сочинений М., составленный после его смерти], в мире искони существовала и передавалась по традиции истина. Но она являлась в мир в своей очевидности и насущности лишь время от времени, когда приходили посланники (очень важная категория персонажей в учении М.), открывавшие (проявлявшие) эту истину. До М. истина передавалась в разных формах, всегда была частична (и следовательно, ущербна). Такого рода истина была возвещена Адамом, Енохом, Ноем, Симом, Авраамом и др., но более всего тремя великими апостолами – Заратуштрой, Буддой и Иисусом Христом. Однако их роль проявлялась лишь на локально ограниченных пространствах (Будда – восток, Заратуштра – Иран, Иисус Христос – запад). М. же не только «апостол Вавилонии» и современного ему поколения людей, последователь трёх великих апостолов, но и ойкуменический апостол последнего поколения людей, т. е. крайнее и высшее звено в цепи небесных посланников — открывателей истины, «печать пророков» (этот же эпитет позднее прилагался к Мухаммаду: Коран 33:40). М. — святой дух, параклет («утешитель»), просветитель. Свет истины, несомый М., целостен, абсолютен, ничем не затемнён и потому совершенен. В одном из китайских источников в качестве предшественников М. называются Лаоцзы и Будда, которые втроём образуют три тела, членящие свет.

Характерно, что в другом китайском источнике М. появляется под Рыбой, 12-м знаком Зодиака, отмечающим последнее из 12 тысячелетий, составляющих век вселенной. Манихейское вероучение можно рассматривать как систему теософического синкретизма (хотя его долгое время, а отчасти и в наши дни интерпретировали как эклектическое), в которой элементы разных религиозных и философских систем объединены в монолитную конструкцию, где всё подчинено одной главной цели — спасению. Из зороастризма заимствованы дуалистическая концепция извечной борьбы двух начал – света и тьмы [которые могут воплощаться как в более общие (добро – зло), так и более специальные (дух – тело, материя) категории], трансформированные космологические схемы и основная эсхатологическая идея, так или иначе связанная с иранской концепцией вечного времени и попытками построения квазиисторического, ряда; из буддизма – учение о перевоплощении душ (сансарические циклы; ср., например, представление о том, что осквернивший душу после смерти не освободится от оков плоти, а обречён на возрождение), острое сознание невыносимости существующего положения вещей и необходимости немедленного и постоянного поиска пути к спасению; из христианства – учение о параклете и образ Иисуса Христа; включены также элементы древневавилонского наследия, гностицизма [несомненно, манихейство с гностицизмом объединяет мысль о том, что зло связано с незнанием самого себя, с неумением объяснить состояние неудовлетворённости («тоски-страха»), укоренённой в самих основах человеческого существования].

Учение М. о спасении исходит из общей картины борьбы добра и зла в мире. Иранская концепция о безначальном и бесконечном времени преобразована в схему трёх времён, каждое из которых характеризуется особым соотношением двух высших и извечных принципов — света и тьмы (новое вероучение изнутри обозначалось как «религия света» или «церковь справедливости»). В первоначальном времени существует идеальное равновесие: свет наверху, тьма внизу. В промежуточном (настоящем) времени идёт непримиримая борьба этих двух начал, свет и тьма перемешались, успех сопутствует то свету, то тьме. В конечном (завершающем) времени борьба закончится победой света, который окончательно возобладает над тьмой и отделится от неё, став навсегда чистым и беспримесным. Этот абстрактный и несколько теоретический дуализм имеет и более конкретное воплощение. Одно из наиболее известных воплощений дуализма в учении М. — древо жизни (или добра) и древо смерти. С первым связаны восток, запад и север, со вторым — только юг. В царстве света обитает Отец величия (Отец света, бог света). Он добрый повелитель этого царства, проявляющийся в четырёх формах: Божество, Свет, Сила, Мудрость. Иногда он соотносится с Зерваном, но чаще обозначается иначе. При нём пять Слав (Ум, Знание, Рассудок, Мысль, Осмотрительность) и 12 дев, персонифицированных добродетелей (Верховная Власть, Мудрость, Победа, Примирение, Чистота, Истина, Вера, Долготерпение, Прямота, Благодеяние, Справедливость, Свет). (Число 12 также сакрализовано в манихейской модели мира: 12 дочерей времени, 12 светлых и 12 тёмных величеств, 12 великих богов, 12 апостолов, 12 элементов света, 12 созвездий, 12 врат, 12 эонов.) В царстве смерти (зла, материи) правит царь тьмы, в целом продолжающий образ Ахримана (см. Ангро-Майнью), он связан с тёмной землёй и пятью мирами — дыма, огня, ветра, воды и тьмы. У него в услужении мириады демонов, причастных к хаосу, смешению и возмущению, крайне агрессивных: именно они нарушили исходное равновесие вселенной и вторглись в царство света. Чтобы дать отпор силам тьмы, Отец света «вызывает» два духовных начала — Мать жизни и Первочеловека (в некоторых источниках — Ормизд); иногда сама Мать жизни вызывает его; термин «вызывать, вызов» очень специфичен для манихейства, не допускающего для царства света самой идеи рождения как чего-то плотского и связанного с отношениями полов. Первочеловек, небесный прототип Адама, сам «вызывает» пятерых сыновей, они же пять светоносных богов или пять элемен-

тов (свет, ветер, огонь, вода и что-то подобное эфиру) в их дематериализованной форме, в отличие от пяти тёмных материальных элементов царства тьмы. Первочеловек и его сыновья вступают в сражение с силами тьмы, которые сначала имеют перевес, поглощая какую-то часть света. Тогда Отец света «вызывает» три других светоносных существа («второй вызов») – Друга света, Великого зодчего, будущего устроителя рая, и Живого (Жизненного) духа (Михрйазда; собственно, все они последовательно «вызывают» друг друга, а Живой дух «вызывает» ещё пятерых сыновей). Друг света освобождает Первочеловека и его пятерых сыновей от пут тьмы, а Живой дух и Мать жизни возвращают их на небо. Тем не менее в результате борьбы и временного пленения свет оказался смешанным с тьмой, и Отец света, чтобы освободить светлые элементы от примеси, должен сотворить видимый мир. Из шкур поверженных демонов создаются небеса, обычно десять, из костей – горы, из мяса и испражнений – земли, четыре или восемь. Из освобождённой силами тьмы части света создаются солнце и месяц (которые высвобождают и переносят частицы света к престолу Отца света и почитаются как величайшие носители света), а также (из света, затронутого тьмой) звёзды, ветер, огонь, вода, которые приводятся в движение. Но победа ещё не является полной и окончательной. Мать жизни, Первочеловек и Живой дух умоляют Отца света сделать «третий вызов». Появляется Третий посланник, во многом сходный с иранским Митрой и, несомненно, продолжающий его; вместе с тем Третий посланник предвосхищает уже и образ человеческого посланника сил света, самого М. (Итого фигурирует семь высших существ царства света; ср. сакральную роль числа семь.) Появление Третьего посланника и вызванных им 12 дев – решающий, переломный момент манихейской космологии и эсхатологии как поля битвы света и тьмы. Третий посланник вынуждает мужских демонов тьмы извергнуть семя (от семени, упавшего на землю, происходят растения, часть семени, упавшая в море, превращается в огромное чудовище, побеждённое одним из сыновей Живого духа), а женских – нерождённое потомство (давшее начало животному миру). Но все эти «материальные» условия жизни содержат ещё элементы пленённого света. Силы тьмы (супруга царя тьмы, демоны Ашак-лун и Намраэль) создают два пола (Адама и Еву), чтобы плоть продолжала поглощать и удерживать светлые элементы. Поэтому в человеке (микрокосме) воспроизводится та же ситуация двойной смешанной светло-тёмной природы, что и во вселенной (макрокосм). Но это соотношение двух начал не везде одинаково: если в Адаме преобладали светоносные частицы, то Ева была сотворена из элементов тьмы. Светоносный Иисус, «вызванный» Отцом света, разбудил Адама от глубокого сна, изгнал охранявших его демонов и дал ему вкусить плода от древа жизни и познать добро и зло. «Ветхий» человек пресуществился в «нового», открытие истины и спасение приблизились, но окончательно они были обретены лишь с появлением последнего посланника истины — М. Лишь теперь человек получил возможность осуществить свою главную телеологическую потенцию — отделить элементы света от элементов тьмы и помочь освобождённым, «искупленным» элементам света соединиться с самим светом. Освобождение элементов света на микрокосмическом (человеческом) уровне приводит к победе света и в макроскопическом плане. Окончательное освобождение духа от тела, света от тьмы произойдёт в последние времена, когда свершится страшный суд и земля будет объята пламенем в течение 1468 лет. Частицы света поднимутся к небу, а материя и демоны окажутся в необъятной пропасти.

В. Н. Топоров.

МАНИ (др.-исл. Mani), в скандинавской мифологии месяц, брат Соль (солнца), сын Мундильфари. М. воспитывает двух земных детей — Биля и Хьюки (возможно, пятна на луне). Он управляет ходом звёзд. Согласно «Младшей Эдде», перед гибелью мира (см. Рагнарёк) месяц будет проглочен волком.

Е. М.

МАНИТУ, в мифологии индейцев Северной Америки (у алгонкинов) сверхъестественные силы или существа, выполняющие роль личного духапокровителя. М. обитают над землёй, на ней и под ней. В М. воплощаются неизвестные способности и силы действительности (Оренда и Вакан); одновременно М. — магическая власть, невидимая сила или причина, которой могут обладать люди, животные и предметы неживой природы. В трактовке миссионеров М. — «великий дух», аналогичный христианскому богу.

А. В.

МАНИЯ (Μανία), в греческой мифологии персонификация безумия, насылаемого на людей, преступивших установленные законы и обычаи. Иногда отождествлялась с эвменидами. На дороге из Аркадии в Мессению, там, где Орест лишился разума в наказание за убийство матери, был храм М.; её именем называлась местность вокруг храма (Paus. VIII 34, 1).

А. Т.-Г.

МАНКО КАПАК, в мифологии кечуа основатель династии инков. По одному из мифов, четыре брата Айяр – Манко, Аука, Учу и Качи и четыре их сестры – Мама Уако, Мама Окльо, Мама Рауа и Мама Кора, бывшие одновременно и их жёнами, вышли из пещеры Пакаритампу и двинулись по направлению к долине Куско. Качи, олицетворявшего необузданную дикую силу, братья заманили обратно в пещеру и завалили выход камнями. По дороге Учу превратился в каменного идола, ставшего позже уакой, Аука также стал уакой в Куско, на том месте, где позднее был построен храм Кориканча — пантеон инков. Оставшиеся сестры стали жёнами Манко, который принял титул капак («великий») и стал основателем династии инков. К кон. 15 в. образ М. К. приобрёл черты культурного героя. Согласно одной из поздних версий, М. К. и Мама Окльо посланы на землю их отцом-солнцем. По приходе в Куско они научили местных жителей ремеслу, ткачеству и др., и те добровольно им подчинились.

С. Я. С.

МАНН, в германской мифологии первый человек, сын Туисто, отец родоначальников трёх племенных групп германцев — ингевонов, истевонов и герминонов (упоминаемых Тацитом).

Е. М.

МАННА (евр. man, по народной этимологии, — от man hu, «что это?», Исх. 16, 15), согласно ветхозаветному преданию, пища, которую «сыны Израилевы» получали с неба во время сорокалетнего странствования по пустыне на пути в «обетованную землю». Пища эта, описываемая как нечто «мелкое, круповидное, как иней на земле», «как кориандровое семя, белая, вкусом же как лепёшка с мёдом» (Исх. 16, 14 и 31), дана была богом израильтянам после того, как те возроптали на Моисея, выведшего их из Египта в Синайскую пустыню. М. являлась поутру с росой, и каждый, сколько бы он ни собирал, мог собрать только одну меру, «и у того, кто собрал много, не было лишнего, и кто собрал мало, не было недостатка. Каждый собрал столько, сколько ему съесть» (16, 18). На солнечной жаре М. таяла, и до утра её нельзя было оставлять,

Сбор манны небесной. Фрагмент картины Я. Тинторетто. 1594. Венеция, церковь Сан-Джорджо Маджоре.

так как в ней заводились черви, однако по пятницам собиралось двойное количество с запасом на субботу, она не портилась. Народ «ходил и собирал её, и молол в жерновах или толок в ступе, и варил в котле, и делал из неё лепёшки» (Чис. 11, 8). Чудесная пища, которой подкреплялся народ в пустыне, именуется в Псалмах «хлебом небесным» (Пс. 77, 24; 104, 40); ссылаясь на эпизод с М., Христос называет себя в Новом завете «истинным хлебом» с небес (Ио. 6, 32), наконец, Апокалипсис говорит о «сокровенной манне» (как символе вечной жизни), которую дух даст вкушать «побеждающему» (Апок. 2, 17). Агадическая традиция дополняет предание о М. множеством легенд. Так, М. относится к тем десяти предметам, которые были сотворены в сумерки первой пятницы. М. падало столько, что ею можно было прокормить весь еврейский стан в течение двух тысяч лет, вместе с нею с неба падали драгоценные камни, яркий её блеск был виден всем царям востока и запада. Праведники получали М. у своих же шатров, нетвёрдым в вере приходилось собирать её подальше, а люди дурные находили её далеко за лагерем; согласно другому варианту, прилежные собирали М. в поле, возле своих шатров её находили менее трудолюбивые, а лентяям она падала прямо в постели.

Предание о М. восходит, видимо, к продукту жизнедеятельности особых насекомых, живущих на ветвях произрастающего в Синайской пустыне дикого тамариска. Вещество это, сладковатого вкуса, по сей день собирается и употребляется в пищу под именем «манны небесной» синайскими бедуинами.

МАНОИ, Ланиг, Куунг («вода»), в монкхмерской мифологии (у семангов полуострова Малакка) первоначальное женское существо. М. — создательница мира. Иногда она изображается черепахой. Среди мирового океана с помощью своих внуков М. водрузила ветвь дерева рамбутана на спину подводного зверя. Земля появилась около дерева позднее, принесённая навозным жуком. В стадиально поздних вариантах мифа М. становится женой Та Педна, который путешествовал со своим братом по образовавшейся земле.

Я. Ч.

МАНСИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Финно-угорская мифология.

МАНТО (Μαντώ), в греческой мифологии дочь слепого фиванского прорицателя Тиресия, его поводырь, сообщавшая ему о различных приметах. М. сама обладала пророческими способностями и после смерти отца и взятия Фив эпигонами (детьми павших вождей в войне семерых против Фив) была отправлена ими в Дельфы, где получила указание оракула переселиться в Малую Азию и основать там город Кларос. Сыном М. был прорицатель Мопс, соперничавший с Калхантом (Paus. VII 3, 1–2; Apollod. epit. VI, 3–4). Имя М. греки сближали с греч. корнем μαντ-, обозначающим «ясновидение» (μάντις, «прорицатель»),

В. Я.

МАНУ (др.-инд. Manu, «человек», от корня man, «мыслить»; ср. готск. Manna, нем. Mann, англ. Man), в индийской мифологии первопредок, прародитель людей. В ведийской традиции М. — сын Вивасвата (солярного божества) и брат Ямы; при этом М. рассматривается как первый человек, живший на земле, и царь людей, а Яма — как первый человек, который умер, и царь умерших предков (РВ VIII 52; АВ VIII, 10; Шат.-бр. XIII 4, 3). Пураны и эпос насчитывают уже 14 М.: семь бывших и семь будущих. От каждого из них ведёт своё начало человечество в соответствующий мировой период — манвантару («период М.»), охватывающий 71 махаюгу, или 306720000 человеческих лет (см. Юга). Первым из 14 М. считается М. Сваямбхува, сын Сваямбху — «самосущего» (Брахмы) и его жены Шатарупы (по другой версии мифа, Сваямбху разделился на мужскую и женскую половины, от них родился Вирадж, а от Вираджа — М. Сваямбхува). М. Сваямбхува, царствовавший в эпоху критаюги, сотворил семь Праджапати, или великих риши. Ему же приписывается создание авторитетного кодекса законов индуизма — «Манавадхармашастры» («Законов Ману»). Из остальных 13 М. наиболее известны: М. Реванта («сверкающий»), сын Вивасвата и Саранью (Санджни) в её ипостаси кобылы (матери Ашвинов) — пятый М.; М. Чакшуша («различимый глазом»), сын Тваштара — шестой М.; М. Вайвасвата, сын Вивасвата и Саранью в её божественном облике, прародитель живущих в настоящее время людей – седьмой М.; М. Саварни, сын тени Саранью – Саварны – восьмой и первый из будущих М. С седьмым М., Вайвасватом, связана древнеиндийская легенда о потопе, сходная с соответствующими шумерским, семитским и греческим мифами. Впервые эта легенда изложена в «Шатапатха-брахмане» (Шат.-бр. I 8, 1): однажды во время ритуального омовения в руки М. попала маленькая рыба. Рыба попросила М. вырастить её, обещая, что спасёт его от грядущего потопа. Когда она превратилась в большую рыбу, М. отпустил её в море и снарядил по её совету корабль. Вскоре начался потоп; М. привязал корабль к рогу приплывшей рыбы, и она провела его к одиноко возвышавшейся над водами северной горе. Через некоторое время потоп схлынул, унеся с собой всё живое, и М. остался на земле один. Он принёс богам жертву, и из этой жертвы поднялась девушка — Ила (Ида). Ила стала его женой, и от неё он имел потомство — создал человеческий род, который и зовётся «родом Ману» (на санскрите «человек» — мануджа или манушья; букв. «рождённый Ману»). В «Махабхарате» (III 185) рыба, спасшая М., — воплощение Брахмы, а на корабле вместе с М. находятся ещё семь риши. По «Матсья-пуране» (I 11–34; 2, 1–19), рыба — аватара Вишну и спасает она не одного М., а множество живых существ и семена разнообразных растений.

П. Г.

МАНЫ (Manes), в римской мифологии боги загробного мира (Serv. Verg. Aen. I 143; III 63), затем обожествлённые души предков (dii parentum, dii parentes, V 47). В честь М. в дни поминовения приносились жертвы: в Каристии, когда за трапезой собиралась вся родня и якобы присутствовали умершие родственники, на могилы приносили угощения; сами могилы украшались цветами; в паренталии открывался обычно закрытый «камнем М.» (lapis manalis) вход в подземелье — мундус, считавшийся входом в мир мёртвых (Ovid. Fast. IV 821 след.). М., в отличие от лемуров, назывались добрыми богами, но и они вызывали опасения; с ними была связана страшная подземная богиня Мания, насылавшая безумие, иногда отождествлявшаяся с матерью ларов, так же как впоследствии сами М., интерпретировавшиеся уже как души умерших, сливались с ларами и гениями. М. считались также хранителями гробниц. С конца республики вошло в обычай начинать эпитафии с посвящения М. с просьбой даровать покойному загробное блаженство за добродетельную жизнь.

Е. Ш.

МАНЬЧЖУРСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений маньчжуров — народа южнотунгусской этнической и языковой семьи. Маньчжуры – единственный из тунгусо-маньчжурских народов, не считая их предков чжурчжэней, создавший (в 1599) свою письменность. В 1644 завоевав Китай, маньчжуры испытали сильное влияние китайской культуры; с кон. 18 в. наблюдается упадок маньчжурской словесности, всё большее забвение маньчжурского языка. Можно предполагать, что сохранявшиеся в тайне от китайцев народные обычаи и относящиеся к ним письменные источники с течением времени были большей частью утрачены. Основными источниками М. м. являются записи религиозных обрядов, сохранявшихся вплоть до 30-х гг. 20 в. у маньчжурских племён на территории Северного Китая (исследования С. М. Широкогорова); «Предание о нишаньской шаманке» («Нишань самани битхэ») — оригинальный маньчжурский текст, носящий, однако, следы китайского влияния; ритуальная книга «Устав маньчжурских жертвоприношений небу и духам» («Маньчжусай вэчэрэ мэтэрэ кооли битхэ», 1747) и др.

Изображение нишаньской шаманки. Конец 19 — нач. 20 вв. Рисунок из рукописи «Предание о нишаньской шаманке», Ленинградское отделение Института востоковедения.

Шаманское действо. Маньчжурская «икона» (с фотографии, хранящейся в Музее антропологии и этнографии в Ленинграде).

На М. м. оказали влияние ламаизм, дальневосточный буддизм, даосизм, китайские тайные культы и др. Из китайской народной религии был заимствован, например, культ Гуань-ди, объявленного покровителем династии Цин. С 1636 маньчжурские императоры отправляли по примеру династии Мин также традиционный государственный конфуцианский культ (ритуальные поклонения небу, земле, императорским предкам и определённым божествам). Но преобладающим и исторически более самобытным в М. м. представляется особое проявление сибирского шаманского культа, связанного с древними охотничьими ритуалами и культом предков, который процветал в важнейших кланах, а в качестве тайного культа и при императорском дворе в Мукдене и Пекине, вплоть до кон. 19 в. Начало распространения шаманизма у маньчжуров, который может рассматриваться как изначальная форма маньчжурских религиозных отправлений, относят к 1033. Однако и в этой сфере заметны значительное китайское, монгольское и другие влияния.

Особое место в М. м. занимает предание о происхождении маньчжурского императорского клана Айсинь гиоро, которое имеет ясно различимые параллели с аналогичными мифами Кореи и Древнего Китая (напр., мотив чудесного рождения из красного фруктового плода, сброшенного с неба птицей; ср. миф о происхождении корейского Чумона). Древнейший сохранившийся вариант предания о происхождении маньчжуров, в котором заметны исторические, а также буддийские элементы, имеется в «Маньчжоу шилу» («Подлинные записи о маньчжурах», 1635). В озере Булхури омо в горах Голминь шаньянь алинь (кит. Чанбайшань) купались три небесные девы: Энгулэн («добродетельная (?) дева»), Чжэнгулэн («правильная дева») и Фэкулэн («буддийская дева»). Самая младшая, Фэкулэн, находит по возвращении с купания красный плод, который небесная сорока положила (снесла?) на её одежде. Съев этот плод, она забеременела, не смогла подняться в воздух и родила сына, который тотчас же начал говорить. Сын отправился вниз по реке Тумэнь, был найден людьми, которым он объяснил, что получил от небесного владыки наказ установить в этой стране мир. Он получил имя Букури йонгсон (Букури — название горы, йонгсон — «герой»). Букури йонгсон считается прародителем императорского дома Цин и получил титул «горокингэ мафа» (кит. Юань-цзу; «отдалённый предок»). Отразившееся в предании почитание маньчжурами сороки как птицы — духа предков, возможно, соответствует более поздней стадии развития М. м. (сорока заместила собой образ вороны). Другие циклы преданий связывают обожествление сорок с тем, что другой родоначальник дома Айсинь гиоро во время военных столкновений был спасён сороками от смерти от рук врагов. Таким же образом был спасён воронами Фаньца (Фаньча), потомок прародителя. Вороны указали Нурхаци, объединителю маньчжуров, путь к спасению.

Космос в М. м. разделяется на небесный верхний мир, земной срединный мир и демонический нижний мир. Верхний мир (абка, «небо») образуется системой из 7 или 9 небес, на которых расположены солнце, луна, звёзды, а также обитает большое число небесных духов и высший дух. Срединный мир (на, «земля») состоит из земной тверди, окружённой морем, и населён людьми, животными и духами. Расположенный на юго-западе земли нижний мир (тулэрги или на тулэрги, «по ту сторону земли») представляет собой тёмное царство смерти, управляемое Илмунь ханом.

Подобно троичному делению мира, человеческая душа (фаянга) имеет три ипостаси, ни одна из которых не существует самостоятельно, но все три связаны друг с другом, как кость, мясо и ноготь одного пальца. Первая – унэнги фаянга («истинная душа») имеется как в человеке, так и в животном; она считается самой важной и покидает человека только после его смерти. Вторая душа – чарги фаянга («потусторонняя душа»), представляющая воспроизводительную силу, находится, так же как и третья, в постоянном движении, гармония этого движения определяет душевное равновесие человека. Если вторая душа покидает тело, человек засыпает или теряет сознание. Третья душа – ойлорги фаянга («внешняя душа») является, по-видимому, носительницей некоторых других физиологических функций.

1. Небесные девы Энгулэн, Чжэнгулэн и Фэкулэн, купающиеся в озере.
2. Ожидающая ребёнка Фэкулэн не может вместе с сестрами подняться на небо.
3. Фэкулэн даёт наставление сыну перед тем как подняться на небо. Иллюстрации из книги «Подлинные записи о маньчжурах».

Считалось, что она может покидать тело человека, после смерти она остаётся ещё некоторое время у трупа и отправляется затем в нижний мир, где может обрести новое воплощение.

В М. м. большое количество духов. Образ человекоподобного небесного духа Абкай эндури (другие имена: Абка, «небо»; Дэрги абка, «высокое небо»; Амба абка, «большое небо»; Абкай хань, «небесный царь»; в 18 в. встречается также Шанси эндури, «верховный дух», и т. д.), которому подчинены все духи, возник, очевидно, под сильным воздействием китайского представления о Шан-ди (см. также Юй-ди). Абкай эндури обычно мыслится как благорасположенный прародитель всех живых существ, он ведает наказаниями и вознаграждениями, царствует в вечнозелёном верхнем мире и неподвластен шаману. Ему подчинена многочисленная группа духов-эндури, обладающих сверхъестественной силой, обычно благожелательных, но могущих насылать и болезни (духи грома, тумана, молнии, ветра, дракона, которому подчинены воды; облаков и т. д.; духи небесных тел, духи со специфическими функциями и др.). В областях, прилегающих к побережью моря, было особенно распространено почитание духов — защитников детей —Ниянниян эндури (от кит. няннян), сходных с женским божеством Омоси-мама, дарящим жизнь, а также с Гэльхунь эндури-мама и др. Этот комплекс тесно связан с древнекитайскими женскими божествами и с культом Гуань-инь из китайского буддийского пантеона.

Властелин нижнего мира Илмунь хан (в его образе заметны индийское, монгольское и тибетское влияния) — судья умерших душ управляет иерархически организованной системой духов, в которую входят Омоси-мама, целый сонм стражей врат, писцов, духов-зверей и пр. Другая группа духов связана с человеческой душой, в неё могут быть включены и души умерших. Эти духи – хуту, большей частью злобны, коварны, часто опасны для человека. Считалось, что они возникают из блуждающих душ людей, умерших насильственной смертью или вдали от родных мест (ср. кит. гуй). В эту группу входят, например, Фасимэ бучэхэ хуту (дух повешенных), Вира хуту (дух утопленников), Омихонь хуту (дух умерших от голода), Ечэ хуту (дух в образе лысой женщины). Ибагань (ибахань), после смерти человека завладевающие его телом и в этом образе творящие своё чёрное дело, имеют маленькое волосатое и уродливое тело, отбрасывают тень; в их жилах течёт тёмно-красная кровь, они передвигаются вприпрыжку, питаются мясом барсуков.

К третьей группе, в частности, относятся вэчэку, своего рода домашние духи, которые подвластны шаманам. Некоторые из них являются по своей природе духами умерших предков семьи. У различных родов почитались целые комплексы вэчэку, например Эрдэмунгэ хэлэ батуру («герой – добродетельный заика») или Дохооло агэ («хромой брат»), одноглазый и кривоносый, который, гребя половинкой весла, на половине лодки переправляет души через реку в царство мёртвых. К духам, помогающим шаману, относятся также те, чьё происхождение восходит не к предкам, а к различным животным (тигр, медведь, лев, волк, лиса, змея, собака, лошадь, олень и т. д.), другим шаманам, явлениям природы и т. д., например Арсалань агэ («брат лев»), Айсинь мэнгунь мучжуху («золотисто-серебристый карп»), Чучин шаман (шаман Чучин) и пр. В шаманских призываниях фигурируют также духи крупных птиц, например Амба даминь («большой дух орла»), Дэерэ гяхунь («летящий кречет»). Наряду с этим у маньчжуров было распространено почитание животных. Собака (индахунь) выступает в качестве стража и в потустороннем мире и является проводником душ умерших. В ряде преданий о Нурхаци собака выполняет такую же функцию спасителя и защитника, как и вороны. Особую, но довольно позднюю по своему происхождению подгруппу мифических персонажей образуют мафа (напр., такту мафа, дух – хранитель дома, изображаемый часто в виде старика, иногда верхом на лошади; яфань мафа, дух огорода и покровитель всего дома). Как у многих вэчэку, их происхождение связано с душами умерших предков.

К третьей группе духов относят также духов — предков различных родов, в частности духов императорского дома, который с 1636 имел храм-усыпальницу предков в Мукдене. Их часто называют бойгонь вэчэку (бойхонь вэчэку), т. е. духами земли или семьи.

В четвёртую группу объединяют духов, не являющихся собственно маньчжурскими: фуцихи («будды»), заимствованные из китайского буддизма и народной религии; сонмы чисто буддийских и известных из китайской народной религии духов [напр., Боой эндури (дух дома), Чжунь и эчжэнь (известное божество кухни), Мучжань вэчэку (покровитель плотников, ср. кит. Лу Бань)]. Опасному и могущественному духу Бушуку приносили кровавые жертвы. Из местных духов важнейшим является дух — хранитель Длинных белых гор (Гольминь шаньянь алинь), священной прародины чжур-чжэней и маньчжуров.

Согласно сохранившимся источникам, шаманистская обрядность маньчжуров являла собой два разных типа: шаманский культ отдельных семей и родов [этот тип реконструируется по фрагментам ритуальных текстов, а также по сообщениям сравнительно позднего времени, записанным в 30–40-е гг. около Нингуты, Дальнего (Даляня), Гирина различными учёными, в частности японцами Микани, Ояма, Акиба и др.] и шаманский культ императорского клана Айсинь гиоро. Местом культовых отправлений, где совершались императорские церемонии, был окружённый тайной, считавшийся священным домашний храм императорского дома тансэ (кит. танцзы, «храм») в Синцзине (восточнее Мукдена), Дунцзинчжэне (около Нингуты) и в Мукдене начиная с 1625. Позднее в тансэ совершались культовые обряды в честь небес, предков императора и т. п., сопровождаемые жертвоприношениями животных. Официально тансэ начал с 18 в. связываться с культом неба. Согласно китайским источникам, в тансэ поклонялись Будде Шакьямуни, Гуань-инь, Гуань-ди, а также маньчжурскому покровителю коней и Омоси-мама, называемой в народной этимологии также Ваньли-мама («матушка десяти тысяч лет?»). К последней группе относятся также неясные фигуры Ниохонь тайджи (возможно, «кронпринц голубого неба»), древнее божество рода, «монгольский дух» Катунь ноян, возможно, охотничье божество; Ахунь-и нияньси, Анчунь аяра, Баимань Чжангинь, Мури муриха, Удубэнь бэйсэ, Дэн цзянцзюнь («военачальник Дэн») и др.

М. Гимм.

МАНЬЮ (др.-инд. Manyu), в ведийской мифологии божество гнева, персонифицированный гнев (прежде всего Индры, ср. РВ X 83, 84). М. называют убийцей Вритры и Дасью, убийцей врагов, носителем ваджры, ваджрой Индры и т. п. Он – вождь войска, друг марутов, приносит добычу и защищает своих почитателей, связан с тапасом – «жаром». Иногда М. отождествляется с Рудрой (слёзы Праджапати упали на М., и он превратился в Рудру, «Шатапатха-Брахмана»). Ср. авест. mainyus, «дух», dus-mainyu-, «враг».

В. Т.

МАПОНОС (лат. Maponos), в кельтской мифологии бог. Посвящения ему засвидетельствованы в Галлии и на севере Британии, где он отождествлён с Аполлоном. Мать М. — Матрона (богиня-мать) считалась покровительницей реки Марны. В валлийской традиции отцом М. называется Мелт («молния»), он известен как Мабон сын Модрон и включается в окружение легендарного короля Артура. История его похищения на третий день после рождения, таинственного заключения в Каер Лои (потусторонний мир) и освобождения Кеем и Бедуйром перешла вместе с именем М. (Mabuz, Mabenagrain) в континентальные повествования артуровского цикла. В ирландской традиции М. соответствует Мак Ок, сын бога Дагда и Боанд, превратившейся в реку.

С. Ш.

МАРА (санскр. и пали mara, букв. «убивающий», «уничтожающий»), в буддийской мифологии божество, персонифицирующее зло и всё то, что приводит к смерти живые существа. Образ М. встречается в текстах всех основных буддийских направлений. Главной функцией М. считается создание препятствий бодхисатвам, стремящимся к просветлению. М. подчинено огромное количество злых божеств, которые составляют десять разрядов, представляющих негативные эмоции человека (желание, ненависть, сомнение и т. д.). М. имеет дочерей, воплощающих сексуальные страсти. В народной мифологии М. считается реально существующим божеством. В философском буддизме он рассматривается как отражение человеческой психики. Излюбленной темой многих буддийских легенд является искушение Шакьямуни Марой.

Л. М.

МАРА, маруха, мора, кикимора, в славянской мифологии злой дух, первоначально, как и Марена, воплощение смерти, мора. Позднее М. отчасти утратила связь со смертью, но сохранила (в польских сказках и др.) свой вредный для человека характер, способность к оборотничеству и т. п. Белорус. мара — название нечисти, Ма-

ра – имя чучела, которое сжигают на костре в ночь на Ивана Купалу (см. Купала). Поэтому Марью в купальских песнях-легендах можно считать дальнейшей трансформацией образа М.

В. И., В. Т.

МАРА, в низшей мифологии народов Европы злой дух, воплощение ночного кошмара (отсюда франц. cauchemar, «кошмар», англ. nightmare). Садится ночью на грудь спящего и вызывает удушЕ. М. ассоциировались в средние века с инкубами и суккубами; считалось также, что кошмары насылали ведьмы или дьявол. Образ М. имеет индоевропейские истоки — ср. славянскую Мару и т. п.

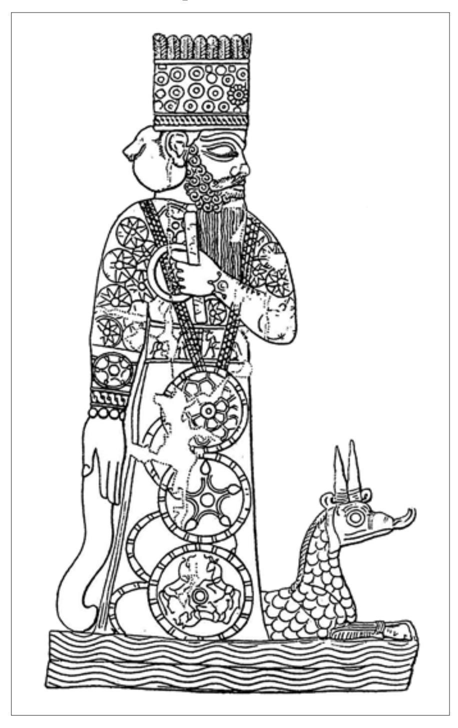
М. Ю.

МАРДАГАЙЛ («человек-волк»), в армянской мифологии человек-оборотень (обычно женщина-оборотень), обладающий способностью превращаться в волка. Считалось, что бог, желая наказать какую-нибудь женщину, заставляет её отведать предназначенную М. пищу (которая сыплется с неба, подобно граду). После этого с неба на неё падает волчья шкура и женщина становится М., бродит ночью вместе с волками, пожирает трупы, похищает детей и раздирает их. Днём М. снимает с себя шкуру, прячет её подальше и принимает женский облик. По прошествии семи лет волчья шкура возвращается в небо, и М. снова становится обычной женщиной. С М. связывалось происхождение Млечного пути: когда М. пыталась сожрать пришедшего к ней гостя, он ударил её кинжалом в грудь; молоко из груди разбрызгалось по небу.

С. Б. А.

МАРДУК [аккад., возможно, от шумер. Амар-Уту(к), «телёнок Уту»; иногда имя этимологизируется как Мар-Дуку, «сын Дуку»], центральное божество вавилонского пантеона, главный бог города Вавилона. Первые письменные сведения об этом божестве восходят примерно к середине 3-го тыс. до н. э., как бог-покровитель Вавилона упоминается уже во время III династии Ура (22 в. до н. э.). Центральным божеством становится с возвышением Вавилонии во время I Вавилонской династии (19–16 вв. до н. э.), в связи с чем приобретает черты и эпитеты других божеств, в основном шумерских. Уже в прологе кодекса Хаммурапи М., первородному сыну Эйя (шумер. Энки), Ану (Ан) и Энлиль передают господство («энлильство») над людьми и возвышают над всеми игигами (небесными богами). Видимо, в это же время М. идентифицируется с шумерским Асаллухи. Среди многочисленных заимствованных эпитетов и качеств М. преобладают связанные с Энки и Асаллухи: подчёркиваются мудрость М., искусство врачевания, заклинательные силы. М. получает также функции водного божества и божества растительности. От бога Шамаша (Уту), чьим братом он иногда называется, к М. переходит титул «судья богов». Основные эпитеты М. — «владыка богов», «отец богов». Супруга М. — Царпаниту, сын — Набу. Главный храм — Эсагила.

Мардук и его дракон с Вавилонской цилиндрической печати.



Наиболее последовательно возвышение М. проводится в аккадской космогонической поэме «Энума элиш», конечная цель создания которой — обосновать и утвердить право М. на господство над всеми древними богами и над вселенной, для чего М. получает шумерскую генеалогию и становится героем – победителем древних космических сил. Согласно поэме, М. был зачат Эйя в «жилище Апсу», возведённом Эйя над убитым им Апсу (шумер. Абзу, воплощение первозданной водной стихии); мать М. — богиня Дамкина (шумер. Дамгальнуна). М. описывается как «ребёнок-солнце», божественное дитя, во всём превосходящее предшествующие поколения богов. Когда Тиамат, супруга Апсу, намеревается отомстить богам за убийство мужа, всех богов охватывает страх; один М. согласен сразиться с войском Тиамат, но требует, чтобы его ввели в совет богов и сделали верховным божеством. Устраивается пиршество, на котором М. демонстрирует могущество своего «слова»: по его приказанию исчезает и вновь появляется звезда (в прежних толкованиях — одеяние). Боги, потрясённые могуществом М., избирают его своим главой и благословляют на битву. М. вооружается луком, дубинкой, сетью и в сопровождении четырёх небесных ветров и семи бурь, созданных им против одиннадцати чудовищ войска Тиамат, вступает в сражение. Он вгоняет в разинутую пасть Тиамат «злой ветер», так что та не может закрыть рот, поражает её стрелой, расправляется с её свитой, отнимает у убитого им Кингу таблицы судеб (определявшие движение мира и мировых событий и обеспечивавшие их обладателю мировое господство). Далее М. творит мир. Он рассекает тело Тиамат на две части, из нижней делает землю, из верхней небо (запирая его на засов и приставляя стражу, чтобы вода не могла просочиться вниз на землю). Богам Ану, Энлилю и Эйя М. определяет их владения, а небесным светилам — их пути, разделяет 600 богов на 300 верхних, небесных и 300 нижних, подземных; по плану М. боги создают человека. Благодарные боги строят М. «небесный Вавилон» с храмом Эсагила, провозглашают пятьдесят имён М. (в числе которых — «господин стран», титул Энлиля), передающих ему власть практически всех главных богов аккадского пантеона. Так М. получает власть не только на основании законной преемственности, но и по праву сильнейшего. Кроме «Энума элиш» М. является активным участником мифа об Эрре, который обманным путём отбирает (на время) власть у «отца богов» и чинит страшные разрушения и убийства (изложение мифа см. в ст. Эрра).

С 14 в. до н. э. культ М. распространяется в Ассирии, но там ему противостоит местное божество Ашшур, нередко с М. идентифицирующийся и заменяющий его. Известны гимны и молитвы к М., а также стихотворное произведение времени царя Синах-хериба (705–680 до н. э.).

Символы М. — секировидный топор, зверь — дракон Мушхуш. В тексте новоассирийского времени с частями тела М. сравниваются разные звери, растения и металлы, возможно, они играли определённую роль в его культе: «его главные внутренности – львы, его малые внутренности – собаки, его спинной хребет – кедр, его пальцы – тростник, его череп – серебро, излияние его семени – золото».

В. К. Афанасьева.

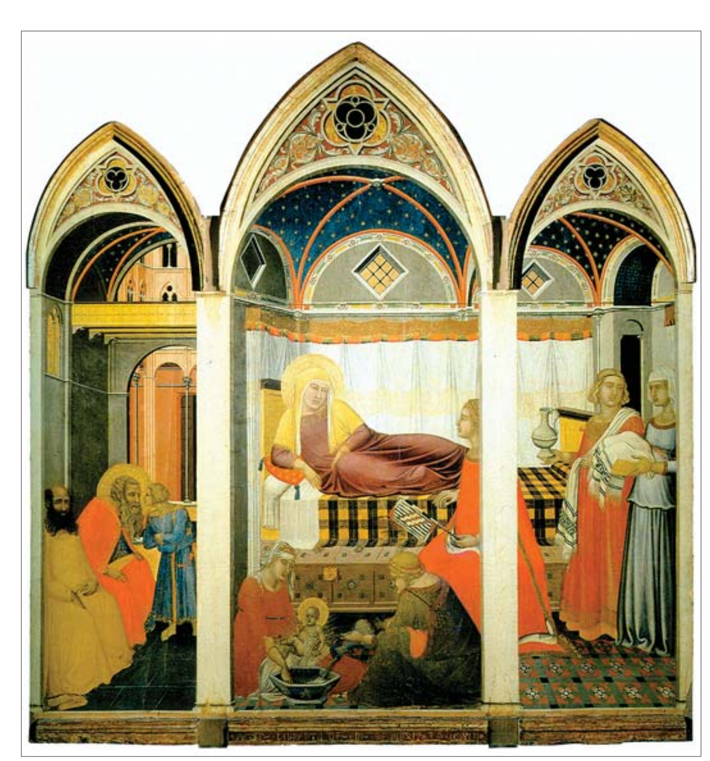
МАРЕНА, Марана, Морена, Маржана, Маржена, в славянской мифологии богиня, связанная (по первоначальному этимологическому сходству или по вторичному звуковому уподоблению) с воплощениями смерти (см. Мара), с сезонными ритуалами умирания и воскресения природы, а также с ритуалами вызывания дождя. В весенних обрядах западных славян М. называлось соломенное чучело – воплощение смерти (мора) и зимы, которое топили (разрывали, сжигали – ср. Купалу, Кострому и т. п.), что призвано было обеспечить урожай. В западнославянской мифологии известны сезонное божество Маржана [старопольск. Marz(y)an(n)a], отождествляемое польским хронистом 15 в. Я. Длугошем с римской Церерой; Морана (старочеш. Morana), отождествляемая в глоссах из «Mater verborum» с Гекатой, чеш. Marena (по описаниям ритуалов 14 в.), словац. Morena, Muriena, Ma(r)muriena (в вост.-слав. традиции ср. укр. М. – соломенное чучело, рус. былинную Маринку и др. персонажи с фонетически сходными именами). Словацкие формы с удвоением Ma(r)muriena делают возможным лингвистическое сопоставление с древнейшими италийскими формами Марса, первоначально имевшего аграрные функции — др.-лат. Marmor, оскское Mamers и т. п.; ср. римский обычай изгнания старого Марса (Mamurius Veturius) 14 марта.

В. И., В. Т.

МАРИКА (Marica), в римской мифологии богиня или нимфа, почитавшаяся у реки Лирис в районе Минтурн в посвященной ей роще. Жена Фавна, мать Латина, отождествлявшаяся с Венерой (Serv. Verg. Aen. VII 47).

Е. Ш.

МАРИЧИ (др.-инд. Marici, букв. «мерцающий огонёк», «луч света»), в древнеиндийской мифологии первый из десяти мудрецов Праджапати, праотцев человеческого рода; один из семи риши; вождь



Рождество Богородицы. П. Лоренцетти. 1342. Сиена, Музей Дель Опера Дель Дуомо.

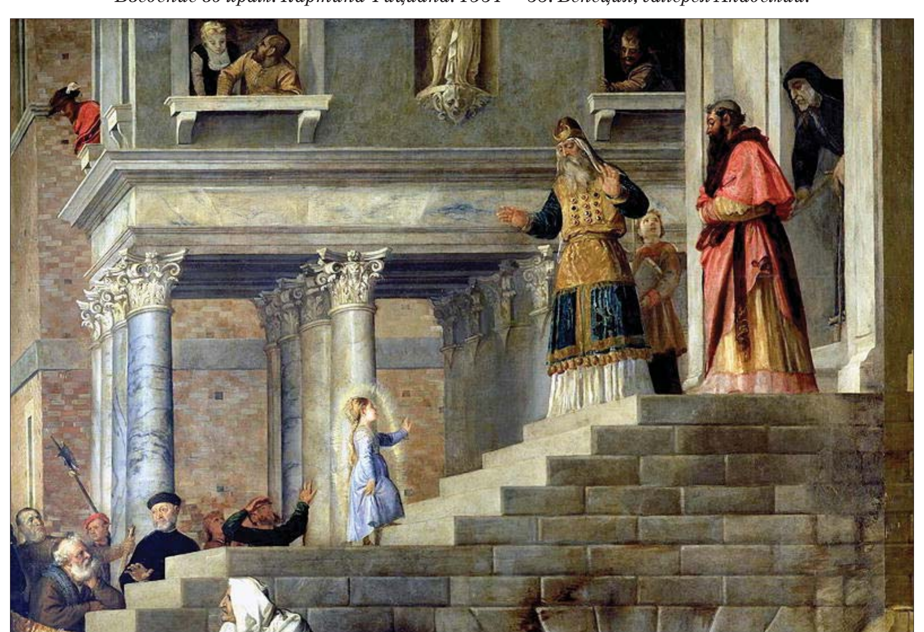
марутов. М. — старший сын Брахмы (из его души или плеча) или Сваямбху, или Ману Хайраньягарбха. Он же отец Кашьяпы. В эпосе известны и другие родственные связи М. Этим именем у индийцев называется звезда η из созвездия Большой Медведицы.

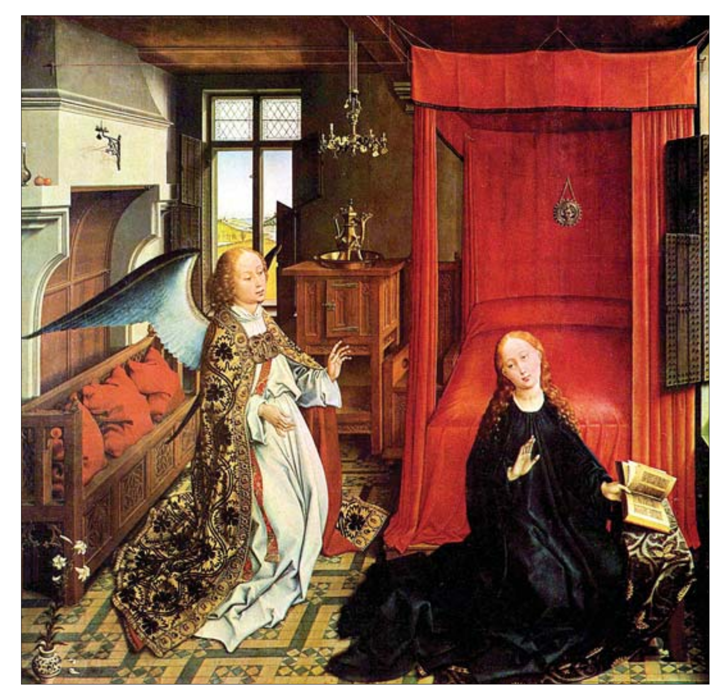
В. Т.

МАРИЯ, Мариам (греч. Μαρία или Μαριάμ как передача арам. marjam из евр. mirjam — то же имя, что у Мариам Пророчицы, сестры Моисея и Аарона), дева Мария, богородица, богоматерь, матерь божья, мадонна (итал. madonna, сокращённое от mia donna «моя госпожа»; ср. франц. Notre Dame, англ. Our Lady), в христианских религиозно-мифологических представлениях земная мать Иисуса Христа, иудейская девственница, чудесно родившая без разрушения своей девственности. Этимология имени «М.» неясна (возможно, от корня MRH, «быть тучным», в переосмыслении — «сильная», «прекрасная»; ср. корень MRR, «быть горьким»).

О происхождении и детстве М. каноническое евангельское повествование (в котором вообще сведения о М. чрезвычайно скудны) не говорит ничего; источником данных, воспринятых литургической, иконографической и фольклорной традицией, явилось раннехристианское предание, уже около 200 зафиксированное в апокрифе «Книга о рождестве Марии» (позднее получившем название «Первоевангелие Иакова Младшего»), а затем – во множестве агиографических, гомилетических (проповеди) и гимнографических текстов, восходящих к этому первоисточнику. Согласно этой традиции, М. происходит из мессианского «колена» Иуды (смешавшегося, как иногда добавлялось, со священническим «коленом» Левия), из царского рода Давида; её родители — праведники Иоаким и Анна, дожившие до пожилого возраста бездетными. Нежданное рождение М. как бы повторяет чудо рождения её предка Исаака от престарелых Авраама и Сарры. Предание говорит о воспитании М. в обстановке особой ритуальной чистоты, о первых шагах младенца по седьмому месяцу (тема византийской иконографии), наконец, о «введении во храм»; с трёх лет М. воспитывается при иерусалимском храме, служа его святыням, занимаясь рукоделием и получая пищу из рук ангелов. К 12 годам она даёт обет вечного девства. Однако совершеннолетняя девственница не может оставаться при храме, и для неё ищут супруга, который охранял бы её, не прикасаясь к ней и уважая её обет; по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; ср. расцветающий жезл Аарона. Чис. 17, 8) из нескольких претендентов выбран престарелый Иосиф Обручник. В его доме М. работает над пурпурной пряжей для храмовой завесы (символ предстоящего «прядения» младенческого тела Иисуса Христа из «пурпура» материнской крови в утробе М.). Работа над пряжей ещё продолжается, когда происходит благовещение (с этого пункта события описываются в каноническом евангельском повествовании, лишь детализируемом и расцвечиваемом апокрифической версией): в галилейском городке Назарете (Северная Палестина) М. слышит от архангела Гавриила, что ей предстоит родить от духа святого сына, облечённого достоинством мессии; ей обещано чудо девственного материнства (Лук. 1, 26–38). Ожидая младенца, она направляется в дом Захарии и Елисаветы, своей родственницы, которая в это время уже 6-й месяц ожидает рождения Иоанна Крестителя. В гостях у Елисаветы М. остаётся около трёх месяцев, после чего возвращается в дом Иосифа (1, 56). Как только её беременность становится явной, огорчённый Иосиф лишь из жалости не хочет опозорить её публичным обвинением, но слова явившегося Иосифу ангела убеждают его в невиновности его «обручницы» (Матф. 1, 18–24). По апокрифической версии, нашедшей отражение в средневековой (особенно византийской) иконографии, М. была всенародно подвергнута испытанию таинственной «горькой водой, наводящей проклятие» на неверных жён, как это рекомендуется в Библии (Чис. 5, 11–31) и описывается в талмудическом трактате «Сота»; архаическая ордалия подтвердила её целомудрие. По провиденциальному стечению обстоятельств М. суждено родить Иисуса Христа в мессианском городке Вифлееме, на исконной родине Давидовой династии. Для бедной, усталой с пути роженицы нет места в гостинице (Лук. 2, 7), и случайный приют даёт ей чужой хлев, в ясли которого она укладывает новорождённого. Через 40 дней после родов М. должна совершить обряд ритуального очищения и принести младенца в храм; там её встречает Симеон Богоприимец, пророчествующий, между прочим, и о предстоящих страданиях М.: «и тебе самой оружие пройдёт душу» (Лук. 2, 35; отсюда позднекатолическая по своему происхождению иконография М., сердце которой пронзено мечом или семью мечами). Затем М., спасая от царя Ирода младенца, бежит с ним и с Иосифом в Египет, а после смерти Ирода возвращается в Назарет (Матф. 2, 21–23). Далее евангельские канонические тексты отмечают участие М. в паломничестве на праздник в Иерусалим, во время которого двенадцатилетний Иисус исчезает, так что М. и Иосифу приходится искать его (Лук. 2, 42–49), и её присутствие на свадьбе в Кане Галилейской, где по просьбе М. Христом

Введение во храм. Картина Тициана. 1534— 38. Венеция, галерея Академии.

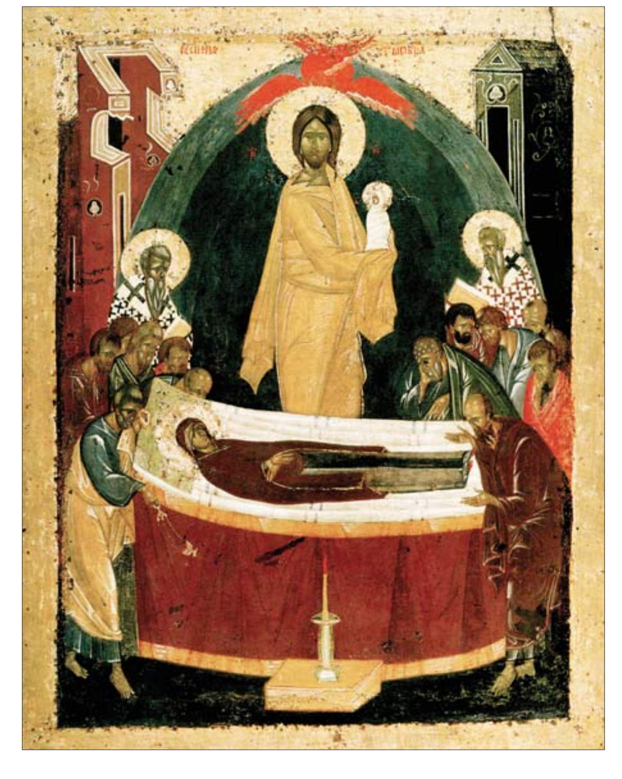




Слева — Благовещение. Центральная часть триптиха работы Рогира ван дер Вейдена. 1440. Париж, Лувр. Справа — Рождество Христово. Центральная часть «Алтаря Бладелина» работы Рогира ван дер Вейдена. Ок. 1450. Западный Берлин, Картинная галерея.

сотворено чудо претворения воды в вино (Ио. 2, 1–10); с точки зрения православной и католической традиции, чудо это открыло бесконечный ряд милостей, из века в век оказываемых Христом по молитвам М., «ходатаицы», «молебницы» и «заступницы» за людей во всех их нуждах. Отношения между матерью и сыном описываются в тонах сурового, строгого отречения сына от природной любви матери во имя исполнения его миссии. Православная и особенно католическая традиция предполагает физическое или духовное присутствие М. при важнейших моментах страданий сына (напр., встреча с ним во время несения им креста, вычитываемая из Лук. 23, 27, играет важную роль в католической практике и иконографии «крестного пути»). Но евангельское повествование говорит только о присутствии М. на Голгофе: она стояла «при кресте Иисуса»; умирая, сын велит матери усыновить своего «любимого ученика» (Ио. 19, 25–27), которого церковное предание отождествляет с Иоанном Богословом. Православная и католическая традиция принимает, что по воскресении Христос прежде всего явился М. (хотя новозаветные тексты молчат об этом), а из отмечаемого каноническим повествованием пребывания М. среди апостольской общины в дни после вознесения Христа (Деян. 1, 14) выводит её присутствие как при самом вознесении, так и при «сошествии святого духа» на апостолов (здесь иконография отводит ей центральное место). Последние годы М. описываются только в апокрифах и агиографических текстах. По некоторым православным преданиям, М. участвовала в распределении между апостолами по жребию земель, куда они должны были направиться для проповеди; ей выпала по жребию Иверия (Грузия), с которой она оказалась впоследствии мистически связанной через свою «иверскую» икону, однако ангел указал ей вместо этого путь на Афон (которому предстояло стать мировым центром православного монашества, местом особого посвящения М.). По другой, более распространённой версии, она тихо жила в доме Иоанна Богослова, деля время между молитвами и трудами рукоделия, и посещала места, имеющие отношение к истории жизни Христа. События, связанные со смертью М. (успение), символически как бы повторяют важнейшие смысловые моменты её жизни: возвещение от архангела Гавриила о близкой смерти – новое благовещение, приятие в «небесную славу» (лат. assumptio) – новое «введение во храм». Как некогда М. держала на руках младенца Христа, так Христос в византийско-русской и отчасти западной (Дуччо) иконографии успения принимает на свои руки маленькую и хрупкую душу М. — младенца, родившегося в новую жизнь. За успением, т. е. разлучением души М. с телом, следует их чудесное воссоединение и уход воскресшего тела в потусторонний мир: апостолы, раскрывши гробницу для запоздавшего Фомы, обрели её пустой. Это представление о телесном вознесении М. на небо, восходящее к раннехристианским апокрифам, догматически сформулировано только в католицизме, и притом очень поздно (1950). Момент торжественного увенчания М. как «царицы небесной» характерен лишь для западной традиции; в 1964 католическая церковь объявила М. «матерью церкви».

Хотя представляется, что жизнь М. началась, как и у всех людей, — с её рождения (догматическая доктрина о «предсуществовании», аналогичная представлению о «предвечной» жизни Иисуса Христа в ипостаси Логоса, к М. неприложима), идеи «предвечного замысла» бога о рождении М., провиденциального «уготовления» её непорочности «от начала мира» и т. п. играют важную роль в символической образности и иконографии православия и католичества. Эти идеи раскрываются, в частности, через переосмысленную символику Ветхого завета: такие ветхозаветные образы, как неопалимая купина, лестница Иакова (Быт. 28, 12), чудесно орошённое руно Гедеона (Суд. 6, 37–38), понимаются как символы М. (чудо девства, не разрушенного родами, и человеческой природы, не разрушенной присутствием бога,



Успение Богородицы. Икона Феофана Грека. 1392. Москва, Третьяковская галерея.

Коронование девы Марии. Картина Анджелико. Ок. 1435—40. Флоренция, галерея Уффици.

«огня поя дающего» — Втор. 4, 24 и др.). Кульминацией всех «знамений» Ветхого завета о М. считаются слова пророка Исайи: «Господь сам даст вам знамение: се, дева во чреве зачнёт и родит сына, и нарекут имя ему: «С-нами-бог» (Ис. 7, 14), – отсюда иконография М., окружённой указующими на неё ветхозаветными пророками. Представление об особой «уготованности» М., её «очищенности» от «чрева матери», намеченное уже у сирийского церковного писателя 4 в. Афрема (Ефрема Сирина), в католицизме претворилось в особый догмат (окончательно принятый лишь в 1854) о «непорочном зачатии» самой М. в браке её родителей (а не только «девственном зачатии» ею Иисуса Христа, что является общехристианской догмой), т. е. о её полной изъятости из общечеловеческой наследственной греховности (см. «Грехопадение»), в этом смысле М. – как бы невинная Ева, пришедшая исправить дело «падшей» Евы; в ней снимается проклятие, постигшее за вину человека мир природы («землю», Быт. 3, 17–18), а потому с ней соотнесено вовлечение природной жизни и космических циклов в сферу христианской святости (православное песнопение называет её «всех стихий земных и небесных освящение», «всех времён года благословение»). Неортодоксальное заострение этого ортодоксального мотива в художественной литературе — слова персонажа Достоевского «богородица — великая мать сыра земля есть»; ср. также характерную для западноевропейской иконографии позднего средневековья и Возрождения тему «мадонны смирения», сидящей на земле среди цветов, «М. на земляничной грядке» и т. п. В фольклоре эти аспекты образа М. контаминировались с пережитками натуралистического язычества, указывающими на связь М. с мифологическими образами богини земли, природы, богини-матери; но их смысл в контексте христианских религиозно-доктринальных представлений уже иной, поскольку М. здесь не олицетворение природы как таковой, но «начаток», прообраз, первое явление преображённой, райской природы.

В легенде о Теофиле, восходящей к ранневизантийской среде, но особенно популярной во Франции 13 в. (горельефы тимпана Нотр-Дам в Париже, драматическое «Действо о Теофиле» поэта Рютбёфа), герой, состоящий на службе у епископа, устав от тягот жизни, продаёт свою душу дьяволу и быстро делает карьеру, однако раскаивается и обращается за помощью к М., которая отбирает у дьявола расписку Теофила. Здесь выступают два характерных мотива: М. как «прибежище грешников» и «взыскание погибших» (обозначения соответственно в католической и православной традиции), т. е. всепрощающая мать, к которой может обратиться самый безнадёжный грешник; М. как защитница христианина, своими руками отгоняющая от него дьявола (ср. картину Дж. да Монтерубиано, 1506, на которой М. грозит палицей бесу, пытающемуся вырвать из-под её покрова вверенного ей отрока). В византийском апокрифе «Хождение богородицы по мукам», получившем распространение и на Руси, М. испрашивает даже для окончательно осуждённых грешников в аду некоторое облегчение их участи. Целый ряд западных легенд повествует о пропащих людях, которых спасает только верно соблюдаемая среди блудной или воровской жизни привычка каждый день молиться «Ave Maria» (вор остаётся живым, провисев два дня на виселице, и может уйти в монастырь замаливать грехи, даже у отлучённого от церкви беспутного школяра после смерти на губах расцветает роза; в православной легенде о чудотворной иконе «Нечаянная радость» М. спасает душу молив-

Дева Мария с младенцем и ангелами. Правая створка т. н. Уилтонского складня. Ок. 1389. Лондон, Национальная галерея.

Богоматерь Оранта. Русская икона ярославской школы. Ок. 1220. Москва, Третьяковская галерея.

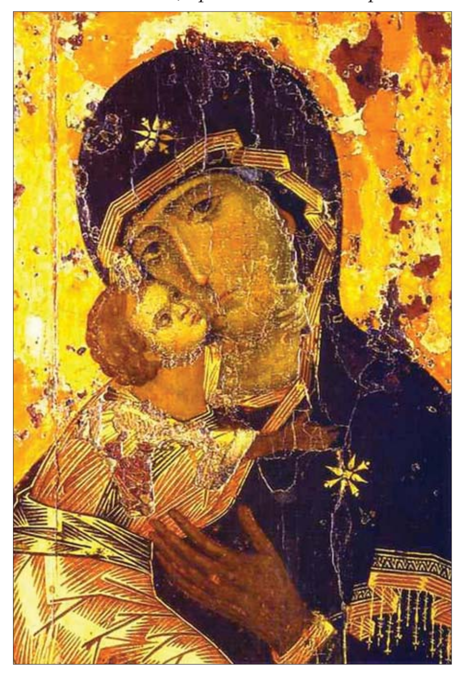
Мадонна с младенцем на троне. Итальянский мастер пизанской школы. 13 в. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

Слева — Мадонна с младенцем и Иоанном Крестителем («Прекрасная садовница»). Картина Рафаэля. 1507. Париж, Лувр.
Справа — Мадонна с младенцем (мадонна Литта). Картина Леонардо да Винчи. Ок. 1485—90. Ленинград, Эрмитаж.

шегося ей каждодневно грешника, обратив его укоризной к покаянию). Жонглеру, представителю осужденной церковью профессии, пытавшемуся угодить М. фокусами уже после своего вступления в монастырь, М. милосердно отирает пот с лица. В своей материнской жалости она готова покрыть перед людьми вину падшей монахини (мотив, использованный М. Метерлинком в драме «Сестра Беатриса»). Западная куртуазная поэзия позднего средневековья подчёркивает в М. черты Прекрасной Дамы, вызывающей восторженный рыцарский энтузиазм (эта линия, с ещё большей дерзновенностью продолженная в культуре барокко, нашла отклик в стихотворении А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный»: «Полон верой и любовью, /Верен набожной мечте,/ Ave, mater Dei кровью /Написал он на щите»); напротив, культура допетровской Руси и русский фольклор знают М. или как властную царицу, или как жалеющую мать. Однако и западная, и русская поэтическая традиция едина в отношении к М. как «тёплой заступнице мира холодного» (М. Ю. Лермонтов).

Истоки иконографии М. восходят к искусству римских катакомб (фрески Киметерия Присциллы, 3 в. — пророк Валаам перед М., кормящей младенца грудью, поклонение волхвов и др.), еще продолжающему античный подход к предмету: черты аскетизма отсутствуют, подчёркнута сила и значительность материнского тела и энергия огромных чёрных глаз. Новый, более строгий образ М. даёт ранневизантийская мозаика 6 в. в Сант-Аполлинаре Нуово; М., одетая в пурпур, как императрица, с покрытой головой, как монахиня, на престоле, в торжественной фронтальной позе, в окружении четырёх ангелов, одетых, как константинопольские придворные, принимает поклонение волхвов, держа на руках благословляющего младенца. Царские и монашеские черты византийского образа М. собираются воедино в идеале выдержки, сдержанности, самообладания. Порой М. предстаёт как образ несокрушимой, почти воинской мощи в заступничестве за людей (мозаика в конхе центральной апсиды Софии Киевской, т. н. «Нерушимая стена», 11 в.). Наряду с этим византийское искусство все последовательнее акцентирует одухотворённость лика и фигуры М., их тонкость и нежную хрупкость, особенно в иконографическом типе «Умиления» (М., склонённая к младенцу, прижавшемуся щекой к её щеке); самый замечательный пример этого типа – «Владимирская богоматерь» (1-я половина 12 в.), попавшая на Русь и оказавшая решающее влияние на разработку этого типа в русской иконописи. Другой византийско-русский иконографический тип – «Одигитрия» (греч. «Путеводительница»), где акцент перенесён на строгость духовной дисциплины, сдержанность, рассудительность. Голова М. всегда закрыта платом (мафорием), на котором сияют три звезды (на лбу и на плечах) как знак троякого девства М. — до рождения, в рождении и по рождении. Искусство западного средневековья проходит путь от властности и силы прероманских и романских изображений М. с их строжайшей стилизацией («Мадонна епископа Имада»

Владимирская икона Божией Матери. 12 в. Москва, Третьяковская галерея.



в Падерборнском музее, середина 11 в.; фреска в апсиде церкви Сан-Клементе де Тауль в Каталонии, нач. 12 в.) к трепетной одухотворённости готической трактовки этого образа (скульптуры Реймсского собора, особенно «Посещение М. Елисаветы», 13 в.), находящей позднее отголоски у С. Боттичелли («Магнификат», 1482–83). Ренессанс в Италии наделяет М. чертами античного стоического идеала невозмутимости (А. Мантенья, «Сретение»), на севере Европы — вводит в бытовую обстановку состоятельного бюргерства (Ян ван Эйк, Р. Ван дер Вейден и др. нидерландцы 15 в.; на картине Г. Давида М. кормит младенца с ложечки). Снижение образа М. у А. Дюрера, элиминирование всех аскетических и аристократических черт (серия гравюр «Жизнь Марии»), перенесение этого образа в сферу фольклорной сказочности у Л. Кранаха Старшего и А. Альтдорфера — симптом нового, протестантского отношения к М. В католической Италии Рафаэль создает тип мадонны, основанный на строго отмеренном равновесии земной красоты и величавого целомудрия, уюта и парадности, античного и христианского элементов («Мадонна в зелени», «Мадонна в кресле», «Сикстинская мадонна»); так была дана норма, жившая в классицизме 17 в. (например, у Н. Пуссена) и окончательно исчерпанная лишь к 19 в. (Д. Энгр, «М. перед св. дарами»). П. П. Рубенс нарушает равновесие и даёт перевес чувственности, а А. Корреджо — плебейскому вкусу к натуралистической детали. В Испании Б. Мурильо удаётся ценой несколько приторной миловидности ответить на запросы очень широких кругов и дать такой образ М., который был бы одновременно детски невинным и матерински доступным, притом без малейшего конфликта с барочной парадностью. Новые течения в искусстве 19–20 вв. дали чувственно-экзальтированную М. английских «прерафаэлитов» (Д. Г. Россетти, «Благовещение»), экзотическую таитянскую М. Гогена, суровый и нежный символ надличных сил материнства, заставляющий вспомнить тяжеловесность романских мадонн, у Г. Мура («М. с младенцем»). Секуляризированное преобразование мотивов, связанных с иконографией М., заметно в творчестве К. С. Петрова-Водкина «Умиление злых сердец», «1918 год в Петрограде».

С. С. Аверинцев.

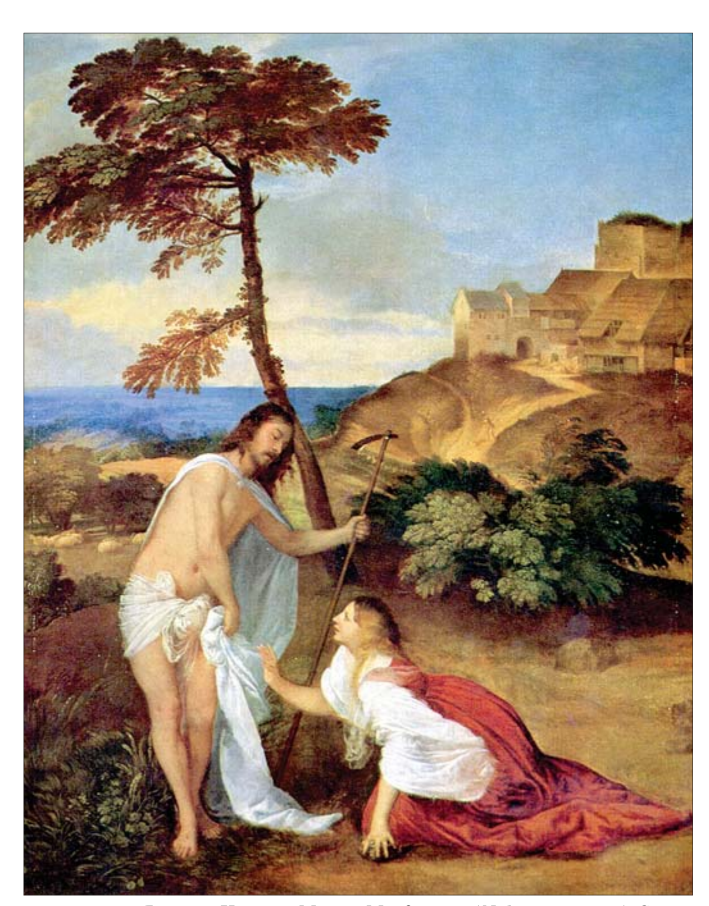
МАРИЯ ЕГИПЕТСКАЯ (греч. Μαρία η Αιγύπτια, лат. Maria Aegyptica), в христианских преданиях раскаявшаяся блудница, образ которой подвергался в популярной агиографии и фольклоре мифологизирующей стилизации. Предполагаемое время жизни — 5 в. По наиболее ранней версии, в 12 лет ушла от родителей из египетской деревни в Александрию, где 17 лет жила как блудница, сходясь со своими любовниками как за плату, так и добровольно. Заметив толпу паломников, направляющихся в Иерусалим на праздник воздвижения креста, она с нечистыми намерениями присоединяется к ним, платит своим телом корабельщикам за провоз, а затем продолжает блуд и в самом Иерусалиме. Когда наступает праздник и она пытается вместе со всеми войти в церковь, невидимая сила «трижды и четырежды» не впускает её. Вразумлённая таким наказанием, она даёт обет впредь жить в чистоте и просит икону девы Марии быть её поручительницей, после чего беспрепятственно входит и поклоняется кресту, на котором был распят Иисус Христос. Попросив деву Марию и впредь вести её, М. Е. слышит чей-то голос: «перейди Иордан и обретёшь блаженный покой», — и принимает его как поданный ей знак. Она покупает на милостыню три хлеба и с ними идёт в заиорданскую пустыню. Первые 17 лет её преследуют влекущие воспоминания о прежней жизни, о вине и разгульных песнях; затем все соблазны внезапно отступают, и для отшельницы наступает «великая тишина». Между тем сношенный гиматий распадается; М. Е. мучат летний жар и зимний холод, от которых ей нечем прикрыть своё нагое тело. Она кормится жёсткими травами пустыни, а позднее, по-видимому, вообще перестаёт нуждаться в пище. В полном уединении, не имея книг и притом не владея грамотой, она приобретает чудесное знание священных текстов. Стоя на молитве, она поднимается в воздух и повисает в невесомости примерно на полметра от земли (т. н. левитация). В течение 47 лет она не встречает ни человека, ни зверя; затем её видит монах и священник Зосима, который подаёт ей половину своего гиматия покрыть наготу, оказывается свидетелем чудес и выслушивает историю её жизни. При расставании она просит Зосиму через год на страстной четверг придти на берег Иордана со святыми дарами; на его глазах переходит она реку «немокренно», причащается из его рук и возвращается снова посуху. Ещё через год Зосима находит её тело и погребает его с помощью вышедшего из пустыни льва.

Легенда о М. Е. стоит в ряду многочисленных популярных в средние века рассказов о покаявшихся блудницах и грешницах (Мария Магдалина, Пелагия, Таисия и др.). На Западе отдельные мотивы этой легенды (молитвенная левитация, нагота в пустыне) иногда переносились в легенду о Марии Магдалине. Среди отражений образа М. Е. в литературе — финал «Фауста» Гёте (где М. Е. вместе с Марией Магдалиной и самаритянкой, в присутствии девы Марии и с участием Гретхен молит о прощении для Фауста), а также поэма «Мария Египетская» И. С. Аксакова. Усматривают параллели между житием М. Е. и одной из героинь Ф. М. Достоевского (см. И. П. Смирнов, Древнерусские источники «Бесов» Достоевского, «Русская и грузинская средневековая литература», Л., 1979).

С. С. Аверинцев.

Мария Египетская. Русская икона. 17 в. Белгород.

МАРИЯ МАГДАЛИНА (греч. Μαρία ή Μαγδαλτινη, т. е. уроженка города Мигдал-Эль, ср. евр. migdal, арам. magdala, «башня»), в христианских преданиях женщина из Галилеи, последовательница Иисуса Христа; одна из мироносиц. Согласно евангельскому повествованию, была исцелена Иисусом Христом от одержимости семью бесами (Лук. 8, 2). После этого она следовала за Христом, служила ему, делясь своим достоянием (Мк. 15, 40–41, Лук. 8, 3), присутствовала на Голгофе при его кончине (Матф. 27, 56 и др.) и была свидетельницей его погребения (Матф. 27, 61 и др.). После того как минул субботний запрет на дела и передвижения, она с другими мироносицами пошла к могиле Христа, нашла её пустой и была извещена ангелом о воскресении Христа (Мк. 16, 1–8). Когда М. М. увидела своего



Явление Христа Марии Магдалине (Noli me tangere). Слева — Картина Тициана. 1511—13. Лондон, Национальная галерея. Справа — фреска Анджелико. 1432—35. Флоренция, музей Сан-Марко.

воскресшего учителя, она не узнала его, приняв за садовника; после мгновенного узнавания и порывистого устремления к нему её остановили его слова: «Не прикасайся ко мне»; на неё была возложена миссия — возвестить о воскресении апостолам (Ио. 20, 14–18).

Византийская литература повествует о прибытии М. М. в Эфес к Иоанну Богослову, об участии её в его апостольских трудах, о смерти от недуга, погребении и перенесении останков в 9–10 вв. в константинопольский монастырь святого Лазаря. Однако в западной традиции М. М. отождествляется с Марией, сестрой Марфы и Лазаря Четверодневного, принимавшей Христа в Вифании, а также с грешницей, в доме у некоего Симона возлившей на голову Христа миро, омывшей его ноги своими слезами и отёршей их своими волосами (Мк. 14, 3–9; Лук. 7, 37–50). Так М. М. становится образом кающейся блудницы. В то же время «башня» (буквальное значение топонима Мигдал) понимается как рыцарский замок и всё семейство принимает феодальные черты. В легенде сообщаются апокрифические подробности: имена родителей М. М. (Сир и Евхария) и др. Иногда рассказывается, что М. М. была невестой Иоанна Богослова, отвергшего брак с ней из любви к девственности и ради полного служения Христу. Особенно много повествуется о её проповеднической деятельности (в связи с которой она и в православной традиции получает прозвище «равноапостольной»). По западным преданиям, она вместе со святыми Максимианом, Мартеллом и Кидонием, а также со своими братом и сестрой направилась

Слева – Мария Магдалина. Картина К. Кривелли. Ок. 1480. Амстердам, Государственный музей. Справа – Явление Христа Марии Магдалине. Картина А. А. Иванова. 1835. Ленинград, Русский музей.

для проповеди христианства в Галлию и прибыла в Массилию (Марсель) или в устье Роны (где город Сент-Мари-де-ла-Мер традиционно связан с её почитанием). Затем она удалилась в пустыню, где предавалась строжайшей аскезе, оплакивая свои грехи (мотив, пришедший, возможно, из жития Марии Египетской); её распавшееся от ветхости одеяние было чудесно заменено волосами, скрывшими всё ее тело, а изнеможение от лишений пустынной жизни столь же чудесно целилось тем, что ангелы возносили её в небесные высоты. Перед смертью её по воле провидения находит священник, которому она рассказывает свою жизнь и от которого принимает последнее причастие (ср. предсмертную встречу Марии Египетской с Зосимой). Местонахождение мощей М. М. западная традиция связывала с французским городом Везле. Ещё более позднее предание, распространившееся и в православных странах, заставляет М. М. в период её апостольской деятельности встретиться с римским императором Тиберием и поднести ему в дар крашеное пасхальное яичко со словами «Христос воскрес!».

Образ М. М. играет важную роль в литературе гностицизма («Пистис София», Евангелие от Филиппа), где она выступает как получательница откровения. Наиболее устойчивый литературный и иконографический мотив, прослеживаемый от раннехристианского искусства до картины А. А. Иванова, от первых опытов средневекового театра и стихов Филиппа Гревского (12–13 вв.) до новейшей поэзии, — момент, когда воскресший Христос говорит М. М.: «не прикасайся ко мне» (лат. «noli me tangere»). Западное искусство знает патетический образ кающейся М. М. (картины Тициана, Ж. де Латура и т. д.), мотив покрытой волосами пустынницы на руках у ангелов (статуя Т. Рименшнейдера).

С. С. Аверинцев.

МАРЙАМ (Maryam), в мусульманской мифологии мать Исы. Коранические эпизоды, связанные с М. (19:1–35; 3:31–42), в главных деталях и мотивах восходят к христианским преданиям о деве Марии, часто апокрифическим. Завещанная аллаху М. была отдана под присмотр Закарии, получившего право на опекунство по жребию. М. поместили в помещение при храме (михраб). Согласно Корану, «всякий раз, как Закария входил к ней в михраб, он находил у неё пропитание. Он сказал: "О Марйам! Откуда тебе это?" Она сказала: "Это от аллаха" (3:32). После рождения Исы М. удалилась «от своей семьи в место восточное» (19:16), где её оповестил о чудесном рождении дух «в обличий совершенного человека» (19:17). «И привели её муки к стволу пальмы. Сказала она: "О если бы я умерла раньше этого и была забытою, забвенною!". И воззвал он к ней из-под неё: "Не печалься: Господь твой сделал под тобой ручей. И потряси над собой ствол пальмы, он уронит к тебе спелые, свежие. Ешь и пей, и прохлади глаза!"» (19:23–27). Когда сородичи стали упрекать вернувшуюся к ним М., им ответил из колыбели Иса: «Я — раб аллаха, он дал мне писание и сделал меня пророком» (19:31). Комментаторы усматривали также в одном из коранических мотивов намёк на путешествие М. и Исы в Египет (сюжет, также восходящий к соответствующей христианской традиции): «И мы сделали сына Марйам и мать его знамением и дали им убежище у холма с покойным пребыванием и источником» (23:52).

М. П.

Марпесса, Идас и Эвен. Фрагмент росписи краснофигурного псиктера «художника Пана». Ок. 490 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

МАРМАРИНУ, в мифологии индейцев арикена (Венесуэла) чудовищная змея, проглотившая первых людей, созданных спустившимися с неба культурными героями — Пурой (солнцем) и Мурой (луной). М. проглотила и самих Пуру и Муру, но они спаслись, разрезав живот М.

Ю. Б.

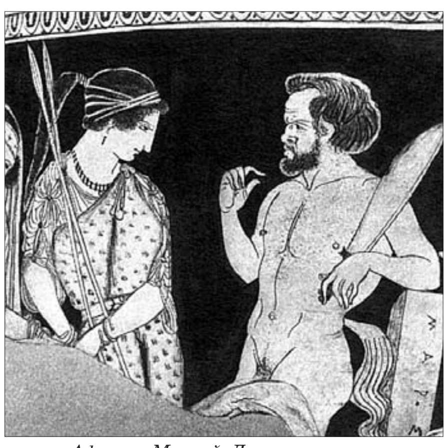
МАРПЕССА (Μάρπησσα), в греческой мифологии дочь Эвена, которую во время сватовства Аполлона похитил Идас и увёз на подаренной ему Посейдоном крылатой колеснице. Бросившийся в погоню отец М. не мог догнать беглецов. В отчаянии Эвен заколол своих коней и бросился в реку, которая стала называться его именем. Аполлон настиг Идаса в Мессене, и тот осмелился вступить схватку с богом. Зевс рознял сражающихся и предложил М. самой выбрать себе мужа. М., опасаясь, что Аполлон бросит её, когда она состарится, избрала Идаса (Apollod. I 7, 8–9). От него она родила Клеопатру – жену Мелеагра (Hom. Il. IX 558 след.). *М. Б.*

МАРС (Mars), Маворс, Марспитер («отец Марс»), один из древнейших богов Италии и Рима, входил в триаду богов, первоначально возглавлявших римский пантеон (Юпитер, М. и Квирин). Ему был посвящен март — первый месяц древнего календаря, когда совершался обряд изгнания зимы («старого М.») (Ovid. Fast. III 389 след.). Существуют различные мнения о первоначальной природе М.: его считают и хтоническим божеством плодородия и растительности, и богом дикой природы, всего неизвестного и опасного, находящегося за пределами поселения, и богом войны. М. были посвящены животные: дятел, конь, бык, волк (иногда хтонический трёхглавый); эти животные, по преданиям, вели родившихся весной юношей, по обычаю «священной весны», посвященных М., указывая им места для поселений. М. сопровождал идущих на войну воинов. По некоторым преданиям, он был наделён тремя жизнями, что роднило его с сыном хтонической богини Феронии Эрилом, получившим от матери три жизни. К М., совершая ритуальный очистительный обход (люстрацию) своего имения, обращались землевладельцы с просьбой дать плодородие полям, здоровье семьям, рабам, скоту. К нему же взывали при обряде очищения собравшиеся на Марсовом поле вооружённые граждане

Слева — Марс из Тоди. Бронза. 1-я половина 4 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.
Справа — Марс и Венера. Фреска из Помпеи. 1 в. Неаполь, Национальный музей.

(Dion. Halic. IV 22); к М., как и к ларам, обращались арвальские братья, когда совершали обряд люстрации территории Рима. Как и богу лесов Сильвану, М. приносилась в лесу жертва — бык. Как отец Ромула, М. был родоначальником и хранителем Рима. Вместе с тем храм М. как бога войны был сооружён на Марсовом поле вне городских стен (померия), т. к. вооружённое войско не должно было входить на территорию города. Символом М. было копьё, хранившееся в жилище царя – регии (Aul. Gell. IV 6, 2), где помещалось также двенадцать щитов, один из которых, по преданию, упал с неба как залог непобедимости римлян, а одиннадцать его копий по приказу царя Нумы были сделаны искусным кузнецом Мамуррием, чтобы враги не могли распознать и украсть подлинник (Plut. Numa. 13). Полководец, отправляясь на войну, приводил в движение копьё и щиты, взывая к М. (Serv. Verg. Aen. VII 603; VIII 3). Предзнаменованием страшных бед считалось самопроизвольное их движение. Хранителем этих святынь была жреческая коллегия салиев, выносивших на праздники М. его щиты и исполнявших в его честь воинские пляски. Ему были посвящены начинавшие и завершавшие сезон военных походов церемонии очищения коней, оружия, музыкальных инструментов. Когда кончались военные действия, М. приносился в жертву конь из победившей на бегах квадриги. За голову коня боролись два квартала, и в зависимости от исхода борьбы она, украшенная хлебами, водружалась либо в регии, либо на башне Мамилия в Субурре. Кровь коня, имевшая очистительную силу, хранилась в регии и храме Весты. Видимо, попытки точно фиксировать древнейшие функции М. остаются мало обоснованными, так как на соответственных стадиях развития религии бог – хранитель общины, каким был М., имел различные аспекты, помогая и в войне, и в мирное время, давая и победу, и изобилие, и благополучие. Однако позднее М. становится исключительно богом войны и как таковой был отождествлён с греческим Аресом (хотя это отождествление играло роль скорее в литературе, чем в религии). Женой М. считалась отождествлявшаяся с Венерой и Минервой Нерио или Нериене, первоначально «Доблесть М.» (Aul. Gell. XIII 23). В 366 до н. э. М. был посвящен храм у Капенских ворот, откуда войско выступало на войну, а всадники на ежегодный парад (Liv. VII 23, 8; Dion. Halic. VI 13). В центре форума Август посвятил роскошный храм М.-мстителю в благодарность за победу над убийцами Цезаря. В эпоху империи М. часто изображался на монетах, пользовался широкой популярностью в армии, часто вместе с Гонор и Виртус; наделялся эпитетами «победитель», «сражающийся», «расширяющий империю», «спутник Августа», «хранитель», «умиротворитель». В западных провинциях с М. часто отождествлялись главные боги племенных и территориальных общин и он наделялся эпитетами, производными от названий племён и поселений (напр., М. Латобий — от племени латобиков в Норике), а также «царь света», «мудрый» в Галлии, «царь общины» в Британии, М. Тингс (т. е. бог тинга — народного собрания) на Рейне и т. д. Это позволяет полагать, что ранние римские представления о М. как верховном боге общины продолжали существовать в народных верованиях.

Е. М. Штаерман.



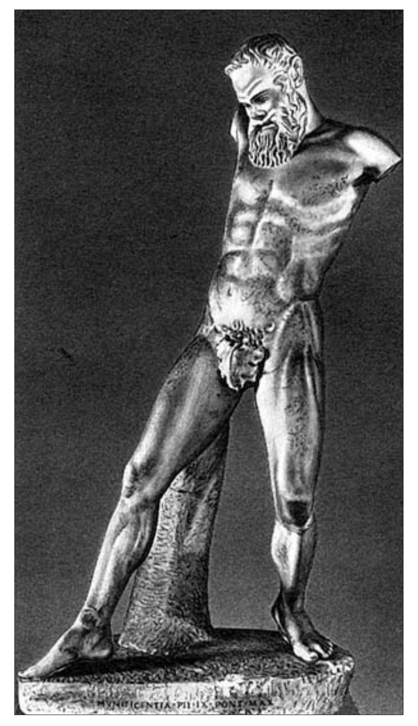
Афина и Марсий. Деталь росписи луканского скифоса. Конец 5 в. до н. э. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

МАРСИЙ (Μαρσύας), в греческой мифологии сатир или силен, сын Эагра, родом из Фригии. Древнее божество круга Кибелы, вытесненное Аполлоном. По мифу, М. подобрал флейту, брошенную Афиной (богиня бросила флейту, т. к. увидела, как безобразно раздуваются её щёки при игре) (Paus. I 24, 1). В игре на флейте М. достиг необычайного мастерства и, возгордясь, вызвал на состязание самого Аполлона. Дерзкое соперничество кончилось тем, что Аполлон, играя на кифаре, не только победил М., музыка которого отличалась чисто фригийским экстатически-исступлённым характером (флейта с бубнами, трещотками и пр. сопутствует оргиям Кибелы и Диониса), но и ободрал с несчастного кожу (Myth. Vat. I 125; II 115). По преданию, кожа М., содранная с него богом, висит во Фригии, в Келенах, у истоков реки Меандр (Herodot. VII 26; Xenoph. Anab. I 2, 8); при звуках флейты кожа начинает шевелиться, но недвижима при звуках песен в честь Аполлона (Ael. Var. hist. XIII 21). М. был оплакан нимфами, сатирами и лесными родичами. Его кровь превратилась в одноимённый поток (Ovid. Met. VI 382–400), его флейта была унесена этим потоком в реку Меандр, выброшена из воды в Сикионии и принесена в дар Аполлону (Paus. II 7, 9). В мифе о состязании Аполлона и М. отразился начальный этап борьбы божеств-антагонистов Аполлона и Диониса.

А. Ф. Лосев.

В античном искусстве (вазопись, геммы, рельефы) популярны сюжеты — «М. подбирает флейту, брошенную Афиной», «состязание Аполлона и М.» и «наказание М.», в европейском изобразительном искусстве — «состязание Аполлона и М.» (П. Перуджино, Я. Тинторетто) и «наказание М.» (Б. Перуцци, Рафаэль, А. Бронзино, Дж. Вазари, Аннибале Карраччи, П. Веронезе, Г. Рени, Я. Гверчино, Дж. Тьеполо, Я. Йордане и др.).

МАРТАНДА [др.-инд. Martanda, букв., «из мёртвого яйца (происходящий)», согласно комментарию Саяны, — «птица»], древнеиндийский мифологический персонаж, один из сыновей Адити, солнечное божество. М. упоминается в ведах, в брахманах, в эпосе; в «Ригведе» имя М. отмечено лишь трижды. М. — эпитет персонажа, который чаще обозначается другим эпитетом — Вивасват (собственно «сияющий»). Основной сюжет, известный в ряде версий (ср. изложение его в «Шатапатха-брахмане» III, «Маркандейя-пуране» 103, 1, 3–40; 105, 1–20, «Махабхарате» в комментариях Саяны и т. п.), является общим для М. и для Вивасвата, что, однако, ещё не даёт оснований для полного их отождествления. Адити, дочь Дакши, родила семь сыновей, составивших класс адитьев, последним из которых был Индра. Но иногда речь идёт (напр., РВ X 72, 8—9) и о рождённом позже, восьмом сыне М. Он появился на свет безобразным, без рук и без ног, подобный шару. Сначала Адити бросает его, но потом приносит к



Афина и Марсий. Римские мраморные копии. С греческих оригиналов скульптора Мирона (ок. 450 до н. э.). Афина — Москва, Пушкинский музей, Марсий — Рим, Ватиканские музеи.

себе. Старшие братья М. отсекают у него всё лишнее. Предполагается, что после этой операции М. стал солнцем (ср. древнеиндийские образы крылатого солнца, солнца как птицы, с одной стороны, и мотив птицы, рождённой из яйца, — с другой). По-видимому не случайно, солнце называют сыном Адити (АВ XIII 2, 9, 37), а мотив бросания М. и его возвращения соотносится с мотивом заходящего и восходящего солнца. С М. связана идея умирания и нового рождения, определяющая, в частности, и границы временных членений. Эта преимущественно космологическая специализация М., видимо, объясняет обычное изъятие образа М. из сюжетов, связанных с Вивасватом.

Образ М. в конечном счёте восходит к мотиву мирового яйца (см. статью Яйцо мировое). Некоторые параллели, как, например, с древнеиранским Гайомартом (букв. «живой-мёртвый») или со славянским «мёртвым» яйцом («яйцо, в котором заключена смерть Кощея») в одном варианте или мотивом яйца жар-птицы в другом, позволяют говорить не только о генетических связях указанной древнеиндийской мифологемы («солнце из мёртвого яйца»), но и о реконструкции её более древней индоевропейской формы.

В. Н. Топоров.

МАРТИА И МАРТИАНАГ, Матра и Матрайана, Машйа и Машйана, в иранской (зороастрийской) мифологии первая человеческая пара.

В наиболее полном виде миф о М. и М. изложен в 15-й главе «Бундахишна». Гайомарт, первопредок человечества, перед смертью из-за происков Ахримана (Ангро-Майнью) «выронил семя», одна треть которого досталась богине земли Спандармат. В результате через сорок лет из земли выросло растение ревень, а ещё через 15 лет оно превратилось в М. и М. Из-за того, что они явились в мир сросшимися, нельзя было судить о том, сколько у них душ — одна или две. Сначала они признавали главенство Ормазда (Ахурамазды) в мире и назывались «лучшими из рождений Спандармат» (игра слов, основанная на том, что в зороастрианизированном пантеоне Спандармат было препоручено религиозное благочестие, т. е. М. и М. выступали лучшими порождениями Благочестия). Затем в них вошёл дух противоречия и они объявили Ахримана творцом миропорядка, за что и поныне пребывают в аду, откуда выйдут только после страшного суда. Сначала М. и М. питались одной водой, но затем, развращаемые злым духом, перешли на козье молоко, потом убили овна, развели огонь трением двух пород дерева и изжарили мясо. Из шкуры овна они сделали одежду. Мартйа в знак поклонения демонам вылил молоко на север, запретную сторону света ортодоксального зороастризма (в этом жесте, видимо, отразились древнейшие языческие ритуалы: предки иранских племён почитали север). Падение М. и М. завершилось познанием таинств супружества. Своих первенцев М. и М. съели. Остальных детей спасло вмешательство Ормазда. От потомков М. и М. населился весь обитаемый мир, причём помимо обычных людей М. и М. создали и монстров с ушами или глазами на груди, хвостатых, волосатых и т. д.

Л. А. Лелеков.

Машйа и Машйана с Ахриманом. Миниатюра. 1307. Библиотека Эдинбургского университета.

МАРТУ (шумер., аккад. Амурру; «аморей», букв. «западный»), Иль-Амуррим (аккад., «бог амореев»), шумеро-аккадское имя бога амореев-кочевников (живших в степях Северной Месопотамии), очевидно соответствующего аморейскому Элу (см. Илу). По месопотамским представлениям, М. – громовержец, насылающий бурю, кочевник, варвар. Согласно аккадскому мифологическому канону, его супруга – Белет-Цери. Известен шумерский миф старовавилонского периода (не позднее 17 в. до н. э.) о том, как М. женился на дочери Нумушды — верховного бога города Казаллу (в Северной Месопотамии). Согласно мифу, на пиру богов в Казаллу имеющий жену получает две порции мяса, имеющий и сына – три порции. Из молодых богов, не имеющих жён, только М. получает две порции. Он воспринимает это как указание на то, что он должен жениться. М. идёт в храм Нумушды и в праздник выполняет все чёрные работы (видимо, у аморейских кочевников существовал обычай работы за невесту). Закончив, он собирается купить его дочь за серебро и лазурит. Боги отговаривают её от замужества, характеризуя М. как дикого варвара. Но дочь Нумушды решает выйти за М. Миф является этиологическим и объясняет появление западносемитских племён в Двуречье и их ассимиляцию там; в определённой мере его возникновение связано также со стремлением оправдать включение М. в вавилонский пантеон. Существенно, что миф возник и записан в период, когда контакты с амореями в месопотамском обществе были ещё повседневными, и не является поздним осмыслением давних событий. Супругой М. считалась также Ашрату (см. Асират).

В. А., И. Ш.

МАРУТЫ (др.-инд. Marut), в ведийской и индуистской мифологии божества бури, ветра, грома и молнии (в «Ригведе» к ним обращено 33 гимна). М. составляют целую группу божеств, их трижды семь, трижды шестьдесят (или всего семь: Ваювега, Ваюбала, Ваюга, Ваюмандала, Ваюджвала, Ваюретас и Ваючакра, разные виды ветров). Среди них нет старших и младших, они одинаковы, как близнецы, единодушны. М. – братья. Их отец – Рудра, отчего они называются иногда рудрами или рудриями; их мать – Пришни (букв. – «пёстрая», обозначение коровы), они рождены коровой, доят вымя Пришни. Вместе с тем они сыновья Адити (РВ X 77,2), родились из молнии (I 23, 12) или даже сами возникли из себя (I 168, 2). М. изображаются прекрасными юношами, они огненны, могучи, на них сверкающие одежды; их оружие — золотые топоры, копья-молнии, луки и стрелы, дубинки, ножи; они мчатся на колесницах, запряжённых антилопами или лошадьми, по воздуху, по небу, через горы и деревья, от подземного царства до небесного. Тогда они ужасны, дики, полны гнева. Когда М. мчатся, раскалываются скалы и горы, гнутся деревья, сотрясаются крепости, ревёт небо, земля дрожит от страха, делается темно. М. изливают дождь (иногда фигурально: пот, жир, мёд, молоко), подымают шум, вызывают гром и молнии, ветер, образуют туманы, заставляют течь водные потоки, громко поют (ср. связь их с певцами). У М. просят лечебных средств, дождя, богатств, скота, славы, освобождения, а также пощады от убийства. Толпа М. обычно сопровождает Индру, особенно на битву. М. – воины, но непосредственного участия в убийстве демонов не принимают, хотя и помогают Индре (VIII 7, 23–24). Они искусны в колдовстве, творят чудеса. М. сравнивают с солнцем, огнём, молнией, ветром, небом, водными потоками, горой, птицами, лебедями, соколом, антилопой, быком, буйволом, телятами, лошадьми, детьми, днями и т. п. Кроме связей с Рудрой и Индрой, М. входят в микромотивы с Парджаньей, Ваю, Сомой, Тритой, Вишну, Ушанасом, Парушни и др. В мифах М. играют вспомогательную роль (ср. эпизоды, связанные с битвами Индры против Вритры, Валы, Раваны и др.). Иногда М. покидают Индру в бою или даже вступают с ним в конфликт. Так, на основании «Ригведы» (I 170), «Тайттирия-брахманы» (II 7, 11, 1), «Катха-упанишады» (I 139, 13) восстанавливается следующий сюжет: певец-риши Агастья посвятил жертву М., но она была присвоена Индрой; М. возмутились и выступили против Индры; вмешательство Агастьи привело к примирению сторон. В «Рамаяне» Индра разбивает молнией нерождённого сына Дити на 49 кусков и превращает их в М. (сходный сюжет известен и в пуранах). Объяснения имени М. различны. Одни исходят из сочетания *mar-ut-/vat-, «веющий с моря», другие сопоставляют М. с италийским богом Марсом: лат. Mars, Mart-, Mavort-, оскск. Mamert (Ma-rut- из *Mavrt-) и со слав, мифологическими существами типа Ma(r)murienda и др., третьи — с др.-инд. marya, «юноша», и т. п.

В. Н. Топоров.

МАРЯ, Марша, в латышской мифологии богиня – охранительница коров. К ней обращаются с просьбой о молоке, сыре, телятах, земле. «Большую М. коров» умоляют вырастить коров. Иногда М. совпадает с мифологизированным образом девы Марии; её день отмечается четырежды в году: зимой – святки, весной – день «капустной» Марии, когда сажают капусту, летом – 15 августа, осенью – 8 сентября. Мотивы, связанные с М., отражают двуприродность этого персонажа: ср. обычные обращения к ней типа: «Милая М. скота, мать Иисуса Христа, упаси от колдунов и ведьм!». Генетически в образе М. вскрывается более поздний слой (дева Мария) и более ранний, сопоставимый со славянс-

ками представлениями о Маре, Марене и т. п. М. нередко контаминируется с Лайме, матерью Лайме.

В. И., В. Т.

МАСАНГ (тибет. ma-bsans), в тибетской мифологии существа, совмещающие функции духов-предков и горного бога. Представляются антропоморфными (старуха в бирюзовой шапке; герой, вооружённый луком – в чехле из тигровой шкуры и стрелами – в колчане из леопардовой; всадник-богатырь в серебряном, медном и железном вооружении, в плаще из птичьих перьев) и зооантропоморфными (быкоголовый человек, сын коровы и человека). Возможно, «семь братьев М.» и «девять братьев М.» олицетворяют первоначальные человеческие существа в Тибете; с этими группами связываются представления о появлении разнообразного оружия. М. входит в свиту горного бога Одегунгьел в качестве духа-предка. М., как горный бог, – божество мужчин и почитается теми, кто хочет приобрести большую физическую силу, его местом обитания считается пик Масанг – гора на границе Сиккима, Бутана и Тибета.

В тибетском буддизме М. входит в свиту буддийского «защитника религии» Доршешугдана, М. — один из его эпитетов. Существует миф о том, как М. в облике старухи пытался остановить буддийского проповедника Падмасамбхаву на его пути в Тибет (8 в.). Группа «семь братьев М.» считается легендарными предками иерархов буддийской школы Сакья.

В эпосе и фольклоре М. — быкоголовое существо, сын коровы и человека, «Пегий бычок», который попадает к лха и помогает им в войне с демонами, убивая демона в облике чёрного яка; в награду на земле появляется царь, божество – правитель. В фольклоре М., спасаясь от демоницы, бросает вверх пять ячменных зёрен, дарованных лха, появляется железная цепь, но демоница бросает ядро, оно разрывает М. на семь частей, которые становятся Большой Медведицей. В этом качестве данный персонаж (как Басанг) вошёл в мифологию монгольских народов (см. Долон Эбуген). В бурятской мифологии М. (Паханг) — первый человек.

Е. Д. Огнева.

МАСИС, в армянской мифологии гора (Арарат). По одному из мифов, М. поссорилась со своей сестрой Арагац, из-за чего была с ней разлучена. В древнейших мифах М. – жилище змей и вишапов. В эпосе «Випасанк» у подножия М. живут потомки вишапов (вишапазунк, вишапиды). По некоторым вариантам, в одной из пещер М. каджи заковали в цепи Артавазда. На вершине М. находится царь змей с драгоценным камнем на голове. Раз в семь лет все змеи, обитающие вокруг М., являются к своему царю. В армянском переводе Библии в мифе о всемирном потопе ковчег Ксисутра (Ноя) остановился на горе М. С вершины М. Ксисутр спустился на землю.

С. Б. А.

МАСЛЕНИЦА, в славянской мифологии персонаж, воплощающий плодородие и вместе с тем зиму и смерть. Название русского календарного праздника проводов зимы и встречи весны – М. – было перенесено на антропоморфный персонаж, который встречали с величальными песнями в начале праздника на горках. М. называли также чучело из соломы, обряженное в женское тряпьё, иногда с блином (от масляного блина – само название М.) или сковородой в руках; с ним вместе веселились, катались на тройках в течение масленичной недели, а затем хоронили или провожали в конце праздника, разрывая чучело на околице селения или (чаще) сжигая на костре, разводившемся на возвышенности (ср. похороны аналогичных персонажей славянской мифологии – болгарского Германа, русских Кострому, Ярилу и т. п.). Похороны М. сопровождались карнавальными процессиями, ряженьем, ритуальным смехом, призывами весны и поношением М. в специальных песнях, где та называется обманщицей (в связи с великим постом, который наступает сразу после масленичных пиршеств), объедалой, блиноелой и т. п. У западных и южных славян М. соответствовал польский запуст, менсопуст и болгарский Кукер. У чехов и словаков масопуст завершался обрядом «выноса смерти» — символа зимы: соломенное чучело, называемое смертью, мореной или марженой (имя восходит к древнеславянской богине смерти Маре, Марене), одетое в лохмотья или в праздничный костюм, выносили из селения, бросали в воду или разрывали на части; солому разбрасывали по полям, что должно было обеспечить их плодородие. Аналогичный М. персонаж низшей мифологии других народов Европы — Карнавал.

МАТАРИШВАН (др.-инд. Matarisvan), в ведийской мифологии божественный персонаж, связанный с огнём, а позже — и с ветром. В «Ригведе» упоминается 27 раз (обычно в поздних частях). М. — тайное имя бога огня Агни, с которым он неоднократно отождествляется (РВ I 96, 4; III 3, 5; 26, 2); «когда Агни был создан в своей матери в качестве М., он [=Агни] стал быстрым порывом ветра» (III 29, 11). Но М. выступает и отдельно от Агни, часто в общих мотивах. Так, М., будучи посланцем Вивасвата, приносит с неба на землю огонь для того, чтобы мудрецы из рода Бхигу научили людей обращаться с ним (мотив, обычно сопоставляемый с подвигом Прометея), М. приносит Агни издалека; вместе с богами он создаёт Агни, добывает его трением; Агни является к М. и т. п. Один раз (I 190, 2) и Брихаспати отождествляется с М. В ряде текстов М. выступает как творец (Индра сравнивается с ним как с искусным ремесленником, X 105, 6) и старый жертвователь. К М. взывают с просьбой соединить сердца двух влюблённых. Иногда М. уподобляется Соме. Начиная с «Атхарва-веды», на первое место выступает функция управления ветрами. Образ М. во многом остаётся неясным. Само слово толкуется обычно или как «растущий в матери» (matari — svan), или как обозначение куска дерева для добывания огня с символикой полового акта (ср. новоперс. badris/a/, др.-инд. *mataris-).

В. Н. Топоров.

МАТЕР МАТУТА (Mater Matuta), в римской мифологии, по-видимому, богиня женщин; в её честь 11 июня справлялся праздник матралий, во время которого женщины молились за детей своих сестёр. Вход в храм М. М. был запрещён рабыням, но во время праздника в него приводили, а затем с побоями изгоняли рабыню (Ovid. Fast. VI 475 след.). М. М. была отождествлена с Ино-Левкофеей, и обряд объяснялся как воспоминание о том, что Ино воспитывала сына своей сестры Семелы Диониса и пострадала от рабыни — наложницы своего мужа. Сын Ино Меликерт был отождествлён с сыном М. М. Портуном — богом гаваней. М. М. связывалась также с утренней зарёй, и римские обряды в её честь, по мнению Ж. Дюмезиля, были отголоском индоевропейских обрядов в честь богини зари. Возможна и связь её с культом Юноны Сорории, установленным одним из братьев Горациев после убийства сестры. По некоторым предположениям, эти культы (М. М. и Юноны Сорории) могли рыть реминисценциями древней и полностью забытой системы родства, тогда как изгнание из храма рабыни объяснялось характером М. М. как покровительницы брака (подобно Юноне) и соответственно ненавистницы рабынь — наложниц мужей.

Е. Ш.

МАТИТ (m.tj), в египетской мифологии богиня-львица. Её культ был распространён в 12-м верхнеегипетском номе (Дейр-эль-Гебрави, недалеко от Сиута).

Р. Р.

МАТОВЕЛИЯ, в мифологии индейцев Северной Америки (у калифорнийских мохаве) культурный герой. Согласно мифам, М., старший сын неба и земли, вывел людей и животных к каньону Эльдорадо, где, отмерив центр земли распростёртыми руками, построил им дом. Однако недальновидный М. оскорбил свою дочь-лягушку, злоумышлявшую против него, что и привело его к смерти. После него остался брат Мастамхо, продолжавший его дела и обучавший людей ремёслам.

А. В.

МАТРИ (др.-инд. matr, «мать»), в индуистской мифологии божественные матери, олицетворяющие созидательные и губительные силы природы. Ведийской религии в целом была чужда идея активного женского начала, но в индуизме она получила широкое признание в связи с распространением культа шакти. М. рассматривались как женские персонификации творческой энергии великих богов: Брахмы – Брахми или Брахмани, Шивы – Махешвари, Кумары (Сканды) — Каумари, Вишну — Вайшнави, Индры — Индрани или Айндри, и т. д. Число М. колебалось от семи до шестнадцати; в некоторых текстах в них говорилось как о «великом множестве». Почитание М. отражено главным образом в шиваитском круге мифов: М. составляли свиту сына Шивы — Сканды, их культ нередко сливался с культом Дурги.

П. Г.

МАТУНГУЛАН, в мифологии ифугао (остров Лусон, Филиппины) группа из 168 основных божеств, обитающих во всех четырёх мирах. М. – главный объект культа. Считается, что некогда люди состояли в отношениях ритуального обмена с М. и получили от них всех домашних животных, орудия и знание ритуалов и адата. Один из главных богов класса М. – Лидум ан Магидет.

М. Ч.

МАТХУРА (др.-инд. Mathura), в индуистской мифологии город, основанный Лакшманой, братом Рамы, на месте обители ракшаса Мадху. Столица ядавов, рода Кришны, вплоть до их переселения в Двараку. Индийский город М. (на правом берегу реки Ямуна между городами Дели и Агра) — один из главных центров паломничества индусов, центр культа Кришны. В древности этот город — важный центр буддизма и джайнизма.

С. С.

МАУДГАЛЬЯЯНА (санскр. maudgalyayana), Могаллана (пали mogallana), в буддийской мифологии (наряду с Шарипутрой) главный ученик Шакьямуни. М. имел наибольшие магические способности. Он мог создавать разнообразные формы живых существ и сам принимать по желанию любой облик; видеть, не впадая ни в какое особое состояние психики, претов и других духов, не видимых для обыкновенного человеческого глаза; посещать небесные миры (где он, например, чтобы умерить гордыню Шакры, сотряс большим пальцем ноги его дворец). О М. сообщается, что он мог бы раздавить гору Сумеру (Меру), как фасолину, раскрутить землю, как гончарный круг, перевернуть её вверх дном или же возложить её на Сумеру, как купол зонтика на ручку. М. изгнал Мару, который однажды, желая досадить ему, проник к нему в живот. Он подчинил нага Ахиччханду. Самый известный его подвиг — укрощение царя нагов Нандопананды, который, разгневавшись, что ему помешали принимать пищу, обвился вокруг Сумеру и преградил путь на небо Траястринса Будде с 500 учениками. Только М. смог победить Нандопананду, состязаясь с ним в демонстрации магических способностей. Часто изображается рядом с Шакьямуни в выцветшей оранжевой тоге и с посохом странствующего монаха, имеющим набалдашник в виде ступы-чаитьи, составленной из металлических колец.

О. Ф. Волкова, Л. Э. Мялль.

МАУИ, в полинезийской мифологии герой богатырского типа, культурный герой, трикстер; известен также в некоторых районах Микронезии и Меланезии. Его мать (Таранга) родила сына недоношенным, запеленала в собственные волосы (тикитики, отсюда одно из имён М. — Мауитикитики; о-в Таранга) и положила на океанские волны. Боги нянчат М. и дают ему магические знания. Затем он отправляется на землю, находит своих родителей, совершает подвиги. Он ловит в специально изготовленную ловушку солнце, заставляя его светить дольше и тем самым увеличивая продолжительность дня, усмиряет ветры и устанавливает регулярную смену сезонов года, поднимает небо, с помощью особого рыболовного крючка извлекает с морского дна рыбу-островов. На этом острове поселяются люди. М. приносит людям огонь, на котором они могут приготовить себе вареную пищу, уничтожает чудовищ, вредивших женщинам и наводивших ужас на мужчин, изобретает различные орудия и оружие; он участвует в создании батата, кокосовых орехов, собаки. М. вступает в постоянные конфликты и состязания с богами, стремясь отнять у них часть их сил и привилегий в пользу людей, а также показать собственное превосходство над ними. Подобно богам, М. наделён особой силой (мана). М. погибает при попытке уничтожить богиню смерти и тем самым даровать людям бессмертие. Подвиги М. сопровождаются разного рода проделками и шутками (отсюда одно из имён героя — М. тысяча проделок).

В отдельных районах Полинезии существовали жреческие версии мифов, трактовавшие его как полубога. В обширном цикле сказаний о М. заключались возможности для развертывания их в героический эпос и сказки. Множество песен о М. соотносится с эпизодами его мифологической «биографии», в ряде районов (например, Западное Самоа) поэтические формы сказаний оказываются более популярными. Песни нередко составляли важную часть ритуалов и магических действий (в частности, обрядов, которыми открывался сезон охоты на птиц). Известны также тексты, соединявшие прозаические и поэтические части в одном сюжете (сказание о ссоре М. с Иравару и гибели Хины, братом которой он в этом случае выступает; в других вариантах М. — сын Хины). Сказочные черты М., проявляющиеся в мотивах «недоноска», «младшего брата», так же как и сочетание в его образе качеств культурного героя и трикстера, сближают М. со многими персонажами мирового фольклора.

Образ М. и мотивы сказаний о нём нашли отражение в играх, в особенности — в популярнейшей по всей Океании игре с плетением из шнуров фигур, изображавших его подвиги (М. считался изобретателем этой игры).

Б. Н. Путилов.

МАУНГЛАЙ, в мифологии кхонтхаи (сиамцев) король легендарного острова Кох-Лак. У его жены Рампунг родилась дочь Йомдой. Она выросла красавицей. К ней посватался китайский принц. Йомдой отказала, но принц с помощью волшебных средств влюбляет в себя её и пытается увести. Чудовища-яксы преграждают им путь. М. настигает их и в гневе убивает дочь, принца и жену, которая была причастна к этому бегству. Сам М. и тела других героев этого мифа превратились в скалы. В топографии южного Таиланда много мест, названия которых связаны с именами М., его жены и дочери.

Я. Ч.

МАФДЕТ (m fdt), в египетской мифологии богиня-мстительница. Воплощалась в образе гепарда, её атрибуты – палка и нож. В мифах М. сражается со змеем, иногда – вместе с Ра (напр., в «Текстах пирамид»: «Поднимается Ра и его урей на его челе против этого змея, вышедшего из земли… Отрезает он твою голову этим ножом, который был в руке М.»). М. помогает больным, уничтожает змей, как карающий судья принимает участие в загробном суде, заботится об умерших в загробном царстве. Праздник дня рождения М. совпадал с днём рождения богини письма Сешат, возможно, они считались сестрами-близнецами. Сешат нередко выступала в качестве ипостаси М.

Р. И. Рубинштейн.

МАФУСАИЛ (евр. Metuselah), в ветхозаветных преданиях один из патриархов, праотцев человечества (Быт. 5, 21–27), прославившийся своим долголетием («мафусаилов век»): он прожил 969 лет. Рассказывается, что М. сражался со злыми духами шеддим (ср. аккад. шеду); народная этимология его имени – «умерщвляющий мечом» (от евр. ma wet, «смерть», и selah, «меч»). М. доходил до «пределов земли», чтобы узнать от своего отца Еноха о предстоящем потопе и о спасении Ноя, внука М. (книга Еноха 111–112, Мидраш агада к Быт. 5, 25). Смерть М. наступила перед самым потопом (Быт. 5,27; 7, 6). Согласно агаде, потоп был отсрочен на семь дней ради недельного траура по М. Он должен явиться на землю перед приходом мессии в числе «семи великих пастырей» (Сиф, Енох, М., Авраам, Иаков, Моисей, Давид).

Д. В. Щедровицкий.

МАХАВИРА (санскр. mahavira, «великий герой»), в джайнской традиции мифологизированный образ вероучителя джайнизма, жившего в 6 в. до н. э. М. выступает как центральный персонаж мифоисторического комплекса джайнской мифологии — последний из 24 тиртханкаров нашей авасарпини (нисходящего полуоборота колеса времени), живший в последние годы периода «плохой—хороший».

Джайнская агиография выделяет пять благих моментов в жизненном пути тиртханкара — зачатие, рождение, уход от мира, обретение абсолютного знания и конечное освобождение. По поводу каждого из этих моментов в жизни М. божества устраивали пышные торжества, проливая дождь из драгоценных камней, благовоний, цветов и т. п., и совершали поклонение М. С рождением М. связан сюжет о чудесном перенесении его плода из лона одной женщины в другую. Когда М. в одном из прошлых рождений был Маричи, внуком первого тиртханкара Ришабхадатты и сыном первого джайнского чакра ватина Бхараты, он слышал от деда, что ему предопределено родиться 24-м тиртханкаром. Преисполнившийся гордыни и высокомерия, Маричи создал себе такую карму, чтобы родиться в брахманской семье. Поэтому, когда М. из своего предпоследнего существования спустился из верхнего мира на землю, он вошёл в лоно брахманки Девананды. Узнавший об этом

Харинайгамеши стоит у ложа Тришалы, держа в сложенных ладонях зародыш Махавиры. Миниатюра из индийской рукописи «Джина-чаритра».

Статуя Махавиры. Раджастан.

Шакра (индра южной половины низшего из верхних миров Саудхармы) пришёл в волнение, ибо великие люди (63 «отмеченных» персонажа) всегда рождались и должны рождаться в кшатрийских, а не в низких и не в брахманских семьях. Он посылает на землю своего военачальника Харинайгамеши, и тот на 82-й день после зачатия переносит М. в лоно кшатрийки Тришалы. Тришала видит 14 знаменательных снов: прекраснейших белого слона, белого быка, белого льва, посвящение богини Шри, которую окропляют водой из своих хоботов мировые слоны, цветочную гирлянду, спускающуюся с неба, луну, солнце, знамя, драгоценный кувшин, лотосовое озеро, молочный океан, небесный дворец, груду драгоценных камней, огромное пламя, достигающее небосвода. Такие сны предвещают рождение чакраватина или тиртханкара. Родившегося в предместье города Вайшали (Бесарх) сына родители назвали Вардхамана («возрастающий, процветающий»), ибо с момента его появления в лоне Тришалы неизмеримо возросло процветание клана его отца – джнятриев, так как состоящие на службе у Куберы джримбхаки (разряд богов из класса вьянтара) по приказанию Шакры доставляли во дворец огромные количества сокрытых ранее богатств.

Мальчиком М. превосходит всех талантами и силой. После его победы над одним из богов, спустившимся на землю, чтобы испытать его отвагу, боги дали ему имя М. Он укрощает неистового слона и смело расправляется со змеёй, которой испугались игравшие с ним сверстники. Он отвечает на труднейшие вопросы переодетого брахманом Шакры. Не желая огорчать родителей, М. решил не уходить в монахи, пока они живы, и вёл жизнь мирянина: женился и имел дочь. Когда М. исполнилось 28 лет, родители, бывшие последователями предыдущего тиртханкара Паршвы, ушли из жизни, умертвив себя по обычаю правоверных джайнов голодом. Через два года после их смерти М., получив разрешение старшего брата и предварительно раздарив всё своё имущество, уходит от мира и начинает жизнь странствующего нищего аскета. В отличие от шветамбаров дигамбары не признают перенесения плода М., а также считают, что он не был женат, что в 8 лет он принял обет джайна-мирянина и что, когда он уходил от мира, его мать была жива.

М. странствовал 12 лет, отказавшись через 13 месяцев от одежды, соблюдая обет молчания, питаясь подаянием, неоднократно соблюдая строжайший пост и стойко перенося тяготы бездомной жизни. Повествования об этом периоде жизни М. уделяют большое внимание описанию унижений и оскорблений, которые претерпел странствующий аскет, вызывающий подозрения и неприязнь людей. Его неоднократно избивали, травили собаками, принимая за вора или шпиона, и один раз даже хотели повесить, но верёвка чудесным образом семь раз обрывалась, и перепуганные крестьяне отпустили М. Божества также неоднократно выступают в роли испытателей или искусителей М., но вместе с тем, зная о его великом назначении, они поклоняются и почитают его и прибегают к его защите. Так, на 11-м году странствий М. Чамара (индра южных Асуракумаров) вознамерился начать войну против Шакры, но когда последний метнул в него громовую стрелу — ваджру, он спрятался у ног М., и Шакра с трудом смог догнать стрелу, чтобы она не причинила вреда святому.

На 43-м году жизни на берегу реки Риджупалика, возле города Джримбхикаграма М. достиг абсолютного всезнания и стал джиной. Это произошло под деревом шала, которое считается поэтому священным деревом М. Другое дерево, связанное с М., – ашока, под которым он дал обет отречения от мира. Став джиной, М. продолжает свои странствия, но уже как проповедник и вероучитель, окружённый почётом и поклонением многочисленных последователей, среди которых были и цари. На 72-м году в городе Пава (или Павапури) – резиденции царя Хастипалы – М. достиг конечного освобождения, т. е. полностью уничтожил карму и стал совершенным — сиддхом. По одним источникам, это произошло в уединении, по другим, – при обширном стечении людей, которым М., сидя на сияющем бриллиантами троне в роскошном, специально выстроенном зале, в течение 6 суток неустанно читал свою последнюю проповедь. После ухода М. его тело (или то, что осталось, ибо, по некоторым легендам, тело, кроме ногтей и волос, исчезло в момент ухода в нирвану) было предано огню. Современные джайны отмечают конечное освобождение М. в дни индуистского праздника Дивали — осеннего праздника огней, в память о гигантской иллюминации, устроенной богами и царями после ухода М.

Иконографическим символом М. является лев. Его шасана-деваты — Матанга и Сиддхайика.

О. Ф. Волкова.

МАХАГИРИ, в мифологии бирманцев главный дух – нат. Считалось, что в прошлом в государстве Тагауна (11 в.) он был кузнецом. Когда М. стучал по наковальне – происходило землетрясение. Король, опасаясь столь сильного человека, приказал его схватить, но кузнецу удалось бежать. Король женился на сестре М., которая была очень красивая, и обещал помиловать брата. Когда тот вернулся, его схватили и, привязав к дереву сага на берегу реки Иравади, сожгли на костре. Погибла и сестра, бросившаяся к брату в костёр. Оба стали натами дерева сага; всякого, кто приближался к нему, они убивали. Тогда дерево срубили. Оно приплыло в другое королевство в город Тхинликяунг. Король велел из ствола сделать изображения брата и сестры. В полнолуние изображения отнесли к горе Поупа. Брата стали называть М. или Мин Махагири («великая гора»), а сестру Шве Мьетна («золотое лицо»). В честь обоих на горе Поупа устраивалось ежегодное празднество.

Я. Ч.

МАХАКАЛА (санскр. Mahakala, букв. «великий чёрный»), в буддийской мифологии ваджраяны идам и дхармапала. В «Садханамале» описываются двурукий, шестирукий и шестнадцатирукий М.; все они тёмно-синего цвета и имеют угрожающий вид. В Тибете известно ещё больше вариаций М. На этом основании некоторые авторы считают слово «махакала» общим названием подгруппы дхармапал. Согласно одной из легенд, М. в глубокой древности был в Индии махасиддхой и принял обет защищать дхарму при помощи устрашения в случаях, когда сострадание окажется бессильным. Так он и остался в мире в облике гневного божества.

Л. М.

МАХАОН (Μαχάων), в греческой мифологии сын Асклепия, унаследовавший от него искусство врачевания. Вместе с братом Подалирием М. как претендент на руку Елены участвовал в Троянской войне, возглавив ополчение на 30 кораблях из городов западной Фессалии и северо-восточной Этолии (Hom. Il. II 729–732). Под Троей М. излечивает многих героев, пока его самого не ранит стрелой Парис. В дальнейшем М. снова участвует в сражениях и погибает от руки Пенфесилеи или Эврипила.

В. Я.

МАХАПЕЙННЕ, в мифологии бирманцев божество, помогающее людям добиваться успеха и побед. У него красное тело и го-

Махакала.

лова слона. Прежде М. был Брахмой, индуистским богом, почитавшимся также в Бирме. Брахма предложил Тхагьямину, главе богов, чтобы неделя была из восьми дней, а не из семи. За это тот отрубил ему голову, а на тело посадил золотую голову слона.

Я. Ч.

МАХАПУРУШАЛАКШАНА (санскр. mahapurusalaksana, пали mahapurisalakkhana, «признак великого человека»), в буддийской мифологии 32 признака тела, которыми отмечен или великий император (чакраватин), или будда (руки и ноги округлённые, пальцы рук длинные, пятки широкие, кожа золотистого цвета, плечи широкие, язык длинный, красивой формы, голос подобен голосу Брахмы, зубы ровные и т. д.). Детально описание М. дано во многих канонических и неканонических произведениях буддизма. Наряду с М. имеются 80 второстепенных признаков будды.

Л.М.

МАХАРАДЖА БУНО, в мифологии нгаджу (остров Калимантан, Западная Индонезия) первопредок и культурный герой. Первые люди, созданные Махаталойу основывают первую деревню Бату Нинданг Таронг, где первая женщина рождает сначала свинью, собаку и курицу, а затем трёх братьев: М. Б., Махараджу Сангена и Махараджу Сангианга. Из крови, отошедшей при родах, появляется золото-алмазный слон, которого убивает М. Б. оружием из дарованного ему Махаталой настоящего железа. Из слона образуются золото и алмазы, символы земного богатства. М. Б. поселяется на земле и становится прародителем людей.

М. Ч.

МАХАСИДДХИ (санскр. mahasiddha, «великий достигший»), в буддийской мифологии ваджраяны полумифические лица, которые достигли совершенства путём йогической практики. Считается, что было 84 М. (Тилопа, Наропа, Сараха, Нагарджуна, Индрабхути и др.). Легенды, повествующие о их жизни, оказали сильное влияние на развитие поздней мифологии буддизма (особенно в Тибете). В основе образов М. лежат, по-видимому, реальные люди, жившие в Индии с 7 по 11 вв.

Л. М.

МАХАТАЛА, в мифологии нгаджу (остров Калимантан, Западная Индонезия) демиург, бог верхнего мира. М. появился после самосотворения космоса от соприкосновения изначальных золотой и алмазной гор, плававших в первоокеане. Он восседает на вершине небесной горы, отделённой от земли 42 слоями облаков. М. вечен, так как обладает живой водой и постоянно оживляет себя, подобно фениксу. Он составляет дуалистическое антагонистическое единство со змееобразной богиней нижнего мира Джатой. Перед сотворением срединного мира — земли, М. призвал Джату на совет в верхний мир, затем создал из своей алмазной диадемы древо мировое. На ветви древа опустились птицы-носороги, самец и самка (воплощения верхнего и нижнего миров). В завязавшейся борьбе они уничтожили друг друга и само мировое древо, из их тел и обломков древа возникли элементы ландшафта и первые люди, мужчина и женщина. Беспомощные, они долго плавали по океану нижнего мира в золотой и алмазной лодках, пока М. не бросил им созданную из осколков солнца и луны горсть земли. Они поселились на ней и дали начало людям и духам.

М. Ч.

МАХАЯНЫ МИФОЛОГИЯ, см. в статье Буддийская мифология.

МАХДИ (al-Mahdi), в мусульманской мифологии «ведомый» (аллахом) человек, обновитель веры накануне страшного суда, своего рода мессия. Мусульманская традиция утверждала, что М., происходящий от потомков Мухаммада, появится за несколько лет до страшного суда, когда вся земля будет наполнена злом и неверием. Он убьёт Даджжала (в некоторых версиях эта роль отводилась Исе) и установит на земле царство справедливости, силой вернёт людей на путь аллаха, возродит общину, живущую по законам ислама. Его короткое царствование (от 3 до 9 лет) будет царством изобилия. После царствования М., одновременно с которым на землю вернётся и умрёт Иса, наступит воскресение мёртвых и страшный суд.

Концепция М., играющая второстепенную роль в суннитском исламе, является одной из основ догматики шиитов, воспринимающих М. как «скрытого имама», который один способен уничтожить зло и направить род человеческий на путь истины. В формировании мусульманских представлений о М. сказалось некоторое влияние мессианистских и эсхатологических настроений иудаизма и христианства.

На протяжении веков многие деятели мусульманских стран (религиозно-социальные реформаторы, основатели династий и др.) объявляли себя М. Представление о М., возвращающем «золотой век», пользовалось особой популярностью среди широких масс и являлось идеологической оболочкой движений, направленных против местных и иноземных властей (махдистское движение конца 19 в. в Судане против турецко-египетских властей и английских колонизаторов и др.).

М. Б. Пиотровский.

МАХЕС (mj-hs), в египетской мифологии кровожадный бог, сын Баст. Эпитеты М. – «дикосмотрящий лев», «он радуется крови». В поздний период считался богом грозы и бури, тьмы, ветра. Изображался в виде львиноголового человека с короной на голове. Древние греки называли М. Миисис.

Р. Р.

МАХЕШВАРА, небесное божество кхмеров, известное в средневековой Кампучии и в предшествовавшем ей государстве Фунань. Считалось, что он непрерывно спускался с неба на гору Мотан, порождая на земле все проявления жизни. М. особенно поклонялись при королевском дворе. Культ М. имел шиваистское происхождение, по некоторым данным, в его образе очень рано сказалось влияние буддизма. В синкретичной кхмерской мифологии М. трактовался как бодхисатва.

Я. Ч.

МАХИ (др.-инд. Mahi, букв, «большая», «великая», в частности как обозначение земли), древнеиндийское женское божество, олицетворение земли. Обычно упоминается (в гимнах апри) в составе триады с Сарасвати и Илой (Идой) (РВ I 13, 9; V 5, 8; Саяна; «Найгхантука» I 11), которые называются богинями, приносящими радость, и приглашаются расположиться на жертвенной соломе; иногда в этой триаде М. заменяется другим божеством — Бхарати. М. известна по ведийским текстам, но и здесь она встречается очень редко и без каких-либо индивидуальных характеристик. Более того, в ряде случаев трудно решить, идёт ли речь о персонифицированном образе земли или о земле и даже других космологических объектах вообще (ср.: РВ I 80, 11; 159, 1 и др., где в двойственном числе слово «М.» обозначает небо и землю, или II 11, 2; V 45, 3 и др., где во множественном числе это слово обозначает воды, потоки); во всяком случае, позже слово «М.» стало обозначать и почву, основу, страну и т. п. Слова того же происхождения, что и «М.», употребляются как определения земли и в некоторых других традициях. Ср. лат. Magna Terra или (отчасти) греч. μεγάλαιθεαί, «великие богини» (о Деметре, в имени которой скрыто слово «земля», и Персефоне).

В. Т.

МАЦИЛИ, в грузинской мифологии злые духи из преисподней. Пугают путников и охотников, сбивая их с правильной дороги, умерщвляют младенцев, заколдовывают людей и скот. За М. гонится Копала, который истребляет их палицей и стрелами, пущенными из лука. Мать М. иногда именуют также «матерью дэвов»; ей посвящена молельня в селении Рошка, куда женщины приносят в жертву животных,

З. К.

МА-ЮАНЬШУАЙ («главнокомандующий Ма»), в поздней китайской народной мифологии трёхглазое чудовище. М.-ю. считается перерождением духа Чжи Мяоцзи, приговорённого Буддой к перерождению за излишнюю жестокость в истреблении злых духов. Для того, чтобы выполнить этот приказ, он проник в материнское лоно некой Ма Цзинь-му (отсюда, вероятно, и его фамилия Ма) в виде пяти огненных шариков. После появления на свет М.-ю. в трёхдневном возрасте убил царя драконов (Лун-вана) Восточного моря. Впоследствии он овладел магическим искусством: мог повелевать ветром, громом, змеями, превращать в любой другой предмет свой чудесный талисман — треугольный камешек. Подчинив духов огня, ветра, различных драконов и т. п., он и получил титул главнокомандующего запада (отсюда, видимо, и происходит его прозвище юаньшуай).

Б. Р.

МАЯВОКА, в мифологии индейцев ябарана (Венесуэла) культурный герой, предок. В борьбе с предком охотничьего племени пиароа – людоедом Укара М. сначала превратил его в муравьеда, а затем разрезал на части. Из этих частей произошли животные, мясо которых съедобно. Брат М. – Очи открыл корзинку, где была спрятана птица-солнце, что привело к потопу и другим несчастьям. М. вывел людей из недр холма, поглотившего их в результате потопа, и научил их всем искусствам. После потопа и поимки птицы-солнца М. стал жить на западе, а Очи – на востоке. Грядущий мир блаженства и справедливости будет миром М. *Ю. Б.*

МБОМБИАНДА, Мбомбиванда, Вангилонга, Нзакомба, в мифологии бантуязычных народов группы монго-нкундо демиург. М. невидим, как и души, которые попадают к нему после смерти. Согласно мифам, М. создал мир — сначала деревья и растения, потом солнце и луну, всех животных, птиц и рыб. Впоследствии он сотворил источник вод, породивший все реки и ручейки. М. создал женщину по имени Боала и заботился о ней, как о своей дочери. Забеременев чудесным образом, она родила мальчика, которого М. назвал Мбонгу. Когда Мбонгу вырос, М. создал для него женщину Мбомбе и велел им уйти с неба на землю, жить вместе и рождать детей. Мбомбе родила сына Лианжа, а затем ещё близнецов-дочерей Нсонгомбембе и Локомбе йонкунду.

Е. К.

МБОРИ, Мболи, Мбали, в мифологии азанде (северо-восток Заира, юго-запад Судана, Центральноафриканская Республика) первопредок и демиург. М. создал мир и всё сущее. Живёт в истоках рек (по другим версиям, находится под землёй). Зарождение ребёнка приписывают то М., то духам умерших; правителя после смести называют «наш М.».

Е. К.

МВАРИ («отец», «породивший»), Мвали, Мнвали, Унвали, Моари, Моали, Мнаси, в мифологии народов группы шона (междуречье Лимпопо и Замбези) божество, предок-громовник (аналогичен Мулунгу, Калунге). Согласно мифам, М. живёт на горе предков, в пещере, в месте погребения предков. М. — податель дождя (типичная для предков функция), может покарать засухой. М. приносят в жертву чёрный скот (чёрный — ритуальный цвет дождя). Посредниками между М. и людьми являются предки и цари. Он произвёл людей на дне озера Дзивоа, затем первые люди породили в подземных водах человечество и растения. М. как предок, выступающий в роли культурного героя, сопоставим с другими культурными героями-предками – с Мукуру (у гереро), Моримо (у суто), Ункулункулу (у зулу). Однако он уже в значительной мере обожествлён, стоит в центре организованного культа (что соответствует относительно высокой организации общества у шона, создателей государства Мономотапа). Согласно представлениям шона, земля принадлежит М., а управляет страной от имени М. вождь. Первый вождь племени произошёл от М. По одному из мифов, во главе народа по воле М. стал самый добродетельный из его сыновей — Чилуме, он получил от М. барабаны предков. Чилуме действует соответственно приказаниям М.

М. характеризуется иногда и как мифологический трикстер. Согласно одной версии, М. (Мнвали) попросил у человека по имени Кхари одеяло. Тот отказал М., но не смог прогнать его из своего дома. Когда же Кхари сжёг свою хижину, он услышал голос М. с дерева; приказал срубить дерево, голос М. раздался с крыши соседнего дома. Затем М. «вошёл» в одного быка, принадлежащего Кхари, и бык стал разговаривать. Четверо юношей по распоряжению Кхари убили быка, но его мясо не поддавалось жарке. И вдруг они увидели, что мясо, кости и шкура быка поднялись в небо, и услышали, как М., засмеявшись, сказал: «Я получил больше, чем одеяло».

Е. С. Котляр.

МЕ (шумер., этимология неясна, значение, возможно, близко глаголу «быть», тогда слово надо переводить как «сущности», «сути»), в шумерской мифологии могущественные божественные таинственные силы, управляющие миром, всеми божественными и земными институтами. Считалось, что силами М. могли обладать города и храмы, они могли покидать их обладателя, воплощаться в предметном виде, сохраняя при этом свои незримые свойства, что позволило высказать предположение о тотемном генезисе этого понятия (немецкий исследователь К. Оберхубер). Один из главных мифов, дающих ключ к пониманию значения М., — миф о похищении богиней Инанной у бога мудрости Энки божественных сил М., хранившихся в Абзу. Инанна, желая облагодетельствовать свой город Урук, на пиру похищает М. у захмелевшего Энки. В мифе даётся перечень М., которые, по этому мифу, представляют своеобразный каталог культуры древней цивилизации, – олицетворяют жреческие и царские функции (одновременно и знаки власти), моральные установления и антиподы их, сексуальные понятия, искусства и ремёсла и т. д.

С обретением божественных сил М., вероятно, были связаны какие-то обряды надевания одежд, украшений, явно имевшие магическое значение (в мифе о нисхождении Инанны в преисподнюю она снимает в каждых из семи ворот преисподней свои одежды и украшения, что лишает её магической силы и делает беспомощной). М. – обязательный атрибут богов, причём каждый бог обладает им в разной мере; например, Ан и Энлиль – боги, которые чаще всего наделяли этой силой других богов. Но сохранились косвенные свидетельства об архаичном боге Энмешарре — «господине всех ме», который «передал Ану и Энлилю своё господство». Существовали М. подземного мира — установления, которые нельзя было изменить и которым должны были подчиняться все обитатели подземного мира.

С М. в какой-то мере связано (и, возможно, развилось из него) аккадское представление о таблицах судеб. Таблицы судеб определяли движение мира и мировых событий, обладание ими обеспечивало мировое господство или подтверждало его (в аккадской космогонической поэме «Энума элиш» ими первоначально владела Тиамат, затем Кингу и, наконец, Мардук). Известен аккадский миф о похищении таблиц судеб у Энлиля птицей Анзу (Анзуд), которые затем отнимает у неё Нинурта (Нингирсу). Но полной идентичности понятий М. и таблицы судеб не было.

В. К. Афанасьева.

МЕГЕРА (Μεγάρα), в греческой мифологии старшая дочь фиванского царя Креонта, который в благодарность за помощь в войне с орхоменцами отдал её в жёны Гераклу (Hom. Od. XI 269 след.). От Геракла М. родила трёх сыновей — Теримаха, Креонтиада и Деикоонта (Apollod. II 4, 11–12); иногда упоминаются восемь сыновей (Pind. Isthm. IV 61 след.). В припадке безумия, насланного на него Герой, Геракл убил сыновей (Apollod. II 4, 12; вариант: и М. — Hyg. Fab. 241). По одной из распространённых версий мифа, когда Геракл решил жениться на Иоле, он отдал М. своему племяннику, другу и спутнику Иолаю (Apollod. II 6, 1). Еврипид использовал миф о М. в трагедии «Геракл», в которой рассказывается, что, когда герой отправился по приказу Эврисфея за Кербером, фиванский царь Лик сверг и убил Креонта и изгнал М. и её детей; возвратившийся Геракл убил Лика, а затем, впав в безумие, поразил стрелами своих сыновей и жену.

М. Б.

МЕГЕРА (Μέγαιρα), в греческой мифологии одна из трёх эриний, сестра Алекто и Тисифоны.

А. Т.-Г.

МЕД ПОЭЗИИ (др.-исл. Scaldamiodr), в скандинавской мифологии священный напиток, дарующий мудрость и поэтическое вдохновение. История изготовления М. П. и добывания его Одином наиболее подробно изложена в «Младшей Эдде» в форме ответа бога-скальда Браги на вопрос великана Эгира: «откуда взялось искусство, что зовётся поэзией?». При заключении мира после войны асов и ванов (см. в ст. Ваны), рассказал Браги, боги совершили ритуальное смешение слюны в чаше, а затем сделали из неё мудрого человечка по имени Квасир. Карлики (цверги) Фьялар и Галар зазвали Квасира в гости и убили его, а из его крови, смешанной с пчелиным мёдом, приготовили в трёх сосудах — Одрёрир (Odroerir, «приводящий дух в движение»), Сон (Syn, «кровь») и Бодн М. П. Затем карлы зазвали к себе и убили великана Гиллинга и его жену. Чтобы откупиться от Суттунга, сына Гиллинга, им пришлось отдать ему М. П. Суттунг поставил свою дочь Гуннлёд сторожить мёд в скале Хнитбьёрг («сталкивающиеся скалы»). Один, стремясь завладеть М. П., устроил так, что работники Бауги, брата Суттунга, передрались из-за точила и поубивали друг друга, после чего Один поступил (под именем Бёльверк, букв. «злодей») вместо них в услужение к Бауги, испросив вместо платы за службу глоток мёда. Так как Суттунг не принял их договора, то Один-Бёльверк достал бурав (рати) и заставил Бауги пробуравить скалу, за которой находилось три сосуда с мёдом, после чего пролез в обличье змеи в просверлённую дыру, провёл три ночи с Гуннлёд и с её разрешения осушил тремя глотками все три сосуда с мёдом. Затем, превратившись в орла, Один улетел в Асгард, где выплюнул весь мёд в чашу. Мёд Суттунга Один отдал асам и «…тем людям, которые умеют слагать стихи». В основе этого этиологического мифа о священном мёде лежат, по-видимому, переработанные и впоследствии объединённые три версии: изготовление мёда из слюны богами, из крови карлами и похищение Одином (как культурным героем) мёда у первоначальных его хранителей — великанов (по типу мифов о добывании культурным героем пресной воды или сказочным персонажем чудесного лекарства). В «Речах высокого» («Старшая Эдда» 104–110) содержатся отрывочные сведения об истории похищения Одином мёда у Суттунга и Гуннлёд (но священный

мёд не называется там М. П.), а также описывается мучительная «шаманская» инициация Одина, пронзённого копьём и провисевшего в течение девяти дней на мировом древе (138–140). Эта история отчасти является параллелью к добыванию мёда у Суттунга, так как после испытания Один получает от великана Бёльторна (отца его матери) магические заклинания и пьёт мёд из сосуда Одрёрир. Мировое древо сопоставимо со скалой мифа о Суттунге (вверху мирового древа орёл, а внизу змей; Один проникает в скалу – туда в виде змея, обратно – в виде орла). Бёльторн соответствует Суттунгу, шаманское камлание (к которому священный мёд имеет прямое отношение как средство приведения в экстаз и которое предполагает путешествие души «шамана») – путешествию культурного героя. К строфам 138–140 «Речей высокого», в свою очередь, близка ситуация, описанная в «Речах Гримнира» («Старшая Эдда»), где Один после мучительного стояния между костров получает глоток мёда и начинает вещать. Наконец, «Прорицание вёльвы» («Старшая Эдда») намекает на то, что в медовом источнике Мимира находится глаз Одина, отданный, возможно, за право пить из источника мудрости (версия «Младшей Эдды»). Во всех этих случаях священный мёд тесно связан с Одином (миф о мёде – важнейший в одинической мифологии) и символизирует экстатический источник как мудрости, так и обновления жизненных и магических сил. Мировое древо Иггдрасиль само покрыто медвяной росой и питает корни в медвяных источниках, из которых пьют мёд бог Хеймдалль и Мимир. Медвяным молоком козы Хейдрун поддерживают в Валхалле свои силы павшие воины (эйнхерии). Менее сакральным эквивалентом мёда в скандинавской мифологии является пиво и брага (ср. одно из возможных объяснений имени бога-скальда Браги), которую боги также распивают на ритуальных пирах у Эгира. Возможно, что история добывания Тором у великана Хюмира котла для приготовления пива (см. в ст. Тор) имеет общий источник с историей добывания мёда Одином. М. П. имеет параллели в других мифологиях (напр., священный напиток амрита в индийской мифологии). Однако М. П. не обладает омолаживающей силой, подобно амрите. Эта функция перенесена на «молодильные» яблоки богини Идунн, но скорее всего первоначально этим свойством обладал сам священный мёд. Индийские параллели говорят в пользу предположения (работы Ж. Дюмезиля) об общей индоевропейской основе этого мифа.

Е. М. Мелетинский.

МЕДВЕДЬ. В мифологических представлениях и ритуале М. может выступать как божество (в частности, умирающее и возрождающееся), культурный герой, основатель традиции, предок, родоначальник, тотем, дух-охранитель, дух-целитель, хозяин нижнего мира, священное и (или) жертвенное животное, зооморфный классификатор, элемент астрального кода, воплощение души, даритель, звериный двойник человека, помощник шамана, его зооморфная ипостась и душа, оборотень и т. п. М. – один из главных героев животного эпоса, сказок, быличек, песен, загадок, поверий, заговоров и др. Значение М. определяется прежде всего его подобием человеку, толкуемым мифопоэтическим сознанием как указание на общее их происхождение или происхождение друг от друга. Тему подобия или тождества М. и человека в разных планах реализует ритуал медвежьей охоты, составляющий ядро культа М. Один из основных этапов ритуала медвежьей охоты (после убийства М.) в ряде сибирских традиций состоит в «расстёгивании» и последующем снятии шкуры (или «шубы»), что в известной степени означает первый этап принятия М. человеческим коллективом (превращение М. в человека, снятие различий между ними), за которым следует второй этап — вкушение медвежьего мяса. Медвежий ритуал («медвежий праздник») достаточно полно сохранился в ряде традиций (обские угры, кеты, нивхи и др.) вплоть до 20 в.; по многочисленным пережиткам он может быть восстановлен и для других традиций. Кроме того, целый ряд свидетельств (изображения М. в пещерах Франции, находки большого скопления медвежьих костей в пещерах ФРГ и Швейцарии, собранных в определённом порядке, что имеет аналогии в современных медвежьих ритуалах; петроглифы Скандинавии, Урала, Восточной Сибири) делает несомненными архаичность мифопоэтических представлений о М. и связанных с ним культов и исключительную устойчивость взгляда человека на природу М. и его сакральное значение.

В пределах Евразии обычно выделяют два типа медвежьих ритуалов (праздников) — западный (обские угры, кеты, эвенки), связанный с охотой на медведя, и дальневосточный (нивхи, айны и другие народы Приамурья, Сахалина; к этому же типу относятся ритуалы, зафиксированные у вьетнамцев), включающий воспитание медведя в человеческой семье. У ряда сибирских народностей и индейцев Северной Америки известны разные типы миметической «медвежьей пляски», совершаемой в связи с предстоящей охотой или при удачном её завершении, во время врачевательного обряда. Иногда такая пляска в медвежьих масках и костюмах, сопровождаемая «медвежьими песнями», является прерогативой членов особых – медвежьих – обществ и приурочивается к главному празднику племени. Частично медвежьи обряды отражены и в народной медицине. У некоторых индейских племён именно М. выступает основным и наиболее могущественным патроном «лекарских» корпораций, в необходимых случаях его вызывают с помощью специальных ритуалов. Во многих традициях считалось, что целительная сила М. распространяется не только на людей, но и на скот (коров, оленей и др.). Вместе с тем М. мог выступать и в роли «коровьего врага» (ср. в русской народной традиции образ Егория — защитника скота от М., и многочисленные заговоры от М. в защиту коров). Широкое распространение имело представление, что души наиболее могущественных шаманов обладали способностью оборачиваться М., орлом или лосем. В ряде сибирских и североамериканских традиций произошла институализация особого класса медвежьих шаманов, которые не только отождествляли себя с М., но и во многих случаях «омедвеживали» участников ритуала — заказчиков (напр., одевались сами и облачали заказчиков в медвежьи наряды). Способность к оборотничеству, к превращению в М. приписывалась и колдунам (у печорских коми и в ряде других традиций). Медвежьи маски и костюмы соотносятся с обширным кругом ритуалов, связанных с ряженьем человека под М. и уже утративших непосредственную связь с охотой (русская обрядовая традиция ряженья М., действа с т. н. гороховым М. у поляков и чехов и др.). Имеются также многочисленные данные об участии медведей в обрядах более формального характера, главная функция которых сводилась к репрезентации царского величия. В древневосточных описаниях «звериных» кортежей М. играл особую роль наряду с другим «царём зверей» — львом. «Совместность» М. и льва характерна для библейской традиции (1 Царств 17, 37; Притч. 28, 15; Иерем. 3, 10).

Медвежья обрядность осмысляется как на уровне мифологических образов и соответствующих сюжетов, так и на уровне мифологизированных быличек о сожительстве женщины, заблудившейся в лесу, с М. или о связи медведицы с охотником; отсюда и особая категория полулюдей-полумедведей, упоминаемых в фольклорных текстах и литературных обработках (напр., в рассказе П. Мериме «Локис»). Мифологические представления о таких гибридных существах известны у кетов (в образах Кайгуся и Койотбыля), у эвенков и эвенов, нивхов и других народов. Сведения о «людях-медведях» имеются в древневосточных (в частности, хеттских) текстах. В этом контексте становится мотивированным не только представление о М. как некоем духе — хозяине леса, горы, зверей, покровителе охоты, но и связь М. с человеческим родом: М. – предок людей, их старший родственник, наконец, тотем. Культ М. у тех народов, у которых получил развитие фратриальный тотемизм, нередко мотивируется его тотемной функцией. У обс-

Битва медведя с единорогом. Миниатюра из рукописи 14 в. Лондон, Британский музей.

ких угров М. считался некогда предком фратрии Пор, позже культ М. стал общеплеменным; у тлингитов род М. входил во фратрию волка; род М. зафиксирован также у гуронов, ирокезов и ряда других индейских племён. С этим кругом представлений связана трактовка М. как родственника в мифе, ритуале. Тему родства (хозяина леса) отражают табуистические названия М. — «отец», «дед», «дедушка», «старик», «дядя», «отчим», «мать», «бабушка», «старуха», «лесовой человек», «зверь», «хозяин (леса, гор)», «владыка», «князь зверей» и т. п. Известны и другие принципы табуирования названий М.: рус. «медведь», т. е. «едящий мёд»; нем. Bar, англ. bear, т. е. «бурый»; литов. lokys (при др.-греч. ἄρκτος, лат. ursus, др.-инд. rksa) по признаку «всклокоченности», «косматости». Языковой табуированности названий М. соответствуют и многочисленные запреты, связанные с поведением человека (особенно охотника) в отношении медведя. Известны случаи «медвежьих» имён людей (валлийский царь Arthgen, от Artogenos, «сын М.»; первый польский князь Mieszko, индеец племени кроу, имя которого в буквальном переводе означает «много медведей»; фамилии типа Медведев; ср. обратный процесс «гуманизации» М. — Миша, Михайло Иваныч, Михайло Потапыч, Топтыгин и др.), а такг же божеств и других мифологических персонажей (или, во всяком случае, «медвежьих» эпитетов к ним): Artaios, «медвежий» — эпитет кельтского Меркурия (при галльск. arto, «медведь»); др.-греч. Ἄρκτος — имя Кентавра у Гесиода; Ἀρκτοῦρος, Ἀρκτοφύλαξ — обозначение Арктура, стража Большой Медведицы в созвездии Волопас. С образом М.-первопредка связано и представление о нём как о первом культурном герое. Обские угры связывают с бурым М., а ненцы — с белым М. принесение огня или умение пользоваться им. Иногда мотив первопредка более завуалирован. Индейцы квакиутль вели своё происхождение от брака медведицы с первопредком-мужчиной; в мифе илимских эвенков М. – один из помощников Ворона – творца вселенной; хотя позже Ворон и наказал М., но не отстранил его полностью, поставив наблюдать за жизнью людей (ср. обычай уподобляться ворону-иноплеменнику в медвежьем обряде, при охоте на медведя у эвенков). М. связан и с высшими уровнями мифологической системы или с другими персонажами, обладающими индивидуализированными характеристиками и особыми именами. Медвежьи черты усматриваются в облике таких высших богов, творцов вселенной и прародителей людей, как Нуми-Торум у обских угров и манси, Нум у ненцев (ср. также медвежьи плечи родоначальника огузов Огуз-хана, считавшегося сыном или дочерью М.). У многих народов распространено представление, что М. прежде был небесным существом, наделённым божественными качествами, но позже спущен небесным богом на землю за ослушание (у хантов), за попытку испугать бога (у бурят), чтобы карать грешников (в ряде традиций считалось, что задранный медведем человек – грешник; когда убитым оказывался медведь, верили, что он прогневил небесного бога, который и покарал его). Нередко бог и сам мог принимать образ М., когда хотел показаться людям на земле (поволжские легенды о Керемете). Такие мотивы, как «М. — сын небесного бога» (в частности, связанного с громом), «перемещение М. с неба на землю», «М. и плодородие», позволяют включить образ М. в схему т. н. основного мифа. В этой связи знаменательно отождествление (или, по крайней мере, тесное сближение) в медвежьем культе в Заволжье скотьего бога Велеса — противника громовержца с М.

В греческой традиции (вне указанной схемы) М. являлся культовым животным (наряду с ланью) Артемиды (аркадская Артемида и сама сохраняла черты медведицы). В Аттике жрицы Артемиды во время праздника облачались в медвежьи шкуры и исполняли культовую пляску М.; Артемиде приносили в жертву медведя, а при её храме находился приручённый медведь. Спутница Артемиды нимфа Каллисто была обращена Артемидой (по другой версии – Зевсом) в медведицу, после чего Зевс перенёс её на небо в виде созвездия Большой Медведицы (ср. миф обских угров о матери-медведице, которая, обучив свою дочь, как обращаться с мясом и костями М., ушла по дороге вверх, став созвездием Малой Медведицы, а также старые русские названия Плеяд – «Власожелищи», «Волосыни» при отмеченной выше связи Велеса (Волоса с М.). Жители Аркадии считали себя потомками внука медведицы. Именно с дочерью медведицы, ушедшей на небо, связывалось происхождение членов фратрии Пор у обских угров. Медведицей была выкормлена и обучена охоте греческая Аталанта. Медвежьи черты отмечаются у покровительницы швейцарского города Берна Артио, у мужского божества лабрадорских эскимосов Торнгарсоака, почитавшегося в виде белого М. Символическое значение М. в разных (в т. ч. и позднейших) мифо-поэтических системах связано с силой, смелостью, стойкостью, выносливостью, но также с жестокостью, яростью, леностью. В библейской традиции М. соотносится с персидским царством, несущим смерть и разрушение. В Ветхом и Новом завете рисуется образ М. – страшного фантастического или даже апокалиптического зверя (Дан. 7, 5; Апок. 13, 2).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

Библейские тексты оказали решающее влияние на последующее символическое отождествление М. с сатаной. Однако в средневековой традиции М. ещё чаще обозначает греховную телесную природу человека. Во многих средневековых и ренессансных изображениях Адама и Евы М., залезший на дерево, символизирует пагубный итог грядущего искушения; распространены и аналогичные по смыслу мотивы скованного М. в различных религиозно-морализующих сценах. Мистическая литература (в совокупности с фольклором) подчёркивает «гиперсексуальность» М. Образ М. становится атрибутом персонифицированной похоти, а в ряде случаев воплощает идею животного уничтожения влюблённого (превращение любовников в белых М. в куртуазной поэме Гийома де Палерно, кон. 12 в.). В животном эпосе, баснях и соответствующей иконографии М. нередко служит средством социальной сатиры, в агиографической литературе и иконографии — символом укротившей себя плоти. В эпоху Возрождения получила распространение восходящая к т. н. Иероглифике Гораполлона трактовка легенды о медведице, вылизывающей новорождённого медвежонка и тем самым якобы придающей ему окончательную форму, как символа искусства, которое формирует и гармонизирует косную Природу.

М. Н. Соколов.

МЕДЕЯ (Μήδεια), в греческой мифологии волшебница, дочь царя Колхиды Ээта и океаниды Идии, внучка Гелиоса, племянница Кирки (Hes. Theog. 956 след.; Apollod. I 9, 23) (вариант: мать М. — покровительница волшебниц Геката, сестра М.— Кирка, Diod. IV 45–46). Миф о М. связан с мифом об аргонавтах. Когда аргонавты во главе с Ясоном прибыли в Колхиду, покровительствовавшие им боги внушили М. страстную любовь к Ясону. За обещание жениться на ней М. помогла Ясону преодолеть испытания, которым его подверг Ээт. Усыпив волшебным зельем сторожившего золотое руно дракона, М. помогла Ясону овладеть сокровищем (Apollod. I 9, 23). Более древний вариант: Ясон убил дракона (Pind. Pyth. IV 249). Вместе с Ясоном М. бежала из Колхиды. Чтобы задержать преследовавшего беглецов Ээта, М. убила бежавшего с ней своего малолетнего брата Апсирта, а затем разбросала куски его тела по морю, понимая, что поражённый горем отец прекратит погоню, чтобы собрать части тела сына для погребения (Apollod. I 9, 24); вариант: Апсирт не бежал с М., а возглавил колхов, гнавшихся за аргонавтами. М. заманила брата в ловушку, и Ясон убил его (Apoll. Rhod. IV 452 след.).

Когда М. и аргонавты достигли острова феаков, посланные Ээтом колхи потребовали выдачи М. Царь феаков Алкиной от-

Медея убиват сына.
Фрагмент росписи краснофигурной амфоры, ок. 330 до н. э. Париж, Лувр.

Медея. Скульптура В. В. Стори. Мрамор. 1868. Нью-Йорк, музей искусств Метрополитан.

ветил, что выдаст беглянку, если она ещё не стала женой Ясона. Предупреждённые супругой Алкиноя Аретой, М. и Ясон поспешили сочетаться браком (IV 1100 след.). Когда аргонавты с руном вернулись в Иолк, М. помогла Ясону отомстить узурпатору Пелию, убившему его отца и брата. М. погубила Пелия, убедив его дочерей, что дряхлого отца можно омолодить. Для этого тело Пелия надо разрубить на части, сварить их в котле, а потом М. с помощью волшебных снадобий вернёт ему молодость. Чтобы убедить дочерей, она разрубила барана, сварила его в котле, а затем превратила в ягнёнка; когда дочери Пелия согласились разрубить отца, М. воскрешать его не стала (Paus. VIII 11, 2; Ovid. Met. VII 297 след.). После этого М. и Ясон были изгнаны из Иолка и поселились в Коринфе, где М. родила Ясону двух сыновей Мермера и Ферета. Когда Ясон задумал жениться на дочери коринфского царя Креонта Главке (вариант: Креусе), М., проклиная неблагодарного мужа, решила отомстить ему. Она послала сопернице пропитанный ядом пеплос (одеяние), надев который Главка сгорела заживо вместе с отцом, пытавшимся спасти дочь (Hyg. Fab. 25). Убив своих детей, М. улетела на колеснице, запряжённой крылатыми конями (вариант — драконами). По другому варианту мифа, М. оставила детей молящимися у алтаря Геры, и коринфяне, мстя за Главку, убили их (Paus. II 3, 6–7; Diod. IV 55; Apollod. I 9, 28). Бежав из Коринфа, М. поселилась в Афинах и стала женой Эгея, родив ему сына Меда (Apollod. I 9, 28). Когда в Афины возвратился неузнанный отцом наследник Эгея Тесей, М., боясь, что он, а не Мед унаследует власть отца, убедила мужа попытаться погубить пришельца. Но Эгей узнал сына, раскрыл коварство М. и изгнал её из Афин (Plut. Thes. XII; Apollod. epit. I 5–6). После этого М. и её сын Мед возвратились в Колхиду, где к тому времени Ээт был свергнут с престола братом Персом. Мед убил Перса и воцарился в Колхиде, впоследствии завоевав значительную часть Азии (Strab. XI 13, 10; Diod. IV 56 след.) [вариант: Мед погиб в походе против индов, а М. сама убила Перса и вернула власть отцу (Apollod. I 9, 28)]. В дальнейшем М. была перенесена на острова блаженных, где стала женой Ахилла (Apoll. Rhod. IV 811 след.; Apollod. epit. V 5). Такие черты образа М., как способность оживлять мёртвых, летать по небу и пр., позволяют предполагать, что первоначально М. почиталась как богиня. Возможно, в образе М. слились черты почитавшейся в Колхиде солнечной богини, могущественной колдуньи фессалийских сказок (Иолк находился в Фессалии) и героини коринфского эпоса, в котором М. и её отец считались выходцами из Коринфа.

Сказочные черты М. претерпели существенные изменения в творчестве греческих и римских писателей. Тема неразделённой любви М. к Ясону, намеченная ещё Пиндаром, получила развитие в одноимённой трагедии Еврипида, где М. стала убийцей своих детей. У Сенеки (трагедия «Медея») она предстаёт как суровая мстительница, действующая с жестокой последовательностью.

М. Н. Ботвинник.

В античном изобразительном искусстве (в вазописи, на рельефах саркофагов, фресках) нашли отражение сцены: М. помогает Ясону добыть золотое руно, смерть Пелия, убийство детей. Европейское искусство обращается к мифу с 14 в. сначала в книжных иллюстрациях, затем в живописи (сюжеты: «М. убивает своих детей» — у П. Веронезе, Н. Пуссена, К. Ванлоо, Э. Делакруа; «М. омолаживает Пелия» — у Гверчино и др.).

Среди произведений европейской драматургии на сюжет мифа: в 17 в. — «М.» П. Корнеля; в 18 в. — «М.» Ф. В. Готтера, «М. в Коринфе» и «М. на Кавказе» Ф. М. Клингера, «М.» Л. Тика; в 19 в. — «М.» Дж. Б. Никколини, «М.» (часть драматической трилогии «Золотое руно») Ф. Грильпарцера; в 20 в. — «М.» Ж. Ануя и Ф. Т. Чокора. Широко использовался миф в музыкально-драматическом искусстве; среди опер: в 17 в. — «М.» М. А. Шарпантье и др.; в 18 в. — «М.» И. Мысливечека, И. Бенды, И. Г. Наумана, Л. Керубини и др.; в 19 в. — «М.» С. Меркаданте и др.; в 20 в. — «М.» Д. Мийо, Э. Кшенека и др.

МЕДНЫЙ ЗМЕЙ (евр. hehas nehoset), в ветхозаветных преданиях изображение змеи, сделанное Моисеем в пустыне (после исхода из Египта) для защиты от «ядовитых змеев» (букв. – «огненных»), кото-

Медный змий. Картина Ф. А. Бруни. 1827—41. Ленинград, Русский музей.

рые были насланы на него за малодушие и ропот во время скитаний по пустыне. После того как от укусов этих змей умерло множество людей, народ обратился к Моисею с покаянной просьбой помолиться Яхве о спасении от них. Моисей по указанию бога сделал «медного змея и выставил его на знамя, и когда змей жалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив» (Чис. 21, 9). Эпизод этот следует связать с древними ближневосточными культами змеи с её амбивалентной семантикой, ассоциирующейся, с одной стороны, с плодородием, возрождением, исцелением, а с другой — с началами разрушения и зла, восходящими к вариантам змееборческого мифа (см. Змей). Амбивалентность эта зафиксирована в эпизоде с М. з. в своеобразном варианте исцеления «подобного подобным». На существование в околобиблейской мифологии культа змеи указывает, помимо эпизода с М. з., рассказ (4 Царств 18, 4) об истреблении царём Езекией, боровшимся с пережитками языческих культов, «медного змея, которого сделал Моисей, — потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан» (nehustan, контаминация обоих созвучных слов, обозначающих М. з.). Высказывалась также точка зрения, подкрепляемая некоторыми данными библейской ономастики, что эпизод с М. з. связан с пережитками тотемизма. Приурочение культа М. з. к личности Моисея объясняется, очевидно, стремлением оправдать этот культ его высоким авторитетом. Остатки этого культа прослеживаются вплоть до христианско-гностической секты офитов (греч. ὄφις, «змея»). Агадическая традиция распространяет целительное действие М. з. на укушенных не только змеёй, но и всяким диким зверем, а также видит в эпизоде доказательство воскресения мёртвых. Новый завет содержит слова Иисуса Христа, уподобляющие его вознесение как несущее верующим вечную жизнь вознесению Моисеем змеи в пустыне (Ио. 3, 14–15).

М. Б. Мейлах.

МЕДОНТ, Медон (Μέδων), в греческой мифологии: 1) побочный сын Оилея, командовавший отрядами Филоктета под Троей (пока тот находился на Лемносе) (Hom. Il. II 716–728); погиб от руки Энея (XV 333–336); 2) глашатай женихов Пенелопы, раскрывший ей их заговор против Телемаха (Hom. Od. IV 675–679).

А. Т.-Г.

МЕДУНГАСИ И СИМОТИНГ, в мифологии нага в северо-восточной Индии (тибето-бирманская группа) мужчина и женщина, оставшиеся после потопа. По-видимому, они были братом и сестрой. От их мужского потомства пошли разные народы.

Я. Ч.

МЕЗГУАШЕ, согласно древнейшим мифологическим представлениям адыгов, божество, хозяйка плодов и съедобных трав: позднее принявшая на себя также и функции богини охоты. С утверждением у адыгов патриархата М. трансформируется в божество мужского пола Мезитху. По мнению некоторых исследователей (П. У. Аутлев), М. – астральное божество, по своим функциям близкое громовнику Шибле.

МЕЗЕНЦИЙ, Мезентий (Mezentius), в римской мифологии царь этрусского города Цере, жестокий тиран, изгнанный своими подданными и бежавший к Турну, на стороне которого воевал против Энея. М. считался врагом богов, так как требовал, чтобы ему приносились предназначавшиеся богам первые плоды нового урожая; погиб в поединке с Энеем (или Асканием) (Verg. Aen. VIII 480 след.; X 689 след.).

Е. Ш.

МЕЗИЛЬ, в мифологии адыгов антропоморфный персонаж с топорообразным выступом на груди. Обитает в лесах, пугает одиноких путников. М. — позднейшая трансформация божества охоты Мезитхи. Широко распространён сюжет встречи охотника с М. (в нартском эпосе в роли охотника выступает Уазырмес). Охотник, разделив трапезу с лесным человеком, хитростью одолел его. Положив на своё ложе чурбан и накрыв его буркой, охотник скрылся в стороне. М. принял чурбан за спящего охотника, бросился на него и вонзил в него топор. В это время охотник выстрелил и ранил М. Подобный же сюжет в абхазской мифологии связывается с Абнауаю.

М. М.

МЕЗИТХА, в адыгской мифологии бог лесов и охоты, покровитель диких зверей. Имеет в основном антропоморфный облик; сменил более архаическое божество женского пола Мезгуаше; при дальнейшей эволюции мифологических представлений был вытеснен Мезилем. М. разъезжает на свинье с золотой щетиной, постелью ему служит шкура лани, посудой — рога животных. М. разрешает споры между знаменитыми нартскими охотниками.

М. М.

МЕЛАМП, Мелампод (Μελάμπους, род. падеж Μελάμποδος), в греческой мифологии прорицатель, сын основателя Иолка Амифаона и Идоминеи, брат Бианта (Hom. Od. XV 225 след.). В послегомеровской традиции М. – основатель культа Диониса и фаллических шествий, перенесённых им из Египта в Элладу (Herodot. II 49). Он первым начал лечить болезни при помощи трав и очищений (Apollod. II 2, 2). Считался основателем жреческого рода Меламподов. Получение М. пророческого дара связывается со следующим мифом: М. из разорённой змеиной норы взял змеёнышей и выкормил их; когда змеи выросли, они ночью вползли М. на плечи и своими языками прочистили ему уши, после чего он стал понимать язык животных и предсказывать будущее (I 9, 11). Благодаря своему пророческому дару помог брату Бианту получить в жёны Перо — дочь пилосского царя Нелея. По одной из версий мифа, М. исцелил также дочерей тиринфского царя Прета — Претид, которые за отказ участвовать в дионисиях были поражены безумием (Herodot. IX 34, Strab. VIII 3, 8). За это М. получил от Прета часть его царства, которое разделил с братом (Apollod. I 9, 12; II 2, 2). О чудесах, совершённых М., рассказывалось в недошедшей поэме «Меламподия», приписываемой Гесиоду.

М. Б.

МЕЛАНЕЗИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений меланезийцев – жителей архипелагов и островов Луизиада, Д'Антркасто, Адмиралтейства, Новая Британия, Новая Ирландия, Санта-Крус, Новые Гебриды, Новая Каледония, Луайоте, Фиджи, Соломоновых о-вов, а также отдельных районов Новой Гвинеи. Характер и уровень развития мифологических представлений и мифологического фольклора у меланезийцев определяется такими факторами, как значительная этническая и языковая дробность и сохранение (вплоть до прихода европейцев) отношений общинно-родового строя, переживавшего в различных районах разные стадии развития. На судьбах М. м. сказались также контакты меланезийцев с соседними этносами, в первую очередь — папуасами (см. Папуасская мифология) и жителями островов Полинезии (см. в ст. Полинезийская и микронезийская мифология).

Значительное место в М. м. занимают мифы первотворения, которые обнаруживают весьма слабую связь с аграрными культами и ритуалами и имеют определённую тенденцию, с одной стороны, к превращению в волшебные сказки, с другой — к развитию героических мотивов. Наиболее архаичны версии мифов, в которых демиургами выступают могущественные одинокие существа — духи-змеи (или антропоморфные духи, способные перевоплощаться в змей): То Лагулагу (у гуантуна), Агунуа (Сан-Кристобаль), Нденгеи (Фиджи), Вонайо (остров Расселл), Кват и Кахаусибваре (Соломоновы о-ва); хтоническое существо Виндоне (Новая Каледония); старуха, с которой связывают добывание огня, пресной воды и появление смерти. Агунуа — главный дух (фигона), воплощённый в громадной змее; в отличие от большинства местных фигона, представляемых в виде женщин, он мужчина. Агунуа создал море, землю, животных, гром и молнию, дождь и бури. С ним связаны ритуалы и церемонии, в том числе — приношение в его честь первых плодов и песни магического характера.

Однако преобладающими в М. м., безусловно, являются мифы о первосоздателях — культурных героях, братьях-близнецах или о ряде братьев (двенадцати, пяти; последние часто идентифицируются с пятью пальцами руки): у гуантуна — То Кабинана и То Карвуву (или То Пурго), сыновья То Лагулагу; на Новых Гебридах — Тагаро с братьями или Амбат (Камбат) с четырьмя братьями; на Соломоновых о-вах – Варохунука и братья; на о-вах Банкс – двенадцать братьев во главе с Кватом, который обязан рождением матери-камню. Братья выступают как первосоздатели — творцы всей массы вещей, явлений природы, животного и растительного мира, обитаемых островов. Им же часто приписывают создание людей (они вырезают человеческие фигурки из дерева, лепят из земли, творят из кокосового ореха, чертят их изображения на песке и т. д.), а также всех элементов социума. Своими «первыми» действиями в разных сферах братья открывают охоту, рыбную ловлю, огородничество, становятся творцами первых орудий, домов, лодок, музыкальных инструментов, а также — первых трудовых навыков и социальных установлений (дуальной экзогамии и др.) (существует точка зрения, согласно которой сама концеп-

ция двух братьев-первосоздателей обязана мифологическому переосмыслению дуальной организации родового коллектива). К «первым» поступкам братьев возводятся сложившиеся устои жизни и поведения людей, ритуальная практика, в том числе и такие явления, как война, людоедство, вражда, воровство и т. д. Как правило, братья-демиурги довольно последовательно противопоставляются друг другу: обычно первый (старший) брат наделён мудростью, изобретательностью, чувством достоинства, именно он создает культурные блага, обеспечивающие нормальную жизнь, в то время как второй (младший) брат, коварный, неразборчивый в средствах и глупый, портит созданное первым и сам творит вредоносные вещи. Особо выделяются мифы о возникновении смерти, впрочем, не всегда связанные с делами культурных героев; по этим мифам, люди сначала не умирали, меняя кожу подобно змеям, но затем из-за чьего-то вмешательства они потеряли эту способность и стали смертными. Братья-первосоздатели могут выступать одновременно и как персонажи героико-мифологических сказаний, которые лишь частично связаны с «культурными» темами. Типичный пример героико-культурного сюжета — рассказ об убийстве Амбатом гигантского моллюска, о превращении его после гибели в остров и об освоении острова для нормальной жизни. Другие героические сюжеты описывают столкновения между жителями разных островов, конфликты на почве межплеменной вражды, кровной мести, борьбы за женщин, за особо дорогие предметы (напр., война из-за пояса, сделанного из раковин жемчужниц). Особенно характерна тема распрей между братьями: многие сказания повествуют о цепи столкновений одного брата, подлинного героя (здесь он может быть младшим) с остальными, которые завидуют его возможностям и успехам, стремятся погубить его, но терпят неудачу (сказания о Варохунугамванехаора и его братьях-соперниках).

Большое развитие у меланезийцев получили анимистические представления. Духи природы — это чаще всего мифические «хозяева», существа с антропоморфными чертами, нередко способные к различным перевоплощениям (в животных, рыб, растения). У гуантуна духи (кайа) представлялись в виде огромных змей с человеческими головами; считалось, что они живут на рифах либо на берегу – в норах, в дуплах деревьев, в камнях. С кайа связывалась разрушительная деятельность природных сил. Сходные представления о человекообразных существах, отличавшихся друг от друга какими-либо уродливыми признаками (теме), отмечены на Новых Гебридах. Хотя некоторые духи, как считалось, были когда-то людьми, их не идентифицировали с предками. Тем не менее представления о них обнаруживают функциональные связи с культом предков: места пребывания духов связываются с родовыми сакральными местами, почитание их включается в годичные ритуалы плодородия. На о-ве Сан-Кристобаль распространены представления о фигона (хигона) — невидимых духах, обитающих в водоёмах, среди скал или на больших деревьях и способных воплощаться в змей. Наряду с фигона известны адаро (атаро) – духи моря, деревьев, берега (этим же термином определялся класс духов умерших), причиняющие людям вред, но передающие им во сне искусство танца и охраняющие семейные огороды. К фигона и адаро обращались за поддержкой перед военным походом. У манус и у жителей о-ва Лау (Фиджи) известны духи-покровители, которые не имеют ничего общего с родовыми предками и не были в прошлом людьми; за ними также закреплены пещеры, камни, деревья.

У меланезийцев отмечены представления о демонических существах: полулюдях-полурыбах, которые имеют обыкновение топить купающихся людей; безносых мелкорослых человечках с одним глазом во лбу, обладающих способностью проходить сквозь скалы и лес; лесных диких людях – мастерах колдовства и т. д.

Хотя во многих местах Меланезии духи природы и духи умерших называются одинаково и между ними прослеживаются некоторые связи, в принципе представления о смерти, о духах умерших, о земле умерших, так же как и связанный с ними повествовательный фольклор, составляют относительно самостоятельную область. Типичны представления об уходе духов умерших в «свою» землю, которая обычно локализуется на острове, под землёй или под водой и т. п., о пути духов, о способах переправы в землю умерших, о её устройстве и образе «жизни» в ней и т. д. Согласно представлениям жителей о-ва Лау (Фиджи), на пути в землю умерших духи попадают на высокую скалу, откуда зовут волну или лодку, либо перебираются туда через дерево, наклонённое над лагуной. Вместе с тем духи умерших длительное время (или даже постоянно) пребывают вблизи от дома или в доме. У манус в роли духов – хранителей дома выступают ближайшие умершие родственники-мужчины. Обязанность подопечного — совершить весь комплекс похоронных ритуалов и сохранять череп умершего; долг «личного» духа – охранять живого от «чужих» духов и исполнять его просьбы. При нарушении духом этого долга (особенно после смерти подопечного) череп выбрасывается в море. Считалось, что дух умершего может войти в новорожденного, воплотиться в камень, животное, птицу, рыбу. Известны рассказы об акулах, личных духах-покровителях, которых их хозяева посылают убивать своих врагов, былички об охоте духов на людей, о нападениях на женщин; адаро, схваченный мужем и отцом убитых им женщин, вынужден дать магическое средство для оживления убитых (остров Сан-Кристобаль).

Мифологические представления меланезийцев в значительной степени обусловливались концепцией мана, предполагавшей существование у людей, животных, предметов особой жизненной силы или потенции. Считалось, что такой силой обладают предки, на этом представлении основывалась магическая практика общения с предками. В условиях разложения первобытнообщинного строя и начавшейся социальной дифференциации концепция мана стала служить возвеличению вождей, якобы получавших мана от самых могущественных предков. В представлениях о предках в ряде случаев сохраняются отчетливые следы тотемизма, проявляющиеся как в собственно мифологии, так и в живой родовой организации и генеалогии. На о-вах Лау (Фиджи) отдельные родовые группы вели свое происхождение от тотемных предков – от специального вида дерева – ву («предок»), мифической курицы, белого пса, от других животных и растений. При этом такие «предки» перевоплощались в рыб, птиц или в деревья и именно в этой форме непосредственно воздействовали на членов «своих» коллективов, помогая или вредя им. Рассказы о встречах с инкарнированными предками должны были, в частности, разъяснять способы их умилостивления и предупреждать о том, что соответствующие виды животных (растений) нельзя убивать (срывать), есть и т. д. Прямыми потомками мифических (тотемных) предков считались родоначальники кланов. На о-вах Лау члены одной группы фратрии вели свое происхождение (через 9–12 поколений) от переселенцев, которых привел с о-ва Вити-Леву великий воин Ндаунисаи; одновременно сохранилась и вера в общего предка (он же прародитель Ндаунисаи) — огромного змея Нденгеи, обитавшего на Вити-Леву. Предполагалось, что родоначальники кланов — великие воины, владеющие мана, и поэтому к их духам обращались за помощью. Способность духов к инкарнации, их явление потомкам в преображенном виде, дают возможность протянуть тотемные связи в более позднее время. Фиджийские материалы позволяют полагать, что представления о предке – «духе» человека пришли на смену представлениям о предке – растении, животном, птице (миф о Тапасо – первопредке, сменившем в роли родового покровителя Мберавалаки, в образе которого не было ничего человеческого). Частью культа предков являлся распространенный в ряде мест секретный культ, участники которого с помощью особых ритуальных операций «получали» мана от предков, выполнявших в данной ситуации роль личных покровителей и защитников. Участники ритуалов знали заклинательные песни (меке), которые были непонятны непосвященным. Культ предков давал содержание целому ряду регулярных ритуалов и церемоний. Повсюду в Меланезии были распространены скульптурные (деревянные, местами каменные) изображения предков, вертикальные сигнальные и ритуальные барабаны с изображением лиц предков, в церемониях большое место занимали ритуальные танцы и песни.

С комплексом мифологических представлений о первопредках и родовых предках — великих воинах связаны ранние формы героического песенного эпоса. Ср. героический эпос фиджийцев (о-ва Вануа-Леву), для которого характерно слияние исторического начала с мифологическим и подчинение мотивов племенной истории мифологическим концепциям организации социума. Эпическое время выступает как эпоха деятельности великих вождей и мифических первопредков. Сами события излагаются от имени последних, как рассказы о том, что они помнят. В простран-

ственных описаниях отражены следы космогонических мифов. Герои – племенные военачальники владеют чудесными средствами, полученными от первопредков. Им противостоят антропоморфные сверхъестественные существа. На этом фоне племенная история, в конечном счёте имеющая свои реальные основания, предстает в мифологизированных формах.

Б. Н. Путилов.

МЕЛАНИПП (Μελάνιππος), в греческой мифологии: 1) фиванский герой, сын Астака, защищавший родной город во время похода семерых против Фив (Aeschyl. Sept. 409). Смертельно ранил Тидея в живот и тут же сам пал от руки Амфиарая (Apollod. I 8, 5; Paus. IX 18, 1). Благосклонная к Тидею Афина хотела сделать его бессмертным, попросив для этого зелье у Зевса; Амфиарай же, ненавидевший Тидея за то, что тот убедил героев начать поход против Фив (вопреки мнению Амфиарая), и зная дикий нрав Тидея, отрубил голову М. и положил её на грудь раненого Тидея. Тот высосал мозг из черепа М. Ужаснувшаяся зверской жестокости Тидея, Афина отказалась от намерения даровать ему бессмертие (Apollod. III 6, 8). Миф о М. отражает пережитки каннибализма (ср. Herodot. IV 64); 2) ахайский юноша, полюбивший жрицу Артемиды Комето и овладевший ею в храме богини. Разгневанная кощунством, Артемида убила жрицу и наслала на страну неурожай и мор. Чтобы умилостивить богиню, оракул приказал приносить ей ежегодно в жертву юношу и девушку (Paus. VII 19, 2 след.); 3) сын Ареса и богини Тритии, дочери Тритона. Основал в Ахайе город, который назвал по имени матери Тритией (Paus. VII 22, 8).

М. Б.

МЕЛАНИППА (Μελανίππη), в греческой мифологии: 1) дочь Десмонта или Эола (сына Эллина), внучка кентавра Хирона, возлюбленная Посейдона, которому родила двух близнецов Беота и Эола (вариант: М. – нимфа, жена сына Амфиктиона Итона, мать одного Беота, Paus. IX 1, 1). Отец приказал заключить М. в темницу, а родившихся близнецов выбросить. Их подобрали и воспитали пастухи; когда мальчики выросли, они освободили мать (Hyg. Fab. 186). В основе мифа распространённый сюжет о брошенных и чудесным образом спасённых близнецах (ср. миф о Ромуле и Реме). В мифе сохранились следы тотемизма: Посейдон — бог коневодов; М. — букв. греч. «чёрная кобыла». Миф о М. был разработан в двух не дошедших трагедиях Еврипида, одна из которых – «Меланиппа скованная» известна в пересказе Гигина (Hyg. Fab. 186); 2) дочь Ареса, сестра царицы амазонок Ипполиты (иногда М. отождествляется с Ипполитой, или с Главкой, Apollod. epit. V 1–2). По одному из вариантов мифа, М. была захвачена в плен Гераклом и потом выкуплена сестрой, которая в обмен за сестру вручила герою свой пояс (Apollod. Rhod. II 966 след.).

М. Б.

МЕЛАНФ, Мелант (Μέλανθος), в греческой мифологии царь Мессены, сын Андропомпа, отец Кодра (Paus. VII l, 9). Был изгнан из Мессены Гераклидами. Бежал в Пилос, потом по совету оракула отправился в Аттику, где участвовал в борьбе против беотийцев. М. вызвал на бой царя беотийцев Ксанфа. Во время поединка за спиной Ксанфа появился Дионис в козлиной шкуре; М. стал укорять Ксанфа, что он бьётся не один. Изумлённый Ксанф обернулся, и сразу же был убит М. (Strab. IX 1, 7). За то, что М. спас Аттику от нашествия беотийцев, он был избран царём, сменив последнего потомка Эгея (Herodot. V 65). В благодарность за оказанную богом помощь в бою М. построил святилище Диониса и учредил празднества в его честь.

М. Б.

МЕЛАНФИЙ, Мелантий (Μελάνθιος, Μελανθεύς), в греческой мифологии раб Одиссея. Когда Одиссей вернулся из странствий, М. не узнал хозяина, одетого в лохмотья, оскорбил и ударил его (Hom. Od. XVII 212 след.; Apollod. epit. VII 32–33). В отсутствие хозяина М. принял сторону женихов Пенелопы и потом тщетно пытался передать им оружие. Одиссей жестоко расправился с М.: изрубил его на куски и бросил на съедение собакам (Hom. Od. XXII 474 след.).

М. Б.

МЕЛЕАГР (Μελέαγρος), в греческой мифологии герой, сын царя Калидона (города в Южной Этолии) Ойнея (Apollod. I 8, 2; вариант: Ареса — Hyg. Fab. 171) и Алфеи. Участник похода аргонавтов (Apollod. I 9, 16), по некоторым вариантам мифа, убил колхидского царя Ээта (Diod. IV 48); победитель в метании копья и дротика в общегреческих играх. Наибольшую славу принесло М. участие в калидонской охоте.

М. Б.

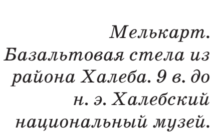
Мелеагр. Римская мраморная копия. С греческого оригинала скульптора Скопаса (ок. 350 до н. э.). Рим, Ватиканские музеи.

МЕЛИКЕРТ (Μελικέρτες), в греческой мифологии младший сын Афаманта и Ино, вместе с которым обезумевшая мать бросилась в море. Боги превратили М. в божественного помощника моряков, терпящих бедствие, по имени Палемон (Ovid. Met. IV 416–31; 494–541), который в Риме почитался под именем Портун. По одному из преданий, погибший М. был перенесён дельфином на Коринфский перешеек, где М.-Палемону воздали почести и учредили в его честь истмийские игры (Paus. I 44, 7–8).

А. Т.-Г.

МЕЛЬКАРТ (финик. mlqrt, «царь города»), в западносемитской мифологии (1-е тыс. до н. э.) верховный бог города Тира, повсеместно почитавшийся в Финикии и за её пределами (в частности, в Карфагене, а также в Дамаске) как покровитель мореплавания и «предводитель» финикийской, особенно тирской, колонизации. В теогонии Санхонйатона — Филона,

Мелеагр вручает Аталанте голову каледонского вепря. Фрагмент рельефа мраморного саркофага. 2-я пол. 16 в. Берлин, музей Боде.



Мелькарт. Базальтовая стела из района Халеба. 9 в. до н. э. Халебский национальный музей.

Мельпомена – муза трагедии. Римская копия по греческому образцу. 2 в. до н. э. Мрамор. Ленинград, Эрмитаж.

М. — сын Зевса Демарунта, племянник Илу Дагона. Отождествлялся с Гераклом и как таковой часто изображался в львиной шкуре. Согласно поздней античной традиции, М. борется в Ливии с Тифоном (Йамму) и гибнет, но затем воскресает с помощью Иолая, который согласно представлениям жителей Тира и Карфагена предстает как спутник М. В Тире ежегодно в начале весны справлялся обряд пробуждения М. Мелькарт, таким образом, выступает как умирающий и воскресающий бог. Возможно, он воспринял некоторые черты Баал-Хаддада (см. Балу). Существует гипотеза, что М. — солнечное божество.

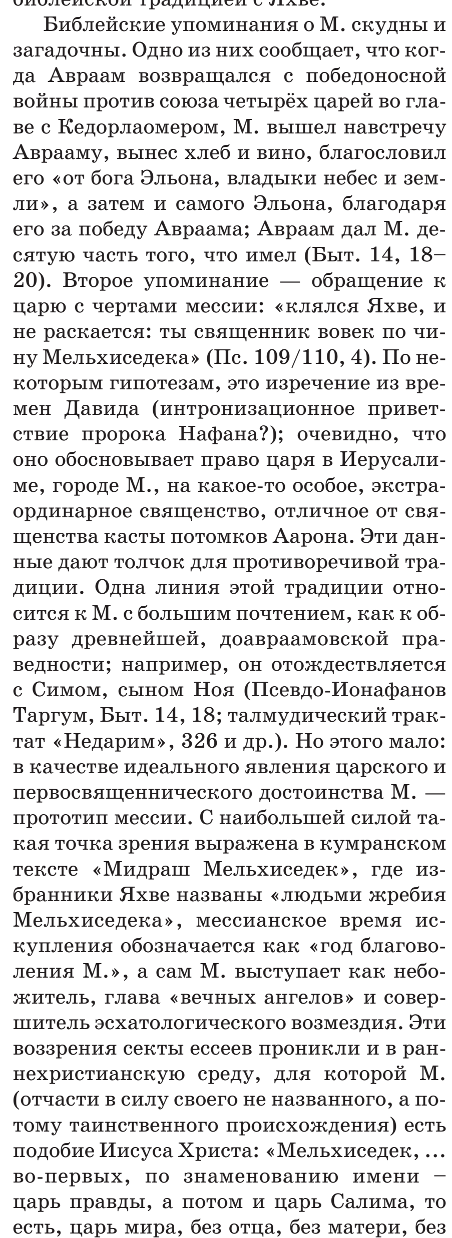
И. Ш.

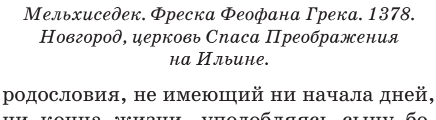
МЕЛЬПОМЕНА (Μελπομένη), в греческой мифологии муза трагедии, одна из девяти дочерей Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 75–77). Изображалась украшенной виноградными листьями, в венке из плюща, с трагической театральной маской в одной и палицей или мечом в другой руке. От бога реки Ахелоя родила сирен, прославившихся своим пением (Apollod. I 3, 4).

А. Т.-Г.

МЕЛЬХИСЕДЕК, Малкицедек (евр. malkizedeq, «царь мой – праведность», теофорное имя, включающее название общесемитского божества zedek; греч. Μελχισεδέκ), в преданиях иудаизма и раннего христианства современник Авраама, царь Салима (Шалема, будущего Иерусалима), священнослужитель предмонотеистического культа Эльона (в русском переводе — «бога всевышнего»), отождествленного библейской традицией с Яхве.

Библейские упоминания о М. скудны и загадочны. Одно из них сообщает, что когда Авраам возвращался с победоносной войны против союза четырёх царей во главе с Кедорлаомером, М. вышел навстречу Аврааму, вынес хлеб и вино, благословил его «от бога Эльона, владыки небес и земли», а затем и самого Эльона, благодаря его за победу Авраама; Авраам дал М. десятую часть того, что имел (Быт. 14, 18–20). Второе упоминание — обращение к царю с чертами мессии: «клялся Яхве, и не раскается: ты священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. 109/110, 4). По некоторым гипотезам, это изречение из времен Давида (интронизационное приветствие пророка Нафана?); очевидно, что оно обосновывает право царя в Иерусалиме, городе М., на какое-то особое, экстраординарное священство, отличное от священства касты потомков Аарона. Эти данные дают толчок для противоречивой традиции. Одна линия этой традиции относится к М. с большим почтением, как к образу древнейшей, доавраамовской праведности; например, он отождествляется с Симом, сыном Ноя (Псевдо-Ионафанов Таргум, Быт. 14, 18; талмудический трактат «Недарим», 326 и др.). Но этого мало: в качестве идеального явления царского и первосвященнического достоинства М. — прототип мессии. С наибольшей силой такая точка зрения выражена в кумранском тексте «Мидраш Мельхиседек», где избранники Яхве названы «людьми жребия Мельхиседека», мессианское время искупления обозначается как «год благоволения М.», а сам М. выступает как небожитель, глава «вечных ангелов» и совершитель эсхатологического возмездия. Эти воззрения секты ессеев проникли и в раннехристианскую среду, для которой М. (отчасти в силу своего не названного, а потому таинственного происхождения) есть подобие Иисуса Христа: «Мельхиседек, ... во-первых, по знаменованию имени – царь правды, а потом и царь Салима, то есть, царь мира, без отца, без матери, без



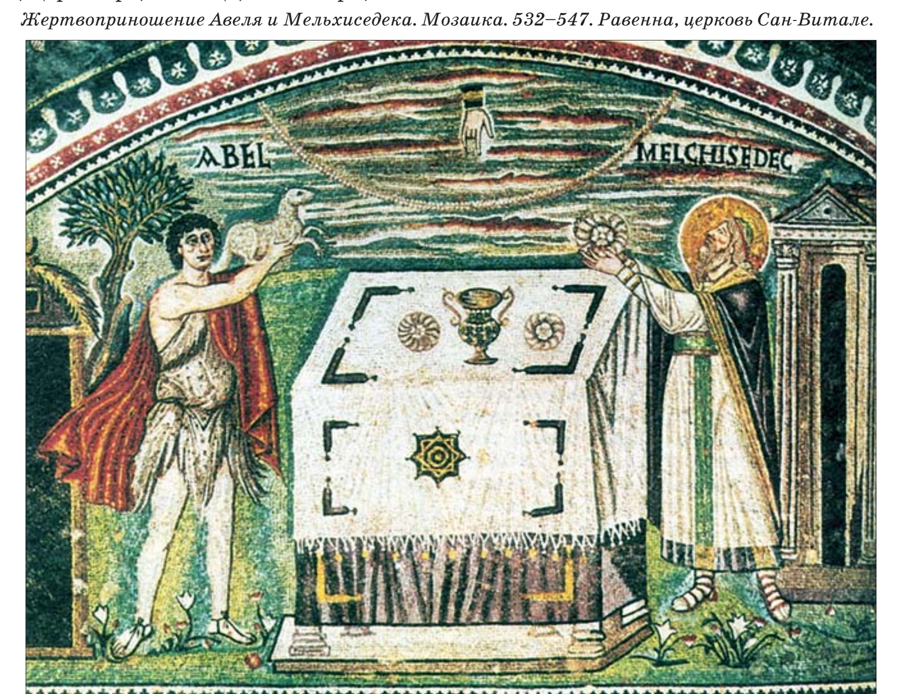


Мельхиседек. Фреска Феофана Грека. 1378. Новгород, церковь Спаса Преображения на Ильине.

родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь сыну божию, пребывает священником навсегда. Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих» (Евр. 7, 1–4). Среди христиан были известны еретики-мельхиседекиане, приписывавшие М. богочеловеческое достоинство.

Вторая линия представляет собой реакцию против возвеличения М. Талмуд усматривает в том, что М. сначала благословил Авраама, и лишь потом — Яхве, вину М. и основание для передачи священства на будущее династии потомков Аарона («Недарим», 326); в новозаветном тексте, напротив, священство Ааронидов принадлежит прошлому и уступает место веч-

Жертвоприношение Авеля и Мельхиседека. Мозаика. 532–547. Равенна, церковь Сан-Витале.

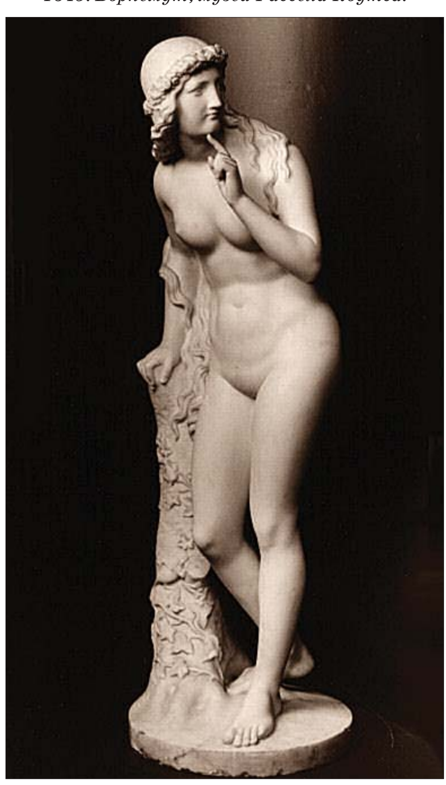


Мелюзина. Иллюстрация французского мастера к книге Жана д'Арраса «История Мелюзины». 1478.

Ахиллес и Мемнон между Тетис и Эос. Аттическая чернофигурная амфора из Вулчи. Ок. 510 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

ному священству Христа «по чину М.» (Евр. 7, 5–24). Отсутствие родословия М. тоже могло истолковываться не только как знак высокой тайны, но и как указание на низкое происхождение: по свидетельству христианского автора Епифания Кипрского, «иудеи повторяют, что... так как он был сыном блудницы, то мать его не упоминается, а отец его неизвестен». Возможно, что это предание – сниженный в духе эвгемеризма отголосок ханаанейской мифологемы о сакральном персонаже — сыне богини плодородия (заменяемой на следующей стадии жрицей этой богини, блудницей). Но в кругах иудейских сектантов, чтивших М., версии о божественном и о постыдном происхождении М. примиряются на ином уровне. Согласно славянскому изводу книги Еноха, восходящему к ессейскому оригиналу, бесплодная и престарелая жена Нира, брата Ноя, чудесно зачала без плотского общения с мужем, была им обвинена в блуде, пала к его ногам, умерла и была положена в гроб, а Нир и Ной пошли рыть для нее могилу; по возвращении они нашли около гроба таинственного мальчика как бы трёх лет с печатью священства на груди; его облачили в священнические одежды и нарекли М. Через 40 дней архангел Гавриил уносит М. в Эдем, где тот должен пережить время потопа, чтобы исполнить свою миссию и быть священником вовек.

Мелюзина. Скульптура Л. М. Шванталера. 1845. Борнемут, музей Рассела Коутса.



Свойство особой притягательности для воображения иудейских апокалиптиков, эсхатологически настроенных сектантов, ранних христиан ортодоксальной и еретической ориентации М. разделяет с такими фигурами, как Сиф и особенно Енох. В христианской иконографии М. выступает как прообраз христианского священника (ср. изображение на мозаике церкви Сан-Витале, Равенна, 6 в., М. с евхаристическими субстанциями хлеба и вина в руках и Авеля как совершителя угодного богу жертвоприношения). Статуи М. и вооружённого Авраама в Реймсском соборе (сер. 13 в.) превращают этих ветхозаветных персонажей в идеальные прототипы достойного иерея и почтительного рыцаря. В литературе 20 в. эсхатологическая символика образа М. играет известную роль у русского поэта-символиста Вяч. Иванова («Человек», венок сонетов) и у английского писателя-фантаста К. С. Льюиса («Мерзейшая мощь»).

С. С. Аверинцев.

МЕЛЮЗИНА, Мелизанда, в европейской средневековой мифологии и литературе фея (образ М. восходит, вероятно, к кельтскому мифологическому персонажу). Согласно легенде, М. заточила в горе своего отца, короля Албании Элипаса, и за этот грех должна была каждую субботу превращаться в змею. М. стала женой знатного юноши Раймондина, запретив видеться с ней по субботам, и помогла ему приобрести королевство. Раймондин, однако, нарушил запрет, после чего М. исчезла в облике крылатой змеи, но продолжала незримо покровительствовать своему роду. По поверью, призрак М. должен скитаться по земле до дня страшного суда. Роман о М., созданный в кон. 14 в. по народным легендам Жаном из Арраса, был популярен в средневековой Европе.

М. Ю.

МЕМНОН (Μέμνων), в греческой мифологии царь Эфиопии, союзник троянцев в Троянской войне. Сын Эос и брата Приама Тифона (Hes. Theog. 984 след.). После гибели Гектора М. в доспехах, изготовленных Гефестом, приходит на помощь троянцам. Поединок М. с Аяксом Теламонидом не даёт перевеса ни одному из сражающихся; в другом бою М. видит Нестора, замешкавшегося на своей колеснице, и пытается его убить, но на защиту Нестора приходит Антилох (Pind. Pyth. VI 28–42), он сражается с М. и гибнет от его руки. Разгневанный Ахилл вступает в единоборство с М. (Procl. Chrest. II), причём матери обоих героев Фетида и Эос молят Зевса заступиться за их сыновей, и весы судьбы указывают Зевсу, что наступил смертный час М. Эос получает от Зевса разрешение похоронить тело сына на его родине, в Эфиопии. Поскольку греки, видевшие в Эфиопии сказочную страну, локализовали её достаточно неопределённо — где-то на юге, то родиной М. называли весьма отдалённые друг от друга районы Сирии, Сусианы (Herodot. V 53 след.; VII 151) и даже Египта: в Абидосе показывали дворец М.; в египетских Фивах М. был выстроен храм, по названию которого вся западная часть города получила название Мемнония (Strab. XV 3, 2; XVII 1, 37, 42); одна из двух колоссальных фигур, воздвигнутых при фараоне Аменхотепе III, считалась изображением М. Повреждённая во время землетрясения статуя издавала на рассвете звук, который воспринимался как приветствие М. своей матери Эос (Paus. I 42, 3). Жители северной Фригии показывали могилу М. у устья реки Эсеп (Strab. XIII 1, 11); по их рассказам, чтобы оплакать гибель М., сюда ежегодно

Эос и Мемнон. Роспись на дне краснофигурного килика Дуриса. Ок. 490 до н. э. Париж, Лувр.

Слева – Менада. Роспись белофонного килика из Вулчи. Ок. 490 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. Справа – менада с тирсом и два сатира. Апулийский краснофигурный кратер. 380–370 до н. э. Париж, Лувр.

прилетают птицы-мемнониды, сотворенные Зевсом из праха М. (по другой версии, в птиц были превращены спутники М. под Троей); они устраивают над могилой кровавый бой, пока половина из них не погибнет. Миф о М. послужил сюжетом не дошедшей послегомеровской поэмы «Эфиопида» и также не сохранившихся трагедий Эсхила («М.» и «Взвешивание душ», frg. 191–209) и Софокла («М.»). У римских поэтов особым вниманием пользовались сюжеты: «горе Эос» (роса — слёзы, которые она ежегодно проливает по сыну) и «превращение праха М. в птиц» (Ovid. Met. XIII 576–622). Наиболее подробное описание участия М. в Троянской войне и его погребения – у Квинта Смирнского в «Послегомеровском эпосе» (II 100–189, 235–266, 300–340, 395–660).

В. Я.

МЕНАДЫ (Μαινάδες, «безумствующие»), вакханки, бассариды, в греческой мифологии спутницы Диониса. Следуя фиасами (толпами) за Дионисом, М., украшенные виноградными листьями, плющом, сокрушают всё на своём пути тирсами, увитыми тоже плющом. Полуобнажённые, в шкурах пятнистого оленя, со спутанными волосами, часто подпоясанные задушенными змеями, они в безумном восторге взывают к Дионису Бромию («Шумному») или к Дионису Плющевому, восклицая «Вакх, Эвое». Они растерзывают в лесах и горах диких животных и пьют их кровь, как бы приобщаясь к растерзанному божеству. Тирсами М. выбивают из скал и земли молоко и мёд, нередки человеческие жертвы. Они увлекают за собой женщин, приобщая их к служению Дионису. Источником мифов о М. является трагедия Еврипида «Вакханки», но уже у Гомера Андромаха, узнавшая о гибели Гектора, названа «менадой с сильно бьющимся сердцем» (Hom. Il. XXII 460 след.).

А. Т.-Г.

МЕНАКА (др.-инд. Menaka), Мена, в древнеиндийской мифологии божественная апсара, впервые упомянутая в «Яджурведе» (Вадж.-самх. XV 15, 16). По указанию Брахмы соблазнила мудреца Вишвамитру, чтобы отвлечь его от аскетических подвигов, и имела от него дочь Шакунталу (Мбх. I 72). Другая дочь М. — Прамадвара, ставшая женой Руру, была рождена ею от царя гандхарвов Вишвавасу (I 8). В пуранической традиции М. — дочь Брахмы, жена Химавата и мать Умы и Ганги (Ваю-пур. 30, 28–29; «Брахманда-пурана» 2,13 и др.).

П. Г.

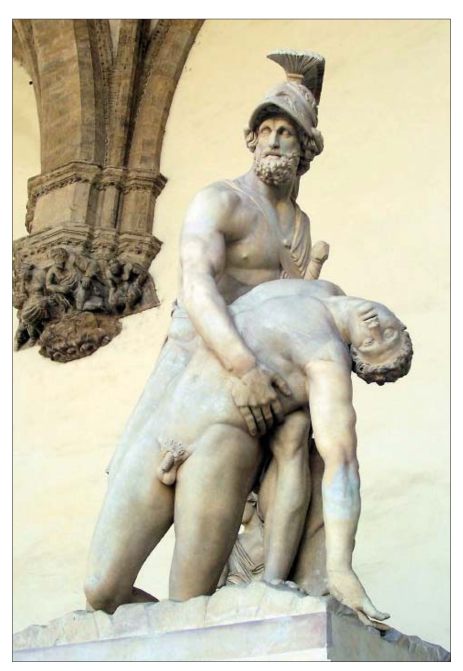
МЕНЕКЕЙ (Μενοικενς), в греческой мифологии сын фиванского царя Креонта. В войне семерых против Фив во время осады города войском семи вождей М. узнал от прорицателя Тиресия, что, принеся себя в жертву, он спасёт город от разорения. Обманув бдительность отца, М. закололся перед входом в пещеру, посвященную богу войны Аресу (Eur. Phoen. 903–1018, 1090–1092, 1310–1319). Имя М. носил также отец Креонта и Иокасты.

В. Я.

МЕНЕЛАЙ (Μενέλαος), в греческой мифологии сын Атрея и Аэроны, брат Агамемнона. После убийства Атрея Эгисфом М. и Агамемнон вынуждены были бежать из Микен. Они нашли приют в Спарте у царя Тиндарея, который выдал замуж за Агамемнона Клитеместру и помог ему вернуть царский трон в Микенах (Tzetz., Chil. I 456–465). М., избранному из нескольких десятков знатнейших героев всей Эллады в супруги Елены (земным отцом которой был Тиндарей, а небесным Зевс), Тиндарей вскоре уступил царскую власть в Спарте (Apollod. epit. II 16). Безмятежная жизнь М. с Еленой продолжалась около десяти лет; их дочери Гермионе было девять лет, когда в Спарту явился троянский царевич Парис. М. в это время отправился на Крит, чтобы участвовать в похоронах своего деда по матери Катрея. Узнав о похищении жены и сокровищ Парисом, М. призвал на помощь всех её бывших женихов, связанных совместной клятвой оберегать честь её супруга, и сам выставил ополчение на 60 кораблях (Hom. Il. II 581–590). До начала военных действий М. вместе с Одиссеем отправились в качестве послов в Трою, пытаясь уладить конфликт мирным путём, но Парис и его сторонники отказались вернуть Елену и сокровища, и война стала неизбежной (Apollod. epit. III 28). В единоборстве с Парисом М. явно берёт верх, и только вмешательство богини Афродиты спасает соперника М. (Hom. Il. III 324–382). Вскоре М. был ранен Пандаром стрелой из лука (IV 112–147). Ещё раз М. проявляет доблесть, обороняя от троянцев тело убитого Патрокла (XVII 1–69, 553–581, 702–761; известна скульптурная группа 2 в. до н. э., изображающая М. с трупом Патрок-

Дионис и менады. Роспись чернофигурной амфоры Амасиса. Ок. 530 до н. э. Париж, Кабинет медалей.

Бой Менелая и Гектора. Роспись родосского блюда. Ок. 600 до н. э. Лондон, Британский музей.



Менелай с телом Патрокла. Римская мраморная копия. С греческого оригинала ок. 230 до н. э. Флоренция, Лоджия деи Ланци.

ла, представленная также большим количеством поздних копий). М. входил в число греческих воинов, укрывавшихся в деревянном коне, и в ночь падения Трои убил троянского царевича Деифоба, ставшего мужем Елены после смерти Париса (Apollod. epit. V 22).

Тотчас после победы над Троей М. вместе с возвращённой ему Еленой отплыл на родину, но уже у берегов Пелопоннеса попал в страшную бурю, которая отбросила его к берегам Крита. Во время восьмилетних скитаний М. попадает на Кипр, в Финикию и Египет, где приобретает большие сокровища (Hom. Od. III 276–312). С островом Фарос в устье Нила связан последний эпизод странствий М.: от морского старца Протея с помощью его дочери Эйдофеи М. получает предсказание о своём будущем и о способах возвращения на родину. С Египтом М. связывает и другая версия мифа, по которой в Трое находился только призрак Елены, сама же она по воле Зевса была перенесена к берегам Нила и ожидала здесь во владениях Протея своего супруга (Eur. Hel. 1–760). Последний этап возвращения М. в Спарту после восемнадцатилетнего отсутствия, согласно эпической традиции, протекал без осложнений. Предупреждённый Протеем об убийстве Эгисфом Агамемнона, М. торопится отомстить Эгисфу, но его опережает сын Агамемнона Орест, убивший Эгисфа и Клитеместру, М. поспевает только к их похоронам (Hom. Od. III 301–312, IV 546 след., 584 след.). После долгих лет спокойной жизни с Еленой по возвращении в Спарту М. как зять Зевса удостоился поселения на Елисейских полях, куда античная традиция помещала легендарных героев прошлого (IV 561–569). Поздние авторы называют имена нескольких сыновей М., рождённых ему в отсутствие Елены наложницами (Apollod. III 11, 1); с одним из них (Мегапенфом) связан вариант сказания об изгнании Елены из Спарты после того, как М. был перенесён в обитель блаженных. В отличие от образа Елены, восходящего к древнейшему растительному божеству, образ М. является плодом героического сказания, возможно, опирающегося на какие-то исторические воспоминания микенской эпохи. По преданию (Paus. VIII 23, 4), в Аркадии находился старый платан, посаженный М., когда он собирал войско для похода под Трою (аркадяне выставили, согласно гомеровскому каталогу, ополчение для 60 кораблей, Hom. Il. II 603–614). В Спарте показывали дом, в котором некогда жили М. с Еленой (Paus. III 14, 6); видимо, близ него в историческое время девичий хор исполнял обрядовый эпиталамий Елены наподобие засвидетельствованного в 18-й идиллии поэта 3 в. до н. э. Феокрита.

В. Н. Ярхо.

МЕНЕТИЙ, Менойтий (Μενοίτιος), в греческой мифологии: 1) сын титана Иапета и Климены, брат Прометея, Атланта и Эпиметея (Hes. Theog. 507–511). Во время титаномахии М. был поражён перуном Зевса и сброшен в тартар (Apollod. I 2, 3); 2) сын Актора (Hom. Il. XI 785), один из аргонавтов, отец Патрокла, родич и друг Пелея.

А. Т.-Г.

МЕНКВ, менк, в мифологии обских угров антропоморфные великаны-людоеды и оборотни. Сотворены Нуми-Торумом из стволов лиственниц; скрылись в лесу после того, как бог вдул в них жизнь. В мифологических сказках их облик отличают густые брови, иногда — острая голова или многоголовость. Тела их неуязвимы, слабое место человек может обнаружить лишь при помощи сверхъестественных сил; победить великана можно только хитростью. Из частей тела погибших великанов образуются острова, холмы, реки. М. владеют живой водой, способной воскресить умерших.

МЕНКЕРОТ (mnkr.t), в египетской мифологии богиня-львица. М. — мать солнца, которое она в виде ребёнка поднимает на небо. Отождествлялась с Сехмет. В заупокойной литературе М. поднимает на небо умерших.

Р. Р.

МЕНКЕТ (mnk.t), в египетской мифологии богиня, покровительствующая изготовлению пива. Совершала ритуальные возлияния, была связана с культом мёртвых.

Р. Р.

МЕНРВА, в этрусской мифологии богиня материнства, покровительница рожениц. Древнейшее материнское божество эгейско-анатолийского ареала. Позднее почиталась как покровительница ремесла и ремесленников и воительница. Считалась также защитницей этрусских городов и в городе Вейи почиталась как царица. Изображалась в полном вооружении и с копьём в руке. Вместе с Типом и Уни входила в этрусскую триаду богов, соответствовавшую римской триаде (Юпитер, Юнона, Минерва).

А. Н.

МЕНТ (mnt), в египетской мифологии богиня-львица. В греко-римский период отождествлялась с Сехмет и Тефнут.

Р. Р.

МЕНТОР (Μέντωρ), в греческой мифологии: 1) отец Имбрия; в облике М. Аполлон побуждал к сражению Гектора (Hom. Il. XIII 171); 2) итакиец, друг Одиссея, принявший попечение над Телемахом и другими домочадцами отправившегося под Трою царя (Od. XXII 235; II 225 след.; XXIV 456). В облике М. обычно является Афина, когда ей нужно показаться Одиссею и не быть узнанной другими (XXII 205–240). Функция М. – «маска божества» – в литературе нового времени была вытеснена функцией «воспитателя» («Приключения Телемака» Ф. Фенелона, «Тилемахида» В. К. Тредиаковского). Имя М. вошло в обиход европейских языков как нарицательное со стилистическим оттенком одиозности («менторский тон»); 3) сын Эврисфея (Apollod. II 8, 1); 4) сын Геракла (II 7, 8).

Г. Ч. Гусейнов.

МЕНХИТ (mnhj.t), в египетской мифологии богиня-львица. Жена Хнума. Почиталась в городе Летополис, очевидно, как богиня войны, её эпитет – «воинственная». Отождествлялась с Сехмет, Тефнут, Небтуи.

Р. Р.

МЕРЕМ, в адыгской мифологии богиня земледелия. Считалась также покровительницей пчеловодства. Представления о М. сложились под влиянием образа христианской богоматери Марии (отсюда и её имя). В одной из молитв М. называют «матерью великого бога». Её внешний облик: «облачена в золото белое, имеет на челе луну, а вокруг себя – солнце». М. был посвящен осенний земледельческий праздник.

М. М.

МЕРИМУТЕФ (mr-mw.t.f, «возлюбленный своей матери»), в египетской мифологии бог в виде барана, почитавшийся в 11-м верхнеегипетском номе (город Хат, недалеко от Сиута).

Р. Р.

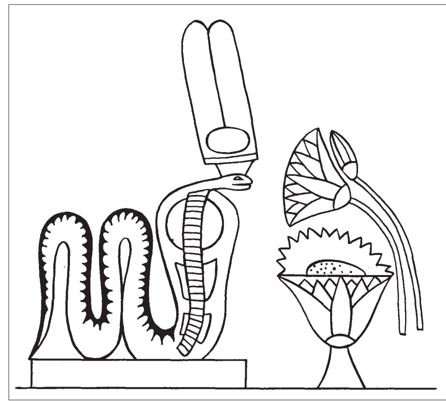
МЕРИОН (Μηριόνης), в греческой мифологии племянник Идоменея, приплывший вместе с ним под Трою. Некоторые источники называют его в числе женихов Елены (Hyg. Fab. 81). В «Илиаде» М. выступает как верный соратник Идоменея в битве за корабли (XIII 246–344; 526–575), а также помогает Менелаю отстоять тело Патрокла и затем принимает участие в погребальных играх памяти убитого, причём особенно отличается в стрельбе из лука (XXIII 850–897). Согласно поздней версии, после войны М. попадает в Сицилию и поселяется у выходцев с Крита в Гераклее Минойской, где в историческое время существовал культ М. (Diod. IV 79, 6).

В. Я.

МЕРИСА, в адыгской мифологии покровительница пчеловодства. Имя М. (восходящее, скорее всего, к Мерем), возможно, вытеснило первоначальное адыгское имя божества. По мифу, однажды погибли все пчёлы и спаслась лишь одна, спрятавшаяся в рукаве М. От неё потом произошли все другие пчёлы. М. был посвящен один из летних праздников.

М. М.

МЕРИТСЕГЕР (mr.s-gr, «любящая тишину»), в египетской мифологии богиня, олицетворявшая Фиванский некрополь; считалось, что М. охраняет кладбище и покой умерших. Изображалась в виде женщины или льва с головой змеи. Центр культа М. — посёлок (в районе современ-



Меритсегер в образе кобры.

ного Дейрэль-Медине), где жили ремесленники — строители гробниц. М. считалась их покровительницей.

Р. Р.

МЕРКУРИЙ (Mercurius, от merx, «товар», mercare, «торговать»), в римской мифологии бог торговли, отождествлявшийся с Гермесом. В 495 до н. э. ему по решению народного собрания был посвящен храм у Великого цирка: одновременно была образована коллегия торговцев, находившаяся под его защитой (Liv. II 27, 5; Serv. Verg. Aen. IX 408). Матерью М. считалась Майя. Как бог прибыли и обогащения М. обычно изображался с кошелём и часто объединялся с Фортуной, носил эпитет «счастливый». В Риме и городах Италии существовали вербовавшиеся из плебеев и рабов коллегии почитателей М. (одного или с Майей), впоследствии ставшие коллегиями императорского культа. Считали, что М. может обеспечить не только торговую прибыль, но и указать зарытый клад. Отождествление М. С Гермесом привело к усложнению его образа, он становится проводником душ в мире мёртвых (Serv. Verg. Aen. I 741), вестником и прислужником богов (таким он выступает уже у Плавта в «Амфитрионе»), покровителем искусств и ремёсел, знатоком тайн магии и астрологии (Serv. Verg. Aen. I 741). Эти свойства М. обусловили его отождествление в западных провинциях с кельтским богом Лугом, нередко выступавшим также как главный бог племён или общин. Как таковой М. почитался с эпитетами Арвернорикс – царь племени арвернов, Ханниний – бог племени ханниниев, Тевтат – царь общины туата, а также «знающий», «мудрый» и т. п.

Е. Ш.

Меркурий. Скульптура Джамболоньи. Бронза. 1564. Болонья, Городской музей.

МЕРОПА (Μερόπη), в греческой мифологии: 1) супруга Гераклида Кресфонта, царя Мессении. Когда родственник Кресфонта Полифонт убил царя и двух его сыновей, захватил престол и принудил М. выйти за него замуж, ей удалось укрыть младшего сына, тоже Кресфонта (источники иногда называют его Эпитом), у друзей в Этолии (по другой версии — у отца М. Кипсела в Аркадии). М. поддерживала связь с сыном через старого слугу. Полифонт, зная о том, что сын М. жив, назначил большую награду за его голову. Однажды в Мессении появился незнакомец, сообщивший, что он убил Кресфонта-младшего. В это же время слуга, отправленный М. к сыну, вернулся с известием, что юноша бесследно исчез. М., поверив, что незнакомец, гостящий у Полифонта, является убийцей её сына, решает отомстить ему. Ночью она проникает в спальню чужеземца и уже заносит над ним топор, когда сопровождающий её старый слуга по приметам узнаёт в спящем Кресфонта. Вместе с сыном М. составляет план убийства Полифонта, который удаётся осуществить тем легче, что население Мессении оставалось верным памяти старого царя. Миф о М. обработан в трагедии Еврипида «Кресфонт» (сохранились незначительные отрывки, в том числе папирусные), содержание которой передают Гигин (Hyg. Fab. 137 и 184) и Аполлодор (II 8, 5). Среди европейских трагедий на сюжет мифа: в 18 в. – «М.» Ш. Маффеи, Вольтера и В. Альфиери.

2) Одна из Плеяд, единственная из них вышедшая замуж за смертного, коринфского царя Сисифа; поэтому в созвездии Плеяд М. светит более слабым светом, чем сестры (Ovid. Fast. IV 175); 3) коринфская царица, приёмная мать Эдипа (у Софокла в «Царе Эдипе»).

В. Н. Ярхо.

МЕРТ (mr.t), в египетской мифологии богиня музыки и пения. Покровительствовала главным образом исполнению гимнов богам. Участвовала в празднествах тридцатилетнего юбилея царя («хеб-сед»). Изображалась в виде женщины, ладонями отбивающей такт. На голове М. помещали знак золота; святилище М. называли «золотой дом». *Р. Р.*

МЕРУ (др.-инд. Meru), в древнеиндийской мифологии огромная золотая гора, центр земли и вселенной; вокруг М. вращаются солнце, луна, планеты и звёзды, на ней живут высшие боги (Брахма, Вишну, Шива, Индра и др.), гандхарвы, риши и другие мифические персонажи (ср. греч. Олимп). Ганга с небес стекает сначала на М., а потом — вниз, на землю. К югу от М. (по некоторым мифам — вокруг М.) расположен Джамбудвипа (см. Двипа). Таким образом, по индуистским представлениям, М. находится где-то к северу, за Гималаями.

С. С.

МЕССИЯ (евр. masijah, арам. mesijha, «помазанник», греч. транскрипция Μεσσίαζ; греч. перевод Χρίστος, Христос), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма идеальный царь эсхатологических времён, провиденциальный устроитель вечных судеб «народа божьего», посредник между богом и людьми и носитель высшего авторитета на земле, спаситель, приносящий с собой новое, исправленное состояние всего мирового бытия; в христианской религиозно-мифологической системе переосмысленный и преобразованный образ М. (М. = Иисус Христос) — её смысловой центр.

В Ветхом завете нет разработанной, более или менее однозначно интерпретируемой и обязательной в такой интерпретации доктрины о М. (положение меняется только на грани библейской и послебиблейской эпох). Употребление слова «М.» далеко от эсхатологической концепции М. (даже если иметь в виду, что мессианские образы обозначаются в библейских текстах различными терминами – «сын человеческий», Дан. 7, 13; отчасти «отрок Яхве» — Ис. 42). Слово «М.» имеет в Ветхом завете хотя и сакральный, но совершенно бытовой смысл, будучи прилагаемо к царям Израиля и Иудеи (напр., 1 Царств 12, 3 и 5; 16, 6; 2 Царств 19, 21; 2 Парал. 6, 42; Пс. 17, 51; 19, 7 и др.) или к первосвященникам (напр., Лев. 4, 3 — «священник помазанный» и др.), или даже к языческому царю Киру II как провиденциальному орудию Яхве, пользующемуся его помощью (Ис. 45, 1).

Сама идея М. кажется стоящей в противоречии с пафосом ветхозаветного монотеизма, не допускающего никаких «спасителей» рядом с Яхве и не благоприятствующего представлению о каком-либо посреднике между Яхве и его народом. Исходя из этого, в образе М. пришлось бы увидеть наносное заимствование (на мало подходящей для этого почве) из какого-то чуждого круга мифологем, скорее всего иранского (ср. Саошьянт), типологическую параллель языческим фигурам героев-спасителей, фигуре буддийского Майтреи и т. п. Но тогда непонятно, почему учение о М. не только заняло со временем очень заметное место в системе иудаизма, не только оказалось абсолютным центром христианских представлений, но и нашло буквальные соответствия в строго монотеистическом исламе (образ Махди, «скрытого имама» шиитов). Есть основания утверждать, что внутренняя неизбежность как самой идеи М., так и переосмысления в связи с этой идеей состава религиозных представлений в целом заложена в самой

структуре религии Яхве, требующего от своего народа беспрекословной верности и особой «святости» на его историческом пути (особенно в будущие эсхатологические времена), недостижимых без вождя и проводника, без вмешательства сверхчеловечески сильного целителя, который обладал бы высшей мерой святости, т. е. М. (см. Иудаистическая мифология). Древневосточная идеология обожествления царской власти закономерно трансформируется в контексте религии Яхве (не царь как бог, но бог как царь) в мессианскую идеологию: именно потому, что вся власть принадлежит Яхве, полномочия царя действительны в меру того, насколько его власть есть власть Яхве, и оба они — как бы одно (ср. слова Христа: «Я и отец одно», Ио. 10, 30). Такова власть М., чей предок и прототип — Давид как первый «богоугодный» (после «неугодного» Саула) царь «народа божьего».

Поэтому первая внешняя подробность, конкретизирующая образ М., – его происхождение от династии Давида. Его приход – как бы возвращение Давида; пророки (Иерем. 30, 9; Иезек. 34, 23–24; Ос. 3, 5) называют его метафорически просто Давидом. Психологический фон такого отождествления М. с Давидом — ностальгия по временам Давида как золотому веку еврейской государственности. Во всяком случае М. — «отрасль от корня Иессеева» (Иессей — отец Давида), как сказано в мессианском пророчестве Ветхого завета, возможно, принадлежащем ещё Исайе (8 в. до н. э.) и говорящем о владыке, власть которого будет до конца чиста от своеволия: «и будет судить не по взгляду очей своих, и не по слуху ушей своих будет решать дела» (Ис. 11, 3; ср. слова Христа — Ио. 5, 30: «Я ничего не могу творить сам от себя... ибо не ищу моей воли, но воли пославшего меня отца»). Образ этого владыки имеет исторические, политико-патриотические измерения, но перерастает их. М. мыслится не только как восстановитель своего народа, усмиритель его врагов, объединитель разделившихся Иудейского и Израильского царств (Ис. 11, 11–16), но и как «знамя для народов», установитель всечеловеческого примирения (11, 10). Оно распространится и на мир природы: «тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козлёнком; и телёнок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детёныши их будут лежать вместе; и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на логово змеи... ибо земля будет наполнена ведением Яхве, как воды наполняют море» (11, 6–9). Черты умиротворителя в облике мессианского царя подчёркивают и другие пророчества: «Торжествуй, дщерь Иерусалима: се, царь твой грядёт к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. Тогда истреблю колесницы у Ефрема (т. е. Израиля) и коней в Иерусалиме (т. е. Иудее), и сокрушен будет бранный лук; и он возвестит мир народам» (Зах. 9, 9–10; ослица с ослёнком — символ смиренного миролюбия в противоположность боевому коню, как в рассказе о въезде Христа в Иерусалим). Наряду с этим существует традиция воинственного образа М., топчущего врагов народа Яхве, как виноградарь гроздья (ср. Ис. 63, 1–6). Таргум Псевдо-Ионафана на Быт. 49, 10–12 говорит о М.: «Он препоясал чресла свои и выступил на битву против врагов своих, поражая царей с князьями их, и окрашивая горы кровью убиения их, и убеляя холмы туком сильных; и одеяния его погружены в кровь». В таком контексте М. рисуется всего лишь очень могущественным (и при этом «праведным») вождём своего народа, или, в универсалистской перспективе Исайи, вождём всего человечества, возможно, умиротворяющим его путём завоеваний. Виднейший представитель раввинистической учёности своего времени рабби Акиба признал М. отважного вождя патриотического антиримского восстания 132–135 Бар-Кохбу. Предельная точка политизирующего «приземления» образа М., возможная, правда, лишь у предателя своего народа, – перенесение Иосифом Флавием пророчеств о М. на римского императора Веспасиана.

В противовес этому в талмудической, и особенно мистико-апокалиптической, литературе выявляется (становящийся в центр системы христианства) мотив трансцендентного онтологического статуса М., в частности его предсуществования — то ли в предмирном замысле бога, то ли даже в некой надмирной реальности. Первая, более осторожная версия неоднократно повторена в Вавилонском Талмуде: имя М. входит (наряду с Эдемом, Геенной,

Явление Христа народу. Картина А. А. Иванова. 1837—57. Москва, Третьяковская галерея.

престолом Яхве и т. п.) в число семи вещей, сотворенных на 2000 лет прежде мироздания («Песахим» 54 а; «Недарим» 39 б). В эфиопском изводе книги Еноха неоднократно говорится о предвечном и вечном М., который «был избран и сокрыт Яхве до сотворения мира и пребудет пред ним до скончания веков». М. или его «свет» (ср. Фарн в иранской мифологии) оказывается присутствующим при сотворении мира; равным образом «дух Яхве» как демиургическая сила приравнивается к духу М.: «"И дух божий носится над водою", это — дух царя Мессии» («Берешит рабба» 8, 1). В качестве «сына человеческого» (Дан. 7, 13), а в терминологии Филона – «небесного человека», т. е. некой идеальной парадигмы человеческого образа как микрокосма и соотнесённого с этим микрокосмом макрокосма, М. сближается с Адамом до грехопадения (ср. в Новом завете доктрину о Христе как «последнем Адаме», 1 Кор. 15, 45) и с Адамом Кадмоном каббалистической спекуляции, а за пределами иудаизма может быть сопоставлен с такими персонажами, как Пуруша, Гайомарт, Антропос. Как посредник между богом и миром, М. имеет черты Метатрона и через этот образ связан с Енохом — бессмертным солнечным царём правды начальных времён, дожидающимся у престола Яхве последних времён. В ессейских, отчасти иудео-христианских кругах М. по его свойству метаисторической надвременности ассоциировался и с Мельхиседеком, не имеющим «ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7, 3). Важно представление, по которому М. уже существует, но «скрывается», так что ему предстоит не родиться, но «явиться», раскрыть свою тайну. Это представление не всегда связано с мыслью о небесном предсуществовании; часто утверждается, что он уже родился на земле, например в день разрушения Иерусалима 10 Аба 70 года (по версии, приводимой в Иерусалимском талмуде, «Беракот» II, 5а), но вынужден скрываться из-за грехов народа. В прикреплении момента рождения М. к самой чёрной дате, которую могли представить талмудические авторитеты, выявляется мотив т. н. родовых мук М. — бед и страданий неслыханной силы, долженствующих предшествовать прорыву мессианского времени. Уже для ветхозаветных пророков характерно умозаключение к светлому будущему от максимально тёмного настоящего (ср. также в Новом завете обещание явления «сына человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» в дни бедствий и попирания святыни, Лук. 21, 9–28). Однако приносимое М. избавление покупается муками не только народа, но и самого М. Страдальческий характер носит уже невозможность для него явиться и действовать прежде определённого ему срока, его временная связанность и полонённость силами зла. М. изображается иногда как прокажённый, сидящий среди нищих на мосту в Риме и непрерывно снимающий и надевающий повязки на своих ранах, чтобы в каждый миг быть готовым к выступлению по зову Яхве («Сангедрин» 98а). Рим фигурирует в этом и аналогичных текстах именно потому, что столица цезарей (а позднее — столица пап) воплощала для евреев средоточие враждебной им мощи: как Моисей, избавитель от египетского ярма, был воспитан в Египте, так и М., избавитель от ига Рима, откроется в Риме. Но и тогда, когда срок его ожидания окончится, ему грозит искупительная смерть (ср. Ис. 53, 8), в связи с чем в иудаистической традиции возникает даже версия о двух М. — гибнущем и торжествующем (ср. в христианстве учение о двух «пришествиях» одного и того же Христа — сначала на муку, потом во славе). Версия эта намечается в Талмуде («Суккот» 52а со ссылкой на рабби Досу, 3 в.) и получает развитие в позднейшей литературе. Сначала ожидается явление «мессии, сына Иосифа», который восстановит Иудейское царство, храм и храмовое богослужение, но обречён пасть в битве с полчищами Гога и Магога; его тело будет лежать без погребения на улицах Иерусалима (или будет погребено ангелами). Лишь после этого сможет выступить «мессия, сын Давида», который одержит окончательную победу над враждебными силами и воскресит своего жертвенного предшественника. Важный момент мессианских событий — участие в них пророка Илии; вознесённый на огненной колеснице на небо, он дожидается своего часа, чтобы готовить народ к пришествию М. (ср. ветхозаветное пророчество: «Вот я пошлю к вам Илию-пророка пред наступлением дня Яхве, великого и страшного; и он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы я пришед не поразил земли проклятием», Малах. 4, 5–6; христианство относило эти слова к Иоанну Крестителю, пришедшему «в духе и силе Илии», Лук. 1, 17, хотя и сам Илия является засвидетельствовать мессианское достоинство Христа в сцене Преображения). Илия накануне мессианского времени разрешит все споры о толковании Библии (талмудический трактат «Менахот» 45а и др.). Затем он сотворит семь чудес (приведёт к евреям Моисея и воскрешённое поколение пустыни; извлечёт Корея и его приверженцев из шеола; воскресит «Мессию, сына Иосифа»; явит утраченные ещё со времен вавилонского пленения священные предметы – ковчег завета, сосуд с манной и сосуд для елея; явит скипетр, полученный от бога; сокрушит горы; откроет великую тайну). Далее, по приказу М. он затрубит в рог (шофар), отчего вернётся свет, ушедший после «грехопадения» Адама и Евы, воскреснут мёртвые и явится Шехина. Архангел Гавриил убьёт чудищ левиафана и бегемота для пира праведных в честь М.

В истории еврейского народа неоднократно выступали деятели, притязавшие на мессианское достоинство; подробности их жизни подвергались в осмыслении их приверженцев сильной мифологизации.

В христианских религиозно-мифологических представлениях образ М. переосмыслен: политико-этнические аспекты элиминированы, предельно обобщены намеченные со времени Исайи универсалистские возможности. На место «избавителя» своего народа от его врагов христианство ставит «искупителя» человечества от его грехов. Исходной точкой христианства стал тезис, согласно которому прорыв мессианского времени уже начался с выступления Иисуса Христа (т. е. М.), который пришёл «в последние времена» (1 Петр. 1, 20) и «победил мир» (Ио. 16, 33). Поскольку, однако, эмпирическая реальность истории продолжала существовать, образ эсхатологического «конца» в христианской традиции был подвергнут удвоению. М. первый раз приходит «в образе раба» как учитель, исцелитель и искупитель, причём отказывается «судить людей», второй раз он придёт «со славою судить живых и мёртвых» (текст Никейско-Константинопольского символа веры); спасение должно завершиться в эсхатологической перспективе загробного суда (см. Страшный суд) и загробной жизни. См. также ст. Иисус Христос, Христианская мифология.

С. С. Аверинцев.

МЕСЯЦЫ, в мифопоэтической концепции времени (или пространственно-временного континуума) мифологизированные образы одной из единиц времени, совокупность которых составляет год (наряду с сутками и их частями, неделями, годами, великими годами, эрами). В различных традициях все М., составляющие годовое единство (годовой круг), и каждый М. в отдельности обнаруживают достаточно определённое мифологическое значение. Широко распространены представления о том, что состав М., их последовательность, границы между М. и внутри каждого из них определяет небесное тело — М. (луна). Ср. обозначение одним словом «М.» небесного тела и части года (рус. «месяц», др.-инд. mas, литов. menuo и т. п.). Название М. как небесного тела и части года очень часто является производным именем от глагола со значением «мерить», «измерять». При этом М. служат мерой частей года по отдельности и года в целом, мерой как особой формой завершённости, совершенства, гармонии. Один аспект этой меры и гармонии отсылает к идее соответствия между М. и годами 12-летнего годового цикла, т. н. «большого года», «царского года», «года Юпитера», «сверхгода». «Сверхгод» так относится к обычному году, как один год «сверхгода» к одному М. обычного года (ср. параллелизм названий 12 лунных М. и 12 лет «сверхгода»: в Древней Индии — чайтра и год Чайтра, вайшакха и год Вайшакха, джьяйштха и год Джьяйштха и т. д.). Это даёт основание говорить не только о большом и малом годе, но и о большом (равном целому году) и малом (обычном) М. Другой аспект организованности М. определяется тем, что только в пределах года как минимального и одновременно достаточного, самодовлеющего, замкнутого контекста может быть уяснена идея каждого из М., имеющих свой мифологический, ритуально-литургический (праздники) и космологический смысл, и всего комплекса М. [ср. костюмированные карнавальные «хороводы» М. в старой европейской традиции и соответствующий мотив вереницы М. или сезонов, времён года в сказочной традиции (AT 294 и 480)].

Годовой круг, образуемый «хороводом» М. и изоморфный или соотносимый с разными вариантами «великого года», имеет свой завершённый образ в виде «пояса животных» – зодиака с 12 отмеченными точками – «домами» (у майя зодиак

	ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ПОЛУЦИКЛ						ОСЕННЕ-ЗИМНИЙ ПОЛУЦИКЛ					
Знаки зодиака	Овен	Телец	Близнецы	Рак	Лев	Дева	Весы	Скорпион	Стрелец	Козерог·	Водолей	Рыбы
традиции:												
греческая	Афина сова	Афродита голубь	Аполлон лира	Гермес черепаха	Зевс орёл	Деметра циста (ларец)	Гефест шлем	Арес волчица	Артемида гончие	Гестия светильник	Гера павлин	Посейдон два дельфина
римская	Минерва эгида	Венера пояс	Аполлон лира	Меркурий арфа	Юпитер молния	Церера зерно	Вулкан наковальня	Марс щит	Диана гончие	Веста очаг	Юнона тиара	Нептун трезубец
древнескандинавская	Один ворон	Тор молот	Тир меч	Бальдр омела	Браги арфа	Видар лес	Ходер дротик	Хермод кольцо	Хенер руны	Свипдаг отрубленная рука	Локи молния	Вали растительность
еврейская	Гад шатёр	Иссахар осёл	Симеон Левий меч и кирка	Вениамин волк	Ефраим виноград	Ашер ветвь оливы	Манассия пальма	Дан змея	Иуда лев	Нафтали олень	Рувим солнце на воде	Завулон корабль
библейские сочинения	Бытие	Исход	Левит	Судьи	Пророки	Псалтирь	Притчи	Песнь песней	Екклесиаст	Евангелия	Деяния	Послания
персонажи:												
Будда	отмеченность	воспитание	женитьба	удовольствия жизни	пробуждение	аскетизм	искушения и смерть	в тушите перед рождением	зачатие	божества, присутств. при рожд.	странствия	смерть Майи
Христос	въезд в Иерусалим	омовение ног ученикам	тайная вечеря	предательство Иуды	у Кайафы	отречение Петра	перед Пилатом	осмеяние	путь на голгофу	крестные муки	смерть	воскресение
Гильгамеш	пребывание с Энкиду в ниж. мире	освобождение	убийство быка	гибель Энкиду	оплакивание Энкиду	встреча с Утнапишти	поиски растения бессмертия	утрата растения	смерть	рождение	Энкиду против Гильгамеша	Энкиду и Гильгамеш - друзья
Геракл	немейский лев	лернейская гидра	керинейская лань	эримантский вепрь	авгиевы конюшни	стимфалийские птицы	критский бык	кобылицы Диомеда	пояс Ипполиты	коровы Гериона	яблоки Гесперид	Цербер

состоял из 13 «домов»), обозначаемыми в основном в зооморфном коде, с которыми могли соотноситься 12 праздников. Зодиак во всей совокупности составляющих его знаков, сложившийся в вавилонском культурном круге в основном к 8 в. до н. э., позволял контролировать поведение вселенной во времени, определять её прошлые состояния и предсказывать будущие. Для мифопоэтического сознания зодиак являлся эффективным средством гармонизации времени, сохранившим свою действенность и в таких продвинутых формах, как сакральный календарь западноевропейского и византийско-русского средневековья. В известном смысле именно сакральный календарь определял время в большей степени, чем это последнее определяло календарь (ср., например, самодовлеющий характер «великой пасхальной седмицы»). Такой подход (примат мифопоэтических качеств над математическим и астрономическим количеством), свойственный архаичному сознанию, обнаруживается и в связи с М. Символическая соотнесённость М. с зодиакальными знаками особенно наглядна в солнечном календаре, созданном в Древнем Египте и лежащем в основе летосчисления Старого Света. Годовой путь Солнца по замкнутому кругу с 12 «домами» («жилищами») соотносился с 12 М. года, которые через «дома» находились в соответствии и с 12 созвездиями, носящими те же названия, что и «дома». В разных традициях каждый зодиакальный знак имел своего стража (хранителя) или повелителя.

Сходным образом М. отождествляются через знаки зодиака с отмеченными событиями жизни мифологизированных персонажей.

С помощью знаков зодиака и косвенно через обозначения М. строятся целые классификационные схемы, включающие в себя основные параметры мифопоэтической модели мира (временные, пространственные, качественные, элементарные, вегетативные, зооморфные, цветовые, анатомические, цветочные и т. п.). Ср. фрагмент такой мифологизированной классификационной схемы (по зодиакальным четвертям).

знаки зодиака	Овен	Рак	Весы	Козерог
астрономическое состояние	весеннее равноденствие	летнее солнцестояние	осеннее равноденствие	зимнее солнцестояние
"века"	первый, золотой	второй, серебряный	третий, бронзовый	четвёртый, железный
части суток	утро	полдень	вечер	ночь
элементы	огонь	воздух	земля	вода
качества	влага	жара	сухость	холод
принципы	добро	добро	зло	добро
фазы развития человека (энтомологический код)	яйцо или хаос	червь, начало дыхания	хризалида, вселение души в плоть	бабочка, подъём и бессмертие
мистические акты	свет вступает в брак с хаосом	материя получает форму	появляется смерть	возникает надежда
правители в разных традициях:				
китайская	зелёный дракон	красная птица	белый тигр	чёрная черепаха
египетская	Старший Гор	Осирис	Сет	Младший Гор
индийская	Брахма	Вишну	Шива	Кришна
иранская	Ахурамазда	Митра	Ангро-Майнью	Спента-Майнью
греческая	Кронос и мойры	Зевс и гарпии	Гадес и фурии	Аполлон и музы
христианская	Иегова	святой дух	сатана	Иисус
мистическая	саламандры	сильфы	гномы	ундины

Наконец, разные части зодиакального пояса соотносятся с разными М., которые тем самым также включаются в широко разветвлённые символические классификационные цепи и поэтому с полным основанием могут рассматриваться и как единицы особого календарного (или календарно-зодиакального) кода, описывающие весь состав вселенной.

Зодиак в целом реализовал символику небесной славы, полного круговорота, световой сферы, небосвода, нимба, возвышенных чувств, времени. К нему обращались при гороскопическом определении судьбы, восхождении и нисхождении звёзд, управляющих судьбой, и т. п. С зодиаком связывались деяния солнечного героя.

Многие традиции сохраняют отчётливые следы лунного зодиака, предшествовавшего солнечному. У греков и римлян первоначально счёт времени в году был ориентирован именно на лунные М. Само начало М. определялось вечером того же дня, когда всходила новая луна. Этот первый день (начало М.) назывался «нумения» и был посвящен Аполлону. Мифологические и ритуально-литургические

	ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ПОЛУЦИКЛ						ОСЕННЕ-ЗИМНИЙ ПОЛУЦИКЛ					
Знаки зодиака	Овен	Телец	Близнецы	Рак	Лев	Дева	Весы	Скорпион	Стрелец	Козерог	Водолей	Рыбы
вхождение солнца	21 марта	20 апреля	21 мая	21 июня	23 июля	23 августа	23 сентября	22 октября	21 ноября	21 декабря	20 января	19 февраля
носитель солнца (ездовое средство)												
в Вавилоне	жертвователь	бык	пастух или двойня	краб	дракон или лев	Иштар	весы	скорпион	лучник или кентавр	козерог (рыба)	перевозчик или ваза	рыбьи хвосты
в Китае	мышь	корова или вол	тигр	заяц	дракон	змея	лошадь	баран	обезьяна	петух или курица	собака	свинья
в Египте	кошка	шакал	змея	скарабей	осёл	лев	козёл	корова	сокол	бабуин	ибис	крокодил
в Европе	баран	бык	двойня или влюбленные	краб	лев	дева	весы	скорпион	лучник или кентавр	козёл	перевозчик или ваза	корабль "Арго" или рыбы
руководящая планета и её значение	Марс энергия	Венера красота, любовь	Меркурий разум	Луна душа, воображение	Солнце дух, жизнь	Меркурий разум	Венера красота любовь	Марс энергия	Юпитер изобилие	Сатурн кристаллизация	Уран альтруизм	Нептун интуиция
цветы	фиалка	маргаритка	боярышник	дуб	остролист	орешник	вьюнок	хмель	хризантема	остролист	подснежник	примула
элементы	огонь	земля	воздух	вода	огонь	земля	воздух	вода	огонь	земля	воздух	вода
цвет	красный	красно-оранжевый	оранжевый	оранжево-жёлтый	тёмно-жёлтый	светло-жёлтый	жёлто-зелёный	зелено-синий	синий	сине-фиолетовый	фиолетовый	фиолетово-красный
качество	мужской горячий сухой счастливый	женский холодный сухой несчастный	мужской горячий влажный счастливый	женский холодный влажный несчастный	мужской горячий сухой счастливый	женский холодный сухой несчастный	мужской горячий влажный счастливый	женский холодный влажный несчастливый	мужской горячий сухой счастливый	женский холодный сухой несчастливый	мужской горячий влажный счастливый	женский холодный влажный несчастливый
части тела	голова	шея	руки	грудь	сердце	внутренности	почки	гениталии	бёдра	колени	ноги	ступни

представления связывались и с самими М. Так, вставной М. в 30 дней, вводимый с целью выравнивания лунного года с солнечным, назывался «вторым Посейдоном». М. аттического календаря (с начала года, т. е. с первого новолуния после летнего поворота солнца) отражают череду религиозных праздников и сезонных обрядов: Гекатомбайон (ср. гекатомбу), Метагейтнион (праздник смены соседей, т. е. сезон переселений и новоселий), Боэдромион (праздник помощи, посвященный Аполлону Боэдромию в память о помощи Иона афинянам или о победе Тесея над амазонками), Пианепсион (праздник варки бобов в честь Аполлона и Афины), Маймактерион (ср. «бурный», эпитет Зевса), Посейдеон (ср. Посейдон), Гамелион («брачный» М.; ср. γαμηλία Ηρα, «брачная Гера», или Juno Pronuba у римлян), Антестерион, Элафеболион (праздник охоты на ланей в честь Артемиды), Мунихион, Таргелион (праздник в честь Аполлона и Артемиды), Скирофорион (праздник скирофорий). В солнечном календаре М. соотносились со знаками зодиака, и этот принцип был усвоен и рядом других традиций, заимствовавших эту систему. Таковы древнеиндийские М.: меша (Овен), вришабха (Телец), митхуна (Близнецы), карката (Рак), синха (Лев), канья (Дева), тула (Весы), вришчика (Скорпион), дханус (Стрелец), макара (Козерог), кумбха (Водолей), мина (Рыбы). Ещё отчётливее мифологические связи М. римского календаря, обозначенных по теофорному принципу. Уже Ромулу приписывалось разделение года на десять М.: март (Марс), апрель (Афродита, через этрусское посредство, но не от aperire, «открывать», как нередко считают), май (Майя, мать Меркурия), июнь (Юнона) и далее по числовому признаку: quintilis («пятый» М., позже названный июлем по имени Юлия Цезаря), sextilis («шестой» М., позже названный августом в честь императора Октавиана Августа), September («седьмой»), October («восьмой»), november («девятый») и december («десятый»). По преданию, Нума Помпилий ввёл ещё два М. — январь (Янус) и февраль (februalia, великая искупительная жертва в конце года). Определение начала М. возлагалось на особого жреца (позже на верховного понтифика), следившего за новолунием из особого ритуального сооружения на Капитолийском холме и торжественно объявлявшего (ср. лат. calare, отсюда calendae и название календаря) об этом народу. Понтификам принадлежало право регулирования лунного года в соответствии с солнечным, в частности, они могли вводить «вставной (дополнительный) М.» (mensis intercalane). У евреев ещё в 1–2 вв. обязанность определения начала месяцев лежала на Иерусалимском синедрионе, выделявшем для этой цели особую коллегию. Коллегия должна была производить наблюдения и выслушивать показания свидетелей, очевидцев первого захода луны. Исключительная разработанность календаря у древних майя (в частности, и в его «месячном» аспекте) опиралась как на практическую хозяйственную деятельность годового цикла, так и на потребности в создании сложнейшей религиозно-классификационной системы соответствий, сочетавшейся с концепцией смены богов, управляющих вселенной, и культом правителей. В результате была создана не только мифологизированная календарная система летосчисления, сезонов и М., но и возникла своего рода календарная мифология и религиозная идеология, вера в особые пророческие свойства календаря («календарный фатализм»). Не только М. в своей сумме определяли год, Задавая его структуру, но и сами М. определялись меньшими циклами (напр., неделями и сутками) или отмеченными днями М. (ср. у римлян календы, иды, ноны).

Мифопоэтическая семантика М. определялась как теофорными именами, так и единицами других кодов. Так, в Китае и Японии почти каждый месяц имеет в качестве знака-символа свой особый цветок, например сливовый, сосновый, персиковый, вишнёвый, ирис, лотос, хризантема и др. В других традициях, напротив, М. определяются в природно-хозяйственном коде, который становится настолько влиятельным, что нарушается связь М. с определёнными фазами движения луны или солнца. Отсюда – появление таких календарей, в которых иногда само число М. не является фиксированным, как и их продолжительность; более того, известны варианты с альтернативным составом М. Ср., например, кетские М. типа: М. отпадения листьев, замерзания земли, пешей охоты, коротких дней, больших дней, сохатого, орла, бурундука, нереста щуки, налогов (ярмарки), котцов, линьки уток, линьки водяных уток (гоголь, крохаль, гусь, лебедь), половины лета, ловли нельмы или эвенкийские М.: периода шагания, периода снега на ветвях, прилёта ворон, периода отёла, весны (периода трав), появления зелени на лиственницах, отдирания рогов, линьки гусей, периода мошки, паберегов (осени, спаривания), периода охоты с трубой на изюбря, запястья (пушной охоты), дымового отверстия и т. п. По такому же принципу строился и древнеславянский календарь сечень (secenь), сухой (suchyjь), груденъ (grudenь), просинец (prosinьcь), студень (studenь), брезень (brezьnь), травень (travenь), изок (izokъ), червень (crьvenь), заревь (zarevь), серпень (srъpьnь), вресень (vresenь), рюень (riujenь), листопад (listopadъ), дубень (dobenь), ледень (ledenь), лютый (l'utyjь), цветень (kvetenь), косень (kosenь), липень (lipenь), сенокос (senokosъ) и т. п. [ср. современные литовские наименования М. или отдельные архаичные названия, напр. обозначение июля как «голодного М.» у англичан (Hungry month), кельтов (Jul an Ghorta) и др.].

Таким образом, с одной стороны, М. играют важную роль как элементы синтетической организации всего годового цикла или как мифопоэтические классификаторы (а иногда и персонифицированные объекты мифологической системы), с другой — между мифологизирующей интерпретацией месячной последовательности и

попыткой природно-хозяйственного и календарно-астрономического истолкования М. существует постоянная конкуренция. Важность «измерительного» аспекта в трактовке М. была тем импульсом, который привёл к разработке сложных математических процедур определения М. и соотношения лунных и солнечных М. Вместе с тем эти исследования снова возвращали к «прогностической» функции М. и отчасти смыкались с архаичными ритуалами, связанными с М. и с практикой гаданий по М.

В. Н. Топоров.

МЕТАБ (Μέταβος), в греческой мифологии: 1) сын Сисифа, участник Троянской войны, прибывший под Трою с царём Нестором; эпоним города Метапонта в Южной Италии (Steph. Byz. v. Μεταπόντιον); 2) в римской мифологии царь города Приверна, отец Камиллы (Hyg. Fab. 252).

М. Б.

МЕТАЛЛЫ, в качестве элемента мифопоэтической системы М. могут функционировать в нескольких аспектах. Иногда (обычно в более поздних традициях) они образуют особый «металлический» код из 3–7 единиц, соотносимых с соответствующими единицами других мифопоэтических кодов — цветового, сезонного, астрального, божественного (пантеон), кода, связанного со сторонами света, и т. д. Так, средневековые европейские алхимики верили в связь семи М. с семью основными планетами и семью божественными персонажами:

золото	Солнце
серебро	Луна
ртуть	Меркурий
медь	Венера
железо	Марс
олово	Юпитер
свинец	Сатурн

В Китае М. связывались с жёлтым цветом, западом, осенью, а также с элементами зодиака. Вместе с тем М. выступали и как единица более объёмного «элементного» кода. В нём М., соотносимые с планетой Венера, противопоставлялись дереву (Юпитер), огню (Марс), земле (Сатурн) и воде (Меркурий). Этот «элементный» код стал основой мифологических классификаций и описаний в старокитайской традиции, где, в частности, предусматривался разный порядок элементов, влиявший на семантику целого (см. Модель мира). В результате таких спекуляций выстраивались и более универсальные классификации:

запад	металл	правый
восток	дерево	левый
юг	огонь	высокий
север	вода	низкий

и формулировалась не только физическая, но и знаковая природа М.— быть послушными, податливыми и менять форму, на чём основывалось дальнейшее мифопоэтическое и алхимическое умозрение. Другая функция М. связана с их символической интерпретацией. Нередко М. рассматриваются как символ подземного царства (представление, отражённое ещё у немецких романтиков нач. 19 в., ср. гномы — хранители подземных М., мифологизированные подземные кузнецы, металлические клады подземного царства и т. п.), они воплощают идеи вечности, войны, богатства. В геральдике значимым является не только использование металлических знаков, но и само качество М. «Геральдическими» М. считаются серебро с гладкой поверхностью, золото с особой «точечной» обработкой, железо с чёрной поверхностью. Использование М. (на стадии их освоения) для изготовления ритуально значимых предметов фиксируется повсеместно. Так, хеттскому царю Анитте дарят «железный трон» (при том, что сакральность трона подтверждается именем божества Хальмашуитт, собств. «трон», «престол»); в хаттско-хеттских текстах упоминается священный очаг из железа. В Китае наиболее ценной частью ритуальной утвари были бронзовые сосуды (типа дин, гуй и др.), отличавшиеся высокой художественной ценностью и нередко содержавшие внутри себя надписи ритуального характера. Позднейшая обрядовая традиция сохранила не только использование М. для изготовления культовых предметов (ср. также волшебные предметы из М. в сказках), но и символическую соотнесённость конкретных М. Тема М. так или иначе присутствует в ряде мифологических мотивов [поиски золота или борьба за него, ср. древнегреческий миф об аргонавтах и золотом руне, золото нибелунгов, миф о четырёх веках – золотом, серебряном, медном и железном (см. Золотой век) или широко распространённую сказку о трёх царствах — медном, серебряном и золотом и т. п.] и в номенклатуре мифологических и сказочных героев (ср. др.-греч. Хрис, Хрисеида, Хрисаор, Хрисипп, Хрисофемида и т. п. от χρυσός, «золото»; ср. халибов, изготовлявших железо и сталь и упоминаемых уже у Эсхила: их имя связано с греч. словом «железо»). Особо следует указать мифологических персонажей, связанных с М. через кузнечное дело (см. Кузнец): сюда относятся не только безымянные кузнецы-гномы, но и божества (Гефест, Вулкан, Вёлунд), предводитель альвов, выковавший меч победы и цепь для обуздания ветра, англосаксонский Вайланд, изготовивший неуязвимую броню и кольца для богов, хаттский бог-кузнец Хасамиль, прусский Телявель и т. п.

Из отдельных М. в мифологических представлениях чаще всего выступают золото, серебро, медь и железо. Золото рассматривается как символ света, рассвета, солнца. С ним связываются идеи постоянства, достоинства, превосходства, величия, совершенства, силы, власти, богатства, мудрости, чистоты, жизненного начала (эликсир жизни), любви. Вместе с тем известны и такие традиции, где золото, наоборот, связано с упадком, тленностью, ревностью, предательством. Значение золота в сновидениях — утрата, потеря богатства (денег). В ряде архаичных систем древо жизни представлялось золотым: верили, что ветви дерева продолжаются под землёй в виде золотых жил. По представлениям алхимиков, сплав золота (солнце, божественный дух) и серебра (луна, человеческий дух), так называемый aurum potabile, излечивает от многих болезней. В Индии золото рассматривалось не только как символ бессмертного огня, света, жизни, но и как форма воплощения божественного. Близкие представления отмечены и в американской традиции: для ацтеков золото — эманация божества (и позже золото считалось у индейцев могущественнейшим талисманом). В Китае золото (как и нефрит) связывали с принципом ян (см. Инь и ян) и соответственно с небом. В иранской мифологии золото связано с Гайомартом, из которого возникла первая человеческая пара. В скандинавской мифологии золото — следы Фрейи. В христианстве золото — символ божественного духа, торжествующей веры, славы, любви. Волхвы приносят младенцу Иисусу Христу в дар золото; цвет волос богоматери – золотой (как и у Аполлона или Бальдра). Ср. такие известные мифологические мотивы или символы, как золотой век, золотая цепь (символ достоинства, чести, успеха, богатства, восхождения духа, красноречия; атрибут Гермеса; по золотой цепи сказочный город достигает небес), золотая ветвь (солнечный луч; ветвь кумской сибиллы, без которой смертные не могли войти в ладью Харона; перед спуском в Аверн Эней срывает золотую ветвь с дуба, обвитого омелой), золотое яйцо (ср. Космогонические мифы о происхождении вселенной из яйца), золотое яблоко (яблоко раздора, брошенное Эридой на свадьбе Пелея и Фетиды и ставшее в конечном счёте причиной Троянской войны), золотой дождь (форма воплощения Зевса в мифе о Данае), золотой телец (дух года, почитаемый евреями), золотая чаша (см. Грааль), золотое руно, золотые волосы (коса), золотой конь (с драгоценностями; в китайской традиции символ быстрого обретения богатства), золотые врата (на небо), золотой ключ (знания), золотая роза, золотая корона, золотое число, золотая свадьба и т. п.

Серебро соотносится со способностями, целомудрием, красноречием, человеческим духом, радостью, знанием, старостью, торговлей, деньгами, вместе с тем — с мздоимством, обманом, немужественностью. В алхимической традиции утвердилась связь серебра с Дианой или Луной. Кости Ра — из серебра, тогда как члены его из золота, волосы из ляпис-лазури. Из серебра сделана небесная крепость асур, откуда они делали свои враждебные вылазки, пока Шива не уничтожил их. Ср. также серебряный век, серебряную годовщину, серебряное небо (второе небо мусульман), серебряную связь (между смертным и вечным, идущую от мирового пупа — омфала), серебряную реку (Млечный путь), серебряный ключ (взятка), серебряную ложку (успех, богатство) и т. п.

Медь (цвет осени) соотносится с достижением надежд и упадком; в античной традиции медный век связывался с Афродитой и Венерой; медь использовалась для изготовления ритуальных предметов, в качестве денег (ср. традицию американских индейцев и т. п.). Железо символизирует постоянство, жестокость, твёрдость, силу, упорство, терпение, грубость; в Китае – решимость и справедливость. В Древнем Египте различали немагнитное железо (чёрная магия и злой бог Сет) и магнитное железо (которое было в обладании благих богов, преследовавших Сета).

Железо в древнееврейской традиции — символ несчастья, рабства, выносливости, решительности. В Юго-Восточной

Азии часто используют железо для изготовления талисманов и амулетов, охраняющих от злых духов, вампиров, дурного глаза, врагов. Эпитет «железный» обладает рядом негативных коннотаций; ср. железный век (худший из веков), железное дерево (виселица) и ряд поздних мифологизированных мотивов, как то: железная маска, железная рука (прозвище немецкого рыцаря 16 в. Гёца фон Берлихингена), железный крест и т. п.

Свинец соотносится с твёрдостью, невежеством, упрямством, мучением; металл Сатурна; в Азии свинец отгонял ведьм, демонов и т. п.; напротив, в Европе они были неуязвимы для свинцовых пуль.

Алхимическая традиция на Востоке и в средневековой Европе в преобразованном виде сохранила многие элементы мифопоэтического взгляда на М., в частности представление о том, что М. образуют некую систему, шкалу. Отсюда интерес к трансмутации М., к проблеме получения из одного М. другого М. Так, уже даосские алхимические трактаты уделяли особое внимание трансмутации киновари, обладавшей, как полагали, волшебными свойствами; считалось, что путём многократной перегонки киновари можно было получить эликсир бессмертия или золото.

В. Н. Топоров.

МЕТАМОРФОЗЫ, в мифологии превращение одних существ или предметов в другие. В наиболее архаичных своих формах М. отражают существеннейшие черты ранней мифопоэтической мысли: представление о тех нечётких (расплывчатых) множествах, членами которых могут быть боги наравне с животными, людьми и неодушевлёнными предметами, иногда переходящими друг в друга благодаря М.; осознание непреодолимых границ между разными царствами («тот свет» и «этот свет», «мир живых» и «мир мёртвых»), благодаря чему переход из одного в другое возможен лишь посредством обязательных М.; наконец, рассмотрение предметов и существ как возможных обиталищ (часто временных) того или иного духа или бога (что и составляло древнюю обрядовую основу мифологических М.). Самый архаический вид М. связан с тотемическими представлениями (в австралийской мифологии и др.). В дальнейшем М. становятся формальным приёмом сюжетосложения (в частности, внутри волшебной сказки). Во многих космогонических мифах исходным материалом, из которого благодаря М. возникают части мироздания или земли, служит тело убитого чудовища или другого мифологического существа. Так, в ацтекском мифе боги Кецалькоатль и Тескатлипока разрывают на части богиню Тлатекутли, превращают её волосы в деревья, цветы и травы, глаза – в источники, рот – в потоки, плечи – в горы и т. п.; сходные М. претерпевает расчленённое тело чудовища Тиамат в аккадской мифологии; в ряде индоевропейских мифологических традиций части вселенной и земли возникают благодаря М. расчленённого тела умерщвлённого первого человека: Имира в скандинавской мифологии, Пуруши в ведийской мифологии, перволюдей в среднеиранских и восточнославянских текстах. Иногда первичным материалом для создания частей земли (или земного ландшафта) служат не сами существа, а их выделения (в дагомейской мифологии горы — это экскременты змеи-радуги Айдо-Хведо); в гротескном плане подобные М. нередко фигурируют в мифах о трикстерах (койот у североамериканских индейцев, ворон у коряков и др.).

Одним из наиболее характерных видов М. богов и некоторых других мифологических персонажей являются их временные превращения с последующим возвращением к первоначальному виду (см. Оборотничество). Это характеризует большинство древнеегипетских богов (Ра, Гор и др.), героя кетского мифа — разорителя орлиных гнёзд (спасаясь от преследователей, он последовательно превращался в горностая, в трёхногого коня, оленя). Сравнение мифов о преследовании с этиологическими мифами показывает, что постоянной остаётся сюжетная схема ряда М. центрального мифологического персонажа. Мотивировка М. может меняться, но существенно, что во всех случаях развитие мифологического сюжета осуществляется благодаря серии М. главного героя. Особый вид представляют собой М. неодушевлённых предметов, когда (чаще всего благодаря чудесному воздействию богов или других персонажей) эти предметы оживают. М. фигурок из дерева (или из глины), которых герой превращает в людей (а затем усыновляет), характерны для северо-и центральноамериканских индейских и палеосибирских — юкагирских и енисейских (кетских) мифов. Позднейший след аналогичных сюжетов сохраняется в сказочном фольклоре — в рассказах об оживающем человечке из дерева и в их литературных обработках (Пиноккио, Буратино и т. п.). В мифах многих народов Евразии (особенно Восточной Азии) и Америки в распространённом мотиве магического бегства спасающийся от преследования герой бросает позади себя последовательно предметы (чаще всего три), которые благодаря М. преграждают путь его преследователям (ср. статьи Идзанаки и Идзанами, Вяйнямёйнен). Аналогичного характера М. — в самодийских, юкагирских, чукотских и других мифах того же сюжета. В мотиве магического бегства совпадает не только число и характер бросаемых предметов (материала, претерпевающего М.), но и характер препятствий, возникающих благодаря М. этих предметов на пути преследующих. М. предметов, бросаемых во время магического бегства, и М. самого преследуемого героя и его преследователя нужно рассматривать как разные варианты единого мифологического мотива М.

Смерть — переход в царство мёртвых в мифологии обычно рассматривается как М.: превращение человека (чаще — его души либо одной из его душ, если предполагается множественность душ у одного человека) в животное (чаще всего в птицу; иногда это превращение происходит не сразу после смерти, а спустя несколько лет, как в мифах ацтеков о небесном доме солнца), в человека другого пола (по древнемексиканским представлениям, умершая роженица становилась воином в образе женщины, надевала на том свете воинские доспехи и украшения) и т. п.

В некоторых мифологических традициях животные выступают не только как результат М., но и как материал М., при этом часто М. окутана тайной и считается постыдной (у фон в Африке, если потомков царицы назовут детьми леопарда, они должны покинуть страну). Достаточно распространены также М., результатом которых является превращение в растения.

Особенно распространённый вид М. (в мифах Южной Азии, Австралии, Океании, Южной Америки и др.) — превращение мифологических существ (или исторических персонажей) в камень (или каменное изваяние).

По способу превращения можно разделить М. на временные (обычно характерные для богов и других высших мифологических существ) и постоянные (более характерные для человека или его души). Однако учение о перевоплощении или переселении душ (метампсихозе), в частности в его развитых формах в индейских мифологических и религиозно-философских системах, допускает длинный (в принципе бесконечный) ряд М. и для людей (и их душ).

В позднейшей литературной традиции (как древневосточной, так и античной) М. сохраняются как излюбленный сюжет, но подвергаются переосмыслениям. В поэме Овидия «Метаморфозы» собраны многочисленные мифологические сюжеты, касающиеся М. (см. ст. Нарцисс, Гиакинф, Актеон, Арахна, Прокна, Дафна, Миниады и др.), но они нередко подвергнуты рационалистическому осмыслению; поэт выдвигает на первый план такие черты или признаки существ, подвергающихся превращениям, которые делают сами М. более понятными с точки зрения обыденного мышления (ср. «Золотого осла» Апулея). В европейской и американской литературе времени романтизма (Э. Т. А. Гофман и др.) сюжеты, связанные с М., иногда получают новое осмысление в духе поэтики иррационального, сохраняя древние архетипические истоки. Классическим образцом нового осмысления в литературе 20 в. мотива М. человека (сохраняющего все черты своей психологии), превращающегося в животное (насекомое), является повесть Ф. Кафки «Превращение». В поэзии (И. Анненский, А. Ахматова, П. Валери и др.) и в изобразительном искусстве широко используется мотив окаменения человека (или пары людей), их превращения в камень.

В. В. Иванов.

МЕТАТРОН (евр. metatron, возможно, от греч. Μετάτρον, «стоящий у престола»), в иудаистической мифологии (агадической и талмудической) «запрестольный ангел», ближайший к богу, непосредственно от него получающий приказания. Сопутствующие названия — «князь предстояния» (sar happanim, букв. «князь лика божия») и «князь мира» (sar haolam). В древнейших агадических произведениях именуется также «указующим перстом» бога; он, в частности, с вершины горы показал Моисею землю обетованную и шествовал впереди евреев в пустыне; он же истолковывает Аврааму священные слова, которыми бог сотворил мир, и обучает Моисея закону, когда тот сорок дней и ночей находится на горе Синайской. Как и ар-

хангел Михаил, с которым он отождествляется (в частности, в приведённых примерах), М. является ангелом милосердия, ходатаем перед лицом бога за израильский народ и, подобно ему же, выступает в функции божественного писца. В других талмудических источниках М. отождествляется с Енохом, которого бог взял на небо и сделал верховным ангелом. С этим смыкается характеристика М. как перешедшего из человеческой плоти в стихию огня (т. е. ангельскую). Исходящий от него свет — это часть сияния небесного престола (являющегося исходным пунктом в образности М.), на который он один имеет право садиться (по другой версии, он сидит позади престола). Под тем же престолом М. на высшем небе сохраняет души рано умерших детей, обучая их тайнам божественной премудрости. В некоторых источниках М. отождествляется с ангелом-покровителем всего человечества.

М. Б. Мейлах.

МЕТИДА, Метис (Μῆτις, «мысль»), в греческой мифологии океанида, дочь Океана и Тефиды (Hes. Theog. 359), мудрая богиня, первая супруга Зевса. Она помогла Зевсу вывести из утробы Кроноса проглоченных им своих детей — братьев и сестёр Зевса; приготовила волшебное зелье, выпив которое, Кронос изрыгнул сначала камень, а потом и детей (Apollod. I 2, 1). Зевс, узнав от Геи и Урана, что его сын от М. лишит его власти, проглотил свою беременную супругу (после чего из головы Зевса родилась мудрая Афина). В мифе о М. и Зевсе отразились представления о мудрости как сочетании стихийного женского и мужского организующего начала; Афина уже не дочь непосредственно М., а преимущественно Зевса; в ней соединилась мудрость матери и отца.

А. Т.-Г.

МЕТСАВАЙМЫ, в эстонской мифологии духи леса. Согласно поверью, в древние времена они были посланы в леса, чтобы охранять их (одно из названий — metsahaldjad, haldjad, «хранители»). Каждый лес имеет своего М. Они антропоморфны (М. можно увидеть в образе мальчика, пасущего зайцев) или полуантропоморфны (спереди — человекообразны, сзади могут иметь вид гнилого ствола, хвост и т. п.), могут принимать образ волка, медведя, змеи. Покровительствуют птицам, раненым и больным животным, способствуют росту деревьев. Живут в дуплах, семьями. Для людей неопасны, но могут наказывать нарушающих запреты (работающих в лесу в воскресенье), запутать дорогу, лишить охотника, оставляющего раненых животных, удачи. Известны также злые духи леса — ванахальбы (vana-halb, «старый чёрт», vana-soge, «старый слепец»), аналогичные славянскому лешему. Ванахальбы запутывают дорогу, их голос — эхо, в облике седых старцев они пасут диких животных. Охотник, заключивший договор с ванахальбом, получает много добычи.

МЕХИТ (mhj.t, «северный ветер»), в египетской мифологии богиня-львица. Почиталась в городе Тинис, считалась женой Онуриса. Сын М. — отождествлявшийся с Гором бог Инмутеф. В поздний период центр культа М. переместился в город Бехдет. Отождествлялась с Уто и Мут, в Бехдете — также с Хатор.

Р. Р.

МЕЧ. М. в мифологиях наделяется специфически амбивалентной семантикой, сводимой к основному противопоставлению жизнь – смерть. Ср. висящий на одном волоске дамоклов меч, или «пламенный меч обращающийся», с которым поставлен был у врат рая после «грехопадения» Адама и Евы херувим, чтобы охранять путь к древу жизни (Быт. 3, 24). С помощью М. отсекается всё недостойное и бесплодное, «всякое дерево, не приносящее доброго плода», тем самым охраняется в форме библейского рая область бессмертия и вечной жизни. М. при этом символизирует начало высшей справедливости. При взятии Христа под стражу тот требует, чтобы Пётр, обнаживший М. и отсекший ухо рабу первосвященника, вложил М. обратно (Матф. 26, 51–52). Подобная амбивалентность мифологически интерпретируется сближением М. (с лезвием и рукоятью, разделёнными эфесом) с одним из наиболее ёмких символов — крестом. С этим связана сфера значений М. как символа единения, союза: пожалованием М. в средние века сопровождалось принятие в рыцарское братство; положив руку на М., произносили клятвы, обусловливавшие жизнь или, в случае их нарушения, смерть человека. Отождествление М. с молнией — атрибутом бога-громовержца (ср. происхождение из молнии священного М. в японском мифе; сверкающий меч Яхве — Иезек. 21, 10 и 28; меч — молния Индры, пламенеющий М. Вишну), связывает М. со всеми мирами: герои добывают его изнутри камня (Пелей, Тесей, король Артур и др.) или из дерева (Один бросает меч в дуб, откуда его может извлечь только Зигмунд), из-под воды. В некоторых мифах М. служит мостом в другой мир; М., часто огромный, изготовленный из небесного огня, служит оружием солярных богов и культурных героев, которые с помощью М. сражаются с чудовищами (Мардук, разрубающий Тиамат; архангел Михаил, М., повергающий Люцифера, и др.). М. часто защищает девственницу от хтонического чудовища (Персей и Андромеда, святой Георгий), жену в отсутствие мужа.

Фольклор различных народов богат сюжетами, выявляющими различные значения М.: волшебные М., М.-саморубы, М., делающие их владельца неуязвимым, невидимым, и т. п.; говорящие М., способные заколдовывать и расколдовывать, усыплять, переносить по воздуху.

М. Б. Мейлах.

МЗЕТУНАХАВИ, в грузинской мифологии и фольклоре златовласая красавица, чудесно рождающаяся из растений. М. заперта в неприступной крепости или за семью замками; герой, чтобы добыть её, должен выполнить непосильное задание или отгадать её загадки. Часто она заколдована и превращена в лань, голубя, змею. После уничтожения злого существа, заколдовавшего её, М. благодаря магическим словам или действиям обретает свой прежний облик. М. добра и прозорлива. Посредством волшебных предметов она помогает герою, за которого выходит замуж.

М. Ч.

МИДАС (Μίδας), в греческой мифологии сын Гордия, царь Фригии, славившийся своим богатством (Herodot. VIII 138). Ещё ребёнку М. муравьи таскали пшеничные зёрна, предвещая будущее богатство (Цицерон, «О прорицании» I 36). Когда к М. привели связанного Силена, который сбился с пути во время шествия Диониса, царь радушно его принял, беседовал с ним и через десять дней возвратил Дионису (Ael. Var. hist. III 18 со ссылкой на Феопомпа). Вариант: М. сам поймал Силена, подмешав вино в воду источника, из которого тот пил (Paus. I 4, 5; Xenoph. Anab. I 2, 13). В награду за освобождение Силена Дионис предложил М. исполнить любое его пожелание. М. пожелал, чтобы всё, к чему он прикоснётся, превращалось в золото. Но в золото стала превращаться пища, что грозило М. голодной смертью, и он взмолился богу, чтобы тот снял чары. Дионис приказал М. искупаться в источнике Пактол, отчего источник стал золотоносным, а М. избавился от своего дара. М. был судьёй на музыкальном состязании между Аполлоном и Паном (вариант: Марсием, Hyg. Fab. 191) и признал Аполлона побеждённым. Вариант: судьёй был Тмол, который присудил первенство Аполлону, а М. предпочёл Пана. За это Аполлон наделил М. ослиными ушами, которые царю приходилось прятать под фригийской шапочкой. Цирюльник М., увидев уши и мучаясь тайной, которую никому не мог рассказать, вырыл ямку в земле и шепнул туда: «У царя Мидаса ослиные уши!», — и засыпал ямку. На этом месте вырос тростник, который прошелестел о тайне всему свету (Ovid. Met. XI 85–193). Возможно, М. почитался первоначально как спутник Диониса (или Кибелы, Diod. III 58) и миф об ослиных ушах связан с пережитками тотемизма. Вариант мифа о богатстве М. отражает представления греков о золотых сокровищах Малой Азии.

М. Н. Ботвинник.

МИДГАРД (др.-исл. Midgardr, букв. «среднее огороженное пространство»), в скандинавской мифологии «средняя», обитаемая человеком часть мира на земле. Термин «М.» известен также западным германцам. В «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда») создание богами М. ставится в связь с поднятием земли (вероятно, из первичного мирового океана). Согласно «Речам Гримнира» (там же), стены М. сделаны из ресниц первосущества — великана Имира. За пределами «прекрасного» М. находится Утгард — внешний, пограничный мир, полутождествлённый с Етунхеймом — пустынной страной великанов (ётунов) на краю земли. Земля окружена океаном, в котором плавает змей М. – Ермунганд. Главным защитником М. от ётунов и мирового змея является Тор.

Е. М.

МИКАЛ (Mikal), в мусульманской мифологии один из приближённых к аллаху малайка (ангелов). Соответствует библейскому архангелу Михаилу. В Коране упоминается вместе с Джибрилом: «Кто бывает врагом аллаха, и его ангелов, и его посланников, и Джибрила, и Микала... то ведь и аллах — враг неверным» (2:92). Предание называет М. (так же как Джибрила) среди первых ангелов, поклонившихся (в отличие от Иблиса) Адаму. Он

Миктлантекутли. Слева – рисунок из «Кодекса Борджа». Чолутеки. 15 в. Рим, Ватиканская библиотека. Справа – Миктлантекутли из Веракруса. Глина. Ок. 9 в. н. э. Мехико, Национальный музей.

же был среди тех, кто вскрыл грудь и очистил сердце Мухаммада. Вместе с другими ангелами М. пришёл на помощь мусульманам в битве против мекканцев при Бадре (624). Имя М. нашло широкое применение в магической практике мусульман (магические квадраты, заклинания джиннов и пр.).

М. П.

МИКРОНЕЗИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Полинезийская и микронезийская мифология.

МИКТЛАН, в мифологии ацтеков подземный мир. Путь туда длился четыре дня. Умерший должен был пройти между двумя грозившими раздавить его горами, при этом — избежать нападения змеи и гигантского крокодила, пересечь восемь пустынь, подняться на восемь гор, вынести морозный ветер, метавший в него камни и обсидиановые лезвия. Последнее препятствие — широкую реку покойник пересекал на спине маленькой красной собаки. Добравшись до правителя М. — Миктлантекутли, умерший подносил ему дары и получал своё место в одной из девяти преисподних. В М. попадали все, за исключением воинов, утопленников и женщин, умерших от родов.

Р. К.

МИКТЛАНТЕКУТЛИ («владыка Миктлана»), в мифологии ацтеков бог подземного мира и преисподней. М. изображался в виде скелета или человека с черепом вместо головы, его спутники — летучая мышь, паук и сова. Согласно мифу, Кецалькоатль спустился в девятую преисподнюю к М. за костями умерших, чтобы создать новых людей. Зная, что М. недоверчив и склонен к обману, Кецалькоатль, получив просимое, бросился бежать. Рассерженный М. преследовал его и приказал перепелу напасть на бога-творца. Торопясь, Кецалькоатль споткнулся, упал на кости, переломал их и с трудом ускользнул из преисподней, унося добычу. Окропив кости своей кровью, Кецалькоатль создал людей, но так как сломанные кости были разных размеров, то мужчины и женщины различаются по росту.

Р. К.

МИЛДА, в литовской мифологии богиня любви; известна из поздних источников, иногда недостоверных. Упоминается святилище М. в Вильнюсе. Имя М. связано с литов. myleti, «любить».

В. И., В. Т.

МИЛЬКОМ [(mlkwm), Мильк (mlk), «царь», «хозяин»], в западносемитской мифологии верховное божество в пантеоне государства Аммон. Согласно библейской традиции, М. дал аммонитянам их страну. В надписи 2-й четверти 1-го тыс. до н. э. (?) аммонитский царь сообщает М. о постройке стены вокруг столицы Аммона, что, по-видимому, было повелением М. Он упоминается также в угаритском списке богов.

И. Ш.

МИЛА (кит. транскрипция санскр. имени Майтрея, кор. Мирык, япон. Мироку), один из самых популярных святых в дальневосточном буддизме. М. – носитель грядущего благого начала, процветания, блаженства — в настоящее время пребывает на небе тушита. Соответственно в иконографии нынешний М. изображается в обличье бодхисатвы, восседающего на небе тушита. Изготовление изображений М. в Китае зафиксировано впервые в 5 в. После этого установление статуй М. постоянно упоминается в жизнеописаниях деятелей китайского буддизма. Первоначально изображался в том же стиле, что Гуань-инь, но с 13–14 вв. приобретает свои особые черты. Наиболее ярко они проступают в изображениях грядущего будды, в облике которого М. получил широчайшее распространение в китайской народной скульптуре (камень, фарфор, дерево), где именуется в просторечии Будай-хэшаном. В скульптурных группах – чаще всего в паре с Шарипутрой. Кроме статуи идущего Будай-хэшана распространены также изображения сидящего Будай-хэшана с чётками в правой руке, лежащей на колене. В Корее, как и в Китае, распространены гигантские статуи М., высеченные на скалах в безлюдных местах.

Л. Н. М.

МИМЁНГВИ, ёгви, в корейской мифологии злые духи. Ими становятся, согласно народной традиции, души людей, умерших насильственной или преждевременной смертью, души девушек, умерших незамужними, и вдовцов, не оставивших потомства.

Л. К.

МИМИР (др.-исл. Mimir), в скандинавской мифологии таинственный хозяин источника мудрости, находящегося у корней мирового древа Иггдрасиль. Происхождение М. — из богов, великанов или альвов — неясно. «Прорицание вёльвы» («Старшая Эдда») упоминает, что М. пьёт мёд из источника, в котором спрятан глаз Одина, и что Один перед началом последней битвы богов и чудовищ, предшествовавшей концу мира (см. Рагнарёк), советуется с головой М. В «Саге об Инглингах» рассказывается, что ваны отрезали у М. (бывшего у них заложником после войны асов и ванов) голову и послали её Одину, который её набальзамировал и с ней советовался. В «Младшей Эдде» говорится о том, что М. пьёт мёд источника из рога Гьяллархорн (по «Старшей Эдде», это рог Хеймдалля); он похитил глаз Одина в залог за то, что дал Одину напиться из источника мудрости. Перед Рагнарёк Один является к источнику и там испрашивает совета М. для себя и своего воинства. Имеется упоминание древа Мимамейд, которое обычно сопоставляют с Иггдрасилем. Неясно упоминание «детей М.» в «Прорицании вёльвы».

Е. М.

МИН (mnw), в египетской мифологии бог плодородия, «производитель урожаев». Итифаллическое божество. Изображался в виде плоской человеческой фигуры, одна рука которой поднята вверх, а другая держит плеть. На голове М. корона, увенчанная двумя перьями. Сохранившаяся статуя М. является самым ранним из дошедших до нас антропоморфных изображений египетских богов. М. покровительствовал рождению людей, размножению скота (и в связи с этим почитался также как бог скотоводства). Один из эпитетов М. – «поднимающий оружие». Фетиши М. – латук и особый столб, воздвигавшийся во время праздника М., в день начала жатвы. Праздничную процессию в этот день возглавлял увенчанный короной бык (персонификация М.). Фараон срезал золотым серпом первый сноп и клал его перед статуей М. Культ М. был распространён в Хеммисе, Коптосе, Омбосе, Нубии. С

Мин и фараон Сенусерт I. Рельеф в храме Сенусерта I в Карнаке. Ок. 1950 до н. э.

превращением Коптоса в торговый центр на караванном пути к Красному морю М. приобретает черты бога – покровителя торговли, караванов и восточной пустыни. М. рано отождествляется с другими богами: его называют «могучий Гор», «мститель за отца». Он, как и Гор, считается главой объединённого Египта. В других текстах Гор называется его сыном. С М. отождествляется также повелитель вод Себек. Исида одновременно считается матерью М. (отсюда его эпитет «телец своей матери») и его женой. В период Среднего царства культ М. сливается с культом Амона, М. приобретает черты бога — творца мира, его называют «царь богов». В городе Омбос М. выступает как Мин-Ях (М.-луна), его праздник справлялся в день новолуния в святилище — «доме луны».

Р. И. Рубинштейн.

МИНАКШИ (др.-инд. minaksi, букв. «имеющая глаза рыбы»), в индуистской мифологии одна из богинь шиваитского пантеона. По одним мифам, она – дочь Куберы, по другим – восстала из жертвенного костра царя пандьев Малаядхваджи. С детства М. имела три груди и ей был свойствен острый рыбий запах. Однажды, уже став царицей и великой завоевательницей, М. встретила Шиву, и сразу же и запах, и третья её грудь исчезли. По этому признаку М. узнала в Шиве предназначенного ей богами супруга. М. в качестве ипостаси Парвати особенно чтится на юге Индии.

П. Г.

МИНДОРТ БАТОНИ (букв. «властелин полей»), в грузинской мифологии покровитель полей и дикорастущих цветов. У М. Б. есть красавица-дочь (владычица полей), которая так легка, что ходит по цветам; она питается цветочной пыльцой и пьёт цветочный сок. По народным преданиям, дочь М. Б. погибает, когда её настигает человек.

З. К.

МИНЕРАЛЫ. Роль М. в мифопоэтических и религиозных представлениях в целом невелика. В некоторых традициях М. более или менее отчётливо мифологизируются и приобретают большую сакральность. Особое значение имеют драгоценные и полудрагоценные камни. Редкость, эстетическая отмеченность и престижное значение М. в известной степени объясняют их сакральность и использование в ритуалах и в моделировании тех или иных мифопоэтических объектов. Древняя ближневосточная традиция знает многочисленные примеры, в которых М. в виде драгоценных камней выступают в качестве мифопоэтических символов. Можно отметить существенную роль ценных камней в библейском образном строе [ср. Исх. 28, 17–21; Ис. 54, 11–12; ср. также Апок. 4, 2–3: «... вот престол стоял на небе, и на престоле был сидящий. И сей сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду», или: «...и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от бога. Он имеет славу божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному» (21, 10–11), или: «Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвёртое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины...» (21, 18–21)]. Ещё заметнее роль М. в традициях Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока и прежде всего в старом Китае, где особое место занимает нефрит. Дуалистическая концепция инь и ян отразилась и в ритуальной символике, и в собственно мифологии. Среди древнейших парных символов, с помощью которых выражались принципы инь и ян, были раковина-каури (женское начало) и нефрит (мужское начало). Нефрит широко использовался в ритуальной символике, связанной с изображениями неба и земли, олицетворяющих мужское и женское начала: ср. кольца и диски из нефрита как символ неба и т. н. цзун (квадратная пластинка с отверстием и цилиндрической палочкой, вставляемой в него), также изготавливаемый из нефрита, как символ земли. Даосские алхимические трактаты подчёркивают особое место нефрита среди М., сопоставимое с местом бронзы среди металлов. У конфуцианцев глава небесной иерархии носит имя Нефритового или Жемчужного императора. Из собственно мифологических текстов, в которых встречаются М., можно отметить мифы о демиурге Паньгу, члены которого трансформируются в элементы вселенной, и при этом кости, костный мозг и зубы превращаются в М. и металлы. Существенно меньшую роль, чем драгоценные камни, играют те ископаемые органического происхождения, которые не годились для поделок, украшений, приготовления каких-либо предметов, но обладали некоторыми отмеченными свойствами (ср. горючие М. типа угля, нефти, асфальта, использовавшиеся не только в практических бытовых целях, но и в ритуальных и медицинских). В отношении этих М. особенно подчёркивается их связь с подземным миром, иногда с огнём, изрыгаемым поверженным чудовищем (ср. обычные объяснения вулканической деятельности), с горными и подземными мифологическими существами (гномы, эльфы, кобольды и т. п.). Немецкая романтическая традиция, тесно связанная в этом отношении с фольклорной, сохранила мифологизированный образ М. как богатств нижнего мира.

В. Н. Топоров.

МИНЕРВА (Minerva), в римской мифологии богиня, входившая наряду с Юпитером и Юноной в т. н. капитолийскую триаду, которой был посвящен храм на Капитолии. Соответствует этрусск. Менрве. Культ М., возможно, заимствован из города Фалерии, где М. издавна почиталась как покровительница ремёсел и искусств (Ovid. Fast. Ill 821). Такова же была её функция в Риме, где храм М. на Авентине стал центром ремесленных коллегий, а их праздник квинкватр справлялся в юбилей посвящения храма. В 207 до н. э. по ходатайству старейшего поэта и драматурга Ливия Андроника при храме М. была организована коллегия писателей и актёров (Liv. XXVII 37), покровительницей которых стала богиня. Впоследствии её почитали так же музыканты, врачи и учителя. М. была отождествлена с Афиной, что сообщило ей черты богини мудрости, войны и городов. В римских провинциях М. отождествлялась с некоторыми туземными богинями: Суль в Британии, Сулевией в Галлии.

Е. Ш.

Минерва. Статуя пьедестала «Персей с головой медузы» Б. Челлини. Флоренция, Лоджия делла Синьория.

МИНИАДЫ (Μινυάδες), в греческой мифологии три дочери (Левкиппа, Арсиппа и Алкифоя) правившего в Орхомене Миния (родоначальника племени миниев). М. пренебрегли культом Диониса и отказались принимать участие в вакхических

Минерва (Афина). Скульптура Ф. Г. Адама. Потсдам, дворец Сан-Суси.

шествиях. Когда в горах начались празднества в честь Диониса, из всех женщин Орхомена только М. остались дома, продолжая прясть и заниматься другими домашними делами. Дионис пытался заставить их примкнуть к менадам, но М. упрямились, встретив предложение бога насмешками. Тогда Дионис наслал на М. безумие, в припадке которого они разорвали сына Левкиппы, приняв его за оленя. Дионис превратил М. в летучих мышей, по другой версии, — в птиц (Ovid. Met. IV 1 след.). Этот миф относится к числу мифов, связанных с историей становления культа Диониса.

М. Б.

Тесей вытаскивает из лабиринта убитого им Минотавра. Слева – Афина. Фрагмент росписи краснофигурного килика «художника Айсона». Ок. 420 до н. э. Мадрид, Национальный археологический музей.

МИНЛЕЙ, в самодийской мифологии (у ненцев) гигантская птица с семью парами железных крыльев, которыми она по указанию Нума создаёт ветер. Один из мифов описывает происхождение М.: некогда мальчик во время игры заколол ножом свою сверстницу, за это отец девочки воткнул ему в пах два ножа и ударил по затылку. В результате мальчик превратился в М. (по другим данным, отец М. – Нум). В мифах М. враждебен человеку, может убить его или похитить и унести в своё гнездо на высокую гору за морем, однако особо могущественные шаманы могут победить М. и даже совершают на его спине воздушные путешествия. Т. Лехтисало считал, что М. связан с древом мировым, и сопоставлял его с орлом мирового дерева ряда мифологий Евразии. Образ М. (сына Нга, повелителя ветров, связанного с огнём в чуме и «небесным огнём» — солнцем) известен также энцам.

Е. Х.

МИНОНА, в дагомейской мифологии богиня женщин. В ранних мифах, вероятно, выступала как прародительница. Согласно мифам, М. находится в доме женщин, где занимается прядением. М. заботится о тех, кто делает гбо (магия). У фон каждая женщина имела святилище М. Ей жертвовали первые плоды, чтобы обеспечить плодородие полей. В различных мифах она выступает дочерью либо матерью Фа, или матерью Маву, или сестрой Легба.

Е. К.

МИНОС (Μίνως), в греческой мифологии один из трёх сыновей (наряду с Сарпедоном и Радаманфом) Зевса и Европы, рождённых ею на Крите и усыновлённых критским царём Астерием. М. царствовал на Крите после смерти Астерия. Женой М. была Пасифая (дочь бога Гелиоса), которая навлекла на Крит бедствия, породив чудовищного Минотавра. М. заключил его в лабиринт (Apollod. III 1, 2–4). Когда сын М. и Пасифаи Андрогей был после победы на состязаниях в Афинах убит марафонским быком, М. потребовал от афинян постоянной дани: присылать на съедение Минотавру раз в девять лет семерых юношей и девушек. Однако Минотавра убил с помощью Ариадны (дочери М.) Тесей (III 15, 7–8). Другая дочь М. Федра впоследствии стала женой Тесея (Apollod. epit. I 17–19). Владея огромным флотом, М. стал господствовать на море. Он захватил Мегару, где царствовал Нис, которого предала дочь, влюбившаяся в М.; взяв город, М. утопил её (Apollod. III 15, 8). М. хотел наказать Дедала за его помощь Пасифае и Ариадне, но Дедал бежал в Сицилию, где М. был обманным путём умерщвлён дочерьми царя Кокала (см. в статье Дедал). М. дал критянам законы (III 1, 2). Раз в девять лет в Идейской пещере он беседует с Зевсом (Plat. Legg. 624 a–b). В аиде он вместе с Радаманфом и Эаком судит умерших, держа в руках золотой скипетр (Plat. Gorg. 526 c–d). Позднегреческая крито-микенская основа мифа (М. — царь, законодатель, глава морской державы) настолько возобладала над архаическими чертами, что М. даже стал восприниматься как полуисторическое лицо, тем более, что археологические раскопки на Крите дают некоторые основания сопоставить мифы о М. с историей острова 17–15 вв. до н. э.

А. А. Тахо-Годи.

МИНОТАВР (Μινώταυρος), в греческой мифологии чудовище-человекобык по имени Астерий («звёздный»), жившее на Крите. Рождён Пасифаей (дочерью Гелиоса), женой царя Миноса, от быка, посланного на Крит Посейдоном, или самого Посейдона. Был помещён в подземный лабиринт, построенный Дедалом, куда ему приносили в жертву (ежегодно или раз в несколько лет) семь юношей и девушек, посылаемых афинянами в качестве подати Миносу и в виде искупления за убийство сына Миноса в Аттике. Афинский царевич Тесей добровольно отправился на Крит в числе предназначенных на съедение М., убил чудовище и с помощью нити влюблённой в него царской дочери Ариадны выбрался из лабиринта (Apollod. III 1, 3–4; epit. I 7; Diod. IV 6, 1; Hyg. Fab. 40–42). В мифе нашли выражение древние космические и зооморфные представления о М. (он звёздный или солнечный бык, внук Гелиоса и, может быть, сын Зевса), его связь с морем (он сын Посейдона) и с подземным миром (М. в лабиринте – ипостась Зевса Лабрандского, см. в ст. Зевс). Черты героической мифологии отразились в сюжете убийства М. Тесеем.

А. Л.

МИРАДЖ, в мусульманской мифологии вознесение пророка Мухаммада на небеса. Представления о М. основаны на толковании коранического текста о «ночном путешествии» Мухаммада (17:1; см. Исра). По этим представлениям, после ночного путешествия в Иерусалим Мухаммад оставил там крылатого коня Бурака и был возведён Джибрилом на вершину небес к аллаху. Он миновал семь дверей семи небес, где встречал прежних пророков — Адама, Йахью, Ису, Йусуфа, Идриса, Харуна, Мусу, Ибрахима, которые приветствовали Мухаммада. Потом Мухаммад предстал перед аллахом, который приказал мусульманам совершать по 50 молитв в день. По совету Мусы, считавшего такое количество молитв чрезмерным, Мухаммад попросил сократить их число. Аллах согласился и сократил число молитв до пяти. Муса считал, что и этого много, но снова просить аллаха Мухаммад отказался. Затем Мухаммад посетил рай (джанна) и ад (джаханнам), увидел блаженство праведников и муки грешников, после чего был возвращён в Мекку.

Тесей убивает Минотавра. Скульптура А.-Л. Барье. 1843. Париж, Лувр.

Ортодоксальный ислам трактует М. как реальное событие, хотя многие толкователи видят в нём аллегорию единения души с богом. В средние века на арабском Востоке были широко распространены сочинения, посвященные детальному описанию вознесения Мухаммада, особенно посещения им рая и ада. Испанский исследователь А. Паласиос показал, что эти сочинения были известны в средневековой Европе и наряду с другими мусульманскими мотивами могли послужить одним из источников сюжетной канвы и концепций «Божественной комедии» Данте. Арабский поэт Абуль-Ала аль-Маари (10–11 вв.) в некоторой степени пародирует сочинения, посвященные М., в своём «Послании о прощении». В мусульманском календаре памяти «ночи вознесения» посвящен специальный праздник.

М. Р.

МИРИНА (Μύρινα), в греческой мифологии одна из амазонок, одержавшая во главе своего войска множество побед. Она завоевала царство атлантов, сражалась с горгонами. М. завоевала Ливию, опустошала Аравию и Малую Азию, но была убита фракийским царём Мопсом и скифом Сипилом, а войско её истреблено. Гомер упоминает курган М. у стен Трои, который среди людей именуется Батиеей (Hom. Il. II 811–814). Подробное изложение походов амазонок во главе с М. в виде полулегендарной истории дано Диодором Сицилийским и является одним из примеров эвгемеристического толкования мифов (III 51–54).

А. Т.-Г.

МИРМИДОНЯНЕ, мирмидоны (μυρμιδόνες), в греческой мифологии ахейское племя в Фессалии, возглавлявшееся в походе под Трою Ахиллом. После ссоры Ахилла с Агамемноном М. не принимали участия в сражениях и вступили в бой только вместе с Патроклом. Мифологическая традиция, по которой Ахилл был внуком Эака, возводила название «М.» к тем муравьям (μύρμηκε, «муравьи»), из которых Зевс по просьбе Эака создал население острова Эгина (Ovid. Met. VII 614–660; Strab. VIII 6, 16). В некоторых вариантах мифа название «М.» — от предка-эпонима, фессалийского героя Мирмидона, сына Зевса и прадеда Патрокла (Serv. Verg. Aen. II 7; Schol. Hom. Il. XVI 177).

В. Я.

МИР-СУСНЭ-ХУМ (манси), Мир-шэтивихо (ханты), в мифологии обских угров одно из главных божеств. Буквальное значение имени — «смотрящий за миром». Эпитеты и описательные имена отражают различные признаки и ипостаси М.-с.-х.: «золотой богатырь», «всадник», «богатырь-старик», «властелин-старик», «властелин ханты», «повелитель», «сын золотого света», «сынок женщины» – Эква-Пыгрись и др., при этом у восточных ханты Кан-ики или Орт-ики — основное имя М.-с.-х.

Каждую ночь М.-с.-х. объезжает землю на крылатом всевидящем коне Товлынг-лув с золотой гривой и серебряными копытами, проверяя, всё ли в мире в порядке, и передавая людям наказы своего отца Нуми-Торума. Он выслушивает просьбы камлающих в тёмных чумах шаманов (рядом с местом камлания для копыт коня ставят четыре металлические тарелочки с изображениями солнца). М.-с.-х. помогает излечению болезней, отведению опасностей. Ему приписываются функции культурного героя (он создал изобилие, некогда царившее на земле; победил враждебных людям существ; велел птицам прилетать летом в северные края и обучил людей охоте на птиц перемётом) и племенного покровителя манси и ханты.

Согласно мансийскому эпическому циклу, повествующему о жизни и деяниях М.-с.-х., он — младший из семи сыновей Нуми-Торума, рождённый между небом и землёй в тот момент, когда его мать, наказанная Нуми-Торумом за супружескую неверность, была сброшена с неба (в одних вариантах матерью М.-с.-х. признаётся Калташ-эква, в других она считается воспитавшей его тёткой). Когда М.-с.-х. подрос на земле, он захотел повидать мир и своего небесного отца. На коне Товлынг-лув М.-с.-х. объезжает вселенную, включая подземное и подводное царство, всюду разрушая козни злых сил и выбирая себе жён (среди них — дочери Вит-кана, Куль-отыра, Этпос-ойки, хозяйки Птичьей страны Мортим-эквы). С помощью матери М.-с.-х. удаётся первому предстать перед Нуми-Торумом, благодаря чему он получает не принадлежавшее ему по рождению главенство над братьями и подтверждает его в поединках с «законным» претендентом Полум-Торумом (Тапал-ойкой). С этих пор земля и находится под присмотром М.-с.-х.

Он может менять облик: для спасения своей жизни в распрях с братьями он часто превращался в гуся (одно из его именований — Лунт-отыр, «гусь-богатырь»), в виде гуся он совершает полёт в птичью страну Мортимма. Власть над птицами М.-с.-х. приобрёл благодаря тому, что в детстве, забравшись в гнездо огромной птицы Товлынг-Карс, спас (пощадил?) его птенцов, после чего Товлынг-Карс стал помощником М.-с.-х., использовавшего его для дальнейших перелётов.

М.-с.-х. являлся одним из основных объектов религиозного культа у обских угров, имел идолов (в человеческом или гусином облике). Конь (и конские жертвоприношения), металлы, солнце как атрибуты М.-с.-х. и его культа указывают, вероятно, на южное происхождение этого образа (по некоторым гипотезам, восточноиранское; ср. Митра, «озирающий всю землю», «Яшт» X 4, 13, надёжные аналогии в мифологиях других финно-угорских народов отсутствуют). Ряд признаков М.-с.-х. (сын божий, выросший на земле; посланник неба среди людей) способствовал отождествлению его с Иисусом Христом в представлениях тех групп обских угров, которые были затронуты миссионерской деятельностью православной церкви. С другой стороны, в некоторых мансийских мифах и сказках (возможно, позднейших) имеется тенденция к интерпретации Эква-Пыгрися как культурного героя-трикстера, сходного с такими персонажами сибирских мифологий, как Ича у селькупов, Альбэ и Каскет у кетов. Иногда М.-с.-х. и Эква-Пыгрись рассматриваются как два различных персонажа.

Е. А. Хелимский.

МИРТИЛ (Μυρτίλος), в греческой мифологии сын Гермеса, возничий царя Эномая. Помог Пелопу победить Эномая в состязании на колесницах, что являлось непременным условием брака с Гипподамией. Наиболее распространённая версия мифа (Apollod. epit. II 6–9) гласила, что Пелоп после победы сбросил М. в море у Герейского мыса (южная оконечность острова Эвбея), и связывала с этим названием Миртойского моря (простиравшегося от восточного побережья Пелопоннеса до островов Андрос, Тенос и Парос). Наряду с этим (Paus. VIII 14, 10 след.) жители Феней в Аркадии показывали в своём городе могилу М. позади храма Гермеса, где М. приносили ежегодную жертву как местному аркадскому герою. После смерти М. был превращен Гермесом в созвездие Возничего.

В. Я.

МИС, Мис-хум, в мифологии обских угров лесные антропоморфные великаны (превышают рост деревьев), похожие на менквов, но доброжелательные к людям. Считалось, что дочери М., вступающие в связь с людьми, приносят богатство (при условии, если их не увидит посторонний). Женщины-М. в мифологических сказках — жёны богов, ассоциировавшихся с идолами (напр., Ур-миш-ней — жена Мирсуснэ-хума).

М. Х.

МИСЕН (Μίσηνος, Misenus), в римской традиции сподвижник и трубач Гектора, а после его гибели спутник Энея, его рулевой и трубач. Однажды, когда корабли Энея стояли у берегов Кампании, М. стал хвалиться, что он лучший трубач, чем

Слева – Рождение Митры. Барельеф. Рим. Справа – Митра. Барельеф. Рим.

Слева – Митра, убивающий быка. Справа – Митра, празнующий с Луной. Мраморные барельефы.

бессмертные боги. Тогда Тритон так затрубил в свою раковину, что сила звука сбросила М. в море, и он утонул (Verg. Aen. VI 163 след.). Он был похоронен на берегу Кумской гавани на мысе, который стал называться его именем (этиологический миф) (Strab. V 4, 5). Один из вариантов мифа называет М. спутником Одиссея (I 2, 18; V 4, 6).

М. Б.

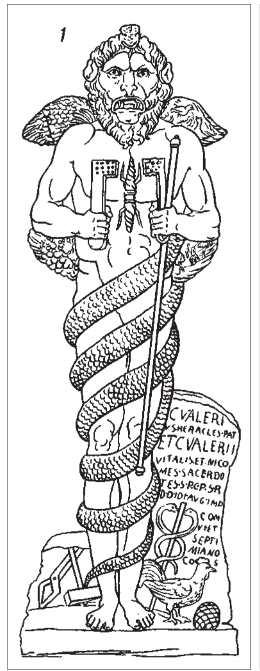
МИТРА, Мифра (авест. Miθra-, букв. «договор», «согласие»), древне-иранский мифологический персонаж, связанный с идеей договора, а также выступающий как бог солнца. М. принадлежит по своему происхождению к индоиранскому пантеону (ср. вед. Mitra), само имя восходит к индоевропейскому корню *mi-:*mei-, имеющему отношение к обозначению идеи посредничества, взаимности, обмена (и меры), закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии. Культ М. получил чрезвычайно широкое распространение: образ М. внедрился (в непосредственном или косвенном виде) в самые разные культурно-исторические традиции и религиозно-мифологические системы.

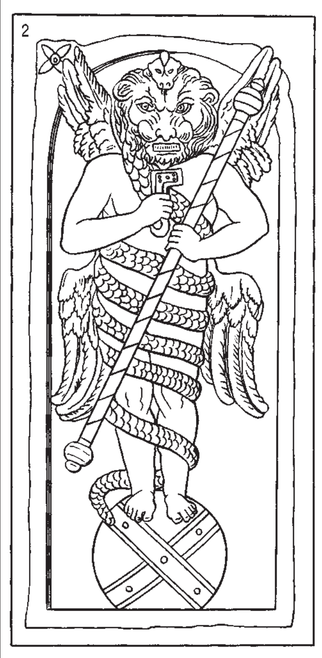
Древнейшие и наиболее надёжные сведения о М. содержатся в «Авесте», прежде свего в «Яште» X [«Митра-(Михр-) Яшт»]. Первоначальность договорной функции М. для авестийской традиции не вызывает сомнений. Именно об этом говорит Заратуштре создавший М. Ахурамазда: «негодяи (нечестивцы), которые лживы по отношению к договору, приводят к гибели всю страну… Никогда не нарушай договора, о ты, из рода Спитамов, независимо от того, заключил ли ты его с носителями лжи или обладающими правдой последователями истинной веры, ибо договор имеет силу и в отношении носителей лжи, и в отношении носителей правды» (X 2) и далее: «Быстрых лошадей даёт М., обладающий широкими пастбищами для скота, тем, кто не лжив к договору» (X 3). [Ср. игру слов, относящуюся к теме М. и договора: букв. «Договор… даёт… тем, кто не лжив к договору», которая, как и другие подобные случаи, дала основание не только для понимания М. как персонифицированного абстрактного понятия договора (А. Мейе и др.), но и для предложения во всех контекстах такого рода переводить midra, mitra не как имя собственное, а как «договор» (П. Тиме – применительно к ведийскому материалу, с ещё большим основанием это заключение могло бы быть приложено к ряду авестийских примеров).] Связь М. с договором, с присутствием при нём и как бы гарантией его соответствия космическому закону или даже понимание М. как воплощённого договора подтверждаются и многими другими примерами. Ср.: «Яшт» X 45 (прославление М., у которого на каждой высоте, на каждом месте для обзора сидят восемь служителей как наблюдатели договора, следящие за нарушителем договора), 109 [о тех, кто умиряет (приводит в состояние мира) с помощью М., почитая договор)], 111, 116 след. («двадцатикратен договор между двумя друзьями…», ср. др.-инд. mitra-, «друг»), «Видев-дат» 4, 2 след. М. — верховный страж договора: он следит за ним тысячью восприятий («Яшт» X 35, 107), десятью тысячами глаз, тысячью ушей (X 7, 91, 141), десятью тысячами шпионов (X 24, 60). Античные источники свидетельствуют о персидском обычае клясться М.

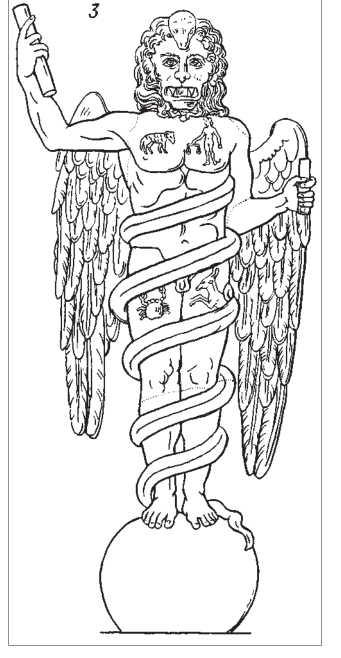
Договорная функция М. объясняет и ряд других мотивов, в которых он упорядочивает, организует землю и жизнь на ней. Социальный аспект деятельности М. особенно очевиден, в нём отчасти можно видеть отражение той мифопоэтической историософии и установки на создание квазиисторической схемы, которые отличали иранскую культурно-религиозную традицию. М. гарантирует устойчивость и согласие между людьми, охраняет страну от раздора и несчастья, если в ней чтут договор, и разрушает страны и наказывает врагов, если они не чтут договор, нарушают его, служат лжи. М. объединяет людей, помещает их на их собственное, правильное (т. е. в соответствии с правилом, законом выбранное) место (этот мотив отражает глагол yat-, «митраический» глагол, по Э. Бенвенисту), защищает страны в зависимости от выбора правильного места по отношению к М. и уничтожает те страны, которые отказываются от этого выбора и бросают М. вызов (X 78). Один из наиболее интересных эпитетов М. – «выпрямитель линий (границ)» (karso.razah, X 61) не только намекает на возможную примиряющую роль М. при спорах о границах, но в конечном счёте – позволяет, очевидно, восстановить для него более древнюю функцию царя-жреца, принимающего участие в ритуальных измерениях, которые подтверждают следование универсальному закону, правде (razah- отражает корень, давший также название царя в древнеиндийском – rajan и латыни – rex). Подобные фрагменты подчёркивают посредническую роль М., его функцию различения добра и зла, правды и лжи. В этом смысле М. – божество, определяющее некую морально-нравственную границу.

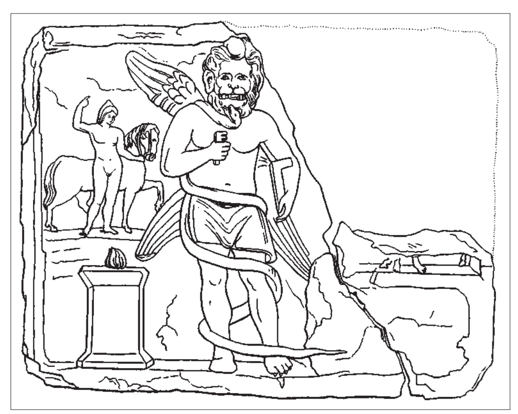
Особая устойчивость договорной функции М. доказывается рядом примеров широчайшего пространственно-временного диапазона. Ср. наличие этой же функции у ведийского М., употребление имени Mi-it-ra… в договоре Маттивацы, переднеазиатского правителя середины 2-го тыс. до н. э., упоминание М. в согдийских правовых документах. Русское «мир», «община» как обозначение социальной структуры, имеющей, в частности, функции, сопряжённые с договором, связано с М. С М. связано индоиранское божество *Bhaga [авест. miθrah baγah Митра Бага (бог), согдийск. mysyy bγyy, ведийск. mitra-bhaga-; этой паре точно соответствует русское «мир да бог»], ведавшее рас-

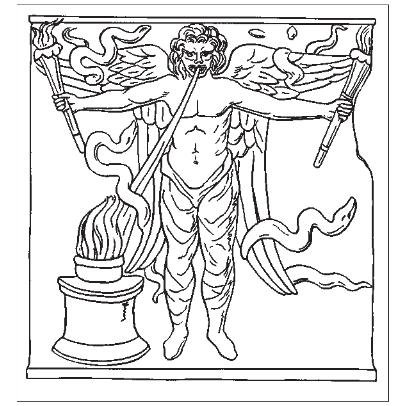
1–3. Митра с головой льва. Мрамор. Рим.











Митра с головой льва. Мраморные барельефы (слева – из Вены, справа – из Рима).

пределением благ, доли, части; согдийский Bγ, восходящий к Баге, выступает как бог свадьбы (В. Б. Хеннинг). В свадебном ритуале М. и Бага, видимо, соперничают друг с другом и являются двумя гарантами брачного договора; не исключено, что М. обеспечивал душевное согласие и мир, тогда как от Баги зависели имущественные статьи договора. Для среднеиранского периода (по меньшей мере) параллелизм и разные формы притяжения между М. и Багой несомненны (ср., например, пехл. mihragan, название посвящённого М. праздника, при согдийском названии аналогичного праздника baγagan; или храм М. в армянской деревне Багарцуж и т. п.).

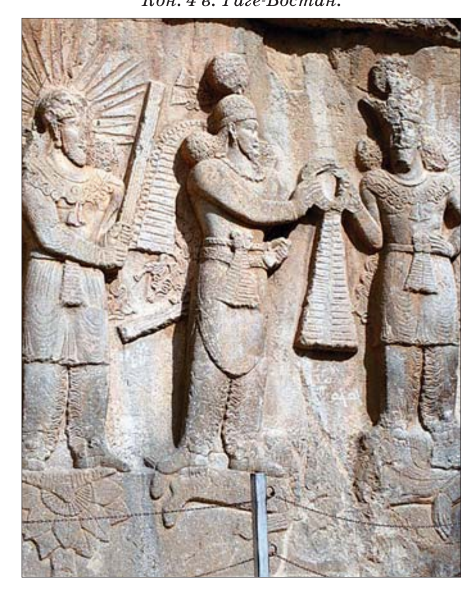
М. — устроитель не только социального, но и природного космоса. Он связан с водами, с Апам-Напатом (иногда выступает в ипостаси Апам-Напата), с солнцем, он хозяин широких пастбищ и наполнитель вод, благодаря ему идут дожди и вырастают растения (X 61), он «дающий жизнь» и «дающий сыновей», распределяет жир и стада, делает удобным и благоприятным существование, обеспечивает собственность истины, исполняет мольбы и просьбы (X 65). М. обеспечивает домами, женщинами, колесницами (X 30), богатством, счастьем, телесным здоровьем, комфортом, потомством (X 108). М. связан с богиней плодородия Ардвисурой Анахитой, вместе с Рашну и Сраошей (ср.-перс. Рашн и Срош) выступает судьёй над душами умерших на мосту Чинват, в его окружении также бог ветра (под разными названиями), Веретрагна.

В авестийской мифологии мотивы связи М. с солнцем не могут считаться основными, в ней налицо лишь известные предпосылки для формирования солярной функции М. Тем не менее и в «Авесте» нельзя пройти мимо таких фактов, как эпитеты М. «исполненный собственного света», «сияющий» (X 44), «блестящий» и т. п. (ср. также «Яшт» X 142, 143; «Видевдат» 19, 28), мотивы бессонного, всегда бодрствующего (как и солнце) М. (X 7, ср. X 103, где М. неусыпно и бдительно стережёт творения Мазды, наблюдает за ними), смежности М. и солнца во времени (М. является раньше солнца на рассвете и остаётся позже его на закате, ср. X 95, 141), таких атрибутов М., как кони и колесница (ср. X 136). В других иранских традициях М., однако, несомненно выступает как божество солнца или даже просто как обозначение солнца. Ср. согдийск. mysyy bγyy, которое употреблялось именно в этом значении, что приобретает особый смысл в связи с мотивом солнца как свидетеля брачного союза и договора во многих традициях, парфянск. myhr (=mihr), «солнце», заимствованное и новоперсидским языком – mihr (многие поздние античные и восточные источники и персидского М. описывают как солнечного бога), йидга mira, «солнце», и т. п. Показательно, что в парфянских и согдийских манихейских текстах так называемый Третий посланник носит соответственно названия myhryzd и mysyy bγyy, связанные с именем М. (ср. роль Третьего посланника как солнечного божества, которое должно завершить освобождение пленённого света). Среднеперсидский myhryzd обозначал манихейского Живого духа, что также характерно, если учитывать мотив М. — носителя жизни (ср. его сближения с Гайомартом), а также наличие общей у них демиургической функции. Возможно, именно из восточноиранской среды было заимствовано имя мансийского солнечного божества Мир-суснехум. Таким образом, одно из важнейших отклонений части восточноиранской традиции от «Авесты» состояло в формировании новой ипостаси М. — бога солнца (при этом иногда у М. оставались и договорные функции, а в других случаях они более или менее автоматически передавались солнцу как трансформации М.). Солярная функция М. объясняет многочисленные примеры синкретических образов М.-Гелиоса в митраическом искусстве (иногда М. отождествлялся через мотив огня и с Гефестом).

Исходным пунктом в выяснении мифологической предыстории образа М. следует считать наличие пары соответствующих божеств в иранской и индийской традициях: Митра — Ахурамазда в «Авесте» и Митра — Варуна в «Ригведе». В этой паре, связываемой с магико-юридической функцией (согласно выдвинутой Ж. Дюмезилем теории трёх функций богов) и поколением «старых богов», Ахурамазда (соответственно Варуна), видимо, моделировал в индоиранский период в основном космологические элементы вселенной, а М., очевидно, ведал социальной организацией людей и соответственно устройством «человеческой» вселенной, осуществлял медиационную (посредническую) функцию между верхом и низом, небом и землёй, внешним и внутренним пространством, божественным и человеческим. Подобная схема объясняет возникновение следующей по времени стадии в истории М. — превращение его в бога договора. В ходе подобной эволюции М. мог иногда приобретать и некоторые черты, первоначально присущие его соседу по божественной паре. Так, видимо, объясняется причастность авестийского М. к войне, к разрушительным, недружественным действиям, даже к убийству (таков, например, мотив убийства быка, ставший своего рода символом митраической мифологии к западу от Ирана; ср. древнеиндийскую мифологему о М., вместе с другими богами принимающем участие в убийстве Сомы), связь с водами, первоначально характерная для второго члена пары (ср. Варуну как повелителя первозданных вод), связь с ночным небом (одежда М. иногда изображается как звёздное небо), с глубиной и тайной (в «Яште» X 25 почтение воздаётся «глубокому ахуру»). В результате реформы Заратуштры Ахурамазда обрёл статус единственного главного бога, а М. потерял своё место рядом с ним, был исключён даже из круга его ближайших помощников Амеша Спента (имя М. не встречается в «Гатах») и нашёл себе место среди помощников Ахурамазды более низкого ранга, язатов. Тем не менее М.,

Митра, убивающий быка. Лондон, Британский музей.

Митра на цветке лотоса (фигура слева). Фрагмент сасанидского наскального рельефа. Кон. 4 в. Таге-Бостан.



видимо, было выделено место в зороастрийском календаре (месяц жертвоприношений багаядиш, ср. baga-). Не исключено, что намерения Заратуштры в отношении М. могли быть ещё более радикальными. Среди других изменений характеристик М. после реформы Заратуштры — устранение у М. функций бога войны, актуализация тавроктонической темы (из крови убиваемого быка произрастают растения, она увеличивает плодородие и жизненную силу, ср. особую роль в культе М. жертвоприношения животных), появление образа «утроенного» М., т. е. большого М. с двумя малыми М. со светильниками (олицетворения утренней и вечерней зари Кауто и Каутопат), формирование мифологемы солнце (свет) из камня (скалы), мотив конного М. и т. п. М. [возможно, как солнце, объятое космическими водами, ср. мотив золотого зародыша (яйца) в бездне мировых вод] отождествлялся с орфическим первородным божеством Фанесом, рождённым из яйца, брошенного в воды. Об этом свидетельствуют некоторые посвятительные надписи (ср., например, формулу: «Зевсу – Гелиосу – Митре – Фанесу»), произведения искусства, например барельеф с изображением юноши (М.-Фанеса) из Моденского музея. Многие изображения М. содержат также детали, объединяющие М. (и Фанеса) с богом времени Зерваном.

В связи с распространением за пределами Ирана (особенно в Римской империи) культа М. и посвященных ему ритуалов (митраические мистерии), ритуальных сооружений (митрейоны; есть предположение, что Бехистунская скала ещё в доахеменидское время могла быть местом культа М.), изображений и скульптур, мотивов и сюжетов, языковых образов и имён с соответствующим корнем [они весьма обильны и в самом Иране (ср. уже пер-сеполитанский ономастикой), и далеко за его пределами] обращают на себя внимание чрезвычайная лёгкость усвоения культа М. (в частности, видимо, в военной среде; ср. особую популярность М. у римских легионеров от Евфрата до Рейна; в Дура-Европосе почитали М. одновременно с Юпитером, в других случаях отождествляли с Зевсом) и быстрая трансформация образа М. (так, в Армении М. дал имя Мгеру, герою эпоса о сасунских богатырях, убивающему, в частности, чёрного быка, см. в ст. Михр).

В самом Иране эволюция образа М. не закончилась реформой Заратуштры. Ахемениды, несомненно, чтили М. Он упоминается вместе с Ахурамаздой и Ардвисурой Анахитой в надписях Артаксеркса II и III, Ксенофонт сообщает о поклонении М. Кира Младшего, Ктесий – о жертвоприношениях М., совершаемых персидскими царями, Курций Руф — о поклонении Дария III М., солнцу и вечному огню. Видимо, М. почитали и ранние Ахемениды. Сохраняется культ М. и в эпоху Сасанидов. Эволюцию характеристик М. довольно полно отражает нумизматический материал. На кушанско-сасанидских монетах, на ранних монетах Хормизда I М. вручает правителю символы власти (на более поздних это делает Ахурамазда). Иногда М. изображается стоящим на цветке лотоса (рельеф из Таге-Бостана), что обнаруживает тяготение к буддийским иконографическим приёмам (ср. притяжение М. и Майтреи как ипостаси Будды); на греко-бактрийских монетах Деметрия (2 в. до н. э.) прослеживаются отчётливые следы синтеза образов Геракла и М. Монеты кушанских правителей Канишки и Хувишки (кон. 1 — 2 вв. н. э.) позволяют судить о формировании пантеона, в котором рядом с М. оказываются бог луны Мах, бог ветра Вадо, бог огня Атшо, иногда Фарро и т. п. Известен вклад образа М. и в формирование некоторых аспектов раннехристианского учения и ряда предшествовавших ему концепций.

В. Н. Топоров.

МИТРА (др.-инд. Mitra, букв. «друг», понимаемый как второй участник договора; в среднем роде — «дружба», «договор»), в ведийской мифологии бог, связанный с договором, людьми, солнцем, один из адитьев. В «Ригведе» ему посвящен один гимн (III 59). Гораздо чаще М. образует с Варуной пару, рассматриваемую как нечто единое. М. (как и Варуна) — сын Адити и Дакши (VII 66, 2; VIII 25, 5). М. (один или вместе с Варуной) заполняет воздушное пространство, удерживает небо и землю, укрепляет небо и солнце, заставляет его восходить (IV 13, 2; ср. призывы к М. при восходе солнца), охраняет оба мира, несёт богов (III 59, 8). Солнце — глаз М. и Варуны (VI 51, 1; VII 61, 1). Связь с солнцем и небом объясняет мотивы небесной езды (ср. также путь М., V 64, 3) и всевидения и ряд атрибутов – коней, колесницу, золотой трон, мёд, сому и т. п. (ср. связь с обильными молоком коровами, в частности как образом дождевых облаков). Особенно подчёркивается, что М. — бог дружбы (I 21, 3), он миролюбив и милосерден к людям, в частности к певцам; защищает их, приносит богатство. Основная функция М. – объединение людей (III 59, 1, 5; VII 36, 2 и др.) в особую социальную структуру и установление договора с ними. Этот договор соотносится с универсальным космическим законом рита и с движением солнца. М. следит за виной и её отсутствием (V 62, 8), карает за грехи, он господин истины (Майтр.-самх. II 6, 6) и руководитель людей в сфере социального и морального порядка (РВ I 139, 2). Вместе с Варуной М. воплощает магико-юридическую функцию (в частности, они стражи морального порядка — dharman и обладатели магической асурской силы) и прежде всего идею договора. Уже в ведийский период М. и Варуна различаются в ряде отношений. В брахманах эти различия превращаются в стройную систему противопоставлений: благой — неблагой, правый — левый, близкий (внутренний) — далёкий (внешний), восточный — западный, связанный с солнцем — с луной, с днём — с ночью, с летом — с зимой, с огнём — с водой (ср. два вида клятвы — при огне и при воде), белый — чёрный (ср. цвет жертв, приносимых М. и Варуне), видимый — невидимый, связанный с космосом — с хаосом, коллективный — индивидуальный, социальный — природный, юридический — магический. Таким образом, М. и Варуна в известной степени становятся классификаторами в модели мира древних индийцев. Вместе с тем между ними существуют и связи иного рода. Варуна объемлет космос извне. Всё остальное, в том числе солнце, огонь как образы М. помещены внутри («Варуна в воды поместил огонь, в небо — солнце», РВ V 85, 2). Именно Варуна проложил путь для солнца. Видимо, на основании этих мотивов можно восстановить ядро космогонического мифа с участием М. и Варуны. В некоторых версиях мифа о Пуруравасе и Урваши (ср. Вишну-пур. IV) М. выступает как муж Урваши, любившей Варуну; у неё два сына Агастья и Васиштха, будущие великие мудрецы. Узнав об измене Урваши, М. изгоняет её с небес и проклинает, предсказав ей жизнь среди людей и брак со смертным. В «Тайттириясамхите» «Яджур-веды» (II 1, 9, 5) отмечен мотив — М. успокаивает Варуну, в «Рамаяне» (VII 56, 12, 23–26) М. помогает Варуне. Вообще, в более поздней литературе тесная связь М. и Варуны входит в

Слева – Архангел Михаил. Центральная часть иконы в Архангельском соборе Московского Кремля. 1-я половина 15 в. Справа – Архангел Михаил, взвешивающий души умерших. Из алтаря Страшного суда. Рогир ван ден Вейден. 1443–46.

пословицу (Мбх. XIV 59, 15; «Хариванша» II 101, 10). Из других связей М. подчёркиваются отношения с Агни, Сомой, Вач (РВ 125, 1), Индрой, который наказывает тех, кто грешит против закона М. и Варуны (X 89, 8–9). В упанишадах М. встречается только в перечислениях. Позже упоминается М. как мудрец, сын Васиштхи.

В. Н. Топоров.

МИХАИЛ (евр. mika'el, греч. Μιχαήλ); в иудаистической, христианской, а также мусульманской (см. Микал) мифологиях великий ангел, архангел. Народная этимология даёт осмысление имени М. как «кто, как бог?». Имя это засвидетельствовано у семитских народов в древности. В Ветхом завете М. выступает как «князь» еврейского народа («князь великий, стоящий за сынов народа»; Дан. 12, 1), защищающий народ от соперничающего «князя» (т. е. ангела) «царства Персидского» (10, 13 и 21), и как «архистратиг», предводитель небесного воинства в окончательной эсхатологической битве против сил зла (12, 1). В последней функции он выступает и в Апокалипсисе (12, 7), где сражается с драконом (дьяволом, сатаной), что можно рассматривать как вариант древнего змееборческого мифа (см. Змей). В апокрифической эсхатологической литературе он изображается борющимся с ангелом зла Самаэлем (в более поздней традиции — с сатаной); вражда между ними началась с того момента, когда Самаэль, низвергнутый с небес, ухватился за крылья М., чтобы увлечь его в преисподнюю, однако М. был спасён богом. Агадическая традиция приписывает М. роль защитника: он спасает Авраама (а также трёх отроков) из огненной печи, выводит Лота из обречённого Содома, спасает от смерти Исаака, поставив на его место барашка, является предводителем израильтян в пустыне во время их исхода из Египта и др.

Архангел Михаил. Икона А. Рублёва. Ок. 1400. Москва, Третьяковская галерея.

Помимо миссии воинственного заступничества М. выступает в роли ангела милосердия и просителя людей перед богом. Он является также «ангелом предстояния», стоящим вместе с Гавриилом перед троном божьим (кн. Еноха 9, 1; 40, 2; 90, 22; Таргум Иов 25, 2). Здесь, как и в функции предводителя и заступника, образ М. сливается с Метатроном, а в функции вестника (он сообщает Аврааму о пленении Лота, о рождении Исаака и др.) — с Гавриилом. Как предстоящий перед троном он является одновременно ангелом-писцом, заносящим имена праведников в книгу, а также ангелом — хранителем таинственных письмен, и среди них — магических слов, которыми были сотворены небеса и земля (ср. кн. Еноха 60, 12). Отсюда его функция учителя. М. посвятил в чудеса мироздания Адама и Сифа («Апокалипсис Моисея» 3, 13), научил Адама земледелию, а Авраама богопознанию, он же был учителем Моисея, которому на горе Синай передал скрижали Закона. Здесь проясняется функция М. как посредника между богом и людьми. М. выступает также в роли психопомпа – проводника душ, которые он сопровождает к воротам небесного Иерусалима, помогая им их открыть, или же стоит со своей ратью у этих ворот, разрешая вход праведникам (эфиопский «Апокалипсис Баруха» 9, 5). М. было поручено взять душу Авраама («Завет Авраама» 19), он же «говорил с дьяволом, споря о Моисеевом теле» (Иуд. 9 и др.). В христианской традиции он несёт в облаках тело усопшей богоматери. В православной традиции М. играет гармонирующую с исконной ролью учителя роль культурного героя, обучающего людей скотоводству, хлебопашеству и ремёслам (ср. иконографию святых Флора и Лавра с конями, уздечки которых держит архангел М., клейма на иконах «Собора архангела М.»). Образ М. широко представлен в искусстве, в частности в древнерусском (считался покровителем князей и ратной славы).

М. Б. Мейлах.

МИХР, Мгер (от пехл. Mihr, Митра), в армянской мифологии бог небесного света и солнца, сын Арамазда.

В древней Армении М. были посвящены храм в Багааридже (на территории современной Турции), жертвенник Мхери дур («дверь Мхера», от пехл. Deri Mihr) в горах близ города Ван, а также, по-видимому, и храм в Гарни (1 в. н. э.). Следы почитания М. обнаруживаются: в древнеармянском календаре в названиях восьмого дня каждого месяца – михр, седьмого месяца (февраль) – мехекан; в армянской ономастике (включая топонимику) – более 150 наименований производны от имени М. Влияние культа М. после распространения христианства проявилось в армянских духовных песнях (шараканы), сложившихся в 5–8 вв. В них Христос отождествляется с божеством света, его называют «свет», «творец света», «излияние света», «солнце правды», «мысленный свет», «солнечный свет», «источник света».

В трансформированном виде образ М. перешёл в эпос «Сасна црер», где вместо единого М. выступают Мгер Старший (дед) и Мгер Младший (внук). Мгер Старший, сын Санасара и Дехцун, дочери царя каджей, – исполин, наделённый богатыр-

Слева – Битва архангела Михаила с драконом. Гравюра А. Дюрера. 1498. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Справа – Архангел Михаил, побеждающий дьявола. Картина Рафаэля. Ок. 1502. Париж, Лувр.

ской силой. Подобно Митре, Мгер совершает ряд подвигов. Он вступает в бой с чудовищным львом, преградившим дорогу, по которой в Сасун доставляли хлеб; руками он раздирает льва на части (отсюда его прозвище «львораздиратель»), после этого жители Сасуна получили хлеб в изобилии. Мгер одолевает дэвов; убив чёрного быка (символ тьмы и преисподней) и лишив тем самым главного Белого дэва магической силы, Мгер сражает его в битве.

Мгер Младший, сын Давида и Хандутхатун, проводит жизнь в странствиях, в постоянной борьбе с несправедливостью, со злыми силами. Он побеждает дэва Купа, старуху-людоедку, иноземные полчища, угрожавшие Сасуну; спасает город Джезиру от наводнения, сбросив утёс в протекавшую через него реку и тем самым разделив её на два рукава. Встретив возвращающегося в Сасун Давида, Мгер, не ведая, что это его отец, вступает с ним в единоборство и валит его наземь (вариант: отца и сына разнимает Габриел Хрештак). Опозоренный Давид проклинает сына: он обрекает его на бессмертие и бездетность.

Мгер оказался не в силах истребить несправедливость в мире; его больше не держит земля: Мгер и его конь (Куркик Джалали) вязнут в земле. Мгер идёт за решением своей судьбы к могилам родителей. Он слышит их голоса, предлагающие ему удалиться в скалу и ждать изменения мира. Согласно варианту, путь к скале Мгеру указывает вещий ворон (аграв), поэтому скала получила название Агравакар («воронова скала»). От удара меча Мгера скала разверзлась и приняла его вместе с конём. Один раз или дважды в год (вариант: в каждую субботу) Мгер выходит из скалы и пробует, не окрепла ли земля. Убедившись, что по-прежнему она не выдерживает его тяжести, Мгер возвращается в скалу. Одному пастуху, увидевшему Мгера в приоткрывшейся скале, он сказал, что совсем оставит скалу, когда разрушится старый и будет создан справедливый мир, когда пшеничное зерно будет крупнее ореха, а ячменное — больше ягоды шиповника. Согласно отдельным версиям сказаний, в скале, в которой пребывает Мгер, горит вечная свеча (или лампада), вращается чархи-фалак («колесо судьбы»); когда колесо остановится, Мгер выйдет из скалы и разрушит несправедливый мир.

Существует вариант мифа, по которому Мгер Младший оказывается по воле верховного божества прикованным к скале и ворон клюёт его почки. Этот мотив возник, по-видимому, под влиянием представлений о богоборцах, об Артавазде, прикованном цепями в пещере, с которым древнеармянская мифология связывала спасение мира. Образ Мгера нашёл отражение в эпической поэме А. Исаакяна «Мгер из Сасуна» (1919).

С. Б. Арутюнян.

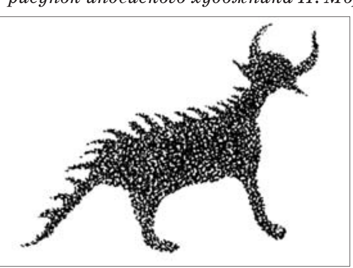
МИЧИБИЧИ, в мифологии оджибве (Северная Америка) водные божества, враждебные человеку; представлялись в виде змеи или морской пантеры с плавниками, которая живёт на дне озёр и влияет на успех рыбной ловли. Чтобы задобрить М., ей приносили в жертву собаку, бросая её в воду.

А. В.

МИЧИТ, Мечит, в мифологии монгольских народов, а также в мифологии алтайцев (Мечин) и других тюркских народов (Улькер) персонификация созвездия Плеяды. Название «М.», очевидно, восходит к слову, обозначающему «обезьяна» (монг. мечин, множ. ч. – мечит, мичит). На формирование мифов о М. оказали влияние представления, ассоциирующиеся с годом обезьяны (монг. мечин жил, алт. мечин дьыл) – девятым годом двенадцатилетнего животного календарного цикла у тюрко-монгольских народов. Многие приметы года обезьяны – засуха, холодная ранняя зима, заболевания скота, прежде всего лошадей и верблюдов, – имеют довольно точное соответствие в мифологической семантике М.

М. — демонический персонаж. Считалось, что его перемещения с земли на небо и по небосводу вызывают невыносимый

Мичибичи. Слева – наскальный рисунок в Агава-Бей. Озеро Верхнее. 1-я половина 19 в. Справа – рисунок индейского художника Н. Моррисо (частная коллекция С. Дьюдни). 2-я половина 20 в.



холод или жару, сезонные недомогания людей и животных, различные неприятности. По представлениям ойратов (элетов), с его исчезновением весной бледнеют лица, убывает мука в мешках и масло в посуде, худеет скот. М. (Улькер) некогда жил на земле, на которой, по одним версиям (дербетской, урянхайской и др.), царило вечное тепло, по другим (алтайско-тюркским) — лютый мороз; по некоторым вариантам, М. вызывал снегопад, напускал голод и мор на скот. М., спящего в золе или на льду (связь со стихиями жары и холода), хотели раздавить верблюд и корова, которая опередила верблюда, но М. выскользнул из-под её раздвоенного копыта и, разделившись на шесть звёзд, поднялся на небо, откуда зимой посылает холод. В алтайском варианте мифа Дьетиган (Большая Медведица), спустившийся с неба, поручает коню раздавить М., однако коня опережает корова. Ускользающий М. распадается на семь частей, превращающихся в семь демонов; одного из них Дьетигану удаётся захватить. С тех пор М. гонится за похитителем. В этом мифе отражён стойкий мотив о наличии у М. первоначально семи звёзд, одну из которых отняла Большая Медведица (см. Долон эбуген). По другим версиям, созвездие М. некогда включало двенадцать звёзд. Одно алтайское предание повествует о том, что созвездия Плеяды и Большой Медведицы когда-то были ханами, имевшими соответственно семь и шесть звёзд. Второй хан отобрал у первого одну звезду (теперь она — в хвосте Большой Медведицы), что вызвало небесную погоню за похитителем. Согласно калмыцким поверьям, отнятие звезды у М. спасло мир от гибели, так как уменьшило стужу, источаемую М. В роли культурного героя, уничтожающего «избыточные» звёзды (одну, реже шесть) М. (которые вызывают чрезмерный холод), выступает и Эрхий-мерген.

Согласно более поздним мифам, происхождение созвездия Плеяд связано с семью чудесными искусниками, жену одного из которых захватил злой хан. Вызволив её из неволи, все семеро стали спорить о мере заслуг каждого в освобождении пленницы. Поссорившись, они разорвали женщину на части (находящиеся и ныне на луне — видны как пятна на ней), а сами превратились в звёзды. Муж женщины, одна из звёзд, был украден и убит ханом, но воскрешён товарищами (элетское предание). Халхасская легенда о происхождении М. повествует о семи мастерах — сыновьях Хобульдей-мергена (см. в ст. Хухедей-мерген), из которых один брат, меткий стрелок, целился в солнце, но промахнулся и стал степным сурком. После этого остальные шесть братьев поднялись на небо в облике обезьяны (Мечин).

С. Ю. Неклюдов.

МИШКОАТЛЬ («облачная змея»), Истак Мишкоатль («белая облачная змея»), Камаштли, в мифологии ацтеков бог звёзд и туч, отец Уицилопочтли и Кецалькоатля. Первоначально у чичимеков М. был божеством охоты, почитавшимся в виде оленя. Позже у ацтеков связывается с культами Уицилопочтли и Кецалькоатля и рассматривается как прародитель племён науа. Изображался с копьеметалкой и дротиками в руках. *Р. К.*

Мневис с головой быка. Бронза. Гелиополис. 4–3 вв. до н. э.

МКАМГАРИЯ, Самкамгария, Скамгария, Акамгария, в абхазской мифологии божество, покровительствующее скотоводству, особенно разведению буйволов, а также плодородию вообще. Считалось, что М. обитает на скале на вершине горы, около которой расположено село Чхортоли (ныне в Гальском районе), где ему приносили жертвы. В честь М. совершались обряды во время стрижки овец, отёла буйволицы, когда терялся скот в лесу. Пастухи устраивали моления в честь М. каждые три года, некоторые семьи — ежегодно.

Л. А.

МНЕВИС, Мневер (mrw–wr), в египетской мифологии божество в виде чёрного быка. Центр его культа – Гелиополь. М. почитался как живое воплощение бога солнца и изображался с солнечным диском между рогами. Эпитет М.— «посредник Ра, который сообщает истину Атуму». Почитавшиеся М. быки содержались в особом помещении, после смерти их бальзамировали и хоронили в специальном склепе. Матерью М. была корова Хесат. М. отождествлялся с обожествлённым быком Бухисом, считался ба — душой Ра, а также города Нехен (Иераконполь).

Р. Р.

МНЕМОСИНА, Мнемозина (Μνημμοσυνη); в греческой мифологии богиня памяти, дочь Урана и Геи, титанида (Hes. Theog. 135). Родила от Зевса муз — девять дочерей (915–917). Согласно сообщению Павсания (IX 39, 8) в Лейбадее (Беотия), вблизи пещеры Трофония, находились два источника: Леты — забвения и М.— памяти (см. в ст. Лета).

А. Т.-Г.

МОДА-АВА, Мастор-ава (мода, мастор, «земля», ава, «мать, женщина»), в мордовской мифологии хозяйка — «держательница» земли, воплощение земли и её плодородия. Её молили об урожае («что сеем в тебя — подними, вырасти»), но ей же приписывали и насылание порчи, болезни. Падение на землю считалось вызванным гневом М.-а. В марийской мифологии М.-а. соответствует Мланде-ава.

МОДЕЛЬ МИРА (мифопоэтическая). В самом общем виде М. м. определяется как сокращённое и упрощённое отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах. М. м. не относится к числу понятий эмпирического уровня (носители данной традиции могут не осознавать М. м. во всей её полноте). Системность и операционный характер М. м. дают возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития (связь «логического» и «исторического»). Само понятие «мир», модель которого описывается, целесообразно понимать как человека и среду в их взаимодействии; в этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и о самом человеке, причём «человеческие» структуры и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий. Для мифопоэтической М. м. существен вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, М. м. реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, поскольку все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они и подчинены.

Мнемосина. Картина Д. Г. Россетти. 1881. Делавер, музей искусств.

Мифопоэтическая М. м. восстанавливается на основании самых разнообразных источников — от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаических коллективов, пережиточных представлений в сознании современного человека, данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т. п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архаические структуры (включая и архетипы).

Период, для которого целесообразно говорить об относительно единой и стабильной М. м., принято называть космологическим или мифопоэтическим; верхней границей его можно считать эпоху, непосредственно предшествующую возникновению цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая. Основным способом осмысления мира и разрешения противоречий в этот период является миф, мифология, понимаемая не только как система мифов, имеющих дело с дискретными единицами, но и, главное, – как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления (ср. исследования К. Леви-Строса, М. Элиаде, Г. Франкфорта и др.), и ритуал, ориентированный на непрерывное и целостное (см. Обряды и мифы).

Исходными и основными для текстов космологического периода нужно считать схемы трёх типов: 1) собственно космологические схемы, занимающие центральное место (см. Космогонические мифы); 2) схемы, описывающие систему родства и брачных отношений, и 3) схемы мифо-исторической традиции. Последние схемы состоят, как правило, из мифов и того, что условно можно назвать «историческими» преданиями (см. История и мифы, Легенды и мифы, Предания и мифы).

В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении («как это сделано? как это произошло? почему?») актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания вместе с генеалогическими схемами, схемами родства и брачных отношений образуют как бы временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений, – от предков в прошлом до потомков в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего). Эта неразрывная, двуединая связь диахронии и синхронии — неотъемлемая черта мифопоэтической М. М.

Мифопоэтическая М. м. часто предполагает тождество (или, по крайней мере, особую связанность, зависимость) макрокосма и микрокосма, природы и человека (подробнее см. в ст. Заговоры и мифы). Это тождество объясняет многочисленные примеры антропоморфного моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и бытовых сфер — жилища, утвари, посуды, одежды, разные части которых на языковом и на надъязыковом уровнях соотносимы с названиями человеческого тела (ср. подножие горы, ножка стола, рюмки и т. п.; ср. также многочисленные случаи антропоморфизации неодушевлённых объектов в языке, в образных системах — словесных, изобразительных и т. д.).

Мифопоэтическая М. м. всегда ориентирована на предельную космологизированность сущего: всё причастно космосу, связано с ним, выводимо из него и проверяется и подтверждается через соотнесение с космосом. М. м. в соответствующих традициях предполагает прежде всего выявление и описание космологизированного modus vivendi и основных параметров вселенной – **пространственно-временных** [связь пространства и времени и соответствующие образы единого континуума — небо, год, древо мировое и т. п.; организация пространства и времени с указанием наиболее сакральных и, следовательно, максимально космологизированных точек – центра мира и его абстрактных и конкретных образов, начала во времени, т. е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно — сакрально отмеченных точек пространства — «святынь», «священных мест» и времени — «священных дней», «праздников»; средства «космологизации» пространства и времени для борьбы с энтропическими тенденциями «снашивания» мира (ритуал в мифопоэтической М. м. как раз и ориентирован на «работу» по освоению хаоса, преобразованию его в космос)], **причинных** (установление общих схем, определяющих всё, что есть в космологизированной вселенной, и всё, что в ней «становится», возникает, изменяется, т. е. некой меры, которой всё соответствует и которой всё определяется, мирового закона типа rta в Древней Индии, Дике или логоса у древних греков, Маат у древних египтян и т. п.), **этических** (определение сфер хорошего и плохого, положительного и отрицательного, дозволенного и запрещённого, должного и недолжного и фиксация этих сфер в сводах нравственных установлений и в практическом поведении, создание этических «эталонов» и т. п.), **количественных** [числовые характеристики вселенной и её отдельных частей, определение сакральных чисел, также космологизирующих наиболее важные части вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни (три, семь, десять, двенадцать, тридцать три и т. п.), и неблагоприятных чисел как образов хаоса, безблагодатности, зла (напр., тринадцать); постулирование абстрактного образа благоприятных и неблагоприятных чисел — чёт и нечет и т. п.], **семантических**, определяющих качественную структуру мира (серии противопоставлений, описывающих мир и организующих его), **персонажных**.

Для мифопоэтической М. м. характерна т. н. логика бриколажа (от франц. bricoler, «играть отскоком», т. е. пользоваться окольным путём для достижения поставленной цели). В недрах мифопоэтического сознания вырабатывается система бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в М. м. и обычно включает в себя 10–20 пар противопоставленных друг другу признаков, имеющих соответственно положительное и отрицательное значение. Это противопоставления, связанные с характеристикой структуры пространства (верх–низ, небо–земля, земля–подземное царство, правый–левый, восток–запад, север–юг), с временными координатами [день–ночь, весна (лето)–зима (осень)], с цветовыми характеристиками (белый–чёрный или красный–чёрный), а также противопоставления, находящиеся на стыке природно-естественного и культурно-социального начала (мокрый–сухой, сырой–варёный, вода–огонь), обнаруживающие отчётливо социальный характер [мужской–женский, старший–младший (в разных значениях – возрастном, генеалогическом: предки–потомки, общественном), свой–чужой, близкий–далёкий, внутренний–внешний]: сюда же в известном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус всего набора внутри М. м.: сакральный–мирской (профанический). Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства, отношение между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций (уже не локализованных в пространственном, временном, природном или социальном планах): счастье–несчастье (доля–недоля), жизнь–смерть и – наиболее абстрактное числовое обозначение их – чёт–нечет. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира первобытным сознанием.

Поэтому М. м. может характеризоваться и в соответствии с тем, какими символами передаются эти универсальные знаковые комплексы. Для мифопоэтической М. м. одним из наиболее распространённых символов этого рода является мировое дерево, которое характеризуется и качественно (через системы семантических противопоставлений), и количественно. Если учесть, что для мифопоэтического сознания и числа не могут быть сведены к чисто количественным отношениям, но всегда обнаруживают и аспект субстанциональности, «качественности», то оказывается, что число не только определяет внешние размеры мира или его образа (мирового древа), количественные соотношения их, частей, но и их качественные признаки в М. м. Число оказывается не только введённым в мир (и его образ), но и определяющим высшую суть его и даже прогнозирующим будущую его интерпретацию. Следовательно, и число используется как средство «бриколажа».

В случае архаичного сознания ещё более очевидно, что мифопоэтические схемы М. м., формальная сетка отношений часто предшествует содержательной интерпретации элементов, её составляющих, и, более того, сложившиеся формы предопределяют (провоцируют) те или иные содержательные заключения, подобно тому, как в аристотелевской логике структурное отношение частей силлогизма

предопределяет правила вывода и конечный его результат. С другой стороны, одним и тем же материальным образом передаётся параллельная информация разного содержания. Так, композиционные структуры, различные типы схемы мирового дерева одновременно описывают параметры вселенского пространства и правила ориентации в нём, временные, числовые, этиологические, этические, генеалогические и иные структуры. Отсюда же вытекает и то, что во многих языковых традициях соответствующие элементы разных структур кодируются одинаково (или уже эксплицитно формируются подобные уравнения); например, год, пространство и мировое древо; бог, небо и день; человек, земля, смерть и т. п.

Во многих архаичных коллективах двоичная символическая классификация непосредственно связана с дуальной организацией с двумя вождями, двумя экзогамными половинами племени, двумя предками-родоначальниками, двусторонней системой отношений — символических, ритуальных, брачных, экономических и т. п. Одна из характерных черт архаического сознания и соответствующей М. м. заключается в том, что указанные двоичные противопоставления могут развиваться не только в чистом виде, но и в разных кодовых системах и на разных иерархических уровнях. Таким образом, одно и то же содержание может быть передано средствами растительного, животного, минерального, астрономического, кулинарного, абстрактного и т. п. кодов или же воплотиться в разные сферы деятельности — религиозно-юридическую, военную, хозяйственную и т. д. Наличие разных кодовых систем приводит к проблеме классификаторов и классификаций («логика конкретного»).

Цель таких классификаций в создании предпосылок для своего рода интеллектуальной игры, выработке формального и достаточно мощного аппарата, который предлагает схемы группировок конкретных вещей, выявляет их сходство и различия, определяет («высвечивает») вещную структуру вселенной, тем самым закладывая предпосылки для настоящих и будущих содержательных интерпретаций. Такие классификации упорядочивают мир и представления о нём, отвоёвывая новые части хаоса и космологизируя его. Внутри же космически организованного пространства всё связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективизация этой связи: мысль –> вещь); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм. Эта особенность объясняет и такие трансформации, как метампсихоз (вера в переселение душ), метаморфозы типа животное –> человек и т. д., выделение сакрально отмеченных объектов [священных предметов типа австралийской чуринги, особых сил (мана, вакан и т. д.), сверхчеловеческих божественных и демонических персонажей, временных отрезков (алтьира — «время сновидения», время праздника и т. п.)], многочисленные серии отождествлений (вплоть до слияния субъекта с объектом в спекулятивном мышлении и в экстатическом состоянии). Среди многочисленных классификаций мифопоэтической эпохи существует определённая связь. Она может указывать на аспект тождественности соответствующих элементов в данных классификациях, и тогда создаются концептуальные матрицы, с помощью которых описывается мир, как, например, в древнем Китае, в упанишадах, у индейцев суньи и т. п. (ср. цепочки типа лето–юг–солнце–небо–огонь–красный–железо–некое животное–некое растение–некая пища–некое божество–определённый социальный класс и т. д.). Другой тип связи внутри таких классификаций предполагает прежде всего иерархичность. В этом случае классификаторы определённого типа (напр., животные) приобретают исключительное, почти универсальное значение и начинают выступать как представители целых совокупностей явлений. Такова, согласно некоторым современным воззрениям, сущность первобытного тотемизма. Другой пример иерархически выделенных классификаторов — первоэлементы (земля, вода, огонь, воздух, иногда эфир, металл, дерево, камень), которые, с одной стороны, репрезентируют целые классы явлений, как бы им подчинённых, а с другой стороны, связаны между собой отношениями особого рода, но также построенными по иерархическому признаку. Известное представление о системе такого рода можно получить из древнекитайской традиции («космогонический порядок»: дерево–>огонь–>вода–>металл–>земля; «современный порядок»: металл–>вода–>огонь–>земля; «порядок взаимного порождения»: огонь–>земля–>металл–>дерево–>вода–>огонь; «порядок взаимного преобладания (или разрушения)»: земля–>дерево–>огонь–>металл–>вода–>земля). Аналогии таким «порядкам» представлены и в ряде других архаичных традиций. Некоторые из этих «порядков» задают набор операторов над первоэлементами-классификаторами, что создаёт более мощную систему моделирования миров. Ещё в раннегреческой натурфилософской традиции сохраняются операции подобного рода, ср. порождение четырёх элементов через циклическое применение противопоставления жизнь — смерть (Гераклит). Существует также целый класс мифологических и раннефилософских текстов, восходящих к мифопоэтической традиции, в которых выступает тетрада операторов: рождение (возникновение)–>рост (увеличение)–>деградация (уменьшение)–>смерть (исчезновение). Эта серия операторов описывает и космический цикл, и религиозно-философские концепции, и – позднее – сам процесс познания. Тексты такого рода строятся по следующим основным принципам: 1) перечисление элементов в разных последовательностях (движение по цепи) с введением нумерации или без неё; 2) указание местонахождения одного элемента относительно другого; 3) указание начала (порождение) и конца (уничтожение) одного элемента относительно другого; 4) указание «ценности» одного элемента относительно другого и т. д. Можно предполагать, что эти правила, идеально описывающие формальную и содержательную структуру мифопоэтических текстов, возникли или сложились в систему именно в эту эпоху, став тем резервуаром, из которого и последующие эпохи обильно черпали как элементарные логические схемы, так и тропы и фигуры, лёгшие в основу позднейшей поэтической образности. Подобным же образом ритуал, связанный с мифом творения, дал в последующие эпохи начало эпосу, драме, лирике, хореографии, музыкальному искусству и другим родам и жанрам искусства, на материале которых нередко восстанавливается архаичная М. М.

В. Н. Топоров.

МОЖЖЕВЕЛЬНИК, кедр, кипарис. Мифопоэтические представления о М., кедре, кипарисе и других сходных растениях, отражённые и в ритуальной практике, чаще всего ориентируются на такие их свойства, как вечнозелёность, хвойность, характерный «бальзамический» запах (особенно при сжигании). С М. (так же как с кедром и кипарисом) устойчиво связывается символика смерти и её преодоления как начала вечной жизни. С древнейших времён ведёт происхождение распространённый обычай сжигания ветвей М. при похоронах и устилание ими последнего пути умершего. Особое место занимает сжигание М., кедра или других близких растений с целью ритуального окуривания, благовонного каждения; характерно, что и греч. κέδρος, и некоторые названия М. типа нем. диалектного Kaddig сопоставимы с терминами, обозначающими курение благовоний, каждение (ср. «кадить», «чадить» и т. п.). Такое благовонное окуривание описывают Геродот и римские авторы (Плиний Старший, Вергилий, Варрон и др.). В разных традициях Старого и Нового света М. используется для окуривания дома, конюшни, других хозяйственных помещений с целью предотвращения удара молнии или изгнания нечистых духов. По свидетельству «Авесты», последователям Заратуштры запрещалось использовать в качестве обычного топлива растение hapdrdsi, отождествляемое обычно с М. (ср. белуджийск. apurs, «можжевельник», перс. bors, «плоды можжевельника», и т. п.); по другому сообщению «Авесты», «люди, поклоняющиеся дэвам», приносили это растение к священному огню. В ряде случаев названия М. обнаруживают связь с териоморфным кодом (ср., с одной стороны, русское диалектное название М., – «еленец», т. е. «олень», а с другой – название одного из видов дроздов – «можжевеловик»). Известны поверья, согласно которым, в М. живёт злой дух или чёрт (ср. кашубское наименование чёрта kaduk и белорусское диалектное наименование дьявола, злого духа — «кадук»). Вместе с тем существовали поверья (в Жемайтии) о священном лесе, в котором растёт М., не подлежащий рубке из-за того, что в нём живут боги. Иногда можжевеловые или кедровые названия использовались в теофорных именах: по сообщению Павсания (Paus. VIII 13, 2), Артемида в Орхомене имела эпитет «кедровая» (κεδρεατις). В этом контексте получает объяснение и явление ангела (с объявлением божьей воли) к Илии, заснувшему под кустом М. (3 Царств 19, 4–5). С кедром связаны представления о красоте, постоянстве, здоровье, бессмертии, неразрушимости и невредимости, си-

ле, процветании, гордости, величии. В Вавилоне считалось, что кедр находится под покровительством бога Эа. В Ассирии он символизирует царя, в древнееврейской традиции — царство, благородство, благовонность. Позднее кедр — эмблема Христа. Особое мифологическое значение имеет т. н. ливанский кедр («царь кедров»); согласно библейской традиции, он был использован Соломоном при возведении храма. Этот же образ, заимствованный из «Песни Песней», встречается и как одно из имён девы Марии. Кипарис в южной Европе и юго-западной Азии — символ смерти, отчаяния, вечного горя, скорби, но и возрождения, бессмертия души, радости, милости. В Греции в ежегодных ритуалах оплакивания Афродитой погибшего Адониса участники процессии несли кипарис. С кипарисом связывается и одно из имён Афродиты (Киприда), так как название острова Кипр дано по «кипарисовому» признаку. По свидетельству греческих и римских авторов, кипарис был посвящен Аполлону, Венере, Плутону, Сильвану и др. Из кипарисового дерева были сделаны палица Геракла, скипетр Юпитера, стрелы Купидона. В античной традиции кипарис рассматривался как дерево траура, посвященное богу подземного царства и эриниям (фуриям). Некогда он был юношей, который, нечаянно убив любимого оленя, от горя превратился в дерево (Ovid. Met. X, 120 след.). В Древнем Иране кипарис почитался как священное дерево в силу того, что на нём было вырезано слово Ахурамазды. Финикияне иногда заменяли конический камень, посвященный Астарте, кипарисом. Древние евреи в праздник кущей пользовались кипарисом и миртом для возведения шатров. Сионский кипарис считался атрибутом девы Марии. Достаточно распространены и этиологические мотивы, связанные с этим деревом (иранская версия об отростке кипариса, принесенном Заратуштрой с небес; мифы о кипарисе как превращенном мифологическом персонаже, ср. Ovid. Met. X, 120).

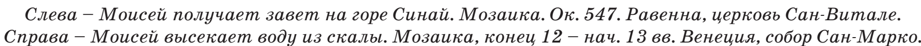
В. Н. Топоров.

МОИСЕЙ, Моше (евр. moseh; этимология неясна, наиболее распространённые объяснения исходят либо из различных грамматических форм евр. глагола masah, «вытаскиваю» — ср. народную этимологию в самой Библии, Исх. 2, 10, либо из коптск. mose, «дитя», входящего в ряд теофорных имён; греч. Μωσης, Μωνσης), в преданиях иудаизма и христианства первый пророк Яхве и основатель его религии, законодатель, религиозный наставник и политический вождь еврейских племён в т. н. исходе из Египта в Ханаан (Палестину). Исторические события, отражённые в легендах о М., имели место во 2-й половине 2-го тыс. до н. э. (предположительно, в период правления XIX династии в Египте, т. е. в 1305–1196 до н. э., но ранее 1230, ибо около этого времени египетское свидетельство удостоверяет присутствие племенного союза Израиль в Ханаане; впрочем, некоторые современные специалисты проводят различение между Израилем в целом и выходцами из Египта во главе с М.). Реконструировать точный облик этих событий едва ли возможно, ибо при наличии ряда косвенных данных литературного и археологического характера единственным прямым источником остаются библейские тексты, кодифицированные многими веками позднее.

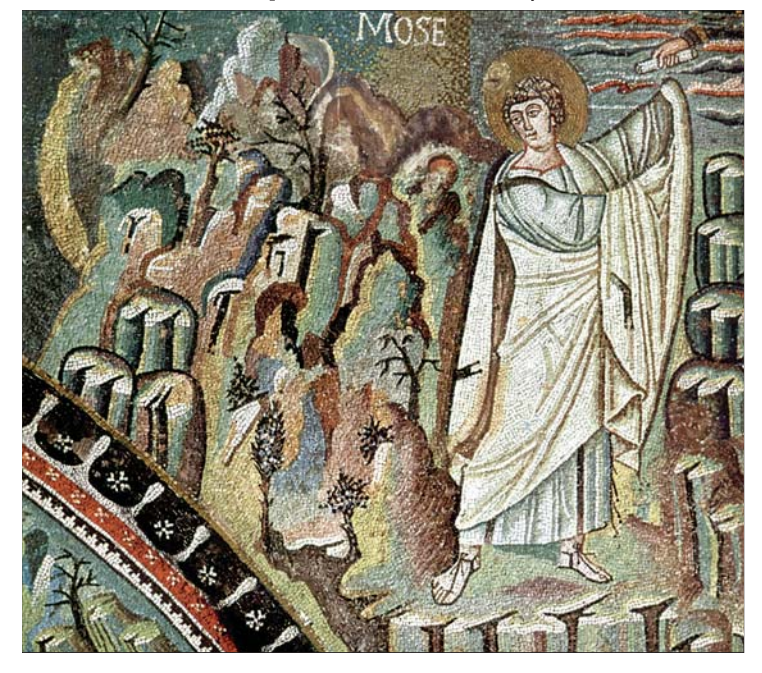
Согласно библейскому повествованию, М. был евреем из колена Левия, сыном Амрама и Иохаведы, братом Аарона и Мариам Пророчицы; однако по стечению обстоятельств он получил египетское воспитание. Так как фараон приказал топить в Ниле всех еврейских новорождённых младенцев мужского пола, мать М. три месяца прячет его в своем доме, после чего кладёт дитя в засмолённую корзину и ставит её в заросли тростника на берегу Нила (распространённый мотив угрозы жизни провиденциального младенца, ср. сюжеты о Саргоне, Ромуле и Реме, а также о младенчестве Зевса). Дочь фараона приходит на реку купаться, видит красивого ребёнка и велит подобрать и отдать его кормилице, которой оказывается мать

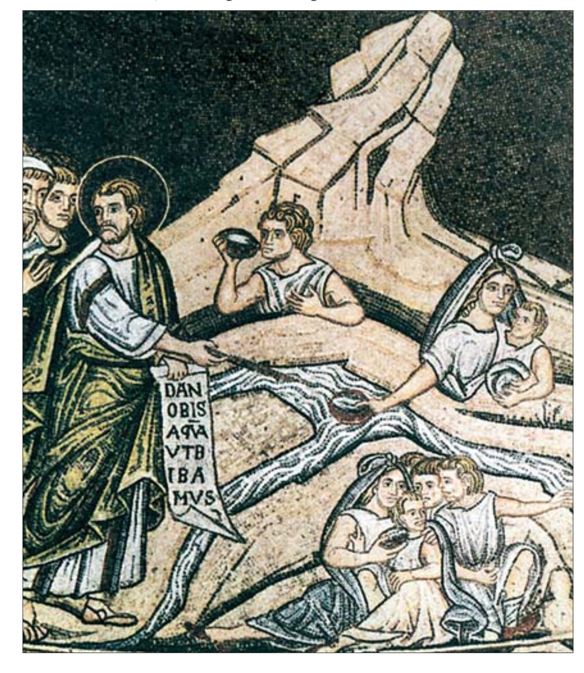
Моисей. Скульптура Микеланджело. 1515–16. Рим, церковь Сан-Пьетро ин Винколи.

М. (Исх. 2, 9). М. вырастает при дочери фараона, любящей его, как сына. Однажды он видит, как на тяжёлых строительных работах египетский надсмотрщик избивает еврея, и убивает обидчика. Спасаясь от гнева фараона, М. бежит в Мидиан, где у колодца заступается за обижаемых пастухами дочерей жреца Иофора; Иофор принимает М. в дом и выдаёт за него дочь Сепфору. Между тем в Египте стенание угнетённого народа доходит до Яхве, и М. оказывается призван к своей освободительной миссии. Когда он пасёт овец тестя



Слева – Моисей получает завет на горе Синай. Мозаика. Ок. 547. Равенна, церковь Сан-Витале.
Справа – Моисей высекает воду из скалы. Мозаика, конец 12 – нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.





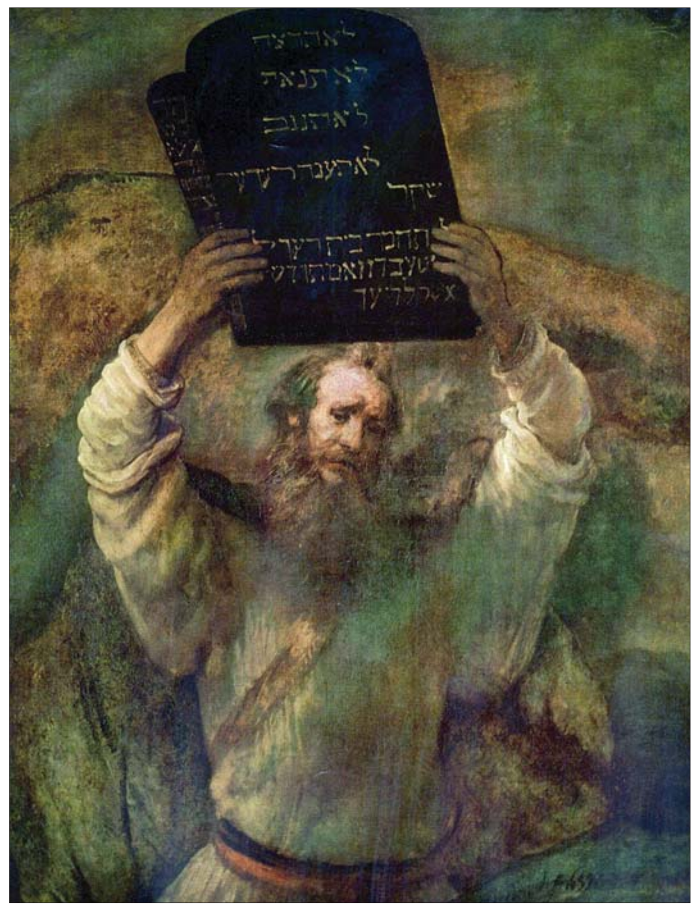
близ горы Хорив (на Синайском полуострове), ангел Яхве окликает его из тернового куста, объятого пламенем и несгорающего (т. н. неопалимая купина), и говорит от имени Яхве: «Я бог отца твоего, бог Авраама, бог Исаака и бог Иакова» (3, 6) — чем устанавливается преемство будущей религии Яхве по отношению к преданиям времён праотцев; с другой стороны, подчёркивается (6, 3), что если праотцы не знали имени Яхве и им бог являлся как «Шаддай», то М. вверено новое имя. Сама весть гласит: «Я пошлю тебя к фараону, и выведи из Египта народ мой, сынов Израилевых» (3, 10). Яхве наделяет М. способностью чудотворства и делает Аарона «устами» косноязычного М., его толмачом и вестником (3, 11–4, 17). Вместе в Аароном М. предстаёт перед фараоном и требует от лица Яхве: «отпусти народ мой, чтобы он совершил мне праздник в пустыне» (5, 1). Но фараон наказывает евреев новыми тяготами, так что народ ропщет на М., только ухудшившего его положение. Тогда Яхве ставит 80-летнего М. «богом фараону» (7, 1) и начинает творить его рукой грозные чудеса: на глазах фараона жезл Аарона превращается в змею и поглощает жезлы магов фараона. Затем Яхве через М. насылает на египтян «казни египетские», числом десять (ср. десять «да будет» в библейском рассказе о сотворении мира, десять заповедей и т. п.): вода Нила приобретает цвет крови и смрадный запах, делаясь непригодной для питья; Египет наполняется полчищами жаб; мошкары; пёсьих мух; идёт падёж скота; у скота и людей распространяются гнойные нарывы; повсюду, кроме Гесема, где живут евреи, проходит сокрушительный град; является саранча; в воздухе висит «осязаемая тьма»; по всему Египту умирают первенцы, исключая еврейские дома, дверные косяки которых отмечены кровью пасхального агнца — этиология пасхальной обрядности (7, 15–12, 30). Фараону приходится уступить, и евреи пускаются в путь; «Яхве же шёл пред ними днём в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днём и ночью» (13, 21). Фараон пускается в погоню во главе боевых колесниц своего войска; но евреям удаётся достичь моря. «И простёр Моисей руку свою на море, и гнал Яхве море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею, и расступились воды; и пошли израильтяне среди моря по суше» (14, 21–22); когда же египтяне вступают на морское дно, вода накрывает их, избавляя преследуемых от погони (подобного рода феномены описаны для Сирбонского моря в греческой географической традиции, хотя легенда, по-видимому, не вполне точна в топографии происшествия). Переход через Красное («Чермное») море (т. е. через лиман этого моря на пути к Синайскому полуострову) — центральный момент всей истории исхода, ёмкий символ чудесного выхода из безвыходного положения (по позднейшей еврейской легенде, море не сразу расступилось под жезлом М., но ждало, когда первый уверовавший шагнёт прямо в пучину). М. воспевает Яхве торжественное славословие (15, 1–19). В пустыне, однако, народ начинает роптать на М., что затем повторяется не раз; тогда Яхве посылает ему через М. в пищу манну небесную, а для утоления жажды – воду из родника, ударившего из скалы от удара жезла М. (16, 2–17, 7). За этим следует первое военное столкновение с племенами амаликитян; битва решается молитвой М., стоящего на вершине холма и поднимающего в сакральном жесте руки (в одной из которых — всё тот же жезл); когда он не может бороться с усталостью, Аарон и Ор поддерживают его руки (17, 8–16). На третий месяц по исходе из Египта, в новолуние (сакральный момент) народ выходит к Синайской горе, избранной Яхве для своего центрального по смыслу явления и для заключения «завета» с Израилем (см. в ст. Иудаистическая мифология). М. восходит на гору, где ему возвещено, что явление Яхве будет на третий день; народ обязывается не восходить на табуированную гору и блюсти ритуальное воздержание (19, 1–15). На установленный день разражается гроза, слышен таинственный трубный звук, гора дымится и колеблется. М. вторично восходит на гору и получает от Яхве десять заповедей (т. н. «декалог», или «десятословие») — запреты и повеления, регулирующие поведение человека перед богом. Народ, видя молнии, пламя и дым, слыша громы и звуки труб, в страхе отступает от горы, М. же «вступает во мрак, где бог» (20, 21). К десяти заповедям прибавляется множество более частных предписаний характера юридического, морального и ритуального. Затем наступает торжественный момент заключения «завета»: народ обещает исполнять слова Яхве, на двенадцати жертвенных камнях (по числу двенадцати колен Израилевых) приносится жертва, и М. кропит народ кровью со словами: «вот кровь завета, который Яхве заключил с вами о всех словах сих» (24, 8). М. снова уходит на гору на 40 дней и ночей (сакральный срок поста и уединения); ему даются обстоятельные наставле-

Слева – Нахождение Моисея. Картина Джорджоне. Ок. 1505. Флоренция, галерея Уффици.
Справа – Нахождение Моисея. Картина Ф. Гудалла. 1885.

Моисей, источающий воду из скалы. Картина Н. Пуссена. 1633-1635. Эдинбург, Национальная галерея Шотландии.

ния о центральных реалиях культа Яхве — об устройстве ковчега завета (священного ларца, над которым локализуется мистическое «присутствие» Яхве, ср. Шехина), скинии (шатра для священнодействий перед ковчегом), о посвящении Аарона и его потомков для священнического служения и т. д. (25–31). Конфликт между призванием пророка и косностью народа достигает предельной остроты; пока М. пребывает в многодневной беседе с Яхве, евреи и сам Аарон, только что заключившие «завет», нарушают его и совершают отступничество: народ требует зримого и вещественного «бога, который бы шёл пред нами», и Аарон изготовляет золотого тельца, в честь которого тотчас же начинается празднество (32, 1–6). Яхве предлагает М. истребить неверных и произвести новый народ из потомков самого М., но М. молится за народ и своим предстательством предотвращает его гибель (ср. мотив молитвы за других в легендах о Ное, упустившем этот долг, и Аврааме, исполнившем его). Но карательные меры М. по отношению к отступникам суровы: он уничтожает тельца и велит воинам из колена Левия предать казни наиболее виновных, не щадя самых близких (32, 7–35). Скрижали, т. е. две каменные доски, на которых рукою Яхве были написаны слова откровения (десять заповедей?), М. во гневе разбивает; затем он получает от Яхве новые скрижали (Исх. 34, 1–4). По особой милости М. явлена «вся слава» Яхве, но таким образом, что он видит Яхве сзади, ибо лицо бога нельзя видеть и не умереть (33, 18–23); после такой милости лицо самого М. сияет столь явственно, что к нему боятся подойти, и ему приходится носить на лице покрывало (34, 29–35). И всё же ропот против авторитета М. не прекращается. Зачинщиками выступают Корей, Дафан и Авирон, бросающие М. и Аарону упрёк: «почему вы ставите себя выше народа Яхве?» (Чис. 16, 3). М. предоставляет вопрос о прерогативах духовной власти божьему суду: Корея, Дафана и Авирона вместе с их семьями поглощает разверзшаяся земля, а их приверженцев, явившихся с кадильницами как знаком претензии на права священников, пожирает вышедшее из этих кадильниц пламя (16, 5–40). 40 лет предводительствует М. народом в его скитаниях по пустыне, но когда М. исполняется 120 лет, Яхве возвещает, что ему не суждено перейти Иордан и войти в ту самую «землю обетованную», к которой он вёл народ; эта чувствительная кара постигает его за погрешности в исполнении своего долга вождя и наставника народа (Втор. 31,2; 32, 49–52), как ещё ранее постигла Аарона. Увенчание дела своей жизни М. должен передать другому – Иисусу Навину, которого «пред очами всех израильтян» (31, 7) ставит своим преемником. Затем он всенародно поёт песнь, напоминая о благодеяниях Яхве, укоряя за неверность ему, предсказывая в будущем и наказания, и милость от Яхве в самый тяжёлый час (32, 1–43). Перед смертью ему подарен последний взгляд на недостижимую для него «землю обетованную» с горы Нево (к востоку от Мёртвого моря, в земле Моав); там он и умирает (34, 1–5). Место его погребения близ моавитского города Веффегора, как подчёркивает библейский текст, осталось неизвестным.

Позднейшие легенды обращаются с особым интересом к темам рождения и кончины М. Будущее величие М., как обычно в таких случаях, предсказано пророчеством его сестры Мариам, сновидением его антагониста фараона и явлением света, осиявшего дом Авраама («Шемот рабба», 1 и др.). Младенец М., принесённый ко двору фараона, срывает с его головы венец и возлагает на собственную; ввиду такого знамения его решено умертвить, но оказавшийся тут же Иофор (!) советует испытать неразумие младенца, предложив ему на выбор золото и горящие угли; дитя тянется к золоту, но ангел направляет его ручку к углям, один из которых, отправленный в рот, делает М. на всю жизнь косноязычным. У Иосифа Флавия и в агадических текстах сохранилось предание о том, как молодой М. возглавлял египетское войско во время войны с Эфиопией, разбил неприятеля и женился на эфиопской царевне (ср. Чис. 12, 1); по другой версии, он восстановил на престоле Эфиопии законного царя, низложив узурпатора Валаама. Во время состязания



Моисей со скрижалями законов. Картина Рембрандта. 1659. Западный Берлин, Картинная галерея.

в чудотворстве перед фараоном главными соперниками М. обрисованы сыновья Валаама маги Яннис и Ямврис («Менахот», 85а, «Шемот рабба», 9 и др.). Накануне исхода из Египта прочие евреи были заняты сборами в дорогу и побуждениями своей корысти, занимая у египтян серебряные и золотые вещи (ср. Исх. 3, 22), но М. три дня подряд ищет гроб Иосифа Прекрасного, чтобы исполнить его завещание и взять его останки в Ханаан. В награду за это Яхве позаботился о М. в смертный час последнего, отнял у него жизнь своим целованием и сам предал погребению. Ангел смерти Самаил напрасно дожидается момента власти над М., ему не достаётся его добычи; божественный поцелуй в присутствии архангелов Михаила (поправляющего смертное ложе М.), Гавриила (набрасывающего виссон на его главу) и ещё одного ангела (накрывающего его ноги) сам вынимает душу М. («Дебарим рабба», 6 и 11; «Недарим» 39в и др.). Могила М. таинственно утаена от людей: по преданию, люди «нечестивого царствия», т. е. римляне, разделившись на два отряда, искали её, но те, кто был на холме, видели её в долине, а те, кто был в долине, – на холме (гемара к трактату «Сота», 14а). Спор Михаила архангела с сатаной о теле М., описанный в иудейском апокрифе «Вознесение М.» (конец 1 в. до н. э. или начало 1 в. н. э.), упомянут в новозаветной литературе (Иуд. 9). В целом М. для иудаизма — первоучитель веры (формула «М., учитель наш»), к которому возводили и написание Пятикнижия, и устную традицию (раввинистическую и каббалистическую). В христианском рассказе о преображении Иисуса Христа М. как свидетель мессии представляет «Закон», а Илия — пророческую линию Ветхого завета.

Литературная стилизация образа М. в духе светских идеалов началась в эпоху эллинизма, когда грекоязычные еврейские писатели отождествляют М. с Мусеем, учителем Орфея, рассматривают его как культурного героя – изобретателя алфавита, строительного искусства, философии, государственной мудрости и т. п. (Эвполем, Артапан). Александрийский стихотворец сер. 2 в. до н. э. Иезекиилъ сделал М. героем трагедии «Исход» в духе греческих жанровых канонов. Стоическая философия, особенно интересовавшаяся фигурой законодателя как воспитателя народа, по сознательной программе формирующего нравы, и интерпретировавшая соответственным образом исторические или полумифические образы греко-римских законодателей вроде Ликурга, Солона, Нумы Помпилия и т. п., стимулировала такой же подход и к М., ощутимый, например, у Иосифа Флавия. Новоевропейская культура поставила на первый план трагический гнев пророка, спорящего с косной чернью: такова знаменитая статуя Микеланджело, изображающая М. в ярости, готового разбить скрижали, едва ли имеющего что-то общее с М. Библии, о котором сказано, что «он был человек кротчайший из всех людей на земле» (Чис. 12, 3). Этот же демонизм и титанизм проступают в более поздних изображениях М., например в стенописи М. А. Врубеля в Кирилловской церкви (Киев). Рога из волос над лицом М. на многих изображениях связаны отчасти с лексическим недоразумением (по-еврейски одно и то же слово означает и «луч», и «рог»), отчасти с традицией символики рога как знака сверхъестественной силы. В числе музыкальных реализаций образа М. оратория Г. Ф. Генделя «Израиль в Египте», оперы Дж. А. Россини («Моисей в Египте») и А. Шёнберга («Моисей и Аарон»).

С. С. Аверинцев.

МОЙРЫ (Μοῖραι, мойра, букв. «часть», «доля», отсюда «участь», которую получает каждый при рождении), в греческой мифологии богини судьбы. В первоначальных представлениях мойра-судьба каждого воплощается в некоем материальном предмете – фетише, носителе жизненных потенций. Так, мойра Мелеагра заключена в оставшейся от жертвенного костра головне, спрятанной матерью героя. Желая погубить сына, мать вынула головню и бросила её в огонь, где та сгорела, вызвав тем самым мучительную смерть Мелеагра (Apollod. I 8, 2–3). Когда возобладали анимистические представления, магическая сила, заключённая в фетише, стала представляться самостоятельным божеством, которое наделяет той или иной участью человека, изрекает ему свою волю, определяет его дальнейшую жизнь. М. понимаются теперь как рок («то, что изречено») и судьба («то, что суждено»), хотя для этих понятий в греческом языке вырабатываются специальные термины, наряду с названием «М.». М. — это тёмная невидимая сила, она не имеет отчётливого антропоморфного облика, изображение М. в античном искусстве редко. С развитием олимпийской мифологии устойчивыми стали представления об одной (Hom. Il. V 613), или двух (Paus. X 24, 4), или трёх М. Наиболее распространённый миф – о трёх сёстрах-М. Архаические М. – дочери ночи, также породившей смерть, сон, Немесиду, Эриду и Гесперид (Hes. Theog. 211–225). Их имена – Лахесис («дающая жребий»), Клото («прядущая»), Атропос («неотвратимая»). Лахесис назначает жребий ещё до рождения человека, Клото прядёт нить его жизни, Атропос неотвратимо приближает будущее. Платон считает, что эти три М. – дочери богини Ананке («необходимости»), вращающей мировое веретено (Plat. R. P. X 617 b–e). Отношения между М. и олимпийскими богами сложные. Как результат архаики – зависимость богов от М. и незнание ими предназначенного. Так, Зевс, желая узнать веление судьбы, взвешивает жребии человеческих жизней на золотых весах (Hom. Il. XXII 209–214). Однако существует вариант мифа, согласно которому олимпийский Зевс был отцом М., рождённых Фемидой (Hes. Theog. 901–906).

М. сопричастны Зевсу (Pind. Ol. VIII 22), он именуется Морием (Soph. O. C. 705). Зевс и Аполлон называются также Мойрагетами («водителями М.»). Эпитет Зевса «вершитель судеб» (надпись на жертвеннике в Олимпии) означает (по словам Павсания), что бог «знает человеческие дела и всё то, что назначили М., и всё, в чём они отказали» (Paus. V 15, 5). В храме Зевса Олимпийского в Афинах над головой статуи Зевса находилось изображение М., и всем было очевидно, что «предопределение и судьба повинуются одному только Зевсу» (Paus. I 40, 4). В эллинистическую эпоху с М. конкурирует богиня Тиха (богиня случая), характеризующая неустойчивость и изменчивость жизни. М. соответствуют римские парки.

А. Ф. Лосев.

МОКОШЬ, в восточнославянской мифологии богиня. М. – единственное женское божество древнерусского пантеона, чей идол в Киеве стоял на вершине холма рядом с кумирами Перуна и других божеств. При перечислении кумиров богов Киевской Руси в «Повести временных лет» М. замыкает список, начинающийся с Перуна. Обособленное место занимает она и в последующих списках языческих богов, хотя в них М., при сохранении её противопоставления мужским богам, может быть выдвинута на первое место. Память о М. на Украине сохранялась до сер. 19 в. По данным северорусской этнографии, М. представлялась как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе: поверья запрещают оставлять кудель, а «то Мокоша опрядёт».

Триумф смерти или три мойры. Фламандский гобелен. 1510–1520. Лондон, музей Виктории и Альберта.

Непосредственным продолжением образа М. после принятия православия стала Параскева Пятница. Пятницу в украинских ритуалах 19 в. представляла женщина с распущенными волосами, которую водили по деревням. Пятнице приносили жертву, бросая в колодец пряжу, кудель; название этого обряда – «мокрида», как и имя М., связано с корнем «мокрый», «мокнуть» (вместе с тем возможна и связь с *mokos, «прядение»). Ср. также русскую Среду, Середу – женский мифологический персонаж, связанный, как и Пятница, с нечетом, женским (враждебным) началом: считалось, что Среда помогала ткать и белить холсты, наказывала тех, кто работал в среду. На общеславянский характер М. указывает словенская сказка о колдунье Mokoska, зап.-слав. топонимы типа Mokosin vrch («Мокошин верх», ср. положение кумира М. на вершине холма), полабского Mukus, Mukes, старо-лужицк. Mococize и др. Типологически М. близка греческим мойрам, германским норнам, прядущим нити судьбы, хеттским богиням подземного мира — пряхам, иран. Ардвисуре Анахите и т. п. и продолжает древний образ женского божества — жены (или женского соответствия) громовержца в славянской мифологии.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

МОЛОСС (Μολοσσός), в греческой мифологии сын Неоптолема и Андромахи (ставшей наложницей Неоптолема после взятия ахейцами Трои). После смерти Неоптолема в Дельфах Андромаха вместе с М. переселилась в Эпир и стала женой Елена, от которого М. унаследовал царскую власть в Эпире. М. являлся героем-эпонимом соответствующей области в Эпире и населявших её племён молоссов. В литературе сказание о М. впервые засвидетельствовано в трагедии Еврипида «Андромаха» (1243–1252).

В. Я.

МОЛОХ (греч. Μολόχ), Молех (евр. Molek). До сер. 20 в. считалось (на основании Библии), что М. – это почитавшееся в Палестине, Финикии и Карфагене божество, которому приносились человеческие жертвы, особенно дети. Существовала гипотеза, что М. и аммонитский Мильком – одно и то же божество («мерзость аммонитская», ср. 1 Царств 11, 5 и 11, 7); характерно, что и другие божества, в именах которых есть корень mlk («царь»), упоминаются в Ветхом завете, как правило, в связи с жертвоприношениями детей (напр., 2 Царств 17, 31); ряд учёных отождествляли с М. и Мелькарта. Предполагалось также, что за библейским М. скрывается сам Яхве, которому в добиблейской традиции приносились человеческие жертвы.

На основании изучения неопунических надписей (конца 1-го тыс. до н. э. — первых веков н. э.) немецким семитологом О. Эйсфельдтом было выдвинуто предположение, что М. (molk) — обозначение самого ритуала жертвенного сжигания людей или животных, позже принятое за имя божества. Принесение в жертву детей воспринималось как наиболее угодная богам жертва (ср. Кемош). Местом отправления культа в Палестине был, по Библии, тофет в долине Хинном (Иерем. 32, 35; см. Геенна). В иудаистической традиции человеческие жертвоприношения были запрещены (напр., Лев. 18, 21 и 20, 2–5; ср. предание о жертвоприношении Авраама); иудейский царь Иосия уничтожил жертвенники тофета (2 Царств 23, 10); человеческие жертвоприношения совершали, согласно библейской традиции, лишь цари–«отступники», как Ахаз (2 Царств 16, 3) и Манассия (2 Царств 21, 6). Но в финикийских обществах и в Карфагене этот обычай сохранялся, по-видимому, до конца 1-го тыс. до н. э. Филон Библский и Порфирий (3–нач. 4 вв. н. э.) приводят миф, очевидно, обосновывавший эту практику: Кронос (Эл; см. Илу) в момент катастрофы принёс в жертву своему отцу Урану (Баалшамему) единственного сына – Йеуда.

И. Ш. Шифман.

МОМ (Μῶμος), в греческой мифологии божество злословия. Сын Никты, брат Танатоса, Гипноса, Гесперид, мойр, Немесиды и Эриды, т. е. связан с мрачными и вредоносными космическими силами (Hes. Theog. 211–225). По совету М. Зевс вызвал войну (Троянская война), с тем чтобы, истребив человеческий род, облегчить бремя земли. М. порицал Зевса (Luc. Ver. hist. 2, 3) и Афину, Гефеста и Посейдона за их дары людям (Luc. Hermot. 20). В конце концов Зевс изгнал М. с Олимпа за его постоянное злословие против богов (Зевса, Афины, Прометея) (Fabulae Aesopicae, 102).

А. Т.-Г.

МОМО, Мама («бабушка»), в мифологии таджиков и некоторых групп узбеков (в частности, южного Казахстана) женские духи. М. — патронессы повитух, помощницы шаманок. По таджикским поверьям, имеют облик благообразных матрон, одетых в белое. Термином «М.» узбеки нередко заменяют обозначения других категорий духов (преимущественно шаманских). В знак уважения слово «М.» часто прилагается к именам других мифологических персонажей, например М.-Кульдурок (дух, производящий гром), М.-Хаво («прабабушка – Ева»). В некоторых узбекских селениях М. – дух, поселяющийся в доме и дающий о себе знать проказами.

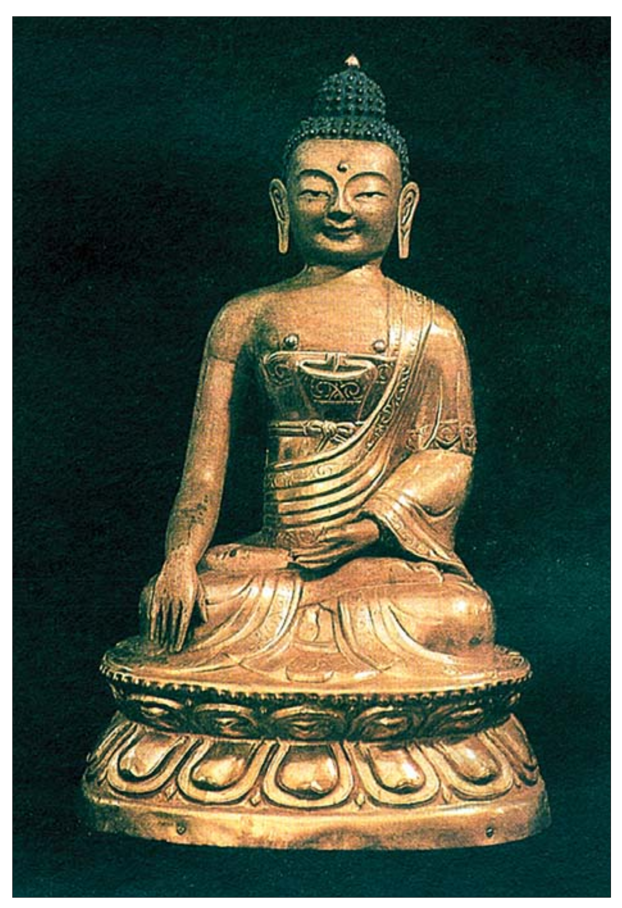
В. Б., И. Б.

МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, система мифологических представлений монголоязычных народов Центральной Азии и Южной Сибири: халхасов, ойратов, бурят, многочисленных племён Внутренней Монголии (баргутов, хорчинов, чахаров и др.), а также калмыков, выделившихся из группы ойратских племён и откочевавших на Волгу в 17 в. (с этих пор их мифологические представления, сформировавшиеся ранее, мало менялись).

Мифологическая система у монгольских народов едина, различия (областные, племенные, национальные) незначительны. Объясняется это непрерывностью этнокультурных взаимодействий, общностью литературного языка, обеспечивавших циркуляцию по всему монголоязычному миру рукописей с обрядово-мифологическими текстами. Несколько отличны мифологические представления изолированных этноязыковых групп — моголов, дагуров, монгоров, которые подверглись афганскому, маньчжурскому, тибето-китайскому влияниям (хотя они сохранили в культуре и языке ряд архаических черт).

Общие истоки фольклорно-мифологических традиций монголов относятся к тому времени, когда главным источником их существования была охота. Многие архаические черты мифологии древнемонгольских таёжных охотников удержались в мифологии бурят, особенно западных (см. Бурятская мифология), некоторые древнейшие мотивы сохранились в ойрат-калмыцкой мифологии.

Слева – Гесер, иконографически тождественный Гуань-ди.
Справа – Майдари (Майтрея) с лотосом и сосудом в виде чайника. Дерево.
Улан-Удэ, Бурятский краеведческий музей им. М. Н. Хангалова.

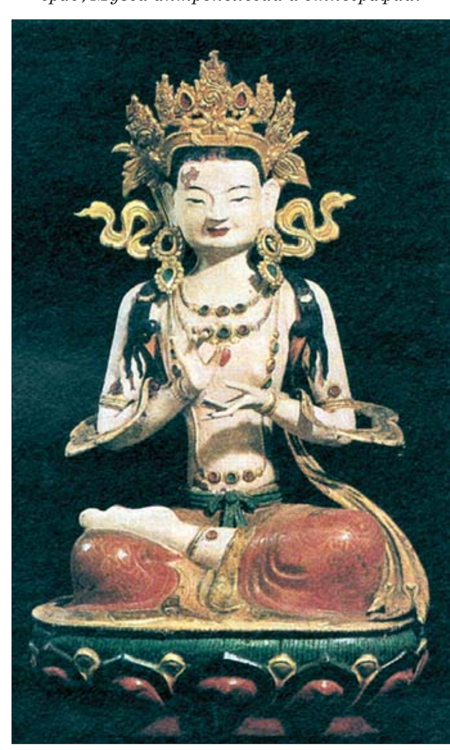


Слева – Манджушри, отсекающий путы незнания пламенеющим мечом; на лотосе – книга «Праджняпарамита». Внизу – Цаган Дар-эхе (Белая Тара) и Очирвани (Ваджрапани). Ленинград, Музей антропологии и этнографии.
Справа – Шагджитуби-бурхан (будда Шакьямуни). Бронза. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

Мифология древнемонгольских степных кочевников (сяньби, кидани и др.), известная по китайским историческим источникам, менее архаична, чем мифология таёжных охотников. Она складывалась под влиянием относительно устойчивых государственно-племенных шаманистских культов в раннефеодальных объединениях тюркских и монгольских народов Центральной Азии (этим, в частности, объясняются тесные связи древнемонгольской и древнетюркской мифологий). Уже в период хунну и ухуань существовало почитание неба, земли, солнца, луны, звёзд, а также духов предков (у ухуань местом их обитания считалась Красная гора). Во фрагментах этногонических легенд сяньбийских племён (тоба, муюн, тугухунь) 1–5 вв., повествующих о выходе людей из замкнутых мест их первоначального обитания, встречаются зооморфные образы (вероятно, родовые тотемы): конь, бык, олень (лось, лань). По генеалогическим преданиям, вождь или предок рождается от брака человека с небесной девой или в результате непорочного зачатия (от градины, после раската грома упавшей в рот женщины и ею проглоченной). В пантеон богов киданей 4–12 вв. входили небо, земля (в облике старой женщины), ниспосылающие мир и помогающие в критических ситуациях, солнце (с ним были связаны ритуалы при вступлении на престол императора киданей и др.). Кидани почитали также персонифицированных и неперсонифицированных (в том числе в виде тотемных животных – белой лошади, оленя) богов огня, войны, металла, кроме того, – множество духов, в частности духов предков и их покровителя – грозного духа священной Чёрной горы. Существует миф о встрече у горы Муе (её дух также входил в число высших божеств киданей) первопредка, скакавшего на белом жеребце, и небесной девы, ехавшей в телеге, запряжённой сивой коровой. Восемь сыновей первопредка и небесной девы стали родоначальниками племён. Ездовые животные, очевидно, имели тотемную природу и были посвящены этим первопредкам (ср. с тотемами коня и яка у цянских племён в тибетской мифологии). По преданию, белую лошадь и сивого быка жертвовали некоему духу по прозванию Найха, имевшему вид черепа и принимавшему облик человека только на время общения с людьми.

Сведения о раннем периоде развития (13–14 вв.) собственно монгольской (когда завершилось образование монгольской народности) мифологии содержат некоторые памятники монгольской письменности (прежде всего хроника 13 в. «Сокровенное сказание»), а также записи иранского историографа при дворе Хулагуидов Рашидаддина (14 в.), итальянских (Плано Карпини, Марко Поло), фламандского (Биллем Рубрук), английского (Джон Мандевилл) путешественников, сочинения армянских (Киракос Гандзакеци, Гетум Армянский и др.) и китайских историков. Монголы поклонялись небу (тенгри), в монгольских источниках именуемому синим или вечным, и земле (см. Этуген). Небо почиталось как верховное божество (хотя Марко Поло и Джон Мандевилл таковыми называют только землю — «всемогущего бога природы»). Оно — безначальное, несотворённое, создатель всего сущего, владыка мира; оно определяет судьбы человека, санкционирует государственную власть. Небо и земля, почти или совсем не персонифицированные, — носители мужского (небо-отец) и женского (земля-матушка) начал. С культом земли связаны существовавшие у кочевников с

Цаган Дар-эхе (Белая Тара). Дерево. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.



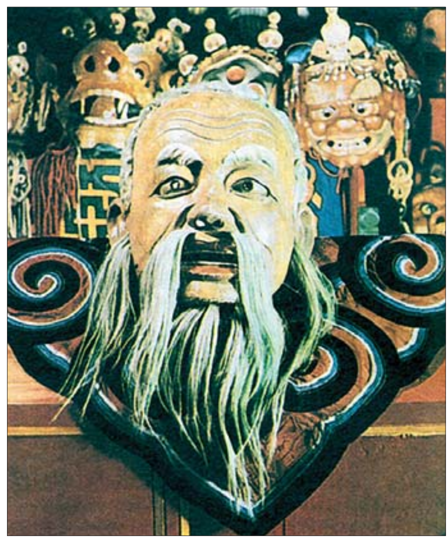
древнейших времён праздники возрождения природы (весенний) и плодородия (осенний). Поклонялись также солнцу и, в отличие от киданей, луне — «великому владыке» (изображения солнца и луны входили в свадебную символику). Солнце считалось матерью луны (ср. выражение «мать-солнце» в «Сокровенном сказании»). Гром, по Рашидаддину, производит дракон (см. Лу).

В «Сокровенном сказании» названы тотемические первопредки — Борте-Чино («сивый волк») и Хо Марал («каурая лань»), ср. также тотемический мотив в мифе о Бодончаре. Генеалогический миф, переданный Рашидаддином, повествует о происхождении монголов от двух родоначальников — Нукуза и Кияна, скрывавшихся со своими жёнами от врагов в недоступном урочище Эргунекун. Разросшееся племя вышло из теснины, расплавив содержащий руду горный кряж. Важное место занимали духи предков, о чём свидетельствуют упоминаемые Плано Карпини, Киракосом Гандзакеци меховые и войлочные идолы – онгоны. Обожествление предков царствующей фамилии находит своё воплощение в культе Чингисхана и его семьи.

Появление в качестве верховного божества Хормусты, культ грозных тантрических божеств (ср. чойджины, докшиты) относятся ещё к раннему (13–14 вв.) знакомству с буддизмом. С широким его распространением многие индо-тибетские образы и сюжеты были адоптированы М. н. м. (см. Раху, Охин-тенгри, Гесер).

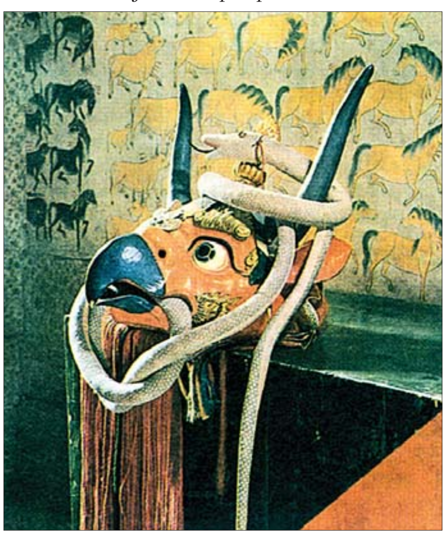
Сведения о М. н. м. позднего периода можно почерпнуть в монгольских, калмыцких, бурятских летописях 17–19 вв., жизнеописаниях ламаистских миссионеров Нейджи-тойна и Зая-пандиты (17 в.), литургическом трактате Мерген Даянчиламы (18 в.) и др., но прежде всего — в фольклорных и обрядовых текстах: благопожеланиях, восхвалениях, шаманских призываниях и пр., бытующих в устной и письменной форме. Однако разветвлённые мифологические циклы представлены только у монгоров (хотя под тибетскими наслоениями древнемонгольский субстрат почти неразличим) и у бурят.

Картина мира в М. н. м. складывается из противоречивых представлений, автохтонных или заимствованных (прежде всего индо-тибетских). По бурятским поверьям, небо подобно перевёрнутому котлу, который можно приподнять, и тогда между ним и краем земли возникает зазор; метеор — приоткрытая на мгновение небесная дверь, необыкновенный свет из которой озаряет землю. Небо находится в беспрестанном движении: вертикальном (то приподнимается, то опускается) и кругообразном — вращается вокруг своей оси (Полярной звезды, представляющей собой неподвижный центр неба), прочность которой обеспечивает постоянство мирового круговращения. Обычно Полярная звезда называется «Золотой кол» (Алтан гадас) и осмысливается то как небесная коновязь, изготовленная девятью мудрыми кузнецами, то как камень, закрывающий отверстие в небе (если его вынуть, вода зальёт землю), то как вершина мирового столба или мировой горы, т. е. как «пуп неба». Центральному небесному отверстию, через которое можно попасть на различные слои неба (их насчитывается 3, 7, 9 – до 99), соответствует отверстие в центре земли, ведущее в многослойный нижний мир (7, 9 и более слоев).


Дух шамана, ставшего после смерти духом горы Сонгино. Маска ламаистской мистерии цам.

Хан Гаруди (на голове – символы солнца и луны) терзает змея. Дерево. Улан-Удэ, Бурятский краеведческий музей им. М. Н. Хангалова.

Вместо единого обожествлённого неба (это представление сохранилось лишь у монгоров) у современных монгольских народов обнаруживается пантеон небесных божеств — тенгри (обычно из 99 или 33 во главе с Хормустой), пополненный индо-тибетскими ламаистскими божествами (см. бурханы). В роли громовника выступает небесный стрелок Хухедей-мерген. Согласно бурятскому поверью о молниях как громовых стрелах неба, их выковывают 77 небесных плешивых кузнецов (отражение связи громовника с кузнечным делом). Попав в цель, стрелы остаются в земле и через три дня становятся каменными, в случае непопадания возвращаются на небо. По представлениям ойратов и бурят, мишенью являются небесная белая сова, белка-летяга, колонок, хорёк, бурундук, кривой крот, тушканчик и др., так как в эпоху первотворения кто-то из них убил сына неба (по алтайско-тюркским преданиям, ослепил на один глаз). Иногда мишень громовой стрелы — демон чотгор, одноногий демон терен. Громовник бросает громовую стрелу, сидя верхом на драконе (лу). По другим поверьям, грозу производит небесный верблюд. Согласно поздним ламаистским представлениям, громовержцем является Очирвани.

Хан Гаруди со змеем в клюве. Маска ламаистской мистерии цам. Улан-Батор, Музей истории религии.


Астральные сюжеты объясняют происхождение созвездий Орион (см. Хухедей-мерген), Большая Медведица (см. Долон эбуген), Плеяды (см. Мичит), планеты Венера (см. Цолмон). Отмеченный источниками 13–14 вв. культ солнца и луны не получил дальнейшего развития, хотя в шаманских призываниях после божеств неба и земли наряду со звёздами иногда упоминаются «полная луна», «золотое солнце» и «полумесяц». С солярным циклом связан миф о чудесном стрелке Эрхий-мергене, сбившем выстрелом лишние светила. В отличие от древнемонгольских представлений, позднее солнце стало связываться с мужским, а луна с женским началами (ср. свадебный обряд, по которому жених садится на изображение солнца, невеста — на изображение луны). В одном бурятском мифе солнце и месяц — два отца светлых и тёмных божеств. Небесному огню (солнцу) соответствует земной огонь (очаг); дух Отхан-Галахан (Сахядай-нойон у бурят) является и божеством огня. Согласно преданиям, хранители огня — Шидургу-хаган, Цогтай-хан.

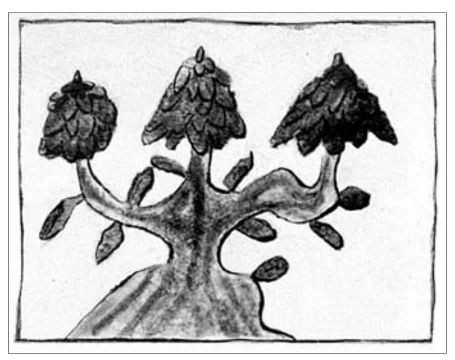
Представления о странах света противоречивы. В отличие от распространённой (у тюркских и некоторых тунгусо-маньчжурских народов, у китайцев и др.) ориентации по движению солнца (восток — впереди, запад — позади) и соответствующей ей характеристики богов: восточные, «верхние» – положительные, светлые, западные, «нижние» – отрицательные, тёмные, у бурят, например, положительными являются западные небесные божества (светлые), отрицательными — восточные (тёмные). Ср. в монгольских языках: «западный» значит также «правый», а «восточный» – «левый» (см. Левый и правый), т. е. ориентация лицом на юг (хотя у ордосцев и дархатов отмечается ориентация лицом на восток). Соотношение центра — оси мирового круговращения — с Полярной звездой приводит к сдвигу этого центра к северу. На север смещается и дыра, ведущая в нижний мир (отражение небесного отверстия), хотя по южномонгольскому шаманскому призыванию три колдовские дыры, очевидно, аналогичные ему, располагаются на юго-востоке; на севере находится основание мировой горы,

вершина которой упирается в Полярную звезду (но балаганские буряты располагают её на юго-западе). У монгольских народов мировой горой является Сумбер (Сумеру буддийской мифологии). Мировая гора сближается с мировым столбом (иногда имеет вид четырёхсторонней пирамиды из 3, 4, 7 ступеней, симметричных слоям неба) и с мировым древом (его эквиваленты — сосна, берёза и некоторые другие деревья). Это — растущее на пустынной равнине в западной стороне Одинокое дерево; Сандаловое дерево (Древнее сандаловое дерево, у балаганских бурят также относимое на юго-запад), или исполняющее желания дерево Галбурвас (Галбарвасан, от санскритского кальпаврикша, «дерево кальпы»).

Земля имеет форму диска или квадрата, углы которого соответствуют 4 сторонам света, и покоится на брюхе гигантского водяного животного — черепахи или лягушки (Алтан Мелхий, «золотая лягушка»), лапы которого соответствуют сторонам света (ср. 4 континента ламаистской космологии, расположенных по 4 сторонам горы Сумеру). Иногда водяное животное держит на себе мировую гору. Возможно, более архаическим является представление (например, у некоторых бурятских племён) об огромной рыбе, держащей на своей спине землю (бурят. Абарга Загахан, монг. Аврага Дзагасан, калм. Аварга загсн). Подобные персонажи (как автохтонные, так и заимствованные), дополняющие статическую картину мира, частично утратив своё более древнее значение, образуют группу мифологических «гигантов», «властелинов», могущество которых выражается прежде всего в необыкновенных размерах (мировая гора и мировое древо тоже рассматриваются как дерево-гигант и гора-гигант): царь птиц – Хан Гаруди (см. в ст. Гаруда), царь змей – Аврага Могой, царь рыб – Аврага Дзагасан и др.

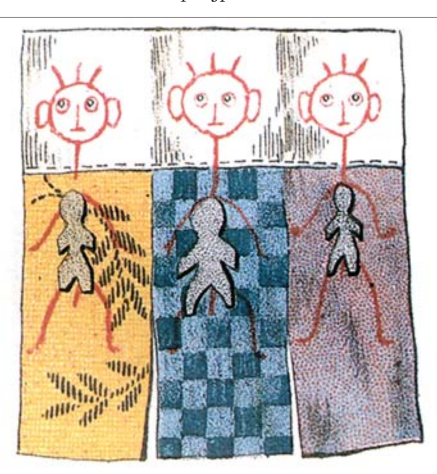
На основе шаманских призываний можно полагать, что небо и земля были первоначально слиты в одну массу (хаос), при их разделении возник огонь и, очевидно, всё в мире, причём формирующей силой было женское начало (земля), а одухотворяющей, дающей душу, — мужское (небо). Космогонические мотивы (прежде всего изначальность, несотворённость неба и заключённый в нём творческий импульс) отражены в противоречивых определениях верховных небесных божеств шаманского пантеона: «возникшие сами по себе» (восходит к буддийскому эпитету «самовозникший»), сами являющиеся «создателями всего» или же «возникшие от матери Этуген и моря» (здесь, возможно, смутно отражён образ Великой праматери, отождествляемой с земным божеством; ср. Эхе-бурхан бурят, мифологии). Согласно фольклорным мотивам, земля сначала была лишь кочкой, а потом разрослась; в зачинах эпических поэм, относящих действие к эпохе первотворения, такая кочка отождествляется также с еще не выросшей мировой горой. Судя по некоторым эпическим мотивам, небом и землёй был создан и первый человек, иногда первый человек прямо называется сыном вечного неба и золотой земли. Чаще всего его мать (как и будущая жена) происходит из среды хтонических земных духов, а по отцовской линии у него небесное происхождение. Черты первого человека сохранены калмыцким эпосом в образе сироты, одинокого Джангара (ср. якут. Эр-Соготох, а также одинокого малолетнего героя, живущего вдвоём с сестрой, в бурятском эпосе). В более позднем и стройном виде миф о создании мира и человека сложился под влиянием индийской космогонии, хотя и с использованием автохтонных мотивов. Его главные действующие лица — буддийские божества (так называемые бурханы): Шагджитуби (Шакьямуни), или Бурхан-багши (Будда-учитель), Майдари (Майтрея), Очирвани (Ваджрапани), Хормуста, Арья-Бало (Авалокитешвара), Манджушри и др., действующие обычно парой: распорядитель и исполнитель, положительный культурный герой и отрицательный, портящий, творящий злое по неумению, небрежности или злому умыслу (в таком качестве иногда непосредственно выступает демонический персонаж — шулмас, чотгор, Эрлик). Вселенная в своём начальном состоянии определяется как хаос (галав, см. в ст. Кальпа). Хаос густеет от ветра, высушивается огнём и смачивается дождём, в результате возникает земля. Другая её исходная форма — безграничная водная стихия (мировой океан), на которую настилается земля, разрастающаяся из принесённой с неба или со дна океана щепотки. Согласно космогоническим сюжетам, восходящим к мифу о Вишну, демиург переворачивает на спину плавающую в мировом океане гигантскую черепаху (или лягушку) и водружает на неё только что созданную землю (или сам превращается в черепаху). Движениями животного объясняются землетрясения; с ним связаны эсхатологические сюжеты. Человека (первую супружескую пару) изготавливают из земли; душу даёт небесное божество либо это делает демон. По другим мифам, люди происходят от тенгри, спустившихся на землю в виде пары первопредков, чтобы дать начало человеческому роду, или изгнанных с неба Хормустой. В этих сюжетах встречается и грехопадение первых людей (поедание запретного).

Шаманское божество Даин Дерхе – вооружённый всадник в монгольской шапке под сводами ламаистской часовни; кнут - у шаманов символ скорости.



Дерево Галбурвас. Цветы и плоды символизируют благодать и изобилие. Рисунок на монгольской гадательной карте.

Бурятский онгон Тенгри гурбан галзушин («небесные трое бесноватых»). Рисунки на полотне, разделённом внизу на три полосы, к которым прикреплены три жестяные фигурки.



Как и образ вечного неба, образ единого земного божества или обожествлённой земли в позднейший период оказывается размытым, хотя и сохраняет свою женскую природу (эпитет «матерью ставшая»), прежнее наименование Этуген часто заменяется синонимами «делхий» (алтан делхий, «золотая земля») или «гадзар». Земля представляется многослойной: 7, 8, 10 слоев, однако кардинальной числовой характеристикой, традиционно выступающей в паре с 99 слоями неба, является 77. В шаманских гимнах говорится и о множественности эдзенов (81, 77, 49, 44, 24 и др.), духов – хозяев различных мест, прежде всего гор и водоёмов. Глава (хан) всех земных божеств — Цаган Эбуген, функции которого отчасти аналогичны, с одной стороны, богине земли Этуген, с другой — хозяину диких животных Манахану. Важнейшим шаманским божеством является также горный дух Дайн Дерхе. Монгольская шаманская мифология тесно связана с культом предков, отражённым, напр., в почитании онгона Эмегельджи-эджи («прабабушка») или Эмеген («бабушка»), покровительницы детей, иногда именуемой дзаячи. Они вступают в контакт с локальными духами-хозяевами, обретают магическую силу и власть над стихиями, способность вселяться в человека (впадающего при этом в транс). К предкам апеллирует шаман, его могущество зависит от древности шаманской генеалогии — полуреальной, полумифической, возводимой к легендарным ша-

манам прошлого. Вся разветвлённая шаманская мифология и практика базируются на поверьях о душе (сунесу), оставляющей тело и вселяющейся в него. Человек наделяется несколькими (двумя или тремя) душами: «бессмертной» душой (сульде), которая довольно свободно покидает тело (во время сна, болезни, у шамана — при камлании), отлетает после смерти и становится духом или возвращается на небо (см. Дзаячи); душой «телесной», никогда не оставляющей человека при жизни и продолжающей жить в трупе (или подле него) до полного разложения (три года и более), после чего она становится смерчем и скоро исчезает. Она считается «дурной», может вызывать кошмары, а после смерти стать злокозненным духом. В соответствии с антропогоническими представлениями о земном материнском и небесном отцовском начале различается материнская «душа плоти» и отцовская «душа кости», местоположением которой является отверстие тазовой кости (её раскалывание равносильно убийству этой души).

Демоны (злокозненные духи) — это, как правило, души умерших неестественной смертью или грешников. По своим функциям и облику они слабо разграничиваются, их общее непременное свойство — приносить человеку болезнь, вселяясь в его тело или захватывая его душу. Их именуют чотгор, альбин (привидение, блуждающий огонь, сбивающий путников с пути), шулмас, ада (оборотень, призрак, наваждение); элээ (дух, предвещающий и вызывающий несчастье, призрак, блуждающий огонь), тотгор, тутгер, дзедгер — нечисть, наваждение, демоны бешенства; дзагурада, харьмяхан и др. (привидения, души, не получившие перерождения и оставшиеся между мирами), колчин (безобразный демон, привидение; под этим именем в шаманских призываниях упоминается один из тенгри — Колчин-тенгри). Демон терен и ведьма алмас (ср. тюрк. албасты) одноноги и одноруки. Алмас, кроме того, имеет только один глаз и одну грудь, которую закидывает за спину.

У монголов существуют мифологические представления (общие с представлениями алтайских тюрок) о нижнем мире – подземном царстве смерти (они сформировались под прямым влиянием буддийской космологии, см. Нарака). Его глава – Эрлик-хан (Эрлик), волю которого исполняют эрлики, или элчи (букв. «посланцы»); южномонгольское шаманское призывание размещает этих элчи на 9-м слое земли — рядом с змееподобными лусами (8-й слой). Картина загробного мира дополняется идеей загробного воздаяния, сценами подземного судилища, иерархией областей ада, образами адских духов (бириты – от санскр. прета). По более архаическим поверьям, в частности у бурят, царство мёртвых не соотнесено с нижним миром и сосуществует в непосредственном соседстве с миром живых (как бы «в ином измерении»), являясь его точным подобием.

С. Ю. Неклюдов.

МОН-КХМЕРСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Современные мон-кхмерские народы в культурном отношении распадаются на две группы. К одной относятся народы, сохранившие элементы архаической культуры, такие, как ва Бирмы, семанги и сенои полуострова Малакка. К другой — кхмеры и моны, а также относимые теперь к мон-кхмерам по языку вьеты, создавшие древнейшие в Индокитае государства. Мифология кхмеров и монов с первых веков н. э. испытывала влияние индийской мифологии. К рубежу 1-го и 2-го тыс. н. э. возрастает влияние буддизма на М.-к. м.

Для мифологии народов с чертами архаической культуры, таких, как семанги или ва (до недавних пор сохранявших пережитки охотничье-собирательского хозяйства), более характерны верования в разнообразных духов, персонификация природных явлений – грома, деревьев. Изначальные космогонические образы у мон-кхмеров, как правило, женские. Таковы, например, Манои, у семангов и Итангейя Сангасои у монов. В группе космогонических мифов мон-кхмеров есть миф о первоначальном существовании нескольких солнц (см. статью Промы). Семанги, хотя и живут в глубине джунглей полуострова Малакка, испытали сильное влияние мифологии соседних развитых малайцев, а также древних аустронезийских народов. Например, удилище, которое превращается в землю и горы у семангов, напоминает эпизод с выуживанием островов полинезийским героем Мауи. Явственное индуистское и буддийское влияние выступает в мифах ва. Происхождение обычая охоты за головами у ва связывается с походами первопредков ва к соседям. Известна легенда о том, что выращиванию риса и охоте за головами ва научил китайский полководец Чжугэ Лян, живший в 3 в. н. э. Но, несмотря на влияние индуизма, сами сюжеты монских и кхмерских мифов — местного происхождения. Так, например, тыква — символ жизненных сил природы и человека — популярнейший образ в этногонических мифах мон-кхмеров (см. Бан Тау Пунг), был заимствован тайскими, тибето-бирманскими и другими соседними народами, а через народы Юго-Западного Китая (прежде всего мяо) она известна и китайской мифологии.

Миф о тыкве связан с сюжетом о всемирном потопе и спасении двух людей — брата и сестры. Миф о спасении брата и сестры — основной антропогонический миф у мон-кхмеров. Другой миф этой группы связывает появление людей с небесными существами промами. Он буддийского происхождения. В более позднее время эти мифы видоизменяются. Например, к донгшонской культуре поздней бронзы и раннего железа относится замена тыквы в мифах бронзовым барабаном. Для земледельческой мифологии мон-кхмеров весьма свойственно представление о бегстве души риса. Очевидно, оно возникло в связи с распространённым представлением о том, что рис имеет подземное происхождение (см. Хмоч Кенту).

В эпоху донгшонской культуры у мон-кхмеров, как и у других народов Индокитая, получают распространение мифы шаманского цикла. В них часто повествуется о птицах, о мировом дереве, которое служит средством связи людей с небом. По-видимому, шаманским верованиям обязана повсеместная культовая роль фикуса-баньяна. Миф народа срэ об изготовлении скелета человека из баньяна принадлежит к этому же шаманскому пласту (см. Бунг). К мифам шаманского цикла относится и сюжет о восхождении на небо с помощью воздушного змея (см. У Бискуром), а также кораблей (см. У Блей У Нонгбух Нонгтхау). Вообще же шаманские мифы более характерны в Индокитае для индонезийских по языку народов.

Мон-кхмерам на северо-западе Индокитая известен миф о тигре (см. Ятаун и Ятай), более широко и в более разработанной форме представленный у тибето-бирманцев.

Большой цикл мифов связан с волшебным мечом. Сюжет о мече объединяет мон-кхмеров с индонезийцами Вьетнама и с тайскими народами Лаоса и Таиланда. По-видимому, некоторые черты мифа обязаны древнему индуистскому влиянию в Индокитае, но сюжетные особенности его сугубо местные. Миф о мече вьетнамского героя Ле Лои (14 в.), отразившего с его помощью врагов, популярнейший во Вьетнаме. Специфична взаимосвязь мифических объектов: волшебный меч — носитель небесного огня, выражает мужской принцип, а ножны, имеющие водную символику, — женский принцип. Противопоставление такого рода внутри определённого единства проявилось в истории Индокитая, выступая в наименовании «морских» и «континентальных» народов, в наименовании раннего кхмерского государства Ченлы, распавшегося на Ченлу суши и Ченлу воды, и т. д.

Исследуя индийское влияние на мифологию мон-кхмеров, важно иметь в виду, что у мон-кхмеров ещё до этого влияния существовали свои мифологические представления, близкие к индийским, например представление о хтонических духах вроде неак та, о змееобразных существах нагах. Влияние брахманизма и индуизма сказалось главным образом в том, что местная мифология была приведена в более или менее стройную систему, местные божества в ряде случаев получили индийские имена (Бхадрешвара, Махешвара и др.). Местное восприятие индуистских мифов отразилось в Кампучии ангкорского периода (9–15 вв. н. э.) в создании синкретичного образа Харихары (Шивы и Вишну одновременно). Кхмерам оказалось чуждо представление об особом всемогуществе Индры. В Кампучии он потерял то значение, которое имеет в индуизме в Индии. Фактически кхмерские мифологические системы адаптировали системы индуистские. Почитание духов местности (неак та) как хтонических сил выразилось в культе гор и в культе короля-девараджи. Среди хтонических божеств особое место занимает почитание благожелательных змееобразных нагое. Кхмерские материалы периода Ангкора показывают, что основным источником представления о нагах было почитание крокодила. Исторически культ нагов более древен, чем культ драконов. Змееборческий мотив в мифологии мон-кхмеров и их соседей получил слабое проявление. Примеры этого мотива встречаются либо по соседству с Индией, либо на востоке Индокитая, т. е. в районах, где сказалось влияние змееборческих мифов Индии и островного мира.

Пантеон злых духов у мон-кхмеров состоит чаще всего из духов, бывших душами людей, умерших преждевременной смертью, например в результате насильственной смерти (см. Арак Кол). Злые духи вредят людям, насылая болезни. Эти духи не становятся божествами космических масштабов. Так, у кхмеров вместо образа злого демона, гоняющегося за луной и солнцем, фигурирует добрый брат этих светил (см. Раху).

Мифология монов и кхмеров отражена в величественных храмах, реликвариях-ступах, пагодах, монастырях. В первые века н. э. изобразительные каноны Эйсора (Шивы), Нореая (Вишну) и других индуистских божеств в пластике монов и кхмеров были индуистскими. Наиболее ранние статуи будд относятся к стилю Амаравати (2–4 вв. н. э.). Храмовая архитектура Ангкора была посвящена индуистским и буддийским божествам, а также мифологизированной личности короля-девараджи. Помимо их изображений на барельефах Ангкора мы находим образы Реам Кера — героя индийского эпоса Рамаяны в камбоджийской версии. Герои этого эпоса — популярные персонажи в театре актёра и в кхмерском театре теней.

Я. В. Чеснов.

МОНТУ, Ментху (mntw), в египетской мифологии бог войны. Священное животное М. — сокол. Изображался в виде человека с головой сокола, увенчанной короной с двумя голубыми перьями и солнечным диском. Один из основных атрибутов М. — копьё. Считалось, что М. дарует фараону победу над врагами. Отождествлённый с Ра и Тором в имени Монту-Ра-Гарахути, М. борется с врагами солнца. В «Текстах пирамид» сокол-М. возносит умершего царя на небо. Жёнами М. считались богини Рат-тауи и Тененет (Чененет). Культ М. был сосредоточен в Фивах, Гермонтисе, Медамуде, Тоде. При царях XI династии (21 в. до н. э.) М. считался одним из главных богов пантеона (теофорное имя царей этой династии Ментухотеп означает «Монту доволен»). С воцарением XII династии образ М. слился с Амоном в имени Амон-Ра-Монту. Впоследствии культ Амона почти полностью вытеснил культ М., который сохранился только в Медамуде, где отмечался праздник в честь М.

Р. Р.

Монту, ведущий за руку фараона. Рельеф. 1855–1808 до н. э. Луксор.

МОПС (Μοψος), в греческой мифологии два прорицателя: 1) лапиф из Фессалии (Strab. IX 5, 22), сын Ампика и нимфы Хлориды, получивший пророческий дар от Аполлона (вариант: Аполлон — отец М.). Принимал участие в калидонской охоте (Ovid. Met. VIII 316; Hyg. Fab. 173), в борьбе лапифов с кентаврами (Ovid. Met. XII 456), как прорицатель сопровождал аргонавтов (Pind. Pyth. IV 190). М. умер от укуса змеи в Ливии (Hyg. Fab. 14), где почитался как герой и имел свой оракул (Tzetz. Schol. Lycophr. 881). Эпоним фессалийского города Мопсион; 2) сын Манто, отцом М. считался критянин Ракий (Paus. VII 3, 2; IX 33, 1) (вариант: Аполлон, Apollod. epit. VI 3–4). М. почитали как героя, и он имел свой оракул в окрестностях Колофона и в городе Малл (Киликия), основанном им вместе с Амфилохом Младшим; они сражались друг с другом за обладание этим городом и оба погибли (Apollod. epit. VI 19; Strab. XIV 5, 16). По одному из вариантов мифа, М. состязался с прорицателем Калхантом, который, потерпев поражение, умер от огорчения (Apollod. epit. VI 3–4; Strab. XIV 1, 27 со ссылкой на Гесиода).

М. Б.

МОРИМО («дух предка»), Муримо, Модимо, Молимо, Млимо, в мифологии народов суто-чвана (Лесото) первопредок, первый человек. Согласно мифу, М. вышел из пещеры вместе с первыми людьми и животными. По другому мифу, М. живёт в земле. Он заставил все племена выйти из тростникового болота. Каждое племя получило свой тотем. В версиях, записанных позднее, М. под влиянием христианских представлений выступает как небесное божество. М. аналогичен Мукуру (у гереро) и Ункулункулу (у зулу).

Е. К.

МОРОЗ, Морозко, персонаж славянского сказочного и обрядового фольклора; культ М. косвенно отражён во всех славянских традициях (главным образом в пословицах и поговорках). У восточных славян представлен сказочный образ М. — богатыря, кузнеца, который сковывает воду «железными» морозами (калинниками, по народной этимологии связанными с «калить»); сходные представления отражены в чешских и сербо-хорватских фразеологических оборотах и обычаях, связанных с кузнецами. Возможно, что сказочный образ М. (Трескуна, Студенца), в русской сказке идущего с Солнцем и Ветром и угрожающего заморозить встретившегося им мужика, может быть сопоставлен с образом М., живущего в ледяной избушке и одаривающего (в функции сказочного помощника) пришедшего к нему.

Обрядовые представления, лежащие в основе этих образов, сохранялись у восточных славян в ритуале кормления М. накануне Рождества и в Велик день. В каждой семье старший должен был выйти на порог или высунуться в волоковое окно с печи и предложить М. ложку киселя или кутьи со словами: «Мороз, Мороз! приходи кисель есть; Мороз, Мороз! не бей наш овёс!»; затем следовало перечисление растений и злаков, которые М. не должен был побить (ср. обычай кормления дедов-покойников и сочетание Дед-М.). В восточнославянской низшей мифологии М. – старичок низенького роста, с длинной седой бородой, бегающий по полям и стуком вызывающий трескучие морозы; от удара М. по углу избы трескается бревно.

Морфей. Статуя Ж. Гудона. Мрамор. 1769. Париж, Лувр.

Русские народные поверья о М. получили поэтическую обработку у Н. А. Некрасова. Дальнейшая трансформация обрядов, связанных с М., в городской среде вызвана влиянием западноевропейских рождественских обычаев: Дед-М. — рождественский дед; ср. Санта-Клаус, Пэр-Ноэль и т. п.

В. И., В. Т.

МОРФЕЙ (Μορφεύς), в греческой мифологии крылатое божество, один из сыновей Гипноса (сна). Принимая разные человеческие формы (греч. morphe, «форма»), он является людям во сне. Овидий, рисуя пещеру Гипноса в Киммерийской земле, среди сонма сыновей этого бога выделяет трёх: М., подражающего людям, и его братьев, подражающих животным и явлениям природы (Ovid. Met. XI 633–649).

А. Т.-Г.

Морфей и Ирис. Картина П.-Н. Герена. 1811. Париж, Лувр.

МОСТ. В мифопоэтической традиции выступает прежде всего как образ связи между разными точками сакрального пространства. В этом смысле М. изофункционален пути, точнее, — наиболее сложной его части. М. мыслится обычно как некая импровизация ещё неизвестного, не гарантированного пути. М. строится как бы на глазах путника, в самый актуальный момент путешествия и на самом опасном месте, где путь прерван, где угроза со стороны злых сил наиболее очевидна, подобно перекрёстку, развилке дорог (ср. мотив чудовища, хищного зверя, злого духа, дурного человека и др. у входа на М. и обычай отмечать начало и конец М. украшением, шестом, символическим знаком, зооморфным образом типа сторожевых львов, грифонов и т. п.).

Постройка М. сопровождалась особым ритуалом. По-видимому, не случайно строители М. — «мостовщики» в ряде традиций образуют особую не только профессиональную, но и конфессиональную группу, входящую в жреческий корпус (очевидно, таким был статус «мостовщиков» у древних пруссов; значение термина Великий понтифик (лат. Pontifex Maxcimus) в Риме некоторые исследователи объясняют как «делатель моста»). Связь постройки М. с ритуалом может быть реконструирована по фольклорным текстам, ещё сохранившим связь с обрядом. В частности, для архаичной славянской традиции восстанавливается текст, ядром которого является мотив мощения М. (или мостов), после чего следует объяснение цели этого мощения (в конечном счёте — максимальное благо: богатство, потомство, скот, безопасность и т. п.). (Например: «Мостите вы мосты! – На что мостить мосты...?», точные параллели известны и в других славянских традициях.) Существенно, что эти тексты о М. входят в состав колядок и исполнялись на рубеже старого и нового года. Наведение М. открывает путь из старого пространства и времени к новому, из одного цикла в другой, как бы из одной жизни в другую, новую. В этой же функции выступает и древо мировое, воздвигаемое также на стыке старого и нового года. В этом контексте, в частности, получают своё объяснение фольклорные мотивы строительства М. в канун нового года, чудесного золотого М. с деревом (или деревьями) и птицами, который строится за одну ночь, превращения дерева в М., связь М. со змеем и с соловьем-разбойником (ср. мотив чудовища у переправы), «яворовых людей» (в польской и белорусской колядке), строящих мост, гадания у М. (в русских сказках — узнавание судьбы под М.) и т. д. Характерно, что по М. проходит (или проходит первым) именно герой, нередко победитель чудовища.

Сам М. поражает иногда своими размерами, значением, бывает золотым, яворовым, стеклянным и т. д., иногда он направлен не по горизонтали, а по вертикали и соединяет землю с небом (частный случай — трактовка радуги как небесного М.), человека с богом, низ с верхом. В этом контексте образ жреца (особенно часто в шаманских традициях), воздвигающего мировое (шаманское) дерево (шест, столб и т. п.) и путешествующего по нему на небо, к богам и духам верхнего мира, совпадает с мифологизированным образом строителя М., устанавливающего с его помощью такую же связь (ср. миф о М. богов у индейцев Северной Америки).

Вертикальный М. соединяет землю не только с верхним, но и с нижним миром (ср. «дерево нижнего мира» или перевёрнутое дерево в шаманских и некоторых других традициях). У М. в нижний мир нередко также стоит страж (иногда зооморфный), пропускающий умерщих (или живых, отважившихся посетить царство смерти) за определённую мзду или при условии решения некой загадки, успешного прохождения через какое-либо испытание.

Впрочем, образ М. вниз принадлежит к числу нечастых. Чаще встречается образ М., по которому души умерших попадают в рай (само направление такого М. не всегда выявлено). Наиболее известный образец подобного М. — иранский Чинват.

В. Н. Топоров.

МОСЬ, мош, в мифологии обских угров одна из двух фратрий (родовых объединений) наряду с Пор. Предками М. считались добрые духи Мис (в другом варианте, первые М., как и Мис, – дети Калташ-эквы). С фратрией М. связаны гусь, лягушка, лошадь как священные животные (ср. атрибутику Мир-суснэ-хума), а также созвездие Плеяд («женщины дома Мось-человека»). Напротив, от участия в медвежьих ритуалах М. были в значительной мере отстранены: согласно мифу, М. — человек, принявший участие в медвежьем празднике, был унесён менквами (с которыми отождествлялись люди Пор) в лес на пляску семи медведей и еле вырвался из их когтей. Исследователи предполагают, что фратрия М. восходит к неаборигенному, южному компоненту, носителю культа предков, в составе обских угров.

Е. Х.

МОУ-НЯМЫ (нганасанск. «земля-мать»), в самодийской мифологии (у нганасан) родительница и покровительница всего живого, наиболее почитаемое из женских божеств — матерей природы. Обычно представляется в виде огромного существа, на котором обитают все люди и животные, подобно насекомым в шкуре зверя; шкура М.-н. (трава, мох) «линяет» (обновляется) каждую весну. Согласно одному из космогонических мифов, вначале эта шкура была покрыта льдом; дети М.-н., зооморфные духи дямада, послали птичку ущипнуть её и обратить её внимание на то, как им холодно и неудобно жить. М.-н. сблизилась с «солнцем-матерью» Коу-нямы — лёд растаял и установился современный климат.

Согласно другим мифологическим представлениям, М.-н. — демиург, совместно с «сиротой-богом» Дёйба-нгуо (по некоторым данным, её братом или мужем) или «огнём-матерью» Туй-нямы устраивающий землю (убирает глину под воду, создаёт лес, помещает в реки рыбу и т. д.). М.-н. — подательница глаз, она даёт их ещё при зачатии, а затем они обрастают плотью (ср. обязательный для нганасан ритуал вырезания глаз у убитого на охоте животного и предания их земле; считалось, что это позволяет М.-н. использовать глаза повторно). С представлением о земле как о живом существе, способном чувствовать боль, связаны запреты колоть её ножом, забивать в неё колья и т. д. К М.-н. обращались с просьбами об удачном промысле на диких оленей, о благополучном исходе родов; при этом совершались жертвоприношения: землю «кормили» кровью и некоторыми органами жертвенных животных, совершались особые обряды с идолами (койка), представлявшими М.-н. В ряде отношений образ М.-н. сходен со старухой-покровительницей в мифологиях других самодийских народностей [ср. Ылэнта-кота у селькупов, Я-небя (Я-мюня) у ненцев, Дя-меню'о у энцев] и, вероятно, отражает прасамодийские представления, модифицированные в духе характерных для ряда субарктических мифологий анимизма и культа матерей природы.

Е. А. Хелимский.

МОХИНИ (др.-инд. mohini, «сводящая с ума», «чаровница»), в индуистской мифологии одна из аватар Вишну, воплотившегося в прекрасную женщину. Согласно пуранической легенде (Бхаг.-пур. VIII 8–9; Вишнупур. I 9 и др.), Вишну принял вид М. во время пахтанья океана богами и асурами, когда асуры овладели появившейся из океана чашей с амритой и начали спорить, кому из них должно принадлежать право первого глотка. Пленённые красотой М., асуры предоставили ей решение спора, обязавшись беспрекословно повиноваться. М. распорядилась, чтобы первыми отведали амриты боги, а затем, обманув асуров, тщетно ожидавших своей очереди, исчезла вместе с чашей. Другая легенда рассказывает, что красота М. настолько восхитила Шиву, что он упросил Вишну вновь принять эту форму. Охваченный вожделением, Шива обнял М.-Вишну, и в результате на свет появилось божество, названное по имени обоих богов – Вишну (Хари) и Шивы (Хары) – Харихарой.

П. Г.

Мохини.
Западный Чалукиан. 11 в. Карнатака.

Музы – Каллиопа, Клио, Эрато, Полигимния, Урания. Римские мраморные копии. С греческих оригиналов 3–2 вв. до н. э. 1, 2 – Ленинград, Эрмитаж. 3 – Милан, Виа Мориги. 4, 5 – Рим, музей Пио–Клементино.

МУЗЫ, мусы (Μουσαι, «мыслящие»), аониды, аонийские сестры, парнасиды, касталиды, ипокрениды, пиэриды (прозвища от мест обитания М.), в греческой мифологии дочери Зевса и Мнемосины. М. – богини поэзии, искусств и наук, девять сестёр, рождённых в Пиэрии и носящих имя «олимпийские» (Hes. Theog. 52–54, 915–917; Hymn. Hom. III 429 след.). Их имена: Каллиопа, Клио, Мельпомена, Эвтерпа, Эрато, Терпсихора, Талия, Полигимния, Урания; все они, за исключением Урании («небесная») и Клио («дарующая славу»), указывают на связь с пением, танцем, музыкой, наслаждением. Эти олимпийские М. восходят к архаическим М. – хтоническим существам. По сообщению Павсания, первыми, кто почтил М. и принёс им жертвы на Геликоне, были не поэты и певцы, а страшные великаны алоады — От и Эфиальт. Они ввели культ М. и дали им имена, считая, что М. только три: Мелета («опытность»), Мнема («память»), Аойда («песня»). С течением времени из Македонии прибыл Пиэр (по имени которого была названа гора), он установил число М. (девять) и дал им имена. Поэт Мимнерм утверждал, что были старшие М. – дочери Урана (неба) и Геи (земли) и младшие – дочери Зевса (Paus. IX 29 1–5).

О хтоническом прошлом М. свидетельствует также то потомство, которое М., будучи дочерьми земли Геи, рождали и от Зевса, и от Аполлона. От Зевса и Каллиопы [(Strab. X 3, 19), по другой версии, – от Талии и Аполлона (Apollod. I 3, 4)] родились корибанты. Детьми зооморфического Зевса-коршуна и Талии были сицилийские палики. От брака Мельпомены и речного бога Ахелоя рождаются сирены – миксантропические чудовищные существа, своим пением привлекающие путников и пожирающие их (Apollod. I 3, 4). Архаические М. назывались «бурные», «неистовые» (греч. thoyrides, одного корня с лат. furia), как об этом сообщает Гесихий (v. thoyrides). М. именовали кормилицами Диониса (Eustath. 1816, 4) и спутницами его странствий (Diod. IV 4), подобно менадам. М. и менады иногда ставятся в один ряд (напр., царь Ликург был наказан Дионисом за преследование менад и М., Soph. Antig. 962 след.). В геликонской надписи сопоставляются Терпсихора и Дионис Бромий, ей присущи дар вдохновения и плющ, ему — умение чаровать и флейта. Орфей, установивший мистерии Диониса, сын Каллиопы и Эагра (Apollod. I 3, 2–3). Певец Лин, сын Каллиопы (или Урании) и Амфимара, сына Посейдона. Бурных и экстатических М. возглавлял Дионис Мусагет — «водитель М.». Диониса Мельпомена (CIA III 274) почитали в Ахарнах (Paus. I 31, 6), он, подобно Аполлону, вёл за собой хороводы (I 2, 5). М. жестоки и сурово наказывают каждого, кто осмелится с ними соперничать. Они ослепили и лишили дара пения и игры на кифаре Фамирида (Apollod. I 3, 3).

Олимпийские М. классической мифологии – дочери Зевса, они обитают на Геликоне, воспевая все поколения богов — Гею, Кроноса, Океана, Ночь, Гелиоса, самого Зевса и его потомство, т. е. они связывают прошлое и настоящее. Им ведомо прошлое, настоящее и будущее. Они покровители певцов и музыкантов, передают им свой дар. Они наставляют и утешают людей, наделяют их убедительным словом, воспевают законы и славят добрые нравы богов. Классические М. неотделимы от упорядоченности и гармонии олимпийского мира (Hes. Theog. 1–103).

Функции М. постепенно разграничивались по мере дифференциации искусств, и в эллинистическую эпоху М. превратились в символические образы: Эрато — М. лирической поэзии с лирой в руках, Эвтерпа с флейтой сопровождает лирическую песнь, Каллиопа — М. эпической поэзии и знания со свитком и палочкой для письма, Клио — М. истории с теми же ат-

Музы – Мельпомена, Терпсихора, Талия, Эвтерпа. Римские мраморные копии. С греческих оригиналов 3–2 вв. до н. э. 1 – Париж, Лувр. 2, 3 – Рим, музей Пио-Клементино. 4 – Милан, Виа Мориги.

Музы. Слева – Муза настраивает две лиры. Аттическая белофонная чаша из Эретрии. Ок. 470–460 до н. э. Париж, Лувр. Справа – Муза с лирой на горе Геликон. Фрагмент росписи белофонного лекифа «художника Ахилла». Ок. 440 до н. э. Частное собрание.

рибутами, Мельпомена – М. трагедии с трагической маской и венком из плюща, Полигимния – М. серьёзной гимнической поэзии, Терпсихора – М. танца с лирой и плектром, Талия – М. комедии с комической маской, Урания – М. астрономии с небесным сводом и циркулем. Выступают М. обычно под водительством бога искусств Аполлона, получившего имя Мусагет (I 2, 5).

А. Ф. Лосев.

МУКАСА, в мифологии ганда божество. В одних мифах М. – сын божества Ванема, в других – сын Мусиси, старший брат бога войны Кибука. Мать М. (Намбуби) дала новорождённому имя Селванга. Когда его отняли от груди, он отказывался от обычной пищи, ел только сердце и печень животных и пил их кровь. Ребёнком он скрылся из дома. Впоследствии его обнаружили на острове Бубембе (на озере Виктория) сидящим под большим деревом на берегу и назвали его М. («человек с острова Букаса»), решив, что он с острова Букаса. Человек по имени Семагумба унёс М. и поместил его на скале. Люди не пускали М. в свой дом, полагая, что он – дух, и ему построили возле этой скалы хижину, а заботился о нём Семагумба. М. отказывался от еды, которую ему предлагали. Но однажды, когда убили быка, М. потребовал его кровь, печень и сердце. Люди решили, что он – бог, и обращались к нему за советами. Семагумба стал главным жрецом М., а Гугу и Себадиде – его помощниками. Всех последующих жрецов М. называли их именами. М. прожил на острове много лет (по некоторым версиям, – 14 поколений) вместе с тремя жёнами – Налванга, Найембе и Наку (Налванга – главная жена М. – питон; пришла с острова Банга; её основная функция – давать детей бесплодным женщинам). Согласно одному варианту, М. умер и похоронен на острове в лесу, возле посвященного ему храма; по другому, – М. скрылся так же внезапно, как и появился.

Связь М. с озером (его появление на озёрном острове; власть М. над бурями на озере, зависимость от него размножения рыб, хорошего улова и т. п., весло как священный символ М. в храмах) позволяет предположить, что первоначально он был божеством озера. Эти представления перекрещиваются с более архаичными представлениями о боге-питоне, хозяине озера Селванга. В дальнейшем, очевидно, М. стали ассоциировать с плодородием и плодовитостью вообще: от М. ожидали хорошего урожая, приплода скота, рождения детей. М. считался покровителем царской власти.

Е. С. Котляр.

МУКУРУ («очень, очень старый», «прапредок»), у гереро мифический первопредок, культурный герой, демиург. Согласно мифам, первые люди – М. и его жена – вместе с крупным рогатым скотом вышли из священного дерева Омумборомбонга. В некоторых вариантах М. не отождествлялся с первыми людьми, он повелел людям и животным выйти из дерева, а птицам и рыбам из горы. М. ввёл жертвоприношения, табу, обрезание, церемонии инициации, передал своим потомкам священную утварь. М. аналогичны Ункулункулу и Моримо.

Е. К.

МУЛА ДЖАДИ (санскр. через язык кави «начало становления»), в мифологии батаков (остров Суматра, Западная Индонезия) бог-создатель. М. Д. извечен и правит тремя мирами: верхним на небесах, разделённым на 7 слоев, срединным на земле и нижним подземно-морским. По одному из мифов, М. Д. триедин в ипостасях, соответствующих трём мирам: Туан Буби на Болон – правитель и сущность верхнего мира, монстрообразный Раджа Пинангкабо, свисающий в деревянной клетке с ветвей мирового древа – для срединного мира и змееобразный Нага Падоха (также Пане на Болон) – повелитель подземелья. Божественная триада Батара Гуру, Мангалабулан и Сорипада тоже считается эманацией М. Д. Противоречивое единство трёх миров воплощено в образе мирового древа и собственно М. Д. Один из титулов М. Д. – Асиаси («милосердный»), иногда рассматриваемый в качестве отдельного бога, пятого после триады и М. Д. Действует М. Д. по поручению божественной триады и подчинён ей [см. Батара Гуру (1)]. М. Д.

Три музы. Рельеф из сокровищницы Лето в Мантинее скульпторов Кефисодота Младшего и Тимарха. Мрамор. 330–320 до н. э. Афины. Национальный музей.

Мельпомена, Эрато и Полигимния. Картина Э. Лесюера. 1640-е годы. Париж, Лувр.

восседает на вершине седьмого неба под царством мёртвых душ (Бегу). Перед его домом стоит дерево Джамбубарус, на листьях которого написана судьба будущих людей, вручаемая двумя женщинами душам (тонди), отправляющимся на землю. М. Д. сотворил мир при помощи птиц: ласточек-посланцев, курицы, снёсшей яйца в ветвях мирового древа, из которых вылупились жёны божественной триады (по другим версиям, вместо курицы – бабочками др. По некоторым мифам, М. Д. выступает и как создатель людей, по другим, – эту функцию выполняют его внучки Сидеак Паруджар, Мангалабулан.

М. А. Членов.

МУЛУА САТЕНЕ, в мифологии вемале (Восточная Индонезия) богиня смерти, одна из триады божественных дев (М. С., Хаинувеле, Рабие). Согласно мифу, М. С. была сотворена богом Тувале вместе с первыми людьми из цветка банана и стала их повелительницей. В отмщение за убийство Хаинувеле М. С. осудила людей, заставив их пройти к ней сквозь девятиступенчатый спиралевидный лабиринт, символизирующий у многих народов смерть. В конце его прикосновением одной из рук убитой М. С. превращала тех, кто прошёл через препятствие, в смертных. Не прошедших через лабиринт она превратила в зверей и духов. Суд М. С, по представлениям вемале, — последнее звено в цепи мифических событий, завершившее установление существующего миропорядка. После суда М. С. уходит от людей и становится повелительницей мёртвых на горе Салахуа на юго-западе Серама. Каждый раз, когда душа умершего добирается до М. С., повелительница мёртвых рождает новое дитя. Суд М. С. воспроизводился в инициационных обрядах тайного союза Вапулане на Сераме.

М. Ч.

МУЛУНГУ, Млунгу, Мурунгу, Мрунгу, Умлунгу, Мвунгу, Муунгу, Мунгу, первопредок и громовник в мифах бантуязычных народов Восточной Африки, живущих в Мозамбике, Малави, Танзании, Кении (яо, ньяса, макуа, ньянджа, чвабо, сена, шамбала, зарамо, гого, нгони, суахили, камба, гирьяма и др.), а также в мифах амбо (Намибия) и некоторых народов Заира.

Распространение имени М. связано, по мнению ряда исследователей, с увеличением контактов между этими народами, расширением зоны употребления языка суахили. Имя М. вытесняло имена прежних богов в мифологиях этих народов или сосуществовало с ними в качестве «хвалебного». Вероятно, первичным было представление о М. как о первопредке. Характеру предка соответствует и созидательная деятельность М. (ср. Мукуру, Ункулункулу). Согласно мифологическим представлениям макуа, М. – демиург: вызывает из отверстий в земле сначала людей, а потом другие создания. В мифах камба М. спустил одну человеческую пару из туч на скалу, где ещё остались их следы. Другая пара вышла из термитника (местожительство предков).

В мифах сена (западные ньянджа) и ньяса в большей степени акцентируется связь М. с дождём. М. живёт в небе, иногда спускается на землю. О дожде говорят — «М. идёт», о громе — «М. гремит». Такая трактовка образа М. объясняется влиянием мифологических представлений народов соседних регионов — ила и вемба, главное божество которых Леза — громовник. Наделению М. функциями, обычными для Леза, способствовало то, что М. как обожествлённый предок связывается с дождём (предок-дождедатель).

Е. С. Котляр.

МУЛЬКВИСИН, сусин, в корейской мифологии общее название водяных духов. Считалось, что душа утопленника становилась М. В разных местах Кореи приносились жертвы духам четырёх морей – Тонхэсину (духу восточного моря) в Яньяне, Сохэсину (духу западного моря) в Пхунчхоне, Намхэсину (духу южного моря) в Наджу и Пукхэсину (духу северного моря) в Кёнсоне. Кроме того, весной и осенью во избежание наводнений и для спокойствия в стране совершались жертвоприношения духам семи водоёмов (Чхильдоксин) в виде пятицветных ритуальных денег, которые бросали в реки и бухты.

Л. К.

МУЛЯНЬ (кит. транскрипция санскр. имени Маудгальяяна, монг. Молон-тойна), один из десяти первых учеников Шакьямуни, почитание которого было широко распространено в Китае и частично в Монголии. В Китае распространилась легенда о М., зафиксированная впервые в 9 в. и потом ставшая основой многих литературных произведений. Источником легенды служит «Сутра об Улламбане» (сохранилась только в китайском переводе), где описывается жертвоприношение М. для спасения матери от мук преисподней, предпринятое по совету Будды. По китайской легенде, М. был сыном родителей, принявших обет не убивать ничего живого. Отец после смерти переродился в небожителя, а мать ела мясо и, нарушив этим обет, стала обитательницей преисподней, где подвергалась различным казням. Когда М., став учеником Будды, погрузился в медитацию, он узнал, что среди праведников на небесах есть только его отец. В поисках матери М. проходит по небесам, а потом по преисподней, где и обнаруживает её. За её грехи пища и питьё превращаются у неё в огонь. М. обращается с молением к Будде, и тот советует М. сделать необходимые приношения, после чего мать М., избавившись от части грехов, выходит из преисподней и превращается в собаку в столице Магадхи — городе Жилище царя (Раджагриха). Потом М. усердным чтением сутр добивается снятия с матери и остальных грехов, после чего она снова принимает облик женщины. Кроме Китая, легенда о М. нашла распространение также в Монголии, где он под именем Молон-тойна стал героем сказаний. Публичное чтение сказаний о М. приурочивалось к 15-му дню 7-й луны по китайскому лунному календарю, который посвящался молениям об освобождении от грехов усопших предков. В пантеоне Ваджраяны М. располагался в верхнем ряду по правую руку от Будды четвёртым, восседающим на красном лотосе в облике шрамана, левая рука которого сжимает угол монашеского одеяния. В китайское предание о М. включены некоторые факты из биографии реального исторического деятеля китайского буддизма 7 в. Фу Ло-бу, монашеское имя которого было Мулянь.

Л. Н. Меньшиков.

МУММУ (аккад., этимология имени неясна; в греческой передаче Мумис, «воплощающий благоразумие и принципы порядка»?), в аккадской мифологии (поэма «Энума элиш») советник божества-прародителя Апсу (шумер. Абзу), олицетворённой первозданной стихии. Эйя (шумер. Энки), убив М., берёт себе его ауру – «лучи сияния» и присваивает тем самым его сущность и имя (М. — эпитет Эйи, а затем Мардука, когда тот воспринял от Эйи функцию бога-созидателя),

В. А.

МУНКАР И НАКИР (Munkar wa-Nakir), в мусульманской мифологии малайка (ангелы), которые допрашивают и наказывают мёртвых в могилах. Верующих они оставляют в покое до воскрешения, а неверных избивают столько времени, сколько пожелает аллах. Имена М. и Н. появляются только в предании. В Коране мотив наказания в могилах излагается без указания имён ангелов: «Если бы ты видел, как завершают жизнь тех, которые не веровали, ангелы — они бьют их по лицу и по спинам: «Вкусите наказание пожара!» (8:52; ср. также 6:93; 47:29 и др.).

М. П.

МУНСИН, сумунсин, в корейской мифологии духи — хранители ворот, относившиеся к домашним духам (см. Касин). М. — даосские по происхождению, генетически близки к мэньшэнь в китайской мифологии.

Л. К.

Мунсин - хранители врат в буддийской раке из монастыря Хван-нёнса. 7 в. Кёнджу (Южная Корея).

МУНТУУНТУ, в дохристианской мифологии минахасов (северный Сулавеси, Западная Индонезия) верховное божество, правитель неба. Согласно мифу о Лумимуут, М. — один из её сыновей, родившихся от брака с солнечным богом Тоаром. Однако титулатура М.: Синима-интана («создавший землю») и Эмпунг-ваиланвангко («всемогущий бог») — позволяет усматривать в М. героя другого космогонического сюжета. Возможно, М. подобен восточноиндонезийским небесным и солнечным богам (Упулере, Алахатала).

М. Ч.

МУРАВЕЙ. Мифологическое значение М. (муравьев) во многом объясняется их биологическими особенностями — малостью, делающей М. как бы минимальной счётной единицей («квантом»), множественностью, подвижностью, коллективностью, которая проявляется в формах их совместного существования и деятельности, приспособляемостью к среде обитания и т. п. В мифопоэтических и культурно-исторических традициях с М. связываются различные символические значения. В Китае М. символизируют справедливость, праведность (иногда добродетель, патриотизм и эгоизм); белый М. в буддизме — символ кротости, самоограничения (в некоторых других традициях — образ разрушения). В предсказаниях роль М. двояка: они указывают и благой (у эстонцев), и плохой (у болгар, швейцарцев) исход. Разрушение муравейника во многих традициях символизирует несчастье. В иудаистической и соответствующей мусульманской легендах зафиксирован мотив М., учивших царя Соломона мудрости и смирению; в мусульманской традиции М. — одно из десяти небесных животных. В Индии чёрные М. почитаются как священные насекомые. Полезными считаются М. у индейцев зуньи: М. уничтожают следы человека и сбивают с толку преследователя (отсюда — особая ритуальная функция т. н. «муравьиного общества» в танцах зуньи). Лечебные свойства М. отмечены во многих традициях. Напротив, согласно представлениям индейцев пуэбло, за разорение муравейника или обливание его мочой М. насылают болезни, которые могут быть вылечены только специальным муравьиным врачом или муравьиным обществом. Аранта считают, что укус М. особого вида убивает медицинские способности лекаря. Наличие у М. ряда свойств, напоминающих человеческие (в частности, таких, которые приписываются идеальному человеку), позволяет объяснить представления о М. как превращенных людях или, наоборот, о том, что люди некогда были М. Такое поверье отмечено у индейцев хопи; апачи называют индейцев навахо муравьиным народом; в некоторых индейских традициях считается, что женщины, вступившие в связь с белыми людьми, превращаются в красных М., и т. п. Нередко подобные превращения связываются с громовержцем. Так, мирмидоняне (т. е. «муравьиные люди», от греч. μύρμηξ, «муравей»), колонизовавшие остров Эгина, ведут своё начало от Мирмидона, сына громовержца Зевса и Эвримедузы, к которой Зевс явился в виде М. По другой версии, Зевс по просьбе царя Эгины Эака превращает М. в людей, после того как всё население острова погибло от чумы. Под водительством Ахилла мирмидоняне упорно и ревностно сражаются под Троей. В «Ригведе» (I 51, 9) есть упоминание об одном из превращений громовержца Индры, который «в образе М. пробил насыпи стремящегося к небу, уже возросшего, но (всё ещё) растущего». Превратившись в М., Индра незаметно вползает на насыпь вражеской крепости. Благодаря хитрости (предельное уменьшение в размерах, тогда как противник стремится увеличить свои размеры) Индра одерживает победу (в германском фольклоре известен сюжет о М., проносящем в темницу шёлковые нитки, из которых плетётся верёвка, с тем чтобы узник мог выбраться на волю). Вольга русских былин, обладающий даром оборотничества, превращается то в сокола, то в М., проникающего через подворотню из рыбьего зуба (трансформированное противопоставление неба и подземного царства, нижнего мира); сходный мотив (превращение в сокола и в М.) связан в русской сказке «Хрустальная гора» с Иваном-царевичем: обернувшись М., Иван-царевич проникает через маленькую трещину в хрустальную гору и освобождает царевну. Дар превращений герой сказки получает за справедливый делёж павшей лошади, при котором её голову он дал М. Мотивы связи земли (или подземного царства) с небом нередко актуализируются в частных мифологемах, иногда достаточно сильно трансформированных [ср., например, миф индейцев карири (чако) о красных М., подточивших дерево, по которому первые люди влезли на небо, или шанский (Индокитай) космогонический миф о создании земли белым М., принёсшим её из первородной бездны], а также в более общем представлении об особом «муравьином» пути, который либо идёт с земли на небо, либо находится на земле (мотив, связываемый и с темой превращения людей в М.) или на небе (иногда он ассоциируется с Млечным путём). Посредническая функция М. объясняет и их роль как посланцев бога-змеи в ряде западноафриканских традиций или мотив связи М. с миром мёртвых (так, туземцы Новой Гвинеи верят, что после первой смерти может наступить и вторая смерть, когда душа превращается в М.; у индуистов и джайнов известен обычай кормления М. в дни, связанные с поминовением души, и т. п.). Связь М. с землёй или даже с нижним миром и одновременно с процветанием и богатством, иногда с основным (или даже единственным) культурным растением данного ареала, дающим и пищу, и опьяняющий напиток, отражена во многих традициях в самых разных формах. Ацтеки считали, что чёрные и красные М. показали Кецалькоатлю место, где растёт маис. В евразийском ареале широко распространён фольклорный мотив 249 (по Аарне) о М. и кузнечике (сверчке, стрекозе), где речь идёт о своевременной заготовке запасов; этот мотив, получивший обработку в известной басне Эзопа (ср. также в библейской традиции: «Муравьи — народ не сильный, но летом заготовляют пищу свою»; Притч. 30, 25), зафиксирован и в некоторых индейских традициях Северной Америки. В полесских ритуалах вызывания дождя (которые имеют параллели и в южнославянской традиции) дети разрушают муравейник палкой (кием), имитируя болтание палкой в колодце (при этом М. соотносятся с брызгами воды по принципу: «сколько муравьев, столько и капель»). Муравейник разгребают и для того, чтобы М. принесли хорошую погоду (солнце).

С особой ролью М. в мифопоэтичекой теме неба и земли, жизни и смерти соотносится в конечном счёте и его спасительная, в частности целительная, функция (ср. широкое использование М. в народной медицине). Особые мифологические представления связываются и с муравейником. У ряда финно-угорских народов известен обряд жертвоприношения лесным духам, совершаемый на муравейниках. В Западной Африке (в частности, у племени сусу) муравейники иногда рассматриваются как жилище демонов. Аборигены в Майсуре (Индия) считают муравейники местопребыванием кобры или змей-нага. Муравейник нередко трактуется как символ плодородия. В этой связи заслуживает внимания мотив «М. и куча зерна», известный в разных версиях: например, в басне Леонардо да Винчи, сюжет которой восходит к фольклорной традиции, зёрнышко проса просит у М. снисхождения и обещает вернуться к нему сторицей; довольно широко распространён вариант муравьиной помощи человеку, когда М. по зёрнышку переносят всю кучу, выбирают все зёрна из скирды, пересчитывают все зёрна и т. п.; ср. русскую сказку «Василиса Прекрасная» (Афанасьев, № 222) или новогреческую сказку о царском крестнике, в которой действует и Царь-М., помогающий крестнику. Иногда идея плодородия в связи с М. и муравейником воплощается не в количественных формах (счётное множество, мотивирующее тождество типа «сколько М., столько и зёрен»), а в виде указания источников плодородия. У племени коркус в Центральной Индии известны мифы, в которых Махадео (Шива) создаёт из красной почвы муравейника первую человеческую пару — мужчину и женщину. У другого центральноиндийского племени дхангаров существует представление, что из муравейника произошли первые овца и баран; чтобы устранить ущерб, наносимый этой парой посевам, Шива создал дхангаров.

В. Н. Топоров.

МУРУГАН, у древних тамилов бог охоты, войны, победы, сын богини-матери Коттравей. Культ его слился с культом Сканды-Субрахманьи-Картикейи, сына Шивы. Возник первоначально, видимо, как божество горных племён, храмы его строились в горах. Тесно связан с растительностью и, вероятно, с почитанием огня, солнца (имеет эпитет «красный»). Его атрибуты — алое копьё, гирлянды цветов, павлин, иногда слон. Нередко представляется с шестью лицами и двенадцатью руками. Культ М. был тесно связан с шаманизмом, и жрец его, также вооружённый копьём, исполнял на специальной поляне «безумный танец».

А. Д.

МУСА (Musa), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Моисею. Коранический рассказ о М. (см. 2:48–130; 7:101–160; 10:76–88; 20:8–97;

Муруган с шестью ликами. Колаппаллур. Округ Северный Аркот.

26:9–67; 28:2–76; 40:24–56) следует в основном библейскому. Основные эпизоды: чудесное спасение М.-ребёнка, его воспитание при дворе Фирауна (фараона), женитьба в Мидиане, борьба с Фирауном, объявившим себя богом и строившим башню, чтобы достигнуть неба. Много внимания уделяется чудесам (чудо с посохом, с прокажённой рукой и др.), рассказывается о переходе через море и гибели преследователей, о поклонении тельцу, о ниспослании скитающимся в пустыне «манны и перепелов». В Коране, в отличие от библейского рассказа, М. спасает жена Фирауна. Появляются мотивы наущения шайтана в эпизоде убийства М. египтянина (28:14), мотив желания М. разжечь факел от божественного огня (20:10; 28:29), эпизод заступничества за М. некоего благочестивого человека при дворе Фирауна (40:29–31). Особое место занимает рассказ о путешествии М. вместе с неким «рабом аллаха» (18:59–81), божескую мудрость в поступках которого М. не мог поначалу понять (см. Хадир). Впрочем, многие комментаторы считали, что в этом эпизоде идёт речь о другом М. Коран видит в М., так же как в Исе и других пророках, предшественника Мухаммада, учившего тому же (42:11); поэтому проводятся прямые параллели между отношением неверных к М. и Мухаммаду (73:15). Как и Мухаммада, М. называют колдуном (7:106) и безумцем (26:26), ему отказываются верить, так как он просто человек (23:49) (ср. также отношение к Нуху, Ибрахиму).

В послекораническом предании разрабатываются сказочные и волшебные мотивы о посохе М. и др., а также мотивы, связывающие М. с Ибрахимом, Йакубом, Каруном, Фирауном, Харуном.

М. Б. Пиотровский.

МУСИСИ, в мифологии ганда бог землетрясений (происходят от его перемещений), сын бога Ванга. Живёт в центре земли. М. — отец Вамалы и Мукасы.

Е. К.

МУСО КОРОНИ КУНДЬЕ, в мифологии бамбара первая женщина, сотворенная Пемба. Была названа М. К. К. — «маленькая старуха с белой головой»: маленькая, т. к. произошла от Пемба; старуха, т. е. древняя, так как была эманацией Пемба — равной ему во времени; белая, так как, выйдя из него, была чистой, как он. Согласно мифам, у неё была голова с большими остроконечными ушами и грудь животного, а также хвост. Пемба при сотворении М. К. К. вложил в неё душу – дыхание (ни) и создал нематериальный двойник (дья), который доверил Фаро (стражу дья). М. К. К. стала женой Пемба. Она получила от Пемба множество семян и породила растения и животных. Когда на земле появились человеческие существа, созданные Фаро, Баланза (земное воплощение Пемба) перестал довольствоваться М. К. К. и стал обладать всеми женщинами. Узнав об этом, она к нему больше не приближалась; уединившись, прекратила созидание, которое они осуществляли вместе с Пемба, и начала разрушать уже созданное. Баланза проклял М. К. К. и оттолкнул её, когда она пыталась вернуться. Тогда на неё нашло безумие. Она пробегала по небесам, по земным пространствам, втыкая в почву кусочки дерева (как она когда-то сделала для Пемба), надеясь, что они также превратятся в Баланза. Во время своего странствия М. К. К. вступила в связь с древесным брусом — пембеле (см. в ст. Пемба) и была им искалечена. Свою ярость она сорвала на людях: подвергла человеческие существа, которых встречала на своём пути, обрезанию (мужчин) и эксцизии (женщин); сделала и себе эксцизию. М. К. К. открыла людям всё то, что узнала от Пемба и что должно было оставаться в тайне. Сделавшись из-за этого предательства нечистой, оскверняла всё, к чему прикасалась. Нечистой стала и земля. Так М. К. К. был внесён беспорядок в созидание и в мир введено зло.

Пемба (по его просьбе и Фаро) тщетно преследовал М. К. К., чтобы отобрать у неё власть и знание, которые он ей дал. Перед тем как умереть, М. К. К. научила людей земледелию. По её указанию люди стали наносить на лица насечки (3 – для мужчин и 4 – для женщин), чтобы узнавать друг друга.

Е. С. Котляр.

МУСПЕЛЛЬ (др.-исл. Muspell; этимология неясна), в скандинавской мифологии (в «Младшей Эдде») М. (Муспелльсхейм – огненная страна, которая существовала ещё до начала творения. В «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда»), а затем и в «Младшей Эдде» говорится о «сынах Муспелля» и их участии в эсхатологической битве с богами (см. Рагнарёк); они скачут по мосту Биврёст, и мост под ними проваливается. Снорри связывает с М. (возможно, отождествляет с ним) огненного великана Сурта. В немецких раннесредневековых христианских поэмах («Муспилли», «Хелианд») термин «М.» (древневерхненем. muspilli) употребляется в смысле конца мира и страшного суда.

Е. М.

МУСТА-ГУДАРГ, в мифологии ингушей божество дождя в облике козла. Следы почитания М.-Г. сохранились в бытовавшем до недавнего времени обряде вызывания дождя – «Муста-гударга»: процессия людей во главе с юношей, ряженым в козлиную шкуру, с культовыми песнопениями обходила дворы селений; хозяева обливали ряженого водой, одаривали участников процессии различными лакомствами; считалось, что умилостивленный таким образом М.-Г. пошлёт долгожданный дождь.

А. М.

МУСУЛЬМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений, распространённых среди приверженцев ислама – монотеистической религии, возникшей в 7 в. в Аравии в ходе проповеднической деятельности Мухаммада (ок. 570–632). Хронологически М. м. – последняя из т. н. «вторичных» мифологических систем (буддийская, зороастрийская, иудаистическая, христианская, манихейская). М. м. отражает синкретический характер ислама и мусульманской культуры в целом. В процессе становления и развития М. м. вобрала в себя мифологические представления, бытовавшие среди кочевых языческих племён Аравийского полуострова (см. Древнеарабская мифология) и различного по этническому составу и культурным традициям оседлого населения древних оазисов и городов, элементы мифологии народов Южной Аравии (см., в частности, Йеменская мифология), представления, мотивы и образы мифологических систем завоёванных мусульманами народов Ближнего Востока. Окончательная словесная форма и сюжетный состав М. м. вырабатывались в значительной степени за пределами собственно Аравии, в обществах с богатыми древними традициями письменной культуры и развитой сословно-классовой структурой феодального типа (Сирия, Ирак, Иран, Египет, Испания). По своему содержанию и идеологическому пафосу М. м. явилась отрицанием языческой мифологии, которая в нач. 7 в. в значительной степени представляла собой лишь традиционный, но не единственный способ объяснения окружающего мира. Арабский историк 2-й половины 8 – нач. 9 вв. Хишам аль-Кальби в «Книге об идолах» приводит многочисленные свидетельства стихийного отказа от поклонения языческим божествам, нарушения традиционных религиозных запретов. Основообразующий слой М. м. — мифология Корана складывался в виде религиозных мифов, в которых Мухаммад выражал своё новое осмысление окружающего мира и человеческого бытия. Хотя соединение Мухаммадом логического и эмоционального методов познания и истолкования мира затрудняло выработку цельной мифологической системы ислама, тем не менее М. м., рассматриваемая в своём историко-культурном контексте, органична и оригинальна и стоит в одном типологическом ряду с другими мифологиями древности.

По представлениям мусульман, текст Корана вложен в уста Мухаммада самим богом. В основном состав Корана сложился уже после смерти Мухаммада, в середине 7 в. Текст Корана содержит 114 сур (глав). По месту и времени их произнесения Мухаммадом все суры делят на 90 «мекканских» и 24 «мединских». Большая часть Корана – полемика в форме диалога между богом, говорящим то в первом, то в третьем лице, и противниками ислама или колеблющимися. Помимо

собственно религиозных и мифологических сюжетов Коран содержит религиозно-правовые предписания, определяющие «угодный богу» образ жизни и поведения, некоторые правила обрядности и отправления культа.

Важнейшим источником для изучения М. м. служит также священное предание ислама – сунна, основанная на хадисах – рассказах о жизни Мухаммада, вобравших в себя и древние мифологические традиции. Развиваясь под непосредственным воздействием Корана, средневековая М. м. значительно расширила круг мифологических сюжетов, персонажей и образов. Происходило обогащение М. м. также за счёт местных мифологических традиций народов, принявших ислам. В ходе активного освоения новой идеологии в странах Ближнего Востока в период 2-й половины 7–8 вв. происходило интенсивное насыщение общими понятиями арабского языка, который становится языковой оболочкой формировавшегося мусульманского мировоззрения. В 8 в. стали зарождаться различные отрасли знания (на арабском языке). Поэтому, едва оформившись, мусульманское мифотворчество всё больше ограничивалось священной историей, космогонией и эсхатологией. Многие мифологические персонажи коранической и послекоранической мифологии постепенно становились также фольклорными и литературными образами.

Главную роль, особенно в начальный период послекоранического развития М. м., в т. ч. в её обогащении сюжетным материалом, мотивами и образами, восходящими к мифологическим повествованиям древней Аравии и Передней Азии, сыграли первые комментаторы Корана, богословы, а также бродячие проповедники и толкователи священного предания. Наиболее известные циклы такого рода рассказов из священной истории составили особый жанр религиозной литературы, т. н. кисас ал-анбийа («сказания о пророках»), оказавшей большое влияние на формирование местных мифологических традиций и развитие религиозного фольклора. Деятельность бродячих проповедников послужила промежуточным звеном в последующей трансформации многих рассказов Корана из «священной истины» в притчу, в религиозный фольклор и, наконец, в литературные повествования этико-дидактического содержания.

П. А. Грязневич.

М. м. складывалась под значительным влиянием христианства и иудаизма (см. Христианская мифология, Иудаистическая мифология), однако в литературе степень этого влияния нередко преувеличивается. Наряду с библейской традицией вероучение ислама и М. м. усваивали также традиции культур доисламской Аравии, многими чертами близких культурам соседних народов Средиземноморья и Передней Азии. Так, предание о Зу-л-Карнайне перекликается с греческим мифом о Мидасе; один из вариантов предания о царе Нимруде (Намруде), в котором Нимруд, воспитанный вдали от дома, убивает своего отца и женится на матери, близок к греческому мифу об Эдипе. Мухаммад видел свою миссию в возрождении «истинной» веры, которую якобы ещё в древности возвестил людям пророк Ибрахим. Его взгляды восходят к учению ханифов – аравийских проповедников, распространявших единобожие среди своих соплеменников. Ханифы, не причисляя себя к последователям ни иудаизма, ни христианства, в значительной степени восприняли христианские и иудаистические концепции, мифологические образы и сюжеты. Как отмечают исследователи ислама, сам Мухаммад оперировал сведениями из христианства и иудаизма, известными ему в устной передаче. Однако сходство многих элементов мусульманской и библейской мифологий может быть объяснено и общностью истоков культурных (в т. ч. мифологических) традиций у арабов и евреев.

Главный, высший персонаж М. м. — аллах, единственный бог, вечный и всемогущий. М. м. отвергает христианскую концепцию троицы (4:116, 169), резко выступает против представления о сыне божьем (9:30). Иса (Иисус) «только раб наш, которого мы облагодетельствовали и поставили его в пример сынам Израиля» (43:57, 59). Христиане, почитающие мессию (Ису) как сына божьего, «уподобляют себя неверным, бывшим прежде» (9:30). Согласно коранической космогонии, аллах мыслится творцом вселенной, состоящей из нижнего – земного и верхнего – небесного миров. Он разделил небо и землю, сделал из воды «всякую вещь живую» (21:31), в два дня он создал землю и семь небес, разукрасив ближайшее небо «светильниками и для охраны» (41:8, 10, 11). Мусульманское предание обогащает отрывочные описания Корана. Согласно традиционной концепции, землю окружает гора Каф (это слово, вероятно, имеет иранское происхождение), отделённая от неё непроходимым пространством. По одной версии, земля покоится на плечах ангела, опирающегося на скалу, которую поддерживает бык, стоящий на плывущей рыбе, по другой – земля держится на роге быка, бык на рыбе, рыба на воде, вода на воздухе, а воздух на влажности. Землетрясения происходят оттого, что бык перебрасывает землю с одного рога на другой.

Аллах сотворил «семь небес рядами» (67:3, 71:14), т. е. одно над другим, «и сделал месяц на них светом, а солнце сделал светильником» (71:15). Над седьмым небом помещается трон аллаха. В легенде об упорствующем в своём неверии царе Нимруде говорится, что первое небо можно пересечь лишь за пятьсот лет и столько же потребуется, чтобы достичь следующего неба. На небесах располагаются рай (джанна) и ад (джаханнам), причём они не занимают всего пространства небес. Рай, по многим преданиям, находится на седьмом небе; ад, по одной из версий, — ниже первого неба. Небожителями являются ангелы (малайка, фаршита), сотворенные из света и передающие людям вести от аллаха (15:8). Доступ на небо надёжно охраняется от злых духов ангелами и звёздами, «поражающими светочами» (37: 6–10). Из множества ангелов выше других стоят четыре — Джибрил, передавший Мухаммаду текст Корана, Шикал, Израил, Исрафил, образы которых заимствованы из христианской и иудаистической мифологий. Ангел Ридван поставлен стражем рая, ангел Малик возглавляет стражу ада. В М. м. имеется и мотив падших ангелов, связанный с Харутом и Марутом, обучавшими людей колдовству, и с Полисом (отождествляется с Шайтаном), грехопадение которого связывается с сотворением человека. По преданиям, задолго до создания человека Иблис был ангелом и носил имя Азазил, ал-Харит или ал-Хакам. Аллах послал его на землю наказать перессорившихся между собой джиннов. По другой версии, Иблис сам был джинном (об этом упоминает и Коран, 18:48) и аллах назначил его повелителем джиннов на земле. Иблис возгордился и в течение тысячи лет сеял смуту среди джиннов. Аллах послал пламя истребить его, но Иблис спасся и после этого верно служил аллаху. Согласно третьему варианту, Азазил родился в аду. Его отец – джинн Маридж,его мать — джинн Марджа, созданная из ребра Мариджа. Азазил усердно молился аллаху, и аллах принял его в рай и сделал старшим над всеми ангелами. За отказ поклониться созданному аллахом человеку Иблис, по коранической версии, был изгнан из рая. В слове «Иблис» принято видеть искажённое греческое «диаболис» («дьявол»); слово «шайтан» родственно библейскому обозначению дьявола — «сатана». Миф о падшем ангеле, ставшем дьяволом, как полагает А. Венсинк, базируется на христианской традиции. Однако мотивировка проклятия дьявола богом оригинальна (И. П. Петрушевский).

Первых людей — Адама и его жену Хавву аллах поселил в раю, но после того как они по наущению Иблиса (Шайтана) вкусили от запретного дерева (7:19), аллах изгнал их на землю. Согласно мусульманскому преданию, несколько видоизменившему коранический сюжет, Адам и Хавва в раю не вкушали пищи, а питались запахом, подобно ангелам; затем они попробовали плод пшеницы (в те времена она росла на дереве и её зерно было размером с дыню) и осквернили рай. Совращать Адама и Хавву Шайтану помогают змея и павлин. Нарушив запрет аллаха, первые люди оказались на земле. Ежегодно рождая сына и дочь, Хавва произвела на свет семьдесят пар близнецов, положивших начало человеческому роду. В центре мифологизированной истории прошлого Коран и предания ставят пророков, что связано с общей концепцией М. м. о завете аллаха, неоднократно ниспосылавшемся через пророков разным народам. Ряд пророков упомянут в Коране, предание расширяет их круг. Выделяются высшая категория посланников (расуль), направлявшихся прежде к различным народам, простые пророки (наби), появлявшиеся обычно среди «людей писания» (ахл ал-китаб). Согласно преданию, всего было 124 тысячи пророков, в т. ч. 313 посланников, высшими из которых признаются Адам, Нух, Ибрахим, Муса, Иса, Шуайб, Худ и Салих. Многие мусульманские пророки соответствуют персонажам Ветхого и Нового завета: Адам, Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), Лут (Лот), Аййуб (Иов), Харун (Аарон), Иса (Иисус), Йахья (Иоанн Креститель), Марйам (Мария), Закария (Захария) и др. Рассказы Корана о Мусе, Луте, Нухе и других про-

роках почти без отклонений воспроизводят ветхозаветные предания; упоминания о ветхозаветных пророках в Коране основаны, в значительной мере, на Талмуде и Мидраше, а не непосредственно на Библии; мусульманская традиция расцвечивает их деталями, которые придают им оригинальный, отличный от иудаистической версии колорит (рассказы о Йунусе, Каруне и др.). Заметной редакции подверглись сюжеты Нового завета. Ислам, в частности разделяя христианское представление о вознесении Исы (Иисуса) на небо, не воспринял евангельскую версию о его распятии на кресте и последующем воскресении. Согласно Корану, пророчество Мухаммада было предсказано Исой. В значительной части мусульманские представления о пророках самостоятельны; лишь немногие персонажи, признанные пророками в Коране и последующей традиции, играли такую же роль в Библии. К тому же соответствующие библейской и послебиблейской традиции персонажи, наделённые в мусульманстве функциями пророков, не рассматриваются в связи с историей евреев. В этом отношении М. м., в отличие от христианской, совершенно свободна от иудаистической традиции (3:58). В ряде случаев мусульманские мифы, героями которых выступают библейские патриархи, не имеют аналогий в Библии. Следуя сложившейся в европейском исламоведении традиции, многие исследователи искали сходные мотивы и сюжеты прежде всего в послебиблейской иудаистической традиции или в христианских апокрифах, однако и они признавали, что круг связей и параллелей М. м. значительно шире. По-видимому, многие мифы Корана и священного предания мусульман восходят к доисламской традиции арабов, которая могла иметь и свои версии преданий об основных персонажах Библии. Отличается от Ветхого завета, в частности, история Ибрахима. Уже Коран описывает Ибрахима праведником, разбившим идолы, которым поклонялись его соплеменники; за это он был брошен в огонь, но волею аллаха остался невредимым. Мусульманская традиция утверждает (в отличие от библейской), что Ибрахим собирался принести в жертву богу своего сына Исмаила. В память об избавлении Исмаила от смерти мусульмане отмечают праздник [ид ал-адха (ид ал-курбан, курбан-байрам)]. Отличные от библейской традиции черты имеет в М. м. и пророк Сулайман, предания о котором вобрали мифологические представления разных народов. Ряд пророков Корана (Шуайб, Худ, Салих, Идрис, Зу-л-Кифл, Зу-л-Карнайн) вообще неизвестен Библии. Мусульманские комментаторы иногда с сомнением отождествляют Идриса с Енохом, Зу-л-Кифла с Исайей, Иезекиилем и другими библейскими персонажами, но и при таком допущении ясно, что имена этих пророков и связанные с ними мифологические сюжеты отличны от библейских. По одной из распространённых в мусульманских странах легенд, Зу-л-Кифл вначале был грешником, а затем праведная женщина обратила его в ислам. Идрис, будучи другом Израила, упросил ангела смерти показать ему рай. Ангел заставил Идриса дать слово, что он, побывав в раю, выйдет обратно; Идрис сдержал слово, но затем слукавил: сказав, что он забыл в раю обувь, Идрис вновь вошёл в рай и обратно уже не вышел.

Мусульманское предание дополнительно ввело в круг пророков немало других, не связанных с Библией лиц, не упомянутых в Коране. Таковы, например, Ханзала, Хадир, покровитель путников, приносящий счастье и богатство (как полагает В. В. Бартольд, в его образе слились в одно целое легенды различных времён и народов — от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Илии). В образе Джирджиса сохранены синкретические черты христианского Георгия. Предания о некоторых пророках имеют локальный характер и не связаны с общемусульманской традицией.

Особый раздел М. м. составляют предания о Мухаммаде. Реалистическая, вероятно, во многом достоверная, канва биографии Мухаммада, составленной мусульманскими историками, обросла мифическими сюжетами и мотивами. Хотя сам Мухаммад не приписывал себе способность творить чудеса, позднейшая традиция ислама повествует о различных чудесах, будто бы совершённых пророком. Житию Мухаммада известен мотив благовещения: его матери было сообщено свыше, что она носит в чреве «господина этого народа». Эпизод рассекания тела Мухаммада Джибрилом и другими ангелами с целью очистить его от скверны и сделать пригодным к пророческой деятельности находит объяснительные параллели в шаманских мифах народов Сибири (только после того, как духи разрубят человека на куски, очистят его кости, сварят и т. д., а затем сотворят вновь, он может быть шаманом); параллели в рассказах о могучих шаманах имеет и предание о мирадже — вознесении Мухаммада на небо верхом на Бураке. Эти черты, очевидно, связаны с языческими традициями арабов, знавших пережитки шаманства (деятельность кахинов, шаиров). Благодаря близости фигуры пророка к прорицателям и поэтам, черты мифических шаманов, посредников между духами и людьми приобрёл и образ Мухаммада. Рассказы о пророках составляют часть обширной области М. м., связанной с почитанием святых, которым приписывается способность воскрешать мёртвых, принимать различный облик, мгновенно переноситься в отдалённые области, предотвращать беды, лечить от болезней и т. п. Культ святых не предусмотрен Кораном, который в принципе осуждает его (9:31) и порицает веру в какого-либо рода посредников или «заступников» перед аллахом (10:19, 13:17, 16:20–23, 18:102, 39:44–45). Тем не менее, почитание святых, стихийно выросшее на почве старых, политеистических традиций, приобрело в исламе огромное значение, получив концептуальное оформление с распространением суфизма – мистического учения, признающего возможным познание бога и даже единение, слияние с ним через внутреннее экстатическое озарение. С верой в святых связано почитание их могил, оставленных ими «следов» или прочих памятных мест их пребывания. Святыми считаются пророки ислама, мифы о которых обычно привязаны к определённому месту и наглядно представлены в объектах культа. Мусульманская традиция утверждает, что в Мекке, между Каабой и священным колодцем Земзем, находятся девяносто девять погребений пророков. Гробница Сулаймана в преданиях помещается на Андаманских островах; ореолом святости окружены места, где, по преданиям, джинны опускали на землю его трон (напр., гора у города Ош в Киргизии, Сулеймановы горы в Афганистане). Предания о Зу-л-Кифле стали обоснованием паломничества к одной из святынь в Ираке, считавшейся его могилой. Две «могилы» пророка Халида ибн Синана служили местом поклонения в Северной Африке. В Каракалпакии святыней стала «могила» мифического Шамун-наби. В Египте почиталась даже «могила» вечно живого Хидра. Значение второй (после Каабы) святыни ислама приобрела могила Мухаммада в Медине; с преданиями о Мухаммаде связан и ряд других святынь, следы, якобы оставленные на камнях ступнями Мухаммада в Египте, Сирии и даже в Индии; камень близ Медины, из которого, согласно преданию, по приказу Мухаммада капало оливковое масло. В круг святых вошли члены семьи Мухаммада. Его жена Айша и дочь Фатима в верованиях мусульман Средней Азии и Поволжья выступают как покровительницы женщин и женских работ. Особенно широкую популярность получил «царь мужей» Али, побеждающий дэвов и драконов. Среднеазиатская легенда утверждает, что у Али семь могил, ибо хоронившие его люди видели, как вместо одного верблюда с телом Али стало семь и все они пошли в разные стороны. Святыни, почитаемые как могилы Али, находятся, в частности, в Неджефе (Ирак), Мазари-Шерифе (Афганистан), Нурате и Хамзаабаде, ранее Шахимардане (Узбекистан), под Серахсом (Туркмения). Характер этиологического мифа имеют легенды о горных расселинах Северной Африки, якобы прорубленных мечом Али, о двух цепях скал в Афганистане, которые считаются убитыми Али и окаменевшими драконами (аждарха). С подвигами Али связано происхождение некоторых топонимов Средней Азии. Внуки Мухаммада Хасан и Хусайн, дети Фатимы и Али почитаются в Малой и Средней Азии как мученики (хотя в вооружённой стычке с войсками халифа погиб только Хусайн) и, вероятно, под влиянием близнечных традиций представляются близнецами. Святыми стали также реальные или мифические сподвижники (асхаб) Мухаммада. Их гробницы рассеяны по всему «мусульманскому миру». В Малой и Средней Азии особенно популярны мифы об Увейс Карани и Сад Ваккасе. Увейс Карани услышал, что Мухаммад потерял в битве зуб, но, не зная, какой именно, выбил себе все зубы, чтобы ничем не превосходить пророка. По другой легенде, Увейс Карани начал топтать ногами плащ, завещанный ему Мухаммадом. Придя в ужас от такого святотатства, принёсшие плащ люди остановили его. Увейс Карани объяснил, что они сделали это напрасно: он уже почти сумел заставить аллаха простить грехи всех мусульман. Сад Ваккас в мифах выступает не столько как полководец (Сад

ибн Абу Ваккас), сколько как прославившийся своей щедростью мусульманин: его решают испытать и просят якобы для исцеления болезни дать пиалу крови его сына; Сад Ваккас закалывает сына и даёт просителю кровь; в конце концов по молитве Мухаммада сын Сад Ваккаса воскресает.

Особую категорию святых составляют мученики (шахид), к которым народная традиция обычно причисляет не только погибших «за веру», но и тех, кто был убит «без вины».

Значительная часть святых — суфии (шейх, пир, ишан). Представления о могуществе чудотворцев — суфиев отражены в их многочисленных жизнеописаниях, популярных в мусульманском мире. Широкое распространение получил суфийский миф о скрытых святых (абдал), невидимо управляющих миром; в Средней Азии он связан с представлениями о чильтанах. Святыми легко становились и доисламские божества, в ряде случаев сохранявшие своё прежнее имя (Бобо-Дехкон, Биби-Мушкилькушо, Буркут-баба, Коркут и др.). В рассказы о мусульманских святых обильно проникли сюжеты, заимствованные из других мифологических систем. В частности, предание о «людях пещеры» (асхаб алкахф), «могилы» которых почитаются в Иордании, Тунисе и ряде других стран, берёт начало в христианской агиологии. Однако в большинстве случаев установить происхождение того или иного мифологического мотива трудно, поскольку он оказывается общим для многих мифологий.

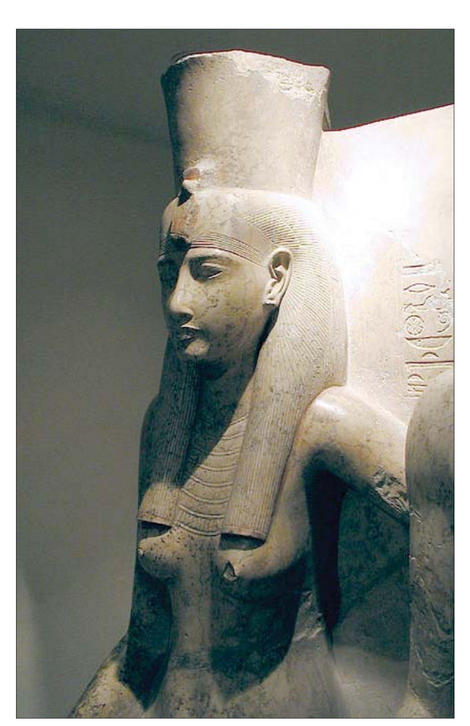
Демонология ислама представлена джиннами (шайтанами); у различных народов, исповедующих ислам, сохранились и названия своих доисламских духов вместе с их специфическими характеристиками (иранские пари, дэвы и др.). Согласно Корану, джинны были созданы прежде людей «из огня знойного» (15:27). В ряде версий джинны ведут происхождение от Шайтана (Иблиса). Они бывают мужского и женского пола, уродливы, с копытами на ногах; могут принять и человеческий облик. Джинны склонны вредить людям, особенно если человек сам случайно убил или изувечил кого-либо из джиннов. М. м. признаёт возможность для людей вступать в интимную связь с джиннами. В мусульманской традиции считается, что у каждого человека имеется «свой» шайтан, который помещается в теле между кожей и плотью. В противовес шайтану человеку придан и «свой» ангел, побуждающий его творить добро. Ни один поступок человека не остаётся незамеченным: их записывают для будущего страшного суда два незримых ангела, сидящих на плечах человека, — один отмечает добрые дела, другой — злые.

Представления о загробной жизни души в период после смерти человека и до страшного суда в М. м. развиты слабо. В Коране ангел Израил отнимает у человека душу, тем самым лишая его жизни (32:11). Распространено представление, что душа после смерти тела находится во власти аллаха, и иного знания людям не дано. В Коране говорится о наказании мертвеца в могиле ангелами, но только хадисы называют имена этих ангелов — Мункар и Накир. В ряде версий наказание в могиле продолжается вплоть до дня воскресения. Однако наиболее распространено представление, что после беседы с ангелами душа человека идёт в рай или ад. Относительную стройность этих представлений нарушает учение о «конце света», основные положения которого заимствованы из христианства. «Конец света» наступит, когда в мире воцарится «ложный мессия», искуситель людей, чудовищный Даджжал. Его появлению будут предшествовать тяжёлые времена, а сам он откроет гонение на верующих и разрушит храмы. Посланный аллахом обновитель веры Махди убьёт его, затем будет царить Иса. Звуки трубы Исрафила поднимут лежащих в могилах. Таким образом, до судного дня пребывание душ в аду или раю оказывается временным. Лишь после того, как деяния каждого человека будут взвешены на весах, его судьба будет решена окончательно: праведников поведут в рай, грешников — в ад (39:71). Но предания, воспринявшие более древние воззрения о загробном мире, рае и аде, несколько видоизменили представления Корана. Согласно укоренившейся традиции, в рай ведёт мост Сират, тонкий, как волос, острый, как меч. Под мостом — ад. Праведники свободно идут по мосту, грешники падают в пламя геенны. Вера в воскресение во плоти, очевидно, оказала влияние на чувственный, «материальный» характер описаний рая и ада в Коране. Многие богословы видят в коранических рассказах о рае лишь иносказания, однако это не единственная точка зрения; другие (Газали и Ашари) допускают чувственные наслаждения в раю (с оговоркой, что они начнутся только после воскресения). Многие исследователи ислама подчёркивают иудейско-христианское влияние на мусульманские представления о рае. Но мусульманская картина рая имеет и иные источники. Так, мотив плотских утех праведников с прекрасными девами-гуриями, к утру восстанавливающими девственность, является особенностью М. м. О широком круге источников мусульманских представлений о рае свидетельствует и одно из его названий — «фирдаус» (18:107), заимствованное из персидского языка. Предание о царе Шаддаде, выстроившем на земле подобие рая, Ирам (см. Ирам Зат ал-Имад), очевидно, имеет чисто арабские истоки. Изображение ада в М. м. противоречиво: он представляется и подвижным в виде чудовища, и неподвижным; состоит из семи расположенных один над другим ярусов.

Мифология шиитского течения в исламе, противостоящего суннитскому течению, имеет свои особенности. Шиизм возник на почве идеи наследования власти по родственному принципу. Право на руководство мусульманской общиной признавалось за семьей Мухаммада, т. е. за Али и его сыновьями от Фатимы. Вскоре это убеждение переросло в центральную для догматики шиизма концепцию духовной преемственности, основанной на эманации божественного «света Мухаммада» (нур-и Мухаммеди). «Свет Мухаммада» (сущность души пророка) понимается как первое творение аллаха, возникшее в виде светящейся точки задолго до создания человека. Первым носителем «света» считается Адам, затем длинная цепь избранных потомков Адама, главным образом пророков. После деда Мухаммада эманация пошла по двум линиям: одна часть «света» перешла к отцу Мухаммада и после него к самому пророку, другая — к брату отца Мухаммада, а после него к его сыну Али. Далее «свет Мухаммада» последовательно переходил к «святым имамам», потомкам Али, возглавлявшим шиитскую общину. Согласно этой концепции, понятие «имам» в шиизме приобрело новое значение. В отличие от суннизма, где имам — это избранный людьми светский и духовный глава общины, в шиизме он выступает как наследник миссии Мухаммада, первосвященник, непогрешимый в силу проявившейся в нём божественной эманации и обладающий тайным знанием. Шииты-имамиты верят в двенадцать имамов, прямых потомков Али. Каждый имам перед смертью назначал себе преемника. Одиннадцать имамов погибли мученической смертью, а двенадцатый по воле аллаха таинственным образом исчез, пребывает в убежище и невидимо управляет шиитской общиной. Некоторые ответвления шиизма завершают цепь имамов не на двенадцатом, а на пятом или седьмом имаме. Перед «концом света» скрытый имам, «владыка времени», вернется в образе Махди и восстановит в мире справедливость. Шиизму свойствен культ Али, возвышающий его до уровня ближайшей к аллаху персоны. По одному из шиитских мифов, Мухаммад был в гостях у бога и перед ним появилось блюдо с рисом. Пророк сказал, что ему неловко есть одному. Тогда из-за занавески, отгораживающей аллаха от Мухаммада, к блюду протянулась могучая рука; пророк узнал руку Али. В крайних ответвлениях шиизма предпочтение Али переросло в прямое его обожествление. Шииты чтят Коран, хотя убеждены, что имевшиеся в нём упоминания Али устранены по велению халифа Османа; впрочем, согласно представлениям шиитов, имя Али скрыто в тексте Корана и может быть обнаружено при особом толковании некоторых коранических терминов. Несколько отличается и священное предание шиизма (шиитские хадисы носят название «ахбар»); многие хадисы являются общими для суннитов и шиитов, но шииты отвергли предания, восходящие к противникам Али, а, с другой стороны, ввели в ахбар предания о речах и деяниях самого Али и его потомков-имамов.

В. Н. Басилов.

МУСУН, мухун, мушун, итчин, в тунгусо-маньчжурской мифологии первоначально сила движения, присущая любому явлению природы (течению реки, оползням и разрушениям гор, раскатам грома, человеческому слову в тех случаях, когда оно влекло за собой действие), а также одарённому сказителю, шаману. Позднее М. — дух-хозяин: огня (в образе бабушки, живущей под очагом), жилища [старик, живущий под малу (место в чуме, палатке, против входа, за очагом)], реки (живёт в реке, в омутах), гор (живёт на трудных перевалах). Первый кусочек мяса, сала, первые капли вина отдавали М. огня или М. жилища со словами: «такого же пош-


Мут. Часть двойной статуи Мут и Амона. Египет, музей Луксора.

ли». Считалось, что во время кочевий М. рек и гор всегда надо одарять чемлибо (щепоткой табака, спичками). М. – также сила (благодать) духа – хозяина верхнего мира (сэвэки, буга и др.) и духа – хозяина охотничьего угодья – эхэкена.

Г. В.

МУТ (mw.t, «мать»), в египетской мифологии богиня неба, жена Амона и мать Хонсу. Считалась «владычицей озера Ашеру» около Фив, на берегу которого стоял её храм. Изображалась в виде женщины. Священное животное М. — корова. Имя М. писали иероглифом коршуна, который читался «мут». Эпитет М. — «мать матерей». М. сближалась с различными богинями-матерями — Нехбет, Уто, Нут и др. Так как Амон отождествлялся с Птахом, на М. были перенесены образ и функции жены Птаха богини-львицы Сехмет (много львиноголовых статуй Сехмет стояло в фиванском храме М.). Отождествлялись М. и с другими богинями-львицами — Хатор, Тефнут, Мехит, с кошкой Баст. Поскольку Амон был объединён в единый образ с Ра, М. иногда называли Раит («жена Ра»).

Р. Р.

МУТИБНАТЙАН (mtbntyn), в йеменской мифологии верховное божество, бог – покровитель и владыка городагосударства Харам, видимо, и бог — предок народа. М. — бог плодородия и орошения; слово «мутибнатйан» означает «податель влаги». Вероятно, он олицетворял планету Венера. Ипостасью М. был Мутибкабат (mtbqbt, mtbqbd), податель урожая, почитавшийся в государстве Маин. По характеру и функциям М. (так же как и Мутибкабат) близок Астару. Возможно, М. является североарабским божеством (в Хараме, расположенном на севере Древнего Йемена в стране Амир, жило, очевидно, население североарабского происхождения, вовлечённое в сферу древнейеменской культуры; ср. Зу-Самави).

А. Л.

МУТУ, Мот (mt, «смерть»), в западносемитской мифологии бог смерти и подземного царства мёртвых, воплощение хаоса, насылающий засуху и бесплодие; главный противник Балу. В угаритских мифах М. – божество огромного роста, он пожирает всё живое, раскрывая пасть от земли до неба, его язык достигает звёзд. В царство М. уходят мёртвые или он сам приходит за умирающими, например к Карату, спасти которого смогла лишь божественная целительница Шаатикат, созданная Илу и победившая М. Смерть (т. е. М.) может проникнуть в дом через окно (Иерем. 9, 21); не случайно, по-видимому, Балу противится намерению Кусар-и-Хусаса сделать окно во дворце Балу. Один из основных претендентов на власть над миром, М. убивает Балу, явившегося по его требованию к нему на пир, что приводит к засухе и опустошению, но М. и сам гибнет от руки Анат; через семь лет он возвращается к жизни и борется с Балу, но остаётся побеждённым (ср. семилетний земледельческий цикл с оставлением земли под парами на седьмой год; Лев. 25, 3–4; 26, 34–35 и 43). Схватка между М. и Балу постоянно возобновляется. Смерть М. (как и воскресение Балу) связывается с жизнью и плодородием на земле; возможно, что М. (умерший?) наделялся одновременно и плодоносящей силой. Не случайно Анат размалывает М. и рассеивает его останки по полю подобно зерну, после чего возрождается жизнь, а с нею и Балу. В теогонии Санхонйатона – Филона М. предстаёт в виде ила, как смерть и одновременно плодоносная жизненная сила; он порождён ветром и желанием, от него произошли все ещё не существовавшие элементы мироздания. М., очевидно, соответствует почитавшийся в Пальмире бог Рабасйрэ (арам. rb'sr) — владыка мёртвых и потустороннего мира.

И. Ш. Шифман.

МУТУМ, Мута, Фра, в мифологии качинов в Бирме (тибето-бирманская группа) дух – создатель мира. Иногда это сонм божеств. Согласно мифам, до начала деятельности М. существовал только безбрежный океан, где плавала огромная рыба. На неё М. насыпал землю. Женский дух отложил на землю гигантское яйцо. Оно разделилось на нижнюю половину, оставшуюся на земле, и верхнюю, ставшую небесным сводом. По некоторым вариантам, земля насыпана не на рыбе, а на крабе или крокодиле Ширутру. Когда крокодил ворочается, происходят землетрясения. М. остался править в небесах, от него зависит жизнь и смерть. М. считается также божеством солнца, давшим людям зёрна культурных растений. Семьи качинских феодальных вождей вели своё происхождение от осколков земной половины яйца.

Я. Ч.

МУХА. Мифологическая роль М. связана с её малыми размерами, назойливостью, нечистотой. Эти особенности определяют символическое значение образа М. У древних евреев М. считалась нечистым насекомым и не должна была появляться в храме Соломона. Её вредоносные качества (от мора, приносимого М., обезлюдел Левант) в сочетании с многочисленностью М. объясняют сравнение с М. ассирийских или египетских войск в библейской традиции. Христианская традиция усвоила образ М. – носительницы зла, моровой язвы, греха, ведущего к искуплению. В ряде случаев образ М. соотносится с персонифицированными мифологическими образами, чаще всего воплощающими силы нижнего мира. Так, многие демоны, злые духи, персонажи, фигурирующие в чёрной магии (в частности, в «чёрных» заговорах, колдовстве), связаны с М. В иранской мифологии демон смерти Насу («труп») представлялся в облике отвратительной трупной М., прилетающей после смерти человека, чтобы завладеть его душой и осквернить тело. Верховный вождь адских сил Вельзевул – учредитель ордена М., с которым связаны и Молох, Ваал, Левиафан и другие, занимающие разные места в иерархии этого ордена. Известны и иные формы воплощения мушиных образов в мифологии (ср. способность скандинавского Локи превращаться в М., которая жалила его жертвы, подвергая мучениям; мотив превращения сказочного героя в М., что облегчает ему выполнение своих задач). Несколько другую категорию составляют т. н. «мушиные» боги, повелители М., защищавшие людей от укусов М. Таков был Вельзевул, которого почитали ханаанеяне и филистимляне. Ср. одну из ипостасей Зевса — Апомийос («отвратитель М.»), которому ежегодно в Актийском храме приносили в жертву вола [косвенное отражение той же связи в мотиве вола и М. (ср. более известный случай — вол и лягушка) или в мушином опахале (др.-инд., пали camara-, собств. бык вида Bos grunniens) в форме кустистого взъерошенного бычьего хвоста, выступающем в буддизме как эмблема власти, мощи, покровительства, превосходства, также — подчинения; подобные же опахала в Китае используются в магических обрядах]. Жертвоприношения от М., совершаемые, очевидно, в пользу мифологического персонажа, обладающего властью над М. или успешно с ними борющегося, известны и в Риме (совершались в храме Геркулеса). Мифологическая отмеченность М. актуализирует тему малого, ничтожного, вредящего большому и значительному. Эта тема так или иначе отражается и в клишированном библейском образе М. в помаде (эквивалентном образу ложки дёгтя в бочке мёда), и в эзоповской басне о М. на колеснице (и её фольклорных источниках), и даже в символическом образе вечности, бессмертия — М. в янтаре. Помимо уже отмеченного превращения героя в М., ср. такие мотивы: М. строит терем, М. попадает в сеть к мизгирю (пауку), М. летает над головой, служит приметой при узнавании невесты; М. берётся героем для напоминания; М. и блоха (хвастовство — состязание на тему, кто больше досадит человеку; мена жильём между ними); М. забывает имя; М., убитая на носу судьи; происхождение М. в результате соития брата и сестры (A 2031), по воле верховного бога и т. п. Связь энтомологического и астрального кодов в теме М. отражена в названии созвездия Musca Borealis. Образ М. иногда включается в состав других образов с богатой мифопоэтической семантикой; ср., например, обозначение мухомора (Amanita muscaria) как «мушиного» гриба — рус. мухомор, нем. Fliegenpilz

или Fliegen-schwann, франц. tue-mouche и т. п. (см. Грибы). Иногда М. выступает в мифопоэтических источниках как представитель класса насекомых в целом, и в этом случае её характеристики становятся или более нейтральными (малое, летающее, жужжащее и т. п.), или, наоборот, более разнообразными и эвентуальными.

В. Н. Топоров.

МУХАММАД (Muhammad), Мухаммед, Мохаммед, Магомет, Магомед, в мусульманской традиции мифологизированный образ основателя ислама и мусульманского государства (ок. 570–632). Актуальное ядро мусульманских представлений о М. составляет его деятельность как религиозного проповедника, отвергшего языческие верования и противопоставившего им учение о едином и всемогущем боге.

Мусульманская традиция рассматривает Коран — главную священную книгу ислама, как сборник проповедей, вложенных в уста М. аллахом; текст Корана, якобы хранящегося на небесах под престолом аллаха, «открывает» Мухаммаду во время его ночных бдений на горе Хира (близ Мекки) ангел Джибрил. В Коране М. — «посланник» аллаха и его пророк, один из пророков, которых аллах и раньше посылал к людям. Как и прежние пророки, М. – обыкновенный смертный человек; он не учён, и от него не следует требовать чудес; он только «предостерегатель» и «вестник» («благовеститель»), «светильник освещающий» (33:44–45), избранный аллахом для того, чтобы донести до людей истину: «Скажи: „Ведь я человек, такой же, как и вы; мне было возвещено, что бог ваш — бог единый"» (41:5). Поначалу М. и сам сомневается в истинности приходящего к нему откровения. Сходство М. с прежними пророками подчёркнуто тем, что Коран часто вкладывает в уста противников пророков прошлого те же обвинения, которые выдвигались в адрес М. (ср. Ибрахим, Муса). Для жизнеописаний М. характерны постоянные параллели с библейскими сюжетами. Его переселение в Медину приобрело в мусульманской традиции типичные черты бегства пророка (ср. Давид, Моисей в библейской мифологии).

Одновременно М. выделяется среди других пророков; он замыкает их ряд и, будучи последним, подтверждает учения предшественников (Коран называет его «печатью пророков»; 33: 40). М. возрождает «веру Ибрахима», которая провозглашается «истинной верой» для всех людей. Он восстанавливает роль Каабы (построенной Ибрахимом и превращенной язычниками в место поклонения своим ложным богам), как места поклонения единому богу, связывающего земной мир с миром небесным. Согласно мусульманской традиции, евангелические тексты содержат (или содержали изначально) указания на грядущий приход М. Проповедь М., таким образом, связывается с иудаистическими и христианскими представлениями; одновременно утверждается её превосходство над последними. Широкое распространение получила легенда о христианском монахе Бахире, который, встретив М. ещё мальчиком, по движению солнца, облаков и деревьев и на основании «неискажённых» текстов христианских книг узнал в нём будущего пророка (в христианской традиции мотив встречи М. с Бахирой упоминается в апокрифическом «Апокалипсисе Бахиры»).

В принципе Коран отвергает чудо как способ подтверждения истинности пророческой миссии; главным чудом ислама является сам Коран. Однако намёки на чудесные события в жизни М. присутствуют в коранических текстах. Фраза Корана: «Разве мы не раскрыли тебе твою грудь?» (94:1) – позднее трактовалась мусульманскими комментаторами как указание на то, что однажды ангелы по приказанию аллаха вынули из груди М. сердце и очистили его. На основе неясных сообщений Корана возникло предание о «ночном путешествии» М. в Иерусалим и на небеса (см. Исра, Мирадж).

Мифологические черты образа М. получили широкое распространение в представлениях народов Ближнего и Среднего Востока (рассказы о совершавшихся М. чудесных исцелениях, открытии источников воды, оживлении бесплодных земель и т. п.). Мусульманские мистики создали образ М. – «совершенного человека», обладавшего особыми качествами и ближе всех стоявшего к аллаху. Культ М. нашёл отражение и в популярном у мусульман многих стран празднике «рождества пророка».

М. Б. Пиотровский.

МУШХУШ (аккад., «огненно-красный дракон»), Мушруш, Сируш, в аккадской мифологии дракон, одно из чудовищ, созданных Тиамат; эмблема бога Мардука. Сочетал в себе черты льва, орла, змеи, скорпиона.

В. А.

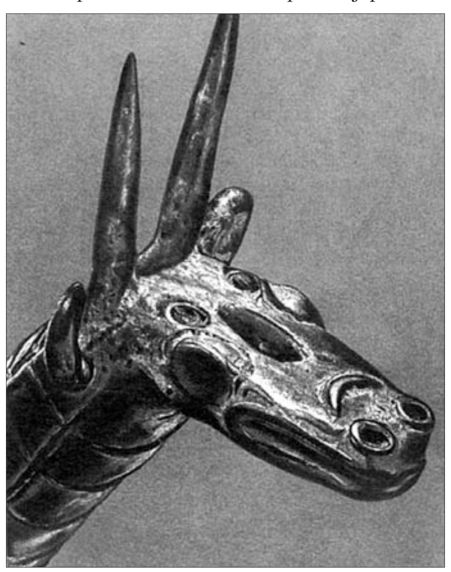
МЫКАЛГАБЫРТА, в осетинской мифологии божество, владыка изобилия, покровитель мифического рода Царазоновых в Алагирском ущелье. К нему обращались с просьбой послать богатый урожай хлебов, увеличить стада, избавить жителей от болезней и других невзгод. Ежегодно в честь М. устраивали празднества с приношениями в жертву баранов и волов для пиршества.

Б. К.

МЫСТАН КЕМПИР, в мифологии казахов безобразная ведьма. М. к. – причина всех злоключений героя, она подменяет детей, во время состязаний пытается хитростью обогнать бегуна, пожирает узников, которых содержит в подземном царстве, и т. д. Представления о М. к., очевидно, восходят к культу матери-покровительницы, отражая позднюю стадию развития этого персонажа (ср. близкую ей жалмауыз кемпир). Образ М. к. сохранился преимущественно в сфере волшебной сказки. У киргизов мастан кемпир — демоническое существо, старуха, сосущая кровь из пятки человека. Образ М. к. встречается также в волшебных сказках западносибирских татар (мускортка) и татар, проживающих в Калмыцкой АССР (мустан-башлык), а также узбеков (мастон-кампир).

В. Б.

Голова дракона Мушхуш.
Бронза. 7-6 вв. до н. э. Париж, Лувр.



МЫТАРСТВА (греч. τελώνια, «таможни», «места взимания пошлины»), в православно-христианских представлениях испытания, угрожающие душе после смерти, но до окончательного решения её участи на страшном суде. По этим представлениям, души искупают в М. свою греховность муками, среди которых важнейшая – встреча лицом к лицу с бесами, волю которых человек исполнял в прижизненных грехах. Пространственная зона этих испытаний – между землёй и небом, где действуют «духи злобы поднебесные» (Ефес. 6, 12) — на границе миров материального и духовного, «земного» и «небесного», понимаемая христианской эсхатологией как опасная демоническая зона нечистой, падшей духовности, космических сил зла (см. Архонты). Согласно ряду византийских текстов, вышедшая из тела душа видит страшные чёрные демонские обличья («муринов», или «эфиопов»); проходя сквозь них в сопровождении ангелов, она в определённых местах воздушного пространства подвергается задержанию и допросу относительно отдельных грехов. Видение преподобной Феодоры из византийского жития Василия Нового (10 в.) насчитывает 20 таких грехов (празднословие, лень, тунеядство, воровство, убийство и т. д.) и соответственно 20 М. Не подвергаются М. души людей, отличавшихся особой святостью, безупречно принятой мученической смертью, раскаявшихся грешников, получивших особую милость бога, — их души беспрепятственно идут в рай (ср. слова Иисуса Христа, обращенные к «благоразумному разбойнику»: «сегодня же будешь со мною в раю», Лук. 23, 43).

Мотивы загробных М. нашли отражение в литературе 20 в. у поэта-символиста Вяч. Иванова («Так, вся на полосе подвижной...» – модернизированный образ М. как «загробного кинематографа», предъявляющего беспомощной душе напоминание обо всём ею содеянном), а также – за пределами воздействия православной традиции – у английского писателя Дж. Р. Р. Толкиена (рассказ «Дерево и лист»). См. также Чистилище.

С. С. Аверинцев.

МЫХ-ИМИ, Мыг-ими («земли старуха»), в хантыйской мифологии богиня, помогающая предупреждать болезни людей. М.-и. живёт в земле и с помощью котлов, которые специально приносятся ей в жертву (закапываются в землю), затыкает отвер-

стия, ведущие из подземного мира на поверхность, и преграждает тем самым путь духам болезней. Один из её помощников — дух земли Мых-Лунг, создатель (прародитель) медведей.

Е. Х.

МЫЧПА (букв. «выкармливающий»), в грузинской мифологии (у сванов) божество — покровитель крупного рогатого скота в зимний период.

З. К.

МЫШЬ. Роль М. в мифопоэтических представлениях в значительной степени объясняется её особенностями, в частности малыми (в сравнении с другими млекопитающими) размерами. Широко распространены представления о М. как хтоническом животном и о её связи с грозой (громом). В мифах различных народов М. нередко выступают как дети неба (обычно громовержца) и земли. У народов древнего Средиземноморья (Египет, Палестина, Греция) общеприняты и представления о происхождении М. из земли. Страбон называет мышей из земли рождёнными (γηγενείς), по его же свидетельству, тевкры называли их сыновьями земли. Известны также мотивы падения М. с неба на землю во время грозы и поражения М. молнией. В средние века бытовали представления о зарождении М. от грозы. Античные авторы (Теофраст, Элиан) отмечали способность М. своим поведением предсказывать погоду, особенно грозовую. Оживлённое движение мышей перед грозой («танцы») и их «пение», соотносимое со звуковым эффектом деятельности громовержца (гром), могли трактоваться как своеобразный земной пролог, в котором излагалось (с соответствующим снижением) содержание небесной драмы. В этом контексте свист, звон, барабанный бой, которыми изгоняли крыс и мышей, можно сопоставить со звоном колоколов, битьём по железу и стрельбой в воздух с целью разогнать ведьм перед грозой. К этому же кругу тем примыкают многочисленные указания на профетические функции М. в греческой, римской мифологии, мифологии народов Древней Месопотамии. Согласно Плинию, персидские маги считали М. наиболее относящимися к религии животными. В Средиземноморье (особенно восточном) долгое время сохранялось немало мышиных гаданий и примет. У малоазийских греков существовало убеждение, что при нарушении супружеской верности М. производят страшное опустошение в доме. Часто с М. связываются предзнаменования смерти, разрушения, войны, мора, голода, болезни, бедности; греки изготовляли монеты с изображением М., использовавшиеся в качестве амулетов против всего недоброго, в Египте боялись увидеть М. в определённый день (напротив, белая М. часто рассматривалась как благое предзнаменование). Использование М. в гаданиях и ворожбе – постоянная тема средневековых ведовских процессов. «Киприанов кодекс» указывает особый вид предсказаний – «мышеписк» (наряду с «громовником»). По украинской примете, «як миша іст волот [верхню часть снопа], так буде хліб дорог».

В Греции начиная с гомеровской эпохи был распространён культ Аполлона Сминфейского (от σμίνϋς «мышь»), атрибутом, символом и священным животным которого была М. Иногда Аполлон Сминфейский изображался стоящим на М. Аполлон был не только истребителем М. и охранителем от них, но и их покровителем. Возможно, он и сам первоначально представлялся в виде М. С М. связаны и такие женские персонажи, как баба-яга, Холле, Мокошь, Параскева Пятница (у болгар со святой Петкой соотносился мышиный праздник — «мишин день»).

Многие мифологические представления о М. обнаруживают сходство с представлениями о музах в греческой мифологии и генетически связанных с ними персонажах. Родителями М. являются громовержец (или небо) и мать-земля (жена громовержца), родителями муз – Зевс-громовержец или Уран (небо) и Мнемосина или Гея (земля). Место рождения или обитания М. и муз – гора (ср. буквальный смысл пословицы «Гора родила мышь»). Мыши соотносятся с огнём, водой, мировым деревом, музы – с каменным столпом. Предводитель М. — мышиный царь или Аполлон Сминфейский, предводитель муз – Аполлон или Дионис. Форма организации М. и муз – хоровод, атрибут – стрела (через гонителей у М., через Аполлона у муз), функции (деятельность) – болезнь – здоровье (нанесение ущерба – исцеление), ослепление, пение, танцы, прорицание (ворожба), память – забвение (вкусивший пищу, к которой прикасалась М., забывает прошлое; ср. роль мёртвой воды, Леты, противостоящей Мнемосине, а также образ М. как олицетворения смерти в разных традициях), «неистовство», дрожь, хаотическое оживление (у М. перед грозой, у муз в связи с вдохновением, творчеством) и др. Мифологический мотив превращения женщин в М. определённо реконструируется на основе фольклорных данных, в частности на основе сказочного мотива превращения ведьмы (женщины, девицы) в М. (ср. также мотив превращения дьявола или человека в М. и, наоборот, превращения М. в человека; в мотиве «М., прогрызшая дыру в ковчеге» М. выступает как превращенный дьявол или даже женщина). Имеется и ряд других фольклорных сюжетов, основанных на взаимопревращении или тождестве девиц и М.: русские сказки типа «Морской Царь и Василиса Премудрая», Афанасьев, № 219–226; «Ночные пляски», Афанасьев, № 288–298; в этом же ряду стоит сказка, записанная в 1-й половине 19 в. на острове Рюген: мать проклинает семь дочерей за нарушение ими запрета в великую пятницу, дочери оборачиваются М. и бросаются в воду, мать с горя превращается в камень, вокруг которого ночью танцуют и поют дочери-М.

Ядро «мышиной» мифологии в разных традициях обрастало и более специфическими локальными мотивами. В Древней Индии М. связывались с Ганешей – сыном Рудры, который типологически сопоставим с Аполлоном и Асклепием. В некоторых традициях М. участвует в космогонических мифах или даже выступает в функции культурного героя. Обилие сказочных мотивов с участием М. [малость М. в сочетании с большим эффектом её деятельности: М. спасает льва, пугает до смерти человека, разбивает золотое яйцо (ср. Яйцо мировое), помогает сделать то, что непосильно многим (русская сказка о репке), и др.; борьба (в частности, М. и кошки); М. – превращенная невеста (заколдованная невеста или невеста дьявола) и т. п.].

Мифологические значения образа М. согласуются с ролью мыши в народной медицине, ритуалах, магии. Согласно ветхозаветной традиции, филистимляне приносили в жертву фигурки золотых М. для сохранения страны от чумы (1 Царств 6, 45). В некоторых рукописях египетской «Книги мёртвых» появляется богиня с мышиной головой, олицетворяющая преисподнюю и смерть. Терракотовые фигурки М. найдены в раскопках акрополя Аргоса в Ларисе (восточный Пелопоннес). В одном из основных центров неолитической культуры в Чатал-Хююке (Малая Азия) в могиле жрицы (ок. 6-го тыс. до н. э.) среди предметов, символизирующих подземный мир и смерть, найдены обильные захоронения М.

В. Н. Топоров.

В европейском средневековом искусстве М. выступает как олицетворение сатаны (св. Иосиф, мастерящий мышеловку «против козней лукавого», на триптихе работавшего в Нидерландах в 15 в. т. н. Флемальского мастера), смерти (М. в изображениях эпидемий в 15–17 вв.), бренности и мирской суеты (образы «мира-обманщика» в графике 16–17 вв.). Популярны темы М. (и мышеловки) в эмблематической литературе (ср. обработку этой темы в шекспировском «Гамлете»), в фольклорных композициях с мотивами сказочного «мира наизнанку» (русский лубок «Как мыши кота хоронили»), в «чёрных гротесках» романтиков (Э. Т. А. Гофмана), а также в литературе 20 в. (Ф. Кафка).

М. Н. Соколов.

Ганеша верхом на мыши по имени Мушика. Барельеф. Камень.

МЭН ТЯНЬ, в поздней китайской народной мифологии бог кистей для письма. В основе этого образа реальный полководец 3 в. до н. э. М. Т., который служил при дворе императора Цинь Ши-хуана. М. Т. приписывается изобретение кисти для письма. В старом Китае М. Т. особо чтили торговцы писчими кистями.

Б. Р.

МЭНЬ-ШЭНЬ (от мэнь, «ворота», и шэнь, «божество»), в китайской мифологии духи — хранители ворот. В «Книге обрядов» (4–2 вв. до н. э.) упоминаются жертвоприношения в честь духов дверей и ворот, ко-

Мэн Тянь с кистью в руке. Слуги внизу держат кисть и тушечницу. Китайская лубочная картина. Кон. 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

торые связывались соответственно со светлым и тёмным началом (см. Инь и ян). Впоследствии в качестве М.-ш. стали выступать древние хранители врат в царстве духов. В «Книге гор и морей» (4–2 вв. до н. э.) сказано: «Посреди океана есть гора Душо, на ней большое персиковое дерево, раскинувшее ветви на 3 тысячи ли. На северо-востоке меж его ветвей находятся врата духов, через которые проходят сонмы духов. У врат стоят двое святых: Шэнь-ту и Юй-люй. Они проверяют каждого из духов и, если увидят зловредного, связывают его тростниковой верёвкой и отдают на съедение тигру». В древности к 30-летию людям дарили деревянные изображения Шэнь-ту и Юй-люя с верёвкой в руках. Фигурки ставились по обе стороны от ворот, а на воротах рисовали огромного тигра, который должен был охранять дом от нечисти, пожирая её. Так Шэнь-ту и Юй-люй превратились в духов дверей дома. В 12–14 вв. в качестве М.-ш. были обожествлены полководцы 7 в. Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ. Согласно «Запискам о поисках духов трёх религий», они вызвались встать в карауле у дверей спальни танского императора Тай-цзуна, которого будто бы беспокоили призраки; после того как ночь для императора прошла спокойно, он приказал живописцам нарисовать портреты обоих сановников и вывесить их на дверях во дворце. О печатных изображениях М.-ш. упоминают уже памятники 12 в., впоследствии М.-ш. стали едва ли не самыми популярными персонажами новогодних народных лубков. Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ нарисованы на них в виде грозных полководцев с алебардами, изображение одного наклеивалось на одну створку дверей, другого – на другую. Лубки с М.-ш. вешались на дверях общественных зданий, храмов (кроме буддийских), частных домов. Образы Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ находили своё воплощение в повествовательной прозе [«Путешествие на Запад» У Чэн-эня (16 в.) и др.]. Иногда в роли М.-ш. выступают и другие обожествлённые герои, например полководцы Вэнь Цюн (2 в.) и Юэ Фэй (12 в.).

Б. Л. Рифтин.

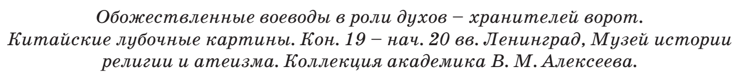
МЮЙЮЗДЮУ ЭНЕ, Мюйуздюу байбиче (кирг., «рогатая мать»), в мифологии киргизов прародительница племени бугу («олень»). Существует миф о том, как два охотника в горах среди стада оленей увидели двух детей с оленьими рогами: девочку (М. э.) и мальчика. Мальчика они убили (за что М. э. проклятием лишила их потомства), а М. э. предводитель племени выдал замуж за своего внука. (По другой версии, охотники в горах собирались убить оленя, но их остановила красивая девушка – М. э., объяснившая, что олень – её единственный брат. Охотники пощадили оленя, и в благодарность М. э. вышла замуж за их брата.) От сына М. э. пошло племя бугу. В одном из мифов М. э. –

Духи дверей (мэн-шэнь), обожествленные военачальники. Старинная китайская гравюра.

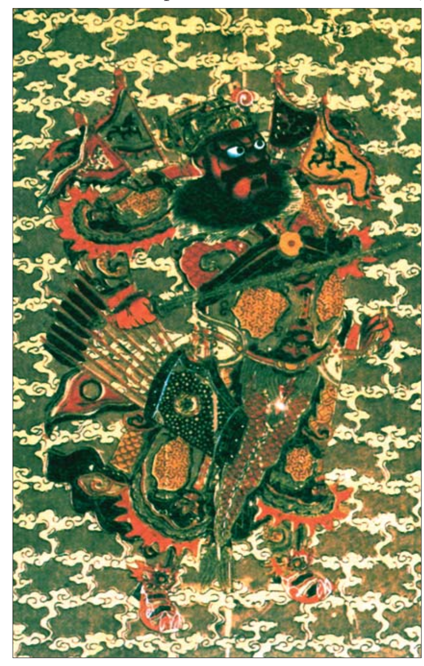
дочь кайыпа, божественного покровителя диких жвачных животных. М. э. славилась мудростью и способностью творить чудеса: например, её служанка родила сына оттого, что выпила воду, в которой М. э. мыла голову; М. э. благословила её потомство. М. э. запрещала мужу смотреть на неё, когда она мыла голову. Однажды он нарушил запрет и увидел её внутренности (ср. ювха). После этого М. э. умерла, а её тело ночью исчезло (иногда охотники встречают её в горах). В другом варианте М. э. просила мужа не входить в юрту без предупреждения. Когда же он заглянул туда тайком, то увидел самку оленя, а войдя, обнаружил, что юрта пуста (аналогичный сюжет встречается в мифах западносибирских татар о пицене). М. э. не вернулась, но через некоторое время в юрте оказалась колыбель с её сыном. По данным Ч. Ч. Валиханова, М. э. считалась покровительницей озера Иссык-куль; ей приносили жертвы. Шаманы призывали М. э. (ак марал) как духа-покровителя.

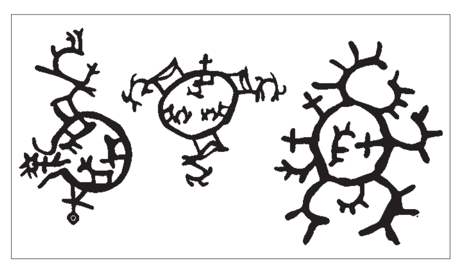
В. Б.

МЯНДАШ, Мяндаш-парнь («М.-парень»), Мяндаш-пырре («М.-благо»), в саамской мифологии чудесный олень-оборотень, тотем – родоначальник саамов. В некоторых мифах М. – сын нойды (шаманки) Коддь-акки («дикарьей старухи»), зачавшей М. в облике важенки от дикого оленя. Коддь-акка обернулась женщиной, но ребёнок родился оленем; узнав, кто его отец, М. уходит в тундру. С появлением М. среди диких оленей человек получил возможность охотиться на них. Другой вариант мифа: М. — сын Мяндаш-девы, важенки, способной, как и он, превращаться в человека. М. ведёт образ жизни человека, охотится, заготавливает дрова и т. д. Вежа М. построена из оленьих костей и шкур, в веже М. – человек, вне вежи – олень. М. просит мать сосватать невесту из человеческого рода: из трёх невест-сестёр лишь младшая не нарушает запретов Мяндаш-девы, заклинаниями высушивает Мяндаш-йог, кровавую реку из внутренностей оленей, отделяющую землю людей от жилища М., ласково обращается с оленями и становится женой М. У них



Обожествленные воеводы в роли духов – хранителей ворот. Китайские лубочные картины. Кон. 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.





Священные олени. Изображения на саамских шаманских бубнах.

рождаются дети, но когда младший сын мочит постель из оленьих шкур (нарушение охотничьего табу), М. уходит из вежи в тундру с другими оленями. Жена его в облике важенки следует за ним. По другим вариантам, в оленей превращаются дети М., жена его сохраняет человеческий облик и напутствует детей, чтобы те не давали убивать себя плохим людям. Сама она вновь вышла замуж за человека, но жила впроголодь. М., сжалившись над людьми, явился жене во сне и обещал ей, что её муж сможет подстрелить М. (ср. одно из названий М. – М.-аннтуг, «дающийся»). С тех пор охота для людей стала удачливой. М. научил людей искусству охоты, дал им лук, запретил истреблять важенок (ср. представления о культурном герое, хозяине животных и т. п.). Рог, оброненный М. (чёрв-вечутл), отмечал места, где водились стада оленей. В саамском эсхатологическом мифе М. принимал космические размеры; его тропа – тропа солнца. На златорогого белого оленя-М. охотится громовник Айеке-Тиермес; когда в оленя попадёт первая стрела, горы извергнут огонь, реки потекут вспять, иссякнут источники. Когда вторая стрела вопьётся М. в лоб, огонь охватит землю, лёд закипит. Когда же собаки Тиермеса схватят оленя и бог вонзит в его сердце нож, звёзды падут с небес, утонет солнце, потухнет луна, на земле останется прах.

В жертву М. приносили обетного оленя на охотничьей трапезе-причастии, укладывали рога возле сейд. Это должно было обеспечить удачную охоту. После трапезы кости оленя накрывались шкурой: охотники верили, что олень (или его душа) вновь живым вернётся на землю (ср. миф об умирающем и воскресающем звере).

МЯО-ЯО МИФОЛОГИЯ, мифология народов группы мяо-яо. Народы группы мяо-яо живут разбросанно на больших пространствах Южного и Юго-Западного Китая и Северного Индокитая. Два основных народа этой группы – мяо и яо – называются так в Китае, в странах Индокитая они соответственно известны как мео и зао. К ним близки шэ в Китае и некоторые мелкие народы. Отношение группы мяо-яо к языковым семействам недостаточно выяснено. Многие учёные склоняются в пользу их мон-кхмерской (аустроазиатской) принадлежности. В мифологии мяо-яо есть сходства с мифологией китайцев, но наиболее древние сюжеты мифов перекликаются с темами мифов гораздо более широкого круга народов Восточной, Юго-Восточной и Центральной Азии.

Пантеон мяо состоит из духов местности (скал, полей, деревьев, ручьёв и т. д.), дома и категорий более высокого ранга: духа земли Сиеншена, духа гор Лушена, духа грома Лонгвана и наиболее могущественного — владыки неба — Анга. У сычуаньских мяо верховное божество Нтзи посылает к людям свою дочь, которая выходит замуж на земле и учит людей разным полезным делам. Аналогичные божества представлены у яо.

Согласно мифу мяо о создании мира, некогда земля и воды были соединены и всё окутывал мрак. Высший дух разделил сушу и воды, поднял небо и подпер его серебряным столбом, создал небесные светила. Потом слепил из грязи тело человека, создал из неё животных и растения. У сычуаньских мяо Нтзи и другие божества связывают землю и небеса из отдельных кусков, выравнивают землю, пашут её, сеют (разбрасывают) скалы, а потом растения и животных. К этому циклу у них примыкает миф о борьбе первого великана шамана Еду с демоном, вызывающим болезни и смерть.

Продолжением мифа о создании мира является миф о потопе. Он был вызван тем, что люди, которым стало тесно на земле, решили с помощью лестницы проникнуть на небо. Но господин неба губил тех, кто поднялся, молнией. По другой версии, люди начали строить башню и бог смешал тогда их языки и люди разделились и не закончили башни. Начался потоп. Уцелели лишь брат и сестра. В мифе мео Вьетнама брат и сестра спасаются в деревянном барабане. С собой они захватили зёрна и некоторых животных. Когда вода спала, орлица перенесла их на сухое место и они стали супругами. У них родилось яйцо. Муж разбил его, и из осколков яйца (или кусочков мяса, находившегося в нём) возникли все люди.

Бог грома.

У мяо имеется также миф о рае и первородном грехе. В раю люди ели овощи, никто не работал. Но одна женщина съела ягоду тксиплаудыу и господин неба обрёк людей за это на труд. Сначала люди были бессмертны, но из-за этого проступка их век сократился до 800–900 лет, а затем стал таким, как теперь.

Как и у некоторых других народов Дальнего Востока, у мяо представлен миф о многочисленных солнцах и лунах, а также звёздах, созданных богом вначале. Люди просили убрать звёзды, боясь, что светила упадут на землю, но господин неба натянул между небом и землёй голубую вуаль для безопасности людей. Однако десять солнц за семь лет совершенно иссушили землю. Люди стали стрелять в эти солнца и в девять лун из лука. После этого уцелели только одно солнце и одна луна.

У мяо известно предание, что их народ жил некогда в стране Ндолао-кранг, где полгода ночь, а полгода день. Там растения и люди были малого роста, а земля была покрыта снегом. Одежду шили из меха. Согласно другому мифу, у предков мяо и яо был спор с другими народами из-за земли и этот спор был проигран ими. Для поселения им были оставлены только горные вершины.

Большое место в мифологии занимает сюжет о происхождении мяо-яо от собаки. Миф о собаке наиболее представлен у яо. В мифе повествуется, что однажды правитель большой страны (иногда называется древнекитайский император Гаосин) вёл тяжёлую войну с сильным врагом. Не надеясь уже на победу, он объявил, что победителю вождя врагов он отдаст дочь-принцессу. Вскоре с головой врага пришла жившая во дворе пятицветная собака Паньху. Императору пришлось отдать за неё дочь. Пёс увёл жену на юг в горы, где у этой пары появились потомки — яо. В честь предка Паньху стали проводить празднества, а женщины носить головной убор, похожий у одних мяо и яо на уши собаки, у других на головной убор принцессы. У мужчин сзади свешивается повязка в виде хвоста. У яо Паньху выполняет также функции главного духа-хранителя и защитника: Паньху помогал яо в их древних странствиях по морю. В домах яо устанавливается алтарь, посвящённый Паньху. Иногда собака у яо выступает культурным героем. Так, у ляньнаньских (в Китае) яо считается, что зёрна риса им впервые в своей шерсти принесла собака.

Образ первопредка — собаки очень почитаем у народов группы мяо-яо. У народа шэ в Китае перипетии жизни Паньху излагались в древних иллюстрированных ксилографических изданиях. Имя этого персонажа у мяо и яо сопоставимо с Паньгу в древнекитайской мифологии, создавшего мир из скорлупы яйца.

Я. В. Чеснов.

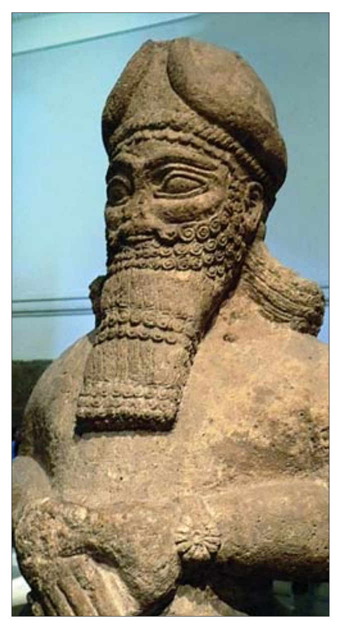
МЯЦКАЙ, мэцкэй, купкын, в мифологии тобольских татар злой демон, дух умершего колдуна, покинувший кладбище и продолжающий жить среди людей. Сци-

талось, что внешне он неотличим от живых, но иногда можно заметить, что у него длинный, свисающий до земли красный язык. М. летает по ночам в виде огненного шара над землёй, пьёт кровь из людей, насылает болезни, эпидемии. Отмечены представления, что М. человек мог стать и при жизни, «если он проглотит пяре» (т. е. злого духа) или «его проглотил пяре». Обнаружить и обезвредить М. при помощи молитвы мог мулла. Демон мяскай известен также некоторым группам башкир. Аналогичный персонаж имеется у ряда тюркоязычных народов: татар и башкир (убыр, увыр), чувашей (вупар), карачаевцев, крымских татар и гагаузов (обур). Ср. также упырь.

В. В.

НАБУ, в аккадской мифологии бог писцового искусства и мудрости, покровитель писцов, бог – покровитель города Борсиппы, пригорода Вавилона (главный храм Н. – Эзида, один из шедевров древневосточного зодчества). Сын Мардука и Зерпанитум (Царпаниту). Не исключено, что родство Мардука и Н. – вторично и связано с близостью Вавилона и Борсиппы, но возможно, что и значение Н., постепенно всё возраставшее, объясняется родством с главным богом. В 15 в. до н. э. культовыми центрами Н. становятся также Ниневия и Калху. Культ Н., в котором он поднимается до уровня космических божеств, прослеживается вплоть до селевкидского времени. К рангу высших божеств Н. причисляется и как писец таблиц судеб, иногда он считается их обладателем и тогда наделяется эпитетами Мардука. В одном из новоассирийских текстов Н. называют «открывающий источники» и «руководитель роста урожая» (снова перенос на Н. космических черт Мардука). На статуе 8 в. до н. э. есть характерная надпись: «доверяйся Набу и никакому другому богу». Особенно почитался в нововавилонский период, когда постепенно стал вытеснять Мардука. В мифах, как сравнительно поздно появившийся бог, Н. не встречается. В одном заклинании из Ашшура Н. назван сыном Эйя (Энки) и фигурирует в функции Ассалухи-Мардука. Супруга Н. — богиня судьбы Тайшету. Символ Н., как и шумерской богини Нисабы (с которой его роднят многие черты), — писцовый грифель. Часто его изображают стоящим на священном пьедестале, установленном на рыбокозле или драконе Мушхуше (символ Мардука).

В. А.



Бог Набу (?). Статуя из Кальху (Нимруда). 9 в. до н. э. Багдад. Иракский музей.

НАВПЛИЙ (Ναύπλιος), в греческой мифологии: 1) сын Посейдона и Амимоны, эпоним города Навплий в Арголидском заливе (Paus. II 38, 2; Apollod. II 1, 5); 2) царь Эвбеи, отец Паламеда. Узнав о казни сына, клеветнически обвинённого Одиссеем в измене, Н. отправляется в лагерь ахейцев под Трою, чтобы снять с Паламеда ложное обвинение и получить удовлетворение за его гибель, но не добивается ни того, ни другого. Тогда он посещает поочерёдно жён ушедших в поход героев, побуждая их к измене мужьям (Apollod. epit. VI 8–10). При возвращении флота из-под Трои Н. зажигает ложные огни маяка на Каферейском мысе (южная оконечность острова Эвбея), в результате чего многие корабли разбиваются о прибрежные скалы (Eur. Hel. 766 след.; 1126–1131; Soph. frg. 425–438; Sen. Agam. 557–575). Против отождествления обоих Н. возражал уже в древности Страбон (VIII 6, 2).

В. Я.

НАВСИКАЯ, Навзикая (Ναυσικάα), в греческой мифологии дочь царя феаков Алкиноя и Ареты. Афина является Н. во сне под видом её подруги и побуждает девушку отправиться со служанками на берег моря, чтобы заняться стиркой белья. Пока выстиранное бельё сохнет на берегу, девушки затевают игру в мяч, который

Навсикая. Картина Ф. Лейтона. 1878. Частная коллекция.

напоследок не без вмешательства Афины попадает в воду. Девичий крик пробуждает Одиссея, выброшенного накануне бурей на остров феаков и спавшего в прибрежных кустах. Подруги Н., увидев появившегося Одиссея, покрытого тиной и грязью, в страхе разбегаются, сама же она выслушивает его просьбу о помощи, велит

дать ему чистые одежды, накормить и напоить, а затем объясняет, как достигнуть дворца Алкиноя и добиться от феаков помощи в возвращении домой (Hom. Od. VI 12–322).

Существовал также вариант мифа, по которому Телемаху после смерти Одиссея удалось попасть на остров феаков, где он женился на Н. и имел от неё сына, названного в память о деде Персептолис («разрушитель городов», частое определение Одиссея у Гомера) (Aristot. frg. 506 Rose, 1554 a, 32 след.).

В. Я.

Сюжет «Одиссей перед Н.» получил отражение в изобразительном искусстве (П. П. Рубенс, П. Ластман, Я. Йорданс, К. Блумарт, И. Тишбейн, В. А. Серов и др.).

НАВСИФОЙ, Навситой (Ναυσίθοος), в греческой мифологии: 1) сын Посейдона и Перибеи, царь феаков на острове Схерия, отец Алкиноя (Hom. Od. VI 7–12); 2) кормчий Тесея во время его плавания на Крит (Plut. Thes. 17); 3) один из сыновей Одиссея и нимфы Калипсо (Hes. Theog. 1017 след.).

А. Т.-Г.

НАВЬ (др.-рус. «навь», от слав. *navь, из индоевроп. *naHu-, вид погребального обряда), в славянской мифологии воплощение смерти, первоначально связанное, по-видимому, с представлением о погребальной ладье (индоевроп. * naHu-), на которой плывут в царство мёртвых. Общеславянским является также представление о навьей косточке, которая считается причиной смерти и сохраняется в разлагающемся трупе: старочеш. kost navna, чеш. navni kost (ср. литов. navi-kaulis, «навья косточка», латыш, naves celins, «роковой знак на лице ребёнка», — свидетельства балтославянских истоков этого представления). Родственное Н. имя самостоятельного божества — Nya в списке польских богов у Я. Длугоша (15 в.), отождествляемый с римским Плутоном. У других славянских народов к представлениям о Н. восходят целые классы мифологических существ, связанных со смертью: украинские навки, мавки, болгарские нави — злые духи, двенадцать колдуний, которые сосут кровь у родильниц. В «Повести временных лет» эпидемия в Полоцке приписывается мертвецам, скачущим на невидимых конях по улицам: «навье бьют полочаны». У восточных славян существовал особый Навий день, день поминовения умерших, позднее приуроченный к последнему четвергу великого поста (укр. Навский велик-день, Мавський великдень, Мертвецький велик-день; соответствующий день в балтийской традиции приходится на осень — см. в ст. Велс).

В. И., В. Т.

НАГАСАРИ, в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии древо мировое, из которого при участии мужского божества рождается пара первопредков – Дармадева и Дармадеви, созданных соответственно Висну и Брамой из цветов Н. (см. Вишну, Брахма). В синкретической (шиваитско-буддийской) идеологии средневековой Явы (14–15 вв.) Н., как символ вечности и духовного начала, в переплетении с древом раджаса (символ царской власти и мировой мудрости) представляет образ космического древа, мировой оси.

Г. В.

НАГИ (др.-инд. naga), в индуистской мифологии полубожественные существа со змеиным туловищем и одной или несколькими человеческими головами. Н. считались детьми Кадру, жены Кашьяпы, и постоянно враждовали с птицами и их царём Гарудой, рождённым другой женой Кашьяпы — Винатой. Н. принадлежит подземный мир — патала, где находится их столица Бхогавати и где они стерегут несметные сокровища земли. Н. считаются мудрецами и магами, способными оживлять мёртвых и менять свой внешний вид. В человеческом облике Н. часто живут среди людей, причём их женщины — нагини, славящиеся своей красотой, нередко становятся жёнами смертных царей и героев. Так, на девушке-нагини женился герой «Махабхараты» Ашваттхаман, сын Дроны; царевна-нагини Улупи была женой Арджуны, а нагини Кумудвати — женой Куши, сына Рамы. В мифах названы многие цари Н., среди которых наиболее известны тысячеголовый змей Шеша, поддерживающий землю; Васуки, использованный богами и асурами в качестве верёвки при пахтанье мирового океана; Такшака. Обширный цикл мифов о Н. имеется в первой книге «Махабхараты», где говорится о великом жертвоприношении змей, предпринятом царём Джанамеджаей в отместку за убийство его отца Парикшита царём Н. — Такшакой. Жертвоприношение остановил мудрец Астика (племянник Васуки), воспользовавшийся правом высказать любое желание (это право предоставил ему Джанамеджая за то, что Астика его благословил) (Мбх. I 13 –54). Одна из легенд этого цикла рассказывает, как Н. получили бессмертие, отведав амриты, но при этом их языки раздвоились, ибо им пришлось слизывать амриту с острых стеблей травы куши (I 30).

В индийских источниках представление о Н. – божественных змеях – смешивается с представлением о Н. – исторических племенах, живших на северо-западе Индии ещё до прихода туда ариев. «Нагадвипа» («страна нагов») рассматривалась как одна из девяти областей Бхаратаварши, т. е. Индии (Вишну-пур. II 3, 6); с корнем «нага» связано большое число индийских топонимов. Предполагается, что реальные Н. были племенами монголоидной расы, имевшими своим тотемом змею (кобру), и что мифологическая интерпретация была, таким образом, наложена на историческую основу.

П. А. Гринцер.

В буддийской мифологии Н. — змееподобные полубожества. По всей вероятности, Н. играли важную роль в мифологии доарийской Индии, и во включении их в буддийскую мифологию некоторые буддологи (Э. Конзе и др.) видят даже признак неарийского происхождения буддизма. Описания Н. встречаются во многих канонических текстах, например в «Джатаках». Н. разделяются на два класса — живущих в воде (в реках и морях) и на суше. Н. могут превращаться и в человека. Нередко они вступают в любовные отношения как с женщинами, так и с мужчинами, потомки этих связей чрезвычайно нежны, так как имеют «водяную сущность». Н. часто гневаются; считается, что их дыхание ядовито, а взгляд может принести смерть. К буддизму Н. относятся благосклонно и часто выступают его горячими приверженцами. Сам Шакьямуни, ещё до того как стать буддой, несколько раз перерождался в образе нага. В мифологии махаяны распространены легенды, повествующие о том, как известный философ Нагарджуна добыл у Н. сутру «Праджняпарамиту», которая ими охранялась до тех пор, пока люди не созрели до её понимания. Вне Индии Н. сопоставлялись с местными змееподобными божествами (как, напр., с лу в Тибете).

Л. Э. Мялль.

В мон-кхмерской мифологии Н. обитают под землёй и в водных источниках; могут превращаться в красивых женщин. По одному из мифов, основатель кхмерского государства Прах Тхон смог проникнуть в их мир, сидя на дереве, которое каждую ночь опускалось под землю. Там он женился на дочери их царя, который дал ему сампот (поясную одежду) с изображением Н. В старину жених должен был дарить невесте такой сампот. Прежде во время брачной церемонии жениху и не-

Нагараджа с супругой. Камень. 6 в. Аджанта.

Нагини. Камень. Ок. 1000. Бхубанешвар.

весте спиливали немного передние зубы, чтобы они не смогли превратиться в Н. Женщина-Н. – центральный образ кхмерских династийных мифов. Согласно одному из них, кхмерский король должен был проводить ночи вместе с многоголовой Н. и от этого зависело благосостояние страны. В одном буддийском мифе Мучилинде-Н. принадлежит заслуга спасения Будды во время потопа, в другом – Н. обманным путём стал учеником Будды и был разоблачён. Изображения Н. часты на барельефах Ангкора.

У лаотянцев особенно выражена функция Н. как духов — защитников страны. Так, считается, что столицу Лаоса Луангпрабанг охраняют двенадцать Н. во главе с Тхао Бунсонгом и Тхао Тонгкхуангом. По указанию Н. был построен город Вьентьян, бывшая столица одного из княжеств. Н. в дождливый сезон обитают в прудах и на рисовых полях, залитых водой, а в сухой — плавают в реках и тогда бывают злы. С наступлением сезона дождей устраивались обряды с целью облегчить Н. переход из рек во внутренние водоёмы для обеспечения плодородия полей. Н. обитают также в скалах. По средневековым лаосским манускриптам, существует пятнадцать царей Н. (прайя нак). Они живут у слияний рек, на порогах. Эти духи вод могут превращаться в людей. Согласно этим данным, наиболее могучие Н. — Пха Сыа, охраняющий север страны, и Паксопроп.

Я. В. Чеснов.

НАГЛЬФАР (др.-исл. Naglfar), в скандинавской мифологии корабль, сделанный из ногтей мертвецов; на нём мертвецы приплывают из царства мёртвых хель, чтобы принять участие в эсхатологической битве перед концом мира (см. Рагнарёк) с богами и эйнхериями (дружиной Одина из павших в боях воинов). Н. управляет отец хтонических чудовищ Локи (согласно «Прорицанию вёльвы», «Старшая Эдда») или великан Хрюм (согласно «Младшей Эдде»).

Е. М.

НАГУАЛЬ, науаль, в мифологии ацтеков дух-двойник, покровитель новорождённого. Обычно Н. мыслился в териоморфном облике. Для определения Н. около хижины новорождённого рассыпали песок; появившиеся утром на нём следы и указывали животное. Н. имели и боги; так, у Кецалькоатля Н. был Шолотль, у Тескатлипоки – ягуар, у Тонатиу – орёл.

Р. К.

НАЙРЬО-САНГХА, в иранской мифологии («Младшая Авеста») божество, вестник и ходатай Ахурамазды по особым поручениям («Видевдат» 19, 34). Был тесно связан с огнём либо отождествлялся с ним («Ясна» 17, 11; ср. РВ III 29, 11, где Narasansa — эпитет божества огня Агни). По-видимому, образ Н.-С. возник в результате обожествления молитвы, произносившейся перед алтарём огню. Когда Ахурамазда сам не смог оказать достойного сопротивления наводнившему мир болезнями Ангро-Майнью, Н.-С. был послан просить помощи у Айрьямана, ведавшего духовным и телесным благополучием арийских общин («Видевдат» 22, 7, 13). По более поздним источникам, Н.-С. заведовал протоколом при дворе Ахурамазды («Денкарт» V 4, 6) в духе аршакидского и сасанидского церемониала. Он же получил на хранение священную сперму Гайомарта или Заратуштры («Бундахишн» 15, 1; 32, 8). Наиболее употребительные эпитеты Н.-С: «хорошо сложенный», «красноречивый», «убеждающий [противников в споре]», «искусный», «ловкий». Н.-С. не упоминается в официальных текстах Ахеменидов, однако был известен в их державе, как явствует из деловых документов персепольского архива.

Л. Л.

НАЙТЕРКОБ, Найтерикоп, Найтерокоб, Найтерогов, мифологический персонаж у масаев (Кения, Танзания). По одному мифу, Н. – жена первого пришедшего с неба человека Маитумбе (или Масани, masani – ед. ч. от masai). Она была «первой на земле» (т. е., вероятно, женщиной древнего народа, ставшей женой первого масаи). В другом варианте Н. – мужчина, один из двух первых масаев, посланных с неба. Согласно некоторым мифам, Н. – богиня земли и прародительница племени (была оплодотворена небом, своим супругом). В вариантах мифов масаев (квафи) Н. выступает как посредник между богом и людьми и как культурный герой (способствует размножению людей, обучает их животноводству и т. п.). В более поздних (как полагают исследователи) мифах Н. иногда фигурирует вместо Нгаи.

Е. К.

НАЙ-ЭКВА (мансийск., «огненная женщина»), Нэй-анки (хантыйск., «мать огня»), Нэй-ими (хантыйск., «огненная старуха»), в мифологии обских угров богиня, хозяйка огня. Представляется в виде «семиязычной» женщины в красном платье; во многих мифах требует возмездия за нарушение традиционных запретов, связанных с огнём. Н.-э. обычно признаётся дочерью Корс-Торума; ей покровительствуют её брат Нуми-Торум и семь его сыновей, которые считаются «богатырями – защитниками огня».

Е. Х.

НАКИМЭ (др.-япон., «плачущая женщина», «плакальщица»), в японских мифах об Амэ-но Вака-хико фазаниха — посланница небесных богов на землю. Про Н., убитую Амэ-но Вакахико и не вернувшуюся на небо, стали говорить: «Фазан, посланный в один конец» («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. II, «Эпоха богов», окончание). Ожившая Н. участвует в похоронах Амэ-но Вака-хико в роли плакальщицы.

Е. П.

НАКРАХ, Накрахам (nkehm), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Маин; в официальном пантеоне занимает место после Астара и Вадда. Н., – по-видимому, солнечное божество мужского пола (в отличие от солнечных божеств в пантеонах других древнейеменских государств; ср. Зат-Сантим, Зат-Химйам, Шамс и т. п.). Н. известен только по упоминаниям в надписях.

А. Г. Л.

НАКШАТРЫ (др.-инд. naksatra), в индуистской мифологии 27 (или 28) дочерей Дакши, отождествляемых с 27 (или 28) созвездиями на эклиптике Луны. Дакша выдал Н. замуж за бога луны Сому, но тот явное предпочтение отдавал Рохини (олицетворяющей созвездие Тельца). Остальные жёны пожаловались отцу, и Дакша после трёхкратного предостережения проклял Сому, наслав на него чахотку. От этого, согласно мифу, и происходит регулярное убывание луны.

П. Г.

НАЛА (др.-инд. Nala), Наль, легендарный древнеиндийский царь страны нишадхов. Сказание о Н. и его супруге Дамаянти, царевне Видарбхи, вошло в качестве самостоятельного эпизода в «Махабхарату» (III 50–78). По этому сказанию, Н. и Дамаянти полюбили друг друга, ни разу не видевшись, но зная друг о друге только по слухам. Чтобы встретиться с любимым, Дамаянти попросила своего отца назначить ей сваямвару (свободный выбор жениха невестой) и выбрала на ней Н., отвергнув других соискателей её руки, в том числе богов Индру, Агни, Варуну и Яму. Несколько лет Н. и Дамаянти счастливо прожили вместе, но затем Н. овладел злой демон Кали и он пристрастился к игре в кости. Н. проиграл своему младшему брату Пушкаре царство и должен был нищим уйти в изгнание. Дамаянти добровольно последовала за ним, однако Н., не желая подвергать жену лишениям, однажды оставил её в лесу одну. Он повстречал змея Каркотаку, который своим укусом превратил Н. в карлика. В облике карлика Н. поступил на службу к царю Ритупарне, обучившего его в награду за усердие тайнам игры в кости. Между тем Дамаянти после многих приключений вернулась домой. Несмотря на обиду, она терпеливо разыскивала Н. и, наконец, назначила свою вторую сваямвару, надеясь, что, если Н. жив, он непременно на неё явится. Н. прибыл на сваямвару в свите царя Ритупарны, и Дамаянти, несмотря на уродливую внешность Н., узнала мужа. Н. обрёл свой прежний облик, а затем отыграл у Пушкары своё царство и богатства. Легенда о Н. и Дамаянти принадлежит к известнейшим сюжетам древнеиндийской литературы, и соответствующее сказание «Махабхараты» многократно переводилось на западноевропейские и русский языки.

П. А. Гринцер.

НАММУ (шумер.), в шумерской мифологии богиня-прародительница, «мать, создавшая небо и землю», «мать, давшая жизнь всем богам» (постоянный эпитет). Возможно, олицетворение подземных мировых вод (её имя пишется знаком, близким знаку слова «Энгурра», синонима Абзу, подземного мирового океана). Особо важную роль играла в круге богов города Эреду(г). Н. — мать бога Энки (по шумерской традиции). В мифе об Энки и Нинмах помогает богине Нинмах в создании людей из глины Абзу. В аккадских текстах почти не встречается.

В. А.

НАМ ТАО И БАК ДАУ, в мифологии вьетов божества созвездий Южного Креста и Большой Медведицы. Н. Т. и Б. Д. по повелению верховного божества Нгаук Хоанга ведали соответственно жизнью и смертью людей, а также перевоплощениями душ умерших. Н. Т. и Б. Д. – близнецы: их мать родила два комка мяса, из которых через сто дней вышли два крепких смекалистых юноши, отличавшихся такой удивительной памятью, что помнили

всё происходившее когда-либо на земле. Нгаук Хоанг постоянно держал их рядом с собой: Нам Тао находился с южной стороны, а Бак Дау — с северной. Отсюда и местоположение соответствующих созвездий на небесном своде.

Я. Я.

НАМТАР (шумер., «отрезающий», «резатель», то есть судьба), в шумеро-аккадской мифологии персонификация судьбы. Посол и визирь-советник богини подземного царства Эрешкигаль. Сын Энлиля и Эрешкигаль (согласно тексту «Злые демоны утукку»). Супруга Н. – Хушбиша, а также и Намтарту (аккадское параллельное образование женского рода к имени Н.). Н. – существо злобное, враждебное людям, несущее им смерть.

В. А.

НАМУЧИ (др.-инд. Namuci), в древнеиндийской мифологии демон, сын Дану. В «Ригведе» упоминается 9 раз. Иногда его называют первым из асуров. Он непобедимый воин. Индра заключил с Н. союз; они поклялись не наносить друг другу удара ни днём, ни ночью, ни на суше, ни на воде, ни сухим оружием, ни мокрым. Н. опоил Индру сомой, смешанной с хмельной сурой, и лишил его силы. По совету Ашвинов Индра вступил в поединок с Н. в сумерки, на самом берегу океана и поразил его ваджрой, покрытой морской пеной (оружием ни сухим, ни мокрым). Из крови Н. Ашвины приготовили лекарство, вернувшее Индре силу (ср. РВ, Шат.-бр., Мбх.).

В. Т.

НАНА-БУЛУКУ, в дагомейской мифологии, согласно одному из вариантов мифа о сотворении (сложившемуся под влиянием жрецов культа неба), андрогинное божество-демиург, создавшее мир. Н.-Б. породил близнецов Маву и Лиза (см. в ст. Маву-Лиза), которым поручил закончить процесс созидания и уступил господство над миром. Святилище Н.-Б. находилось к северо-западу от города Абомей, в деревне Думе. Согласно мифу, Н.-Б. пребывает там безвыходно, а узнаёт обо всём, что творится в мире, от приходящих к нему Маву (ночью) и Лиза (днём).

Е. К.

НАНАЙЯ (аккад.), в аккадской мифологии богиня, носящая черты богини плотской любви и богини войны; близка Инанне и Иштар (может быть, второе имя Иштар). Засвидетельствована со времени III династии Ура. В одном старовавилонском гимне говорится, что «отец её Ану возвысил её главу между другими богинями». В 1-м тыс. до н. э. идентифицируется с Ташмету, супругой бога писцового искусства Набу, покровителя города Борсиппы (упоминание Страбоном Борсиппы как города Артемиды и Аполлона следует, видимо, понимать как города Н.-Ташмету и Набу). В эллинистическое время культ Н. распространяется за пределами Месопотамии – в Сирии и Иране (в Иране сохранялся до сасанидских времён).

В. А.

НАНГ КАНГРИ, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) дочь духа, пришедшего в Лаос с острова Ланка. На ней женился местный принц. Они жили долго. Когда они умерли, их кости стали горным хребтом на правом берегу Меконга напротив столицы Лаоса Луангпрабанг. По другой версии, Н. К. – могучая нага, змееобразное существо, её дети – духи – хранители отдельных местностей страны.

Я. Ч.

НАНГ КАУХИЛУНГ («кристальная дама великой вульвы»), в мифологии кхонтхаи (сиамцев, основного населения Таиланда) одно из наиболее почитаемых божеств природы. Н. К. обитает на холме около города Чиангмая. С холма стекает поток, который, по преданию, раз в месяц становился красным. После того как Н. К. стала старой, поток всегда чист. Мужчины и женщины, желающие детей, делают на этом холме жертвоприношения Н. К.

Я. Ч.

НАНГ КХАСОП, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) душа риса. Согласно распространённому представлению, Н. К. очень боязлива и, если её обижают, она покидает людей. Это вызвано тем, что некогда люди плохо обращались с рисом. Его зерно было размером с тыкву. Чтобы взять нужную порцию, люди пользовались топором. Рассерженная Н. К. ушла от людей. Праздник после уборки урожая имеет своей целью умилостивить Н. К. и вернуть её. На поле, где исполняют обряд, из соломы делают женскую фигуру, изображающую душу риса.

Я. Ч.

НАНГ ПАО, Нанг Пау, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) южных районов Лаоса устроительница обрядов жертвоприношения буйволов духам для ниспослания дождей. Н. П. была правительницей древнего княжества. В её страну пришёл соседний принц охотиться на слонов. Они полюбили друг друга. У Н. П. должен был появиться ребёнок. Перед родами она приказала, чтобы отныне соблазнённые девушки-матери делали жертвоприношения буйволов два раза в год — перед пахотой и в засуху, чтобы не высох поливной рис, а суходольный не погиб в колосе.

Я. Ч.

НАНДИН, Нанди (др.-инд. Nandin, «счастливый»), в индуистской мифологии слуга, привратник и друг Шивы, сопровождающий музыкой космический танец (тандаву) бога. Н. обычно изображается в виде белого быка (или существом с бычьей головой) и считается ездовым животным Шивы. Статуи Н. – непременная принадлежность шиваитских храмов. На индийских монетах начала н. э. Шива нередко представлен в виде быка, поэтому Н., вероятно, можно рассматривать как зооморфную форму самого Шивы.

П. Г.

НАННА, Наннар (шумер.), Зу-эн (староаккад., «владыка знания»), Син (аккад.), Суин (староассирийск.), в шумеро-аккадской мифологии лунное божество, «тот, чей подъём – сияние» (шумер. Ашимбабар, аккад. Нарамсит, второе имя бога). Впервые встречается уже в архаических текстах из Урука (возможно, также и в аккадском варианте самостоятельно), в текстах из Фары определённо засвидетельствован и в шумерском, и в аккадском вариантах. Имя Син часто пишется клинописным знаком, обозначающим число 30. Главное место культа лунного бога – святилище Экишнугаль в Уре, чьим божеством-покровителем являлся Н., второй важный культовый центр – в Харране, на севере Двуречья (здесь он почитался вместе с богом огня и света Нуску, считавшимся в новоассирийский период сыном Сина).

Правитель Ура Ур-Намму перед богом Наиной. Рельеф на стеле Ур-Намму из Ура. 22 в. до н. э. Филадельфия, Университетский музей.

Н. – первенец Энлиля и Нинлиль, рождённый ею в подземном мире; получает возможность вознестись на небеса после того, как Энлиль зачинает трёх богов подземного мира, которые и остаются под землёй заменой Н., Нинлиль и самого Энлиля (см. в ст. Энлиль). Супруга Н. – Нингаль, дети – солнечный бог Уту (аккад. Шамаш) и планета Венера (Инанна, Иштар), иногда также Нумушда (бог – покровитель города Казаллу на среднем Евфрате).

При большой распространённости культа луны в Двуречье (особенно в период III династии Ура и в старовавилонский период) всегда подчёркивается подчинённое положение бога луны по отношению к его отцу Энлилю. Так, Н., покровитель Ура, отправляется в Ниппур на корабле, нагруженном дарами для Энлиля, чтобы просить отца наделить реки, леса, поля Ура плодородием и богатством; Энлиль выполняет просьбу сына и благословляет его.

Видимо, очень рано сложилось представление о «барке Наннара», в которой тот путешествует ночью по небу, а днём — по подземному царству. С Н. ассоциируется (также с ранних времён) бык, рога которого образуют полумесяц; один из наиболее распространённых эпитетов Н. —

Нандин. Камень. 12 в. Чамундешвари. Майсор. Карнатака.

«бык с лазуритовой бородой» (скульптурные золотые головы быков с лазуритовой бородой и рогами украшали резонаторы арф, обнаруженные в т. н. царских гробницах I династии Ура, примерно 26 в. до н. э.). Как специфически астральное божество Н. выступает в мифе о лунном затмении, где говорится: «когда семёрка (злых демонов) окружит месяц (Сина), он померкнет». Вместе с сыном своим солнечным богом Уту (Шамашем) Н. — владыка оракулов и предрешений. Видимо, от сына на Н. дополнительно переходит титул «судьи богов». Знак Н. – полумесяц (на цилиндрических печатях и пограничных камнях кудурру).

В. К. Афанасьева.

НАНШЕ (шумер.), в шумерской мифологии богиня города Лагаш (главное место культа — район Нина-Сирара в округе Лагаш); богиня предсказаний, толковательница снов. В шумеро-аккадских заклинаниях серии «Злые демоны утукку» имя Н. названо рядом с Намму, матерью Энки, как защитницы от злых демонов. Н. — дочь Энки, сестра Нингирсы и Нисабы. Супруг её — перевозчик подземного мира Ур-Шанаби. Возможно, как дочь Энки, Н. как-то связана с рыбой (написание её имени включает в себя знак рыбы).

В. А.

НАНЭ, Нанэа, в армянской мифологии богиня, дочь верховного божества Арамазда. Имя Н. восходит к имени аккадской богини Нанайи. Предполагают, что в Армении почитание Н. было перенято от сирийцев. Культ Н. переплетался, по-видимому, с культом богини-матери Анахит, Н. чтилась также как Великая мать (в народной армянской речи имя Н. приобрело нарицательное значение – бабушка, мать). Скорее всего, Н. были присущи функции богини войны: в эллинистическую эпоху она отождествлялась с греческой Афиной.

С. Б. А.

НАРА (др.-инд. Nara, «человек, мужчина, муж»), в древнеиндийской мифологии божественный мудрец (риши), всегда выступающий в паре с риши Нараяной. В «Рамаяне» (7, 53) Рама предсказывает будущее рождение Н. и Нараяны ради блага человечества. Поклонением Н. и Нараяне открывается «Махабхарата», в которой содержится несколько вставных историй о них; Арджуна и Кришна считаются воплощениями Н. и Нараяны. В пуранах (Вишну-пур. 5, 37, 34–37; Бхаг.пур. 1, 3, 8 и др.; Вамана-пур. 2 и др.) Н.-Нараяна провозглашены двуединым воплощением Вишну, сыновьями Дхармы и Ахимсы (или Мурти, дочери Дакши). Согласно пураническому мифу, Н. и Нараяна испугали богов своей аскезой и Индра послал к ним апсар, чтобы небесные девы смутили подвижников своей красотой. Но Нараяна сорвал цветок, положил его на своё бедро (uru), и на свет появилась дева Урваши, затмившая своей красотой всех апсар Индры (Бхаг.-пур. 10, 1–4; Вамана-пур. и др.).

С. С.

НАРАДА (др.-инд. Narada), в древнеиндийской мифологии полубожественный мудрец, которому приписывается несколько гимнов «Ригведы». Он – сын Брахмы, либо Вишвамитры, либо Кашьяпы и одной из дочерей Дакши. Обычно Н. причисляют к семи великим риши и он исполняет функции посредника между богами и людьми. В некоторых легендах Н. — глава гандхарвов и считается изобретателем первого струнного инструмента — вины. В вишнуитской мифологии имя Н. связывается с мифами о Кришне. Он становится одним из воплощений Вишну; предрекает Кансе грядущее рождение Кришны; раскрывает тайну тождества Кришны и Арджуны с Нараяной и Нарой (VIII 96; XII 344). Вытеснение в индуизме культа Брахмы культом Кришны иллюстрируется одной из легенд о Н., по которой однажды, когда Брахма посоветовал Н., своему сыну, жениться, тот назвал отца лжеучителем и объявил, что лишь почитание Кришны способно даровать счастье. За это Брахма проклял Н., обрекая его на плотскую жизнь в подчинении у женщин. В ответ Н. тоже произнёс проклятие, согласно которому Брахме предстояло испытать страсть к собственной дочери и лишиться всех своих приверженцев.

Я. Г.

НАРАКА (др.-инд. naraka), в древнеиндийской мифологии ад или совокупность адов. О «подземном доме», в котором демоны терзают грешников, впервые говорится в «Атхарваведе» (II 14; V 19). По более поздним представлениям, Н. разделён на 7, или на 21 («Законы Ману», IV 88–90), или на 28, или на 50 кругов, расположенных друг за другом под подземным миром паталой. На верхней границе Н. находится столица царства Ямы — Ямапура, где определяется участь умершего. В соответствии с семичленным делением Н. первый круг (пут) отведён для бездетных; второй (авичи) — для душ, ожидающих нового воплощения; в третьем (самхате) и четвёртом (тамисре) наказывают за сравнительно незначительные проступки, и только последние три круга, погружённые в вечную тьму, предназначены для злостных преступников. В пятом круге (риджише) их непрерывно терзают змеи, ядовитые насекомые, дикие звери и птицы, как бы воплощающие в себе укоры совести. Через шестой круг (кудмалу) течёт подземная река Вайтарани, полная крови и нечистот, в которых грешники задыхаются. А ещё ниже лежит седьмой круг, бездонная какола, или собственно Н. Здесь в кромешной тьме светится одна только пылающая яма, в ней горят и не могут сгореть до конца преступники; рядом демоны раздирают их на части раскалёнными щипцами, сбрасывают на остроконечные деревья, варят в масле и т. п. Пытки особенно мучительны из-за того, что все чувства грешников предельно обострены. И самое главное: в отличие от тех, кто пребывает в верхних шести кругах и кто по истечении определённого срока мучений получает новое рождение на земле, обитатели седьмого круга должны страдать до конца кальпы, т. е. до тех пор, пока не погибнет вся вселенная (Брахма-пур. 22; Вишну-пур. II 6 и др.).

П. А. Гринцер.

В буддийской мифологии Н. (санскр. niraya, naraka) – одна из шести сфер бытия в сансаре. Н. – самое неблагоприятное место для перерождения, но все адские мучения не считаются вечными, так как после преодоления плодов неудачной кармы любое существо может возродиться в более высоких сферах и даже достичь нирваны. Более того, будды и бодхисатвы могут, побуждённые состраданием, сами отправиться в Н., чтобы избавить тамошних обитателей от страданий и направить их в более высокие состояния вплоть до нирваны. Таким образом, несмотря на то, что описания Н. напоминают описания христианского ада, в сотериологическом контексте Н. соответствует скорее католическому чистилищу. В Н. живые существа (в том числе и люди) попадают за тяжкие преступления: убийства (включая животных), обман, самоубийства, клевету на будд и бодхисатв и т. д. Категории мучений различаются в зависимости от вида Н. (разрезание, сжигание, раздавливание, замораживание и т. д.). Однако после смерти мучившиеся в Н. существа оживают и жизнь начинается сначала. Общее описание Н. одинаково во всех основных школах буддизма. Главными Н. считают восемь жарких и восемь холодных. Кроме того, имеются ещё второстепенные, т. н. соседствующие и случайные Н. Жаркие расположены под Джамбудвипой (мифологическое название Индии) один под другим, причём ужасающие свойства их нарастают в соответствии с удалённостью от поверхности земли (самым ужасным считается авичи). В четырёх сторонах от жарких Н. находятся соседствующие ады (напр., наполненная кипятком и пеплом река Вайтарани). Холодные Н. расположены на краях мира, случайные Н. могут находиться в любых местах (в горах, в реках, пустынях и т. п.). Продолжительность пребывания в Н. колеблется от относительно малого количества лет в случайных до целых кальп в авичи. В народном буддизме Н. считаются реально существующими, но в философском буддизме (особенно в ваджраяне) их рассматривают как сотворение собственной психики.

Л. Э. Мялль.

НАРАЯНА (др.-инд. Narayana, этимология и значение неясны), в древнеиндийской мифологии: 1) имя высшего божества. В ведийских гимнах ещё не встречается. Исследователи предполагают, что Н. был неарийским божеством, позднее включённым в индуистскую мифологию. В «Шатапатха-брахмане» (12, 3, 4 и др.) Н. объявляется мировым духом, идентичным Пуруше. В эпосе Н. отождествляется с Вишну; распространено понимание Н. как одного из имён Вишну. В других текстах, например в «Законах Ману» (I 10–11), имя Н. связывается с Брахмой. У джайнов Н. – имя одного из мифических тиртханкаров, предшественников основоположника джайнизма Махавиры Джины; 2) имя божественного мудреца (риши), всегда выступающего в паре с другим риши — Нарой. В пуранах Нара-Н. провозглашается двуединым воплощением Вишну. Идентичность имени риши и одного из имён Вишну, а также их онтологическое единство обусловили смешение этих двух образов как в индийских текстах, так и в некоторых работах европейских исследователей.

С. С.

НАРДЖХЕУ, герой абхазского нартского эпоса, могучий богатырь. Когда Н. явился

к нартам, чтобы увезти у них единственную сестру – красавицу Гунду, нарты, понимая, что им не одолеть Н. силой, решили его отравить: опустили в вино мелко разрубленную красную змею. Но Н. отказался пить первым. Старший из нартов Сит (по варианту, первой выпила Сатаней-Гуаша) выпил бокал вина и упал наземь. Н. процедил вино через свои стальные усы и остался невредим. Н. схватил Гунду, посадил её на коня и умчался. Согласно одной версии, по заклинанию Сатаней-Гуаши Н. окаменел вместе с Гундой. По другому варианту, Н., увозившего Гунду, настиг её жених Хважарпыс. В поединке между ними победил Н., стрелой расколовший голову Хважарпыса. Проклятие матери Хважарпыса, услышавшей вопль умиравшего сына, настигло Н. – он, Гунда и конь окаменели. Постепенно они погружаются в землю; когда Н. полностью войдёт в землю, наступит конец света.

Ш. С.

НАРИКАБУРА, нарукабура (др.-япон., «гудящая стрела»), в японской мифологии стрела с наконечником (благодаря специальному отверстию в полёте издаёт гудящий звук), атрибут многих персонажей. В мифе об испытаниях, которым Сусаноо подвергает О-кунинуси, Сусаноо выпускает Н. на широкую равнину и посылает на её поиски О-кунинуси («Кодзики», св. I). Упоминается также в древнейшей антологии японской поэзии «Манъёсю» (8 в.). В «Кодзики» об одном из богов говорится: «Это и есть бог, что держит гудящую стрелу» (св. I).

В древней Японии Н. применялась для оповещения о начале битвы, а также для устрашения врагов. Название происходит, вероятно, от того, что наконечник по форме сходен с репой (кабура), т. е. имеет шаровидную, сферическую форму.

НАРТЫ, герои древних эпических сказаний многих кавказских народов — осетин, абхазов, абазин, адыгов, убыхов, карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей. Н. упоминаются в фольклоре некоторых народов Дагестана (напр., у тюркоязычных кумыков) и отдельных грузинских этнических групп — сванов, рачинцев, хевсуров. Исследователи не пришли к единой точке зрения относительно этимологии термина, так же как и по проблеме генезиса нартского эпоса.

Многие образы и имена Н., сюжеты в национальных версиях эпоса почти идентичны: Сосруко – у адыгов и абазин, Сасрыква – у абхазов, Сослан (Созруко) – у осетин, Сосрук – у балкарцев, Сосурка – у карачаевцев, Сеска Солса – у чеченцев и ингушей. Сходны имена и ряда других Н., например: Ацамаз (осет.), Ашамез (адыг.), Щамаз (абазинск.), Ачамаз (чеч.-ингуш.), Ачемез (карачаево-балкар.). Иногда только в какой-нибудь одной национальной традиции встречается имя того или иного персонажа (напр., у осетин – Сырдон, Уархаг, Ахсар, Ахсартаг, у адыгов – Адиюх, Ахумида, Дзахуш, у абхазов – Цвицв, Нарджхеу, и др.), хотя близкие им по функциям персонажи имеются и в других версиях.

В национальных эпосах Н. – могучие воины-богатыри, носители позитивного начала. Они занимаются и мирным трудом, земледелием. Существенно отличаются образы Н. в чечено-ингушском эпосе (сохранившемся фрагментарно). Исследователь Ч. Ахриев считал, что они подразделяются на две группы: высоконравственные нарты (нярты) и злые, коварные орхустойцы. Б. Далгат (его точки зрения придерживаются многие советские исследователи) полагал, что наименования «нярты» и «орстхойцы» («орхустойцы») служат для обозначения одной и той же категории героев. Нарт-орстхойцы Сеска Солса, Боткий Ширтка, Ачамаз, Хамчи Патарз (Хамчий Патараз, Хамчи Патриж) и др. чаще выступают злокозненными насильниками, совершающими набеги на мирных людей, притесняющими безвинных. Им, пришельцам, противостоят местные герои (Колой Кант, Горжай, Кинда Шоа и др.) — богатыри, занимающиеся главным образом мирным трудом. Однако в ингушских вариантах эпоса иногда нарт-орстхойцы вместе с ними охраняют ингушские земли от врагов, наступающих с равнин; роднятся с местными героями (напр., Сеска Солса выдал свою дочь за Кинда Шоа).

В образе жизни Н. отражены общественные отношения создателей и носителей эпоса — от родового строя до зачатков феодализма. В абхазской версии ярче всего обнаруживаются следы матриархата. Большую семью Н. – из ста братьев и сестры Гунды – возглавляет их мать безмужняя Сатаней-Гуаша, обладающая неограниченным авторитетом (упоминаемый в отдельных вариантах эпоса муж Сатаней-Гуаши ни в каких событиях участия не принимает). В осетинской и адыгской версиях мать Н. Сатана (адыг. Сатаней) также играет важную роль, Н. пользуются её мудрыми советами, но она ими не верховодит; решения по важным делам принимаются на мужском совете (нихас у осетин, хаса у адыгов) без её участия. В осетинской версии у Н., живущих родами (Алагата, Бората, Ахсартагката), проявляются черты военной демократии (Н. входят в единую боевую дружину).

В образах Н. обнаруживаются черты мифологических персонажей. Н., воспринимаемые носителями эпоса как предки их народа, в какой-то мере сопоставимы с мифическим племенем первых людей. Век их существования, «героический век», – это мифическое время; так, в период создания неба и земли Сосруко был мужчиной в зрелых летах, в период образования гор и рек – стариком, но ещё полным сил. Н. выступают в роли культурных героев. Сосруко, Сасрыква отнимают у чудовищ огонь; Пхармат (чеч.) похищает его у бога Селы; Сосруко возвращает (что равносильно добыванию) семена проса, захваченные хтоническими существами, одаривает Н. напитком сано; Сатана изобретает пиво, Сырдон изготавливает для Н. двенадцатиструнную арфу; Кетуан (абх.) изобрёл свирель; благодаря Цвицву у Н. появились фруктовые деревья; Боткий Ширтка (по другому варианту – Селий Пира) из подземного мира принёс плуг и водяную мельницу. С Сатаной связано появление первого коня и первой собаки. Н. борются с хтоническими чудовищами — драконами, великанами (осет. уаигами, адыг. бляго, иныжами, Еминежом, абх. адау, агулшапом и др.). Смелые Н. прибегают не только к физической силе, но также и к помощи магии. Сатана, Сатаней-Гуаша способны изменять погоду; по просьбе Сатаней останавливается солнце; Сатана благодаря чудесному (небесному) зеркалу видит всё, что происходит на земле; Сасрыква сбивает с неба звезду, чтоб обогреть братьев; Сосруко насылает стужу, чтоб одолеть иныжа, туман – чтоб победить Тотреша; Сеска Солса ударом плети по тазовой кости великана оживляет его, он же способен превратить Терек в полноводную реку; Ацамаз игрой на чудесной свирели, полученной его отцом от небожителя Афсати, пробуждает природу; Ашамез с помощью свирели может не только возродить всё живое на земле, но и вызвать его гибель; Бидох (адыг.) исцеляет своим дыханием; проклятие матери Хважарпыса (абх., по другому варианту — по заклинанию Сатаней-Гуаши) приводит к окаменению Нарджхеу и Гунды. Многие Н. обладают даром перевоплощения, например, Сырдон оборачивается стариком, старухой, молодой девушкой, шапкой, Дзерасса (осет.) принимает облик голубя. Н. понимают язык птиц, животных. Помощники героев — чудесные кони (осет. Арфан, адыг. авсург Тхожей, абх. араш Бзоу). Отдельные Н. [Батраз (адыг.), Сасрыква, Боткий Ширтка, Сеска Солса] спускаются в подземный мир и возвращаются из него.

Н. вступают в тесные отношения с богами, которые принимают в их жизни активное, непосредственное участие. В осетинском эпосе божества нередко сидят за одним столом с Н., иногда Н. гостят у них на небе, небожители принимают участие в походах Н. В адыгском эпосе Тлепш, Тхагаледж, Амыш присутствуют на хасе; ежегодно боги приглашают на свой пир (санопитие) одного из Н.; мать Тхагаледжа и Амыша помогает Н. советами. Курдалагон (осет.), Тлепш изготавливают Н. боевые доспехи, снаряжение, орудия труда, чинят повреждённые бёдра, черепа (ту же роль в абхазском эпосе играет чудесный кузнец Айнар-ижьи). Некоторые Н. находятся в родственных отношениях с богами. Дзерасса – дочь Донбеттыра, отец Сатаны – Уастырджи; Дзахуш (адыг.) – сын Тлепша; Уазырмес (адыг.) – сын дочери морской богини; Сасрыква женится на дочери божества Аерга; по одному варианту, жена Сосруко – дочь Тлепша; Села Сата (ингуш.) рождена нарт-орстхойской девушкой от бога Селы.

В осетинском эпосе богоборческие мотивы в первую очередь связаны с Батрадзом, который борется с Уациллой, Уастырджи, зэдами (ангелами). В адыгской версии Н. также выступают богоборцами (Насрен-жаче, Уазырмес), иногда одерживают в этой борьбе победу, например убивают Пако; по одному варианту сказаний, Батразу удаётся вызволить Насрен-жаче, прикованного богами к Ошхамахо в наказание за дерзость. В чечено-ингушском эпосе нарт-орстхойцы угоняют стада баранов местного героя Горжая, которому покровительствует Села, при этом Сеска Солса вступает в единоборство с божеством и переламывает ему рёбра; в сказании о Села Сате Сеска Солса ранит Селу и обращает его в бегство.

Природа образов некоторых Н. связана, по-видимому, с солярными мифами. Сослан женат на дочери солнца, с помощью солнца, солнечных лучей сокрушает своих врагов; гибнет от солнечного божества. Подобно солнечному сиянию, излучают свет рука Адиюх — жены одного из Н., тело (грудь) нартской красавицы Акуанды (адыг.), мизинец жены Сасрыквы. Вероятно, солярного происхождения образ Сосруко, а по мнению некоторых исследователей, — и Сатаней-Гуаши.

В адыгских и осетинских сказаниях об Ашамазе и Ацамазе, возрождающих природу, о Сосруко, продолжающем жить под землёй и каждой весной стремящемся вырваться на поверхность, прослеживается связь с календарными мифами. В осетинском и адыгском эпосах гибель Н. связана с волей богов. Поставленные перед выбором между бесславным существованием и посмертной вечной славой, они отдали предпочтение славе. В чечено-ингушских сказаниях — несколько версий исчезновения Н. В большинстве из них они гибнут, выпив расплавленную медь, но мотивировка этого поступка в них различна: раскаяние Н. в своих злодеяниях; кара богов, обрекших их за разбой на голодную смерть, в отдельных версиях — семилетний неурожай. В одной из версий Н. истребил голод, который наслал на них бог за их дерзкую попытку оживить убитого Хамчи Патарза (Хамчи Патрижа). В абхазской версии говорится лишь о гибели главного героя Сасрыквы.

Б. А. Калоев, М. И. Мижаев, Ш. Х. Салакая (использованы материалы по чечено-ингушскому эпосу А. Х. Танкиева).

НАРЦВЫ, в абхазской мифологии потусторонний, загробный мир; согласно другим, более распространённым мифологическим представлениям, Н. – рай, которого достигает душа умершего человека, лишь переправившись по волосяному мосту. Препятствует переходу в Н. враждебная человеку кошка, смазывающая мост маслом; помогает душе собака, которая слизывает его языком.

Л. А.

НАРЦИСС, Наркисс (Νάρκισσος), в греческой мифологии прекрасный юноша, сын беотийского речного бога Кефисса и нимфы Лириопы (вариант: Лириоэссы, Eustath. I 1). По наиболее распространённой версии мифа, родители Н. вопросили прорицателя Тиресия о будущем ребёнка и получили ответ, что Н. проживёт до старости, если никогда не увидит своего лица. Н. вырос юношей необычайной красоты, и его любви добивались многие женщины, но он был безразличен ко всем. Когда в него влюбилась нимфа Эхо, Н. отверг её страсть. От горя Эхо высохла так, что от неё остался только голос. Отвергнутые Н. женщины потребовали наказать его. Богиня правосудия Немесида вняла их мольбам. Возвращаясь с охоты, Н. заглянул в незамутнённый источник и, увидев в воде своё отражение, влюбился в него. Он не мог оторваться от лицезрения самого себя и умер от любви к себе. На месте его гибели вырос цветок, названный нарциссом (Ovid. Met. Ill 341–510; Paus. IX 31, 7).

Нарцисс. Картина Ф. Лемойна. 1688. Гамбург, Кунстхалле.

Этот этиологический миф возник, чтобы объяснить происхождение распространённого в Греции красивого, но холодного цветка. Судя по имени героя, миф о Н. догреческого происхождения; народная этимология сблизила имя Н. с греч. глаголом ναρκάω, «цепенеть», «столбенеть», и это сближение, возможно, послужило одним из источников мифа. В вариантах мифа версия о нимфе Эхо не упоминается. Стремясь осмыслить миф рационалистически, историю Н. излагали следующим образом: у Н. была любимая сестра-близнец. Когда девушка неожиданно умерла, тоскующий без неё Н. увидел своё отражение в источнике и, приняв его за образ сестры, стал постоянно глядеть в воду и умер от горя (Paus. IX 31, 8). Известен вариант мифа о смерти Н., посланной ему в наказание за то, что он отверг любовь юноши Аминия, из-за этого покончившего с собой. Н. влюбился в собственное отражение и, понимая безнадёжность этой любви, закололся. Из капель крови Н. выросли нарциссы. Вероятно, Н. – древнее растительное божество умирающей и воскресающей природы (цветок нарцисс упоминается в мифе о похищении Персефоны; его возлагали на умерших). Возникновение же мифа связано с характерной для первобытной магии боязнью древнего человека увидеть своё отражение (отражение является как бы двойником человека, его вторым «я», находящимся во вне).

М. Я. Ботвинник.

Слева - Нарцисс. Римская мраморная копия. С греческого оригинала скульптора Поликлета (ок. 420 до н. э.). Париж, Лувр. Справа - Нарцисс. Статуя П. Дюбуа. Мрамор. Париж, Лувр.

НАСАТЬЯ (др.-инд. Nasatya-), эпитет, относящийся в древнеиндийской мифологии к обоим близнецам Ашвинам (Насатья и Дасра) или к первому из них. Само слово значит, видимо, «исцеляющий», «освобождающий» и т. п., хотя народно-этимологическая традиция выделяет здесь элемент nasa, «нос» (ср. мотив рождения Ашвинов из носа кобылы). Имя «Н.» засвидетельствовано уже в 14 в. до н. э. на Ближнем Востоке — Nasattiia-(nna), ср. иран. Naŋhaipya-.

В. Т.

НАСЕКОМЫЕ. Разные виды Н. соотносятся в мифах с разными частями космического пространства, с его зонами (царствами) или их образами. Божья коровка и пчела («божья пчела»), безусловно, могут соотноситься с верхней зоной, с небом (отсюда эпитет «божья»); они же в ряде случаев связаны с верхней частью мирового дерева, с его ветвями и листьями (с кроной). Иногда пчела связана с мировым деревом в целом (в «Старшей Эдде» и особенно в «Младшей Эдде»; в ряде случаев эта связь дана через образ мёда). Ещё чаще пчёлы соотносятся со средней частью мирового дерева (его стволом) и соответственно со средним, земным миром. С нижним миром и нижней частью мирового дерева (корнями), а нередко и с повелителями низа: злыми божествами, духами, демонами и т. п. – связаны вредоносные насекомые – комары, москиты. В образах некоторых Н. подчёркивается связь с нечистой силой; в частности, стрекоза обозначается (в противоположность божьей коровке и др.) как ездовое животное чёрта – «коза (или козёл) чёрта», «конь чёрта» и т. п. [ср. литов. velnio ozys, velnio zirgelis, англ. dragon-fly, букв. «муха дракона», рус. стрекоза при Стри (бог) и коза и т. п.]. Как образ низа Н. функционально сопоставимы с хтоническими животными (змеи, ужи, черви, мыши, бобры, чудовища и т. п.). Тот факт, что разные Н. соотносятся в совокупности со всеми космическими зонами и со всеми тремя частями мирового дерева, находит параллель в мифопоэтическом взгляде на Н. как гибридный образ, составленный из черт (или свойств), присущих животным, живущим в воздухе, на земле (а иногда и под землёй); ср. соответствующие тексты (особенно часто – загадки о Н.) типа: «чорон, да не ворон, рогат, да не бык, шесть ног без копыт: летит – воет, падает – землю роет», «Летит по-птичьи, ревёт по-бычьи», «Не рак, не рыба, не зверь, не птица» и т. п. Иногда Н. изображается как посланец бога, которому дана власть над всеми, кроме обитателей моря.

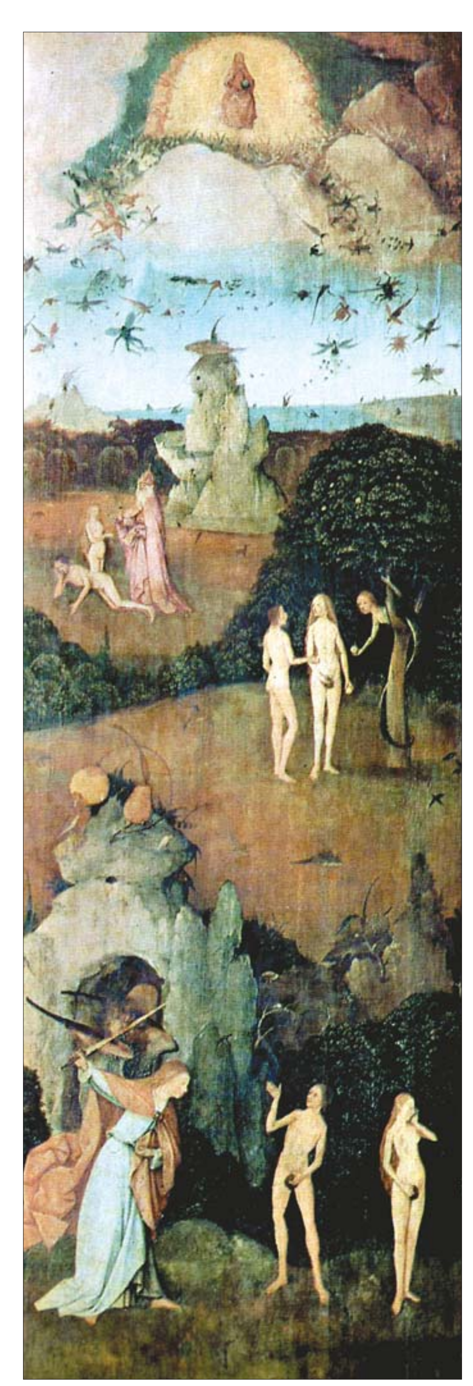
Некоторые ритуальные тексты наглядно демонстрируют функциональные различия между разными видами Н. Один полюс образуют «божьи» пчёлы, которые приносят весну и плодородие. На другом находятся вредоносные Н., созданные в наказание людям и скоту. У многих сибирских народностей (ненцы, селькупы, нганасаны, кеты и др.), как и у ряда североамериканских индейцев, распространён миф о происхождении таких Н. (особенно часто комаров) из искр костра, на котором мифологический герой сжигает злое женское существо (ср. появление комаров из тела Хоседэм, сожжённой на костре у кетов, из тела парнэ у ненцев и т. п.). В связи с этим мотивом находятся и другие, довольно многочисленные версии происхождения Н. (муравьев, мух, москитов, вшей и т. п.) из тела убитого чудовища в результате инцеста между братом и сестрой, а также по воле творца (который иногда посылает Н. на землю с целью научить людей сажать и выращивать культурные растения). В разных мифо-поэтических традициях засвидетельствован мотив обращения громовержцем своих детей, подозреваемых в том, что они — результат измены его жены, в Н. или других хтонических животных (змеи, черви, мыши и т. п.) и в растительные образы (грибы, семена и т. п.). У ягнобцев (Таджикистан) отмечено представление о появлении вшей в связи с громом, ср. изображение наказания богом взбунтовавшихся ангелов, превращающихся в Н., скорпионов, саламандр и падающих на скалы (левая часть триптиха И. Босха «Воз сена»).

Идея превращения божественного или человеческого персонажа в Н. повторяется во многих мифологических схемах. Типичным для целого класса мотивов превращения искусного в каком-либо ремесле работника, мастера в Н., сохраняющее соответствующий профессиональный навык, является превращение Афиной ткачихи Арахны в паука; ср. также разные варианты мифа о превращении людей в муравьев, термитов, кузнечиков, цикад и т. п. и превращение Геры (жены громовержца Зевса) в овода, с тем чтобы преследовать Ио, возлюбленную Зевса, превращенную в корову (в более распространённом варианте Гера напускает овода на Ио). Тема метаморфозы возникает и в архаичных представлениях о превращении души человека в бабочку, мотылька и т. п. Вместе с тем бабочки-однодневки, мотыльки и другие эфемериды становятся широко распространёнными символами краткости жизни и счастья. Связь людей с Н., подтверждаемая мотивом превращения, объясняет использование образов некоторых Н. (пчела, оса, муха, комар, паук, муравей и т. п.) в качестве тотемных предков.

Фольклорная, прежде всего сказочная, традиция с разной степенью полноты сохраняет многочисленные мотивы, связанные с Н., – от бесспорно мифопоэтических [превращение мифологического героя или героини в пчелу, муравья (уменьшение размера с целью проникнуть сквозь щель в нужное место – мотив, объединяющий ведийского Индру с Иваном-царевичем, проникающим в виде муравья в Хрустальную гору), муху, комара и др.] через сильно трансформированные и десакрализованные, аллегоризированные вплоть до предельно сниженных профанических вариантов, шуток, анекдотов.

Несомненна роль Н. в ритуале. В Греции святилище Артемиды в Эфесе имитировало улей; сама Артемида связывалась с образом священной пчелы – носительницы высшего плодородия (пчела была и культовым животным Артемиды); жрицы святилища назывались пчёлами (μέλισσαι), жрецы-евнухи – трутнями (εσσήνες); ритуалом руководил царь-пчела (ср. βασιλεύς «царь», и «пчелиная матка», «царица»). Исследования современных учёных (прежде всего К. Леви-Строса) вскрыли ритуальную и мифологическую роль мёда и через него – пчёл, подтверждаемую и давно известными фактами (кормление младенца Зевса молоком козы Амалфеи и мёдом пчёл); ср. также роль пчёл или муравьев в мифологизированной народной медицине. Известны специальные ритуалы отвращения вредоносных Н., которые иногда включали жертвоприношение и (или) обращение к особому божеству – повелителю Н., способному их изгнать (ср. Зевс Апомийос, мушиный бог на древнем Ближнем Востоке). В ряде случаев принимались специальные меры умилостивления демонов и злых духов, в подчинении которых находились Н., читались молитвы и заговоры от Н., совершались магические действия. Изображения некоторых Н. (или даже сами засушенные Н.) нередко использовались как амулеты.

В. Н. Топоров.



Рай. Левая часть триптиха И. Босха «Воз сена». Мадрид, Эскориал.

Ещё в неолитическом искусстве встречаются схематические изображения пчелы, бабочки и других Н. в качестве тотемических и апотропеических знаков. Особое значение «энтомологическая метафора», основанная на сближении полярных аспектов бытия (навозный жук-скарабей как «двигатель» солнца), получает в египетской художественной культуре. В античности распространены символы бабочки, скорпиона (соответственно атрибуты Психеи и Меркурия), пчелы (эмблема Эрота, знак поэтического вдохновения и др.), образы мошкары как внесимволи-

ческого признака лета; в изобразительном искусстве распространены стилизованные изображения Н. (однако последующая традиция возводит к древнегреческому живописцу Апеллесу именно скрупулёзно-иллюзионистическое изображение мухи, якобы привлёкшее даже настоящего паука). Значительный резонанс в европейской культуре имеют многочисленные энтомологические мотивы Библии (саранча, блохи, мухи – в частности, именование сатаны «царём мух»; ср. Вельзевул). Аллегоризующие образы Н. рассеяны в средневековом богословии и словесности [Григорий Великий в «Моралиях» сравнивает обращенного язычника с кузнечиком-богомолом (mantis religiosa), Данте в «Божественной комедии» уподобляет ангелов пчёлам и т. д.]. В позднесредневековой живописи бабочка («душа») в руках Иисуса-младенца, кузнечик, божья коровка (атрибут богоматери) – одновременно и религиозные символы, и знаки восторженного любования красотой реального мира. Но типичны для этой эпохи и идущие из библейской традиции образы демонических Н. [насекомовидная нечисть в сценах низвержения мятежных ангелов, ада, распятия (вокруг злого разбойника)]. В 16–17 вв. наряду с воспеванием красоты Н. как «ювелирных изделий природы» (стихи П. Ронсара о шершне, муравье, бабочке; образ Юпитера-живописца с бабочкой у итальянского художника Д. Досси; энтомологические иллюстрации-акварели немецкой художницы М. С. Мериан) популярно и смягчённо-негативное отношение к ним (бабочка как эмблема непостоянства, муха – бренности, блоха – мук совести и т. д.). В 17 – нач. 19 вв. приобретает популярность тщательное воспроизведение Н. в натюрмортах-обманках. Типичное уже в античности геральдическое значение Н. сохраняется и в новое время (пчёлы на наполеоновских регалиях), так же как и традиционная эмблематика (куколка бабочки, обозначающая бессмертие, а летящая на огонь мушка – поэтический «эрос» – стереотипы романтического мышления). В литературе второй половины 19 в. Н. нередко становятся подлинными героями метафорического мира, тяготеющего к идее роковой абсурдности бытия (пауки у Ф. М. Достоевского; образ «искательниц вшей» у А. Рембо; вошь – «безжалостный бог» у Лотреамона). Образы гигантских Н. — «властителей мира» переходят в графику (пауки О. Редона, М. В. Добужинского), политическую карикатуру и плакат («паук-капиталист» и др.). Пристальный интерес к миру Н., аллегорически живописующему взаимоотчуждённость людей, составляет характерный признак модернистской культуры [трансформация героя в чудовище-Н. в «Превращении» Ф. Кафки, в дневниках сопоставлявшего самого себя с Н. (изобразительная параллель к этому — графика Дж. Энсора и А. Кубина); кузнечик в живописи сюрреалистов (М. Эрнст, С. Дали, А. Массой); мухи у Ж. П. Сартра и А. Камю; осы и пчёлы, цикады у О. Мандельштама; энтомологические мотивы у В. Набокова и др.].

М. Н. Соколов.

Юпитер, Меркурий и Добродетель. Картина Д. Досси. 1524.

НАСР (nsr, nsrm, иногда во множ. ч. — Нисвар, nswr, «орёл»), в йеменской мифологии божество, почитавшееся в государствах Саба и Катабан. Бог – предок, покровитель и владыка оазиса Джуба (к югу от столицы Сабы Мариба). В официальные пантеоны не входил. Позднее был отождествлён с богом луны – Алмакахом в Сабе и Аммом в Катабане. Изображения орла, частые в древнейеменской иконографии, возможно, связаны с Н. как с лунным божеством. Н. известен также в древнеарабской мифологии (по теофорным именам, широко распространённым в Центральной и Северной Аравии). Мусульманская традиция причисляет его к богам, которым поклонялись сородичи Нуха (Коран 71:23).

А. Г. Л.

НАСРЕН-ЖАЧЕ («Насрен-борода»), в адыгском нартском эпосе глава (тхамада) нартов, богоборец. Н.-ж., седобородый старик, – патриарх, организатор мирной и военной жизни нартов, пользуется среди них и богов большим авторитетом. Согласно одному из сказаний, Н.-ж. дерзнул свергнуть владычество бога Тха; по вариантам, пытался проникнуть на Ошхамахо (Эльбрус) — местопребывание богов, вступил в схватку с богом зла Пако, похитившим огонь у нартов. Разгневанный Тха приковал его к вершине Ошхамахо цепями. Орёл рвёт клювом сердце богоборца. При попытке Н.-ж. освободиться от оков «стук цепей гремит громом, искры от удара звена о звено блещут молнией, тяжёлое дыхание старика бушует на земле ураганом, от стонов его ревут глубины земли, и слёзы его льются бурным потоком вниз со снеговых вершин и разливаются шумящей рекой». Освободил Н.-ж. нарт Батраз. Аналогичны Н.-ж. абхазский Абрскил, грузинский Амирани.

М. М.

НАСУ (авест., «труп»), в иранской мифологии демон смерти. Представлялся в облике отвратительной трупной мухи, «прилетающей с севера» вскоре после смерти человека, исповедующего зороастризм, чтобы завладеть его душой и осквернить тело («Видевдат» 7, 2; 8, 71). Родственники умершего должны противодействовать Н., распевая священные тексты и произнося вслух имена Амеша Спента. Наиболее действенным средством против Н. считался взгляд «жёлтой четырёхглазой [с пятнами над глазами] собаки», священного животного у последователей маздаясны («Видевдат» 8, 16–18). Высказывается мнение о наличии индоевропейских параллелей образу Н. в греческой и римской традициях: ср. греч. νεχυς, «труп», «мёртвый», лат. nex, «казнь», «насильственная смерть». В виде мухи иногда изображался Эврином, греческий демон физического разложения и гниения. Соответствия «Видевдату» обнаруживают в текстах из Лациума с описаниями посмертного ритуального очищения. Можно предполагать ближневосточное происхождение образа Н. не позже середины 2-го тыс. до н. э.

Л. Л.

НАХИ, Нухай (nhy), в древнеарабской мифологии верховное божество в пантеоне самудских арабов (наряду с Рудой), бог мудрости. Возможно, был также божеством луны. Выступает как бог — предок и покровитель народа, владыка страны, защитник верблюдов и колодцев. В оазисе Думат находилась статуя Н. (ассирийский царь Сеннахериб, захвативший оазис, вывез его статую, так же как и Руды, в Ниневию, но впоследствии они были возвращены в Думат).

А. Г. Л.

НАХУША (санскр. Nahusa), мифический древнеиндийский царь, сын Аюса, внук Пуруравaса и отец Яяти. Легенда о Н., возвеличивающая брахманов, несколько раз с небольшими вариациями рассказана в «Махабхарате» и пуранах. Н. прославился аскетическими подвигами, и когда Индра после победы над Вритрой искупал грех убийства брахмана, Н. занял на небе его место царя богов. Однако в своём высокомерии Н. не только возжелал жену Индры Шачи, но и принуждал святых риши нести по воздуху его паланкин. При этом однажды он ударил ногой брахмана Агастью, и по проклятию Агастьи (или Бхригу – Мбх. XIII 102–103) был сброшен на землю и на десять тысяч лет превращен в змея (Мбх. III 176–178).

П. Г.

НАЦИЛИАНИ (букв. «владеющий долей»), в грузинской мифологии человек или животное, одарённые священными знаками (долями) божеств. Божество неба или солнца одаривает избранника крестом или изображением солнца, божество луны — знаком месяца и т. д. Н. должны скрывать свои «доли», которые, как считалось, располагаются у них под лопатками в виде светящегося знака или свечи. Представления о Н. возникли, вероятно, ещё в глубокой древности; об этом свидетельствуют археологические материалы, относящиеся к периоду поздней бронзы и раннего железа: в мифологических сценах, изображённых на бронзовых поясах, фигурируют люди с астральными знаками на плечах и бёдрах. Почитание Н. находило отражение в ритуалах приобщения детей к астральным божествам. С представлениями о Н., вероятно, связана традиция изображения астральных символов на одежде и доспехах царей и представителей знати, что как бы приобщало их к категории Н.

И. С.

НАЧАЛА (греч. αρχαι), в христианских представлениях один из девяти чинов ангельских. Упоминается в Новом завете (Рим., 8, 38; Кол. 1, 16). По классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 — нач. 6 вв.) — седьмой чин, составляющий вместе с архангелами и ангелами третью триаду.

О. Н.

НАЧИКЕТАС (др.-инд. naciketas, букв. «незнающий» и, как предполагается, поэтому ищущий знания, пути к нему), древнеиндийский мифологический персонаж, известный из поздневедийской литературы. История Н. с некоторыми вариациями рассказана в «Тайттирия-брахмане» (III 11, 8) и в «Катха-упанишаде» (I 1– 3), продолжающих, видимо, одну и ту же традицию, связанную с «Чёрной Яджурведой». Отец Н., праведный брахман Ваджашраваса (другие его имена — Готама и Ауддалака Аруни), приносит в жертву всё своё состояние. Н., полагая, что отец собирается принести в жертву и его, трижды обращается с вопросом: «Отец, кому ты меня отдашь?». Отец в гневе отвечает: «Смерти я тебя отдам!», т. е. владыке смерти, хозяину царства мёртвых Яме. Н. отправляется к нему и проводит три ночи в обители Ямы, не получив пропитания. Возвратившись к себе, Яма находит Н., принимает его как почётного гостя и предлагает выбрать три дара. Н. просит сделать так, чтобы отец стал милостивым к нему. Яма обещает выполнить эту просьбу. Н. просит рассказать ему о небесном огне и о том, как, преодолев голод и жажду, обитатели небесного мира наслаждаются бессмертием, не зная ни страха, ни старости, ни смерти. Яма рассказывает Н. об огне как начале мира и об устройстве жертвенного алтаря — составе его частей и их порядке (можно думать, что этот последний мотив как-то связан с возможностью народно-этимологического соотнесения имени Н. с звуковым комплексом na-cik-, где cik- одна из основ глагола ci-, обозначающего устройство жертвенного алтаря, приведение его в порядок, возведение его). Н. повторяет Яме сказанное им, и умилостивленный Яма даёт Н. дополнительный дар: он называет небесный огонь именем Н. — начикетас. Трижды возжёгший этот огонь и познавший эту триаду совершает три действия, преодолевает рождение и смерть, отбрасывая страх и печаль, достигает бесконечного покоя и радуется в небесном мире. Но Н. спрашивает Яму о самом главном, что беспокоило его ещё на земле с самого детства, — о том, что ожидает человека после смерти. Яма пытается уклониться от ответа на этот вопрос, он предлагает Н. в дар сыновей, внуков, скот, золото, долгую жизнь, красавиц на колесницах, сопровождаемых музыкой, и т. п. Н. отказывается от всех этих даров; «... Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, увидев тебя... Кто из подверженных уничтожению и смерти внизу на земле, приблизившись к уничтожимости и бессмертию, узнав и поразмыслив об удовольствиях, — станет радоваться слишком долгой жизни? Скажи нам, смерть, о том, в чем сомневаются, что (заключено) в великом переходе, — этот дар..., и не иной, выбирает Начикетас» (Катха-уп. I 1, 26–29). Яма вынужден дать ответ и на эту, третью просьбу Н., потому что Н. заслужил этого. Яма противопоставляет приятное, к которому стремятся глупые ради мирского благополучия, благому, которому привержены разумные люди, стремящиеся к знанию. Только они могут постичь этот переход от жизни к смерти и самую высшую реальность. Но это постигается не рассудком, а самосозерцанием, преодолением и отказом от радости и от горя. Яма рассказывает Н., как от незнания перейти к знанию, и сравнивает этот переход с разожжённым огнём начикетасом («С помощью преходящих вещей я достиг непреходящего», I 2, 10). Далее Яма говорит о священном слоге Ом и его символике, о постижении высшего атмана, который сравнивается с владельцем колесницы, тогда как тело – с колесницей, рассудок – с колесничим, разум – с поводьями, чувства – с конями, предметы, восприятия – с дорогой (I 3, 3–4), о иерархии (ср. снизу вверх: чувства – воспринимаемые ими предметы – разум – рассудок – атман – непроявленное – Пуруша; ср.: «Нет ничего выше Пуруши. Это конечная цель. Это высший путь», I 3, 11).

История Н. представляет собой образец философского мифа с сильными элементами рационалистического умозрения. В этом смысле он соприкасается с другими образцами древнеиндийского умозрения, знания (veda), принадлежащими уже к философско-религиозной традиции и к сфере «преднаучных» сочинений. Вместе с тем в ней отчётливо обнаруживаются фольклорные элементы: необдуманный гнев, дающий начало всему действию; нисхождение живого человека (юноши) в царство смерти; «прение» со смертью; три дара – три желания; «умные» вопросы – желания (как инверсия «умных» ответов); достижение бессмертия через смерть (с её помощью). В истории Н. обнаруживается присутствие элементов и фольклорной техники (диалог в царстве мёртвых, очень существенная роль числа три, сравнения и уподобления и т. п.). Исследования обеих версий истории Н. показали, что при всей их близости, они, видимо, восходят к более древнему источнику, который мог довольно значительно отличаться от засвидетельствованных текстов. Одним из отражений общего первоисточника и, следовательно, текстом, родственным позднейшим версиям истории о Н., возможно, следует считать гимн – разговор мальчика с умершим отцом (РВ X 135), в котором в перевёрнутом по сравнению с сюжетом Н. виде выступает та же схема. Ср.: «Под дерево с прекрасными листьями, где пьёт с богами Яма, туда наш отец устремляется к предкам» (X 135, 1); здесь же сравнение с колесницей, диалог отца с сыном, философизирующая тенденция (авторская тема).

История Н. отмечает собой тот исключительной важности рубеж между «философизируемой» мифологией и «мифологизируемой» философией, который даёт ценный материал, касающийся поздних трансформаций мифа и особенностей усвоения мифологического материала философской и ранненаучной традицией. Высокие достоинства мифа о путешествии Н. в царство смерти позволяют сопоставить его с философскими мифами Платона или Нового завета.

В. Н. Топоров.

НАШГУШИДЗА, Нагучица, в мифологии адыгов уродливая, дряхлая, горбатая старуха, с железными зубами, с грудями, закинутыми за спину; олицетворяет враждебные человеку силы. Н. – коварная и жестокая воительница, похитительница детей, людоедка. Живёт в избушке в лесу, чаще одна (согласно некоторым сюжетам, — с единственной дочерью, помогающей спастись девушке, пленённой Н.). В адыгском нартском эпосе от Н. происходит карликовое племя испы. Иногда Н. играет положительную роль. Если герою удаётся, незаметно подкравшись, коснуться губами её груди (отголоски в мифе обычая усыновления), Н. становится его советчицей (указывает, например, герою, как победить великана), одаривает его чудесным конём (предварительно подвергнув героя испытанию: он должен стеречь её табун в течение трёх ночей).

В фольклоре западных адыгов наряду с Н. фигурирует Цеунеж — старуха с длинными железными зубами, живущая в отдалённом лесу; людоедка; она даёт людям вредные для них советы. Цеунеж иногда выступает как мать ста сыновей-людоедов.

М. М.

НАЯДЫ (Ναϊάδες), в греческой мифологии нимфы источников, ручьёв и родников. Видимо, они относятся к потомкам Океана и Тефиды; насчитывают их до трёх тысяч; «все имена их назвать никому из людей не под силу. Знает название потока лишь тот, кто вблизи обитает» (Hes.

Похищение Гиласа нимфами. Картина Дж. Ватерхауза. 1896.

Theog. 369 след.). Н. — древние божества, в одном ряду с хтоническими божествами, они упоминаются вместе с сатирами, куретами, корибантами, тельхинами и др. (Strab. X 3, 7; X 3, 10). Они хранительницы вод и обладают благодетельными функциями. Есть Н.-целительницы (Orph. Hymn. LI 15) и врачующие, купание в их воде даёт исцеление от болезней (Paus. VI 22, 7). Одна из Н. – Мента (или Минта, Мята) носила имя Кокитиды и была связана с водой царства мёртвых и являлась возлюбленной Аида (VIII 3, 14). Воды источников, где обитали Н., имели очистительные и прорицательные функции (IX 29, 5) и даже обладали способностью даровать бессмертие (Schol. Plat. R. P. X 611 c).

А. Т.-Г.

НГА, в самодийской мифологии божество. 1) В мифологии энцев (в зафиксированном Б. О. Долгих варианте пантеона, близком нганасанскому) и нганасан (нгуо, нго) общее название божеств, принадлежащих высшему уровню пантеона и относительно равноправных иерархически. У энцев к Н. относятся живущий в небесном мире Тено-нга («умный бог», его другое имя – Оне-нга, т. е. «настоящий бог»), старуха – покровительница рождений и женщин Дя-меню'о («земли старуха»), покровитель оленеводства Ирео-понеде («ведающий богатством-стадом»), верховный покровитель энцев и охотничьего промысла Дюба-нга («сирота бог»); главное злое божество Тодоте, подземные божества Сураба-Н. («дьяволы льда»); повелитель северного ветра («бог севера») Уму-Н.; живущий в лесу бог юга Педу-Н., обитающий на юге Кео-Н. («бог грома») и др. Некоторые персонажи энецкого пантеона имеют соответствия у нганасан: Дёйба-нгуо, «сирота бог» (демиург, покровитель нганасан), Сырада-нгуо, «дьяволы льда», Кодюо-нгуо, «бог грома». Нганасаны почитали также обитающего на седьмом ярусе неба создателя вселенной Ныылытыа-нгуо, его жену Нгуо-ням [«неба мать» (?)], доброжелательного к людям хозяина земли Бойкуо-нгуо («старик-бог»), бога зла Фаннида, с раскрытой пастью караулящего под землёй умирающих; ведающего переселением душ из умерших в новорождённых Бондуптуонгуо; хозяина растительности Тоттыадуо, одинокого старика, питающегося землёй и остатками пролитой на землю пищи; хозяев огня супругов Хюде Хуонка и Джали Хэлла; Быда-нгуо («бога воды»), покровителя семьи и жилища Туй-нгуо («бога огня») и др.

2) В описанном Е. Д. Прокофьевой варианте энецкого пантеона, сформировавшемся, очевидно, позднее, под влиянием культурно-языковых контактов с ненцами, Н. – верховное божество-демиург, живущее на седьмом ярусе неба. Отождествляется с Нумом ненцев и селькупов (возможно, предпосылкой этого явилась общность нарицательных значений слов «нум» и «нга»: «небо», «погода»). По некоторым данным, его жена – старуха-покровительница Дя-меню'о, старшие сыновья – Тодоте, Минлей, младшие – духи-покровители каха (см. Хэхэ).

3) Н. в мифологии ненцев — главное злое божество, противостоящее Нуму, олицетворение злого начала. Н. принадлежит к высшему уровню пантеона, происхождение его образа относится, видимо, к эпохе прасамодийской общности (на что указывает близость функций и свойств Н. и других богов зла — селькупского Кызы, энецкого Тодоте, нганасанского Фаннида). В некоторых мифах Н. — сын или свояк Нума, местопребывание Н. – подземный мир. Через своих слуг, злых духов нгылека, Н. насылает на людей болезни, а сам пожирает души умирающих (в результате чего наступает смерть). В некоторых космогонических мифах Н. наряду с Нумом как демиург участвует в сотворении и упорядочении мира, причём может играть как негативную роль (крадёт у Нума зачаток земли — ком глины, делает человека смертным), так и созидательную (придаёт земле устойчивость, подложив под неё кита, а сверху водрузив гигантский камень — Уральские горы). В другом мифе Н. создаёт Уральские горы, превратив в каменные глыбы аргиш (олений обоз), который вела дочь Нума (передовой олень — это священная для ненцев гора Минисей).

Многие мифы отражают противоборство Н. и Нума: о грозе как поединке двух божеств, о борьбе Н. и Нума за обладание солнцем и луной, унесёнными Н. в подземное царство, и т. д. Известен миф, в котором Н. просит Нума выделить ему столько места для жилья, сколько займёт кончик палки. Нум соглашается, но хитрый Н. протыкает палкой поверхность земли и завладевает всем нижним миром. Антагонизм Н. и Нума проявлялся (по данным архимандрита Вениамина) также в ритуалах жертвоприношений. Специфичность понятия Н. у ненцев может объясняться как сужением значения термина в ненецком языке (от названия широкого класса божеств до злого божества и, наконец, главного злого бога), так и заимствованием из энецкого языка, при котором название божества у народа-соперника (энцев) стало использоваться как имя соперника верховного бога ненцев.

Е. А. Хелимский.

НГАИ, Энгаи, 1) в мифологии масаев (Кения и Танзания) божество неба, громовник, одновременно выступающий и как племенной бог войны (у него просят удачи в военных походах).

В мифах Н. выступает в различных ипостасях: Энгаи-Нарок («Энгаи чёрный») и Энгаи-Наньокье («Энгаи красный»). Энгаи-Нарок — доброе, любящее людей божество, проявляется в синем небе. Его голос — отдалённые раскаты грома. Злое божество Энгаи-Наньокье проявляется в молниях и близких, оглушительных раскатах грома; молнией оно убивает. Ему приносят в жертву чёрную овцу. В некоторых вариантах это не две ипостаси одного и того же божества (которое утром и вечером делается «красным»), а два брата. Энгаи-Наньокье, стремящийся истребить людей, отказывается подчиниться власти Энгаи-Нарока. Согласно другому варианту, Н. выступает в трёх ипостасях: Н.-Наньюги («красный бог») — красный, как утренняя и вечерняя заря; Н.-Набор («белый бог») — облачное небо; Н.-Нарок («чёрный бог») — безоблачное, синее небо. Молитвы обращают к Н.-Нарок. По одной из версий, некогда существовало четыре бога: чёрный добрый бог (собственно обоготворённый предок); белый бог (отдалённое небесное божество); красный злой бог и серый бог. Чёрный бог одиноко жил на снежной вершине, другие боги дали ему в спутники юношу. Когда чёрный бог и юноша взяли в жёны женщин окрестного народа и породили масаев, серый и красный боги, раздосадованные тем, что люди расплодились, наслали засуху. Тогда юноша отправился в небо и, поборов богов, достал там дождь — засуха прекратилась. Юноша считается родоначальником масаев. Позже красный, серый и чёрный боги умерли, остался только белый.

В одном, вероятно, более позднем мифе вместо Н. фигурирует Найтеркоб.

2) В мифологии бантуязычных народов кикуйю (гикуйю) и камба (Кения), заимствовавших у масаев имя божества, громовник, божество дождя. Дождь, молнии, гром, радуга — проявления Н. От него зависят здоровье и жизнь людей и животных. Стихийные бедствия, засухи, эпидемии и т. п. объясняются гневом Н. Для его умилостивления совершаются жертвоприношения. Спускаясь на землю, Н. останавливается отдохнуть в своих временных жилищах на высоких горах, чаще всего – на горе Кения (на языке кикуйю – Kere-Nyaga, «гора сияния»), которую он сам и создал. Соответственно кикуйю называют его Мвене-Ньяга («сияющий»). Жилища Н. находятся также на «горе большого дождя» (на востоке), «горе ясного неба» (на юге), «горе сна или тайного убежища» (на западе).

Н. выступает в мифах как культурный герой-демиург. Когда человечество только начало заселять землю, Н. призвал Кикуйю и дал ему его долю – страну, где стали жить кикуйю. От Н. Кикуйю получил жену Моомби. Н. научил Кикуйю, каким образом следует обращаться к нему за помощью. Затем Н. послал женихов для девяти дочерей Кикуйю. Образовавшиеся девять семей положили начало девяти главным кланам кикуйю. Они составили одну большую семью; их общее родовое имя было «дети Моомби» (или «племя Моомби»). Н. научил людей добывать железо; установил, что кикуйю и камба должны заниматься земледелием, масаи – скотоводством, ндоробо – охотой. Н. аналогичен Леза.

Е. С. Котляр.

НГАТХЕИН, Гнатхеин, Покли, Похли, в мифологии народа кхьенгов в Бирме и Бангладеш (тибето-бирманская группа) властитель райской страны счастья и судья умерших. Свой суд он правит под деревом. Люди, совершавшие добрые поступки, после смерти там находят всевозможные удовольствия. Чтобы души умерших благополучно достигли Н., нужны особые обряды – на дороге туда души подстерегают и губят гусеницы. Петух, привязанный к ноге умершего, должен отпугивать этих гусениц. Меч, положенный на голову, должен отпугивать злых духов. По дороге к Н. душа должна пересечь реку Пузаутуибо по нитяному мосту. Души плохих людей не могут попасть в небесный рай. Н. отправляет их в железный котёл с кипящей водой. Если душа грешника убегает, то собака Н. её ловит. Если эта

душа пытается спрятаться в кроне дерева, то она становится жертвой птицы Хакгьи.

Я. Ч.

НГАУК ХОАНГ, в мифологии вьетов верховное божество. Имя Н. Х. происходит от китайского Юй-хуан («Нефритовый император»), но на него перенесены черты исконно вьетских божеств: считается, что он перевоплощение бога Тхэн Чу Чёя, упорядочившего вселенную. Н. Х. породил женские божества солнца и луны, вылепил всех животных, начиная со слона, носорога, тигра и кончая мельчайшими букашками. Потом с помощью двенадцати женских божеств — баму, каждая из которых искусна в чём-либо одном: создании рук, глаз, ушей и т. д., Н. Х. вылепил человека из самого чистого материала. Ему приписывается сотворение риса и хлопка. Он правит делами вселенной, окружённый сонмом божеств и духов. Н. Х. гневается на нерасторопность своих помощников и наказывает их: на одного небесного духа он прикрикнул так, что тот от страха свалился с небес на землю; другого за провинность сослал на землю и превратил в жука. Каждый раз перед новым годом по лунному календарю Н. Х. выслушивает доклады духов домашнего очага о добрых и дурных делах людей.

Н. Н.

НГЕКТАР, нгеви, в тунгусо-маньчжурской мифологии мир нерождённых душ. Находился у подножия горы верхнего шаманского мира. Души — оми жили на ветвях деревьев. На землю они попадали в виде пушинок и хвоинок. Когда женщина не могла родить, шаман устраивал камлание — добывание души. Во время пения он уходил в верхний мир и крал души, затем возвращался и бросал их в виде хвоинки на платок, который дети держали за углы. Платок складывали и хранили.

Г. В.

НГЫЛЕКА, в самодийской мифологии (у ненцев) невидимые злые духи, подчинённые Нга и относящиеся к низшему уровню пантеона. По велению Нга Н. насылают на людей болезни. Термин «Н.» этимологически связан с корнем ŋil («низ»), что отражает их связь как злого начала с нижним миром. В мифологиях других самодийских народов Н. соответствуют энецкие амукэ (амули), нганасанские нгамтэру, одна из категорий селькупских лозы.

Е. Х.

НДАРА, в мифологии восточных тораджей острова Сулавеси (Западная Индонезия) богиня подземного мира. Н. несёт землю на голове и руках; когда она чешется, на земле происходят землетрясения.

М. Ч.

НДО ТЫ, верховное божество в мифологии народности мео (группа мяо-яо) во Вьетнаме. Н. Т. сотворил небо и землю, десять солнц (женских божеств), девять лун (мужских божеств) и мириады звёзд. Солнца, луны и звёзды предназначались для того, чтобы просушить и освещать землю, поэтому на земле в течение семи лет сиял день и не было ночи. Когда она просохла, Н. Т. сотворил деревья и травы, животных, вылепил человека и вдохнул ему душу в живот, даровал язык и дыхание. Поскольку людям стало жарко на земле, они сделали из огромных деревьев лук со стрелами и сбили лишние солнца и луны с небес. После потопа спасшиеся в деревянном барабане брат и сестра по повелению Н. Т. сочетались браком и продолжили людской род. Люди мео ушли в холодные края, где вечные льды и ночь тянется шесть месяцев, и лишь впоследствии стали постепенно двигаться на юг.

Н. Н.

НДУ, в мон-кхмерской мифологии верховное божество — демиург у ма, срэ, банаров и других народов на юге Вьетнама. Часто он выступает в образе красной птицы. В подземном мире Брах Тинге Н. создал огонь, людей, а также каменные орудия. Впоследствии люди вышли из Брах Тинга через отверстие в земле, в котором после застрял огромный буйвол с двумя головами. Этот буйвол превратился в скалу, видную до сих пор. Н. дал людям буйволов, свиней и кур.

Я. Ч.

НЕАК ТА, в мон-кхмерской мифологии духи — хранители местности у кхмеров (Кампучия). Живут на возвышенных местах в деревнях и в водоёмах. С каждым из Н. Т. связывается местный цикл мифов. Культ Н. Т. носит выраженный аграрно-магический характер. В древности почитание Н. Т. дало почву королевским культам горы.

Я. Ч.

НЕБО, в мифологии важнейшая часть космоса. Н. — это прежде всего абсолютное воплощение верха, члена одной из основных семантических оппозиций (см. Верх и низ). Его наблюдаемые свойства — абсолютная удалённость и недоступность, неизменность, огромность слиты в мифотворческом сознании с его ценностными характеристиками – трансцендентностью и непостижимостью, величием и превосходством Н. над всем земным; Н. простерто над всем, всё «видит», отсюда его всеведение; оно внешне по отношению ко всем предметам мира, поэтому оно – «дом» всего мира. Иногда Н. является женским началом, матерью (ср. Адити, Нут и др.), но чаще оно – мужское, плодотворящее начало (дождь). Как податель тепла и влаги Н. — активная творческая сила, источник блага и жизни: воздух, облака, туман, наполняющие Н., представляются субстанцией человеческой души-дыхания, и при параллелизме микро- и макрокосма Н. оказывается душой универсума, воплощением абсолютной «духовности».

В космогонии появление Н. описывается как расчленение хаоса, выделение верха и низа, то есть Н. и земли. Их слитность передаётся в мифах также как священный брак Н.-отца и земли-матери. В космогоническом акте первозданный хаос, который имеет облик чудовища, хтонического или водного, либо сам порождает Н. и землю (в более архаичных космогониях), либо последние создаются из него демиургом (в развитых мифологиях, таких, как семитская, и в некоторых версиях ведийских мифов); ср. Мардук, Тиамат, Гуйму, Намму. Во многих мифах Н. само по себе или вместе с землёй происходит из яйца мирового (одного или нескольких). Первозданная близость Н. и земли находит отражение в австралийских мифах, где герои заходят на Н. случайно — поднявшись на гору, или получает комическую обработку в африканских мифах о старухе, которая толкла ямс и задевала Н. пестом (ашанти) или отрезала от Н. кусочек для стряпни (касена).

В отделении Н. от земли участвует божество воздуха, демиург или сам бог Н. (ср. Ан, Энлиль, Шу, Кронос, Пань-гу, Индра). Если в космогонических мифах персонаж, который отделяет Н. и землю, действует активно (напр., мифический предок алтайцев вставляет между Н. и землёй стрелу, чтобы они вновь не сомкнулись; Индра утверждает Н. на столпах и т. д.), то в космологических описаниях присутствует персонаж, который является опорой Н.: Атлант, хеттский Убеллури и др. Пань-гу сочетает в себе черты активного деятеля космогонии и персонифицированной мировой вертикали (древа мирового): он рос и по мере его роста Н. всё дальше уходило от земли. Разнообразна мотивировка отделения Н. от земли: ссора космических супругов (Геба с Нут, Геи с Ураном), уход от земли Н., оскорблённого жителями земли (в африканских мифах они вытирали о близкое Н. грязные пальцы), напуганного или вытесненного людьми, и др.

В космологических описаниях отмечается материал небесной тверди. У индейцев суньи — это камень, у жителей островов юга Тихого океана — голубой камень; представление о каменном Н. (Акмон) существовало и у древних греков, но было вытеснено представлением о металлическом Н. В финикийской мифологии Н. — голубой ковёр с блёстками. В «Авесте» Н. уподобляется дворцу из небесного вещества; в арабо-мусульманской традиции описываются многоярусные небеса из драгоценных, блестящих, сверкающих материалов: золота, хрусталя, жемчуга, смарагдов; в «Чхандогья-упанишаде» (III 19, 1) Н. — золотое яйцо (земля — серебряное).

Наиболее простое представление о форме Н. – это представление о Н. как шатре, шалаше, палатке, куполе, который образует стены и крышу над полом-землёй. По некоторым вавилонским мифам, ветви мирового дерева, спускаясь к морю, которое окружает землю, образуют небесный свод. Мир по типу дома может быть также кубическим, как у семитов. Опоры находятся в центре мира или по четырём его углам; иногда они представляют собой горную гряду или ряд столбов, своего рода ограду (напр., в буддийской космографии). На опоры положен «потолок» в виде плиты или свода. Образ Н. может иметь много вариантов даже внутри одной мифологии. Так, в «Ригведе» земля и Н. — два колеса на концах оси (X 89, 4) или два камня, между которыми Индра зажёг огонь (II 27, 15), два сосуда или две чаши (X 44, 8), сложенные открытыми частями друг к другу.

Н. представляется не только как твёрдая оболочка и крыша мира, но и как огромная жидкая масса — «хлябь небесная», поддерживаемая над землёй твёрдым (иногда прозрачным) веществом. В шумерской мифологии первозданный океан — богиня Намму окружает порождённые ею Н. и землю, в библейской космогонии в акте творения первичная вода раздвигается, образуется верх и низ и океан мировой помещается над сводом небесной тверди, через окна-отверстия в кото-

рой небесные воды орошают землю дождём. В вавилонской мифологии небесный океан создаёт под землёй водную бездну преисподней. Звёзды и светила либо прикреплены к тверди, либо плавают по небесному океану (ср. Нут и бога солнца Ра). Дождь, благодетельная сила всеоживляющей влаги — атрибуты небесного бога дождя и грозы. Небесные воды связываются с морем и реками, которые имеют истоки на Н. (в греч. мифологии «все реки от Зевса», шаманские реки имеют истоки на Н.). С представлениями о мировой горе связано представление о Н.-горе или Н. на горе. Мировая гора или держит на своей вершине Н., или вершина её есть Н. как место обитания богов (ср. Олимп, горы, на которых живут чёрный Нгаи масаев и Тлалок ацтеков, Брахмалока на вершине горы Меру), или гора и есть Н., так, в зороастризме сохранено представление о Н. как семи прозрачных горах — одна внутри другой. В архаических представлениях эвенков Н. и гора совпадают. В развитых мифологиях небесная гора сопоставляется с земной горой как своим образом. Так, «многовершинный Олимп» есть поверхность небесного свода, а земной Олимп — это его образ. Всякий холм и возвышенность — репрезентанты Н.; на горе почитается бог Н., человек встречается с богом (ср. Моисей на горе Синай). Гора — образ верха и высоты, но не абсолютного верха, как Н., а как бы медиативного — пути наверх, в высоту на Н.

Представления о многоуровневом Н. распространены в мифологиях всего мира. В скандинавской мифологии ветви мирового дерева образуют различные небеса, где живут боги. Халдейская астрология знает трёхсферное Н. и семисферное Н., сохранившееся в мусульманской традиции. В ведийской мифологии наряду с «тремя сводами» или «тремя крышами», которые держат три бога, известны представления о семи мирах или этажах мира. В джайнской мифологии эта конструкция доходит до 63 небес. Иерархия этих небес отражает и ценностную иерархию мифологического мира. Определённые сферы жизни зависят от определённых небес. Так, у якутов с «сумасшедшего Н.» (мекерикте халлан) приходят духи, вдохновляющие экстаз шамана. Разнокачественность небес выражена и в представлениях африканского племени бамбара (см. в ст. Фаро). В мифах народов Центральной Америки 9 или 13 небес, симметричных такому же числу этажей преисподней.

В буддийской мифологии небеса представляют собой последовательные ступени возрастания божественного блаженства; по мере повышения «этажа» постепенно исчезают чувственные радости, уступая место духовным наслаждениям вплоть до растворения в нирване (аналогично этапам йогической аскезы). Таким образом, Н. — своего рода путь странствия души, что является модификацией архаического мотива странствия на Н.

Путешествие героя на верхнюю землю, пребывание его у небесного народа — одна из главных сюжетных схем мифологии, героических сказаний. Герои австралийских мифов заходят на Н. почти случайно, так как Н. близко. Полинезийский герой Мауи без труда достигает десятого Н. В развитых мифологиях на Н. попадают чудесным образом — по лучу, радуге и т. п., это подвиг или знак избранности (ср. вознесение Еноха). Разрушение вавилонской башни или постройки, которую пытались возвести, чтобы добраться до небесного бога Ньямбе, как и другие варианты мифа о пресечении связи Н. и земли, видимо, являются трансформацией космогонического мифа о разделении Н. и земли. На краю света сохраняется первичная близость земли и Н. Вход на Н. прост: достаточно пролезть между краем Н. и землёй или в отверстие, через которое входят на Н. облака, дуют ветры и льют дожди. На Н. обитают предки и нерождённые души, души промысловых животных (у орочей). Небесные тела — это также определённые страны и области жизни душ умерших, блаженных предков. Верх человеческого тела соотносится с абсолютным верхом — Н. Головные уборы, особенно царей, жрецов и священнослужителей, украшаются драгоценными камнями и изображениями светил, моделируют небесный свод. Параллелизм верха и низа в микро- и макрокосме подкрепляется теми космогоническими мифами, согласно которым из черепа космического существа (Имир, Пуруша) создаётся небесный свод. С космогоническим актом в макрокосме (отделение Н. от земли) сопоставлен эсхатологический в микрокосме — отделение души, уходящей на Н., от тела, остающегося в земле. Всё «духовное» и «высокое», «божественное» получает характеристику и небесного.

Воплощение мифологического Н. широко представлено в архитектуре, градостроительстве, прикладном искусстве, бытовой утвари. Круглая и квадратная планировка городов с четырьмя воротами — проекция Н. с четырьмя дверьми или воротами, через которые проходят ветры, облака и т. д. Вертикальная модель Н. — это прежде всего всё, в чём воплощена идея высоты, — пирамида, пагода, зиккурат, многоэтажные башни и т. д. Ступени, ведущие в храм или к трону, как и вообще лестница, — путь на Н. или на самое высокое Н. (ср. Иов 26, 11 о семи ступенях храма Соломона). Н. изображают куполы (потолки) храмов. Согласно «Авесте», само Н. – это дворец; храм и дворец – это небесный мир, перенесённый на землю. Покрывало — ещё одна вещественная модель Н.: оно может выступать как «архитектурный» элемент — например, в театре Помпея, по словам Тацита, для защиты от солнца над зрителями однажды было протянуто пурпурное покрывало с золотыми звёздами; Н.-покрывало — это также всевозможные балдахины и шатры, а в одежде человека — плащ и мантия. Небесное покрывало принадлежит богу, например Мардуку или Артемиде Эфесской, мантия – одежда жрецов и царей. Светлые и блестящие одежды, драгоценности (мифологически — частицы небесной тверди и светил) отличают высшие сословия, что подкрепляется мифологической семантикой: высшие сословия — небесные сословия. Бог неба. На начальной ступени развития уранической мифологии обожествлялось само природное явление, которому приписываются свойства живого существа — бога-Н. Небесные явления представлялись атрибутами бога-Н. Укко одет в огненную рубаху (грозовая туча), он машет мечом (молния), натягивает лук (радуга), он высекает огонь в темноте (падающие звёзды). Солнце и луна или звёзды — глаза бога-неба (ср. «тысячеглазый» как эпитеты Аргуса и Индры). Постепенно бог-Н. превращается в антропоморфного бога. Небесные явления выступают уже как родственники Н.: сын вавилонского Ану Аддад-молния; сын Н. Катекиль — гром (Перу); облака — жёны Ахурамазды (сохранившего черты бога Н.). Обожествлённый небесный свод и бог — владыка Н. предстают и как один бог (как, напр., Олорун у йоруба) и как разные (Уран и Зевс Дьяуса и Варуна). Зевс (владыка Олимпа) и Варуна (оплот неба и царь богов) — боги неба, в них на первый план выступает регулятивная и этическая функция, Дьяус и Уран не претендуют на главенство в пантеоне; это — «старые боги», в них достаточно отчётлив физический аспект. В мифах и культах народов, стоящих на наиболее низкой ступени развития, почти повсеместно существуют представления о боге, живущем на Н., который, хотя почти не участвует в жизни людей, всё же почитается «старшим» или «главным», часто также творцом мира. Удалившийся от дел небесный бог (т. н. deus otiosus, «праздный бог») напоминает образ единого всемогущего бога-творца библейского типа, что дало основания некоторым представителям «миссионерской этнографии» предположить существование некогда впоследствии искажённого «прамонотеизма». На самом деле речь шла о дифференциации некогда единого, пантеистического образа божественного мира-З., появлении отдельных богов солнца, луны, дождя, грома, рек и т. п. и «обнищании» некогда могучего верховного божества, соединявшего в себе всю вселенную. Это нашло выражение в мифах об устранении бога Н. от дел и удалении его на Н. Этическая мотивация также фигурирует в мифах об удалении «праздного бога», как и в мифах об отделении Н. от земли. Так, Маву-Лиза и Вульбари (крачи, Того) сначала жили среди людей, но затем из-за грехов людей ушли далеко, передав правление низшим богам, и поселились на Н. в «банановом саду». В удалённости Н. заложена возможность осмыслить уход на Н. как переход в качественно иной мир, разрыв с миром людей. Поэтому удаление на Н. не связано только с богом Н.; на Н. уходят культурные герои по завершении своей деятельности, герои, которые превращаются в созвездия, мифические предки, Дике и Астрея, воплощающие справедливость и оскорблённые преступлениями людей.

Богов Н. бывает несколько; их число может соответствовать четырёхчастной горизонтальной модели мира, как в мифологии ацтеков, в буддийской, китайской, вавилонской и других мифологиях, а также многоярусной вертикальной модели Н. — по божеству на каждый ярус. Главные боги на известной ступени развития мифологии делаются небесными. Семантический комплекс Н. = верх = благо = власть = непостижимость = вечность и т. д. делается определением «божественности» вообще, и в число небесных богов включаются все те мифологические пер-

сонажи, которые отвечают такой концепции божественности. В большинстве мифологий процесс объединения божеств в одно на основе общей семантики доходит до выделения верховного и согласно тождеству верх = Н., небесного бога, который сохраняет в своих эпитетах и титулатуре, в виде различных своих ипостасей, воспоминание о вобранных им других богах пантеона. Быть вверху, высоко, над другими означает «править», поэтому верховный бог — царь и правитель. Часто эту роль выполняет громовержец (напр., Зевс, Индра).

Н. В. Брагинская.

НЕБТУИ (nbjw.t, «владычица полей»), в египетской мифологии богиня города Латополь, олицетворяющая плодородие. Жена Хнума. Отождествлялась с Исидой, Хатор, Менхит. Впоследствии почитание Н. было оттеснено культом Нейт.

Р. Р.

НЕЙТ (n.t), в египетской мифологии богиня города Саис. Культ Н. возник в западной части дельты Нила и в Ливии, а впоследствии распространился по всему Египту. Наивысший расцвет её культа относится ко времени XXVI (Саисской) династии (7–6 вв. до н. э.). Н. изображали в виде женщины в короне Нижнего Египта, часто – кормящей грудью двух маленьких крокодилов. Её фетиш – щит с двумя перекрещенными стрелами. На острове Элефантина и в Латополе (где она вытеснила местную богиню Небтуи) Н. считалась женой Хнума. Иногда отождествлялась с Хатор. В Н. соединялись одновременно мужское и женское начало, она имела функции демиурга. Н. является создательницей семи богов и людей. Её называли «Великая Нейт — мать богов Амаунтет, которая родила Рат-тауи, великую Ихет, родившую солнце», «отец отцов и мать матерей». Один из эпитетов Н. – «открывательница путей» (на запад). В древнейший период Н. — богиня войны и охоты; как богиня воды и моря она — мать бога-крокодила Себека, а также вообще всех крокодилов. Связана с заупокойным культом (Н. — глава «дома бальзамирования»), вместе с Исидой, Нефтидой и Серкет изображалась на саркофагах. Считалось также, что Н. обладает магической силой: лечит больных, отгоняет злые силы, поэтому она часто изображалась на подголовнике ложа. Геродот отождествлял Н. с Афиной (II 59).

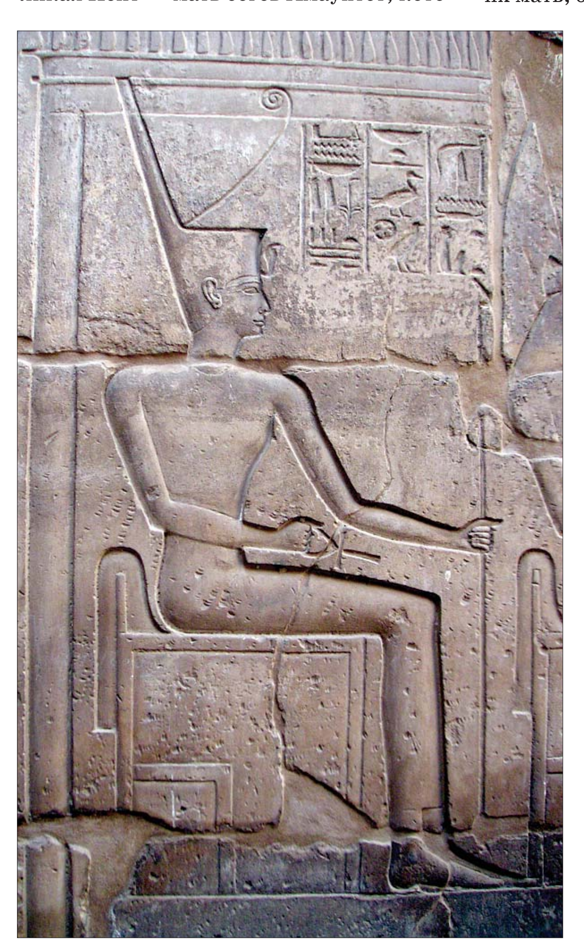
Р. Р.

Немесида. Римская мраморная копия. С греческого оригинала Агоракрита (ок. 430 до н. э.). Рим, Ватиканские музеи.

НЕЛЕЙ (Νηλεύς), в греческой мифологии сын Посейдона и Тиро, брат-близнец Пелия. Тайно рождённые Тиро и брошенные ею, Н. и Пелий были подобраны пастухами. Когда близнецы выросли и узнали, кто их мать, они убили свою мачеху Сидеро, оскорбившую Тиро. Позднее братья стали враждовать друг с другом, и изгнанный Н., прибыв в Мессению, основал город Пилос. От Хлориды Н. имел дочь Перо и двенадцать сыновей, одиннадцать из которых погибли от руки Геракла, когда тот опустошал Пилос; уцелел только Нестор (Apollod. I 9, 8–9). По одной из версий мифа, Н. был убит вместе с сыновьями, по другой, – умер от болезни в Коринфе и там же был похоронен (Paus. II 2, 2).

В. Я.

НЕМЕСИДА, Немезида (Νέμεσις), в греческой мифологии богиня, дочь Никты (ночи) (Hes. Theog. 223 след.), именуемая также Адрастеей («неотвратимой») и близкая по своим функциям богине Дике. Н. наблюдает за справедливым распределением благ среди людей (греч. nemo, «разделяю») и обрушивает свой гнев (греч. nemesao, «справедливо негодую») на тех, кто преступает закон; Н. — богиня мести. Любимые богами гипербореи никогда не испытывают гнев Н. (Pind. Pyth. 44). Она немедленно запоминает любую человеческую несправедливость (Callim. Hymn. VI 56). По одному из мифов, Н. — мать Елены от Зевса. Спасаясь от преследова-



Слева – Нейт. Рельеф в храме Луксора. Справа – Нейт. Поздний период. 664–332 до н. э. Париж, Лувр.

Моисей перед горящим кустом. Миниатюра Ингеборгской псалтыри. 13 в. Шантийи, музей Конде.

ний бога, она превратилась в гусыню, тогда как он стал лебедем. Снесённое Н. яйцо было найдено пастухом, принесено Леде, спрятавшей его в ларец. Из этого яйца и вылупилась Елена (Apollod. III 10, 7), воплощение мести богов человеческому роду. Наиболее известен храм Н. в Рамнунте, близ Марафона, где находилась Н., изваянная Фидием (Paus. I 33, 2–8). Почиталась также в Риме. Изображалась с атрибутами равновесия, наказания и быстроты (весы, уздечка, меч или плеть, крылья, колесница, запряжённая грифонами).

А. Т.-Г.

НЕМРУТ, в армянской мифологии иноземный царь, вторгшийся в Армению. Чтобы возвеличить себя, Н. воздвиг на вершине горы великолепный дворец необычайной высоты. Решив убить бога, чтобы занять его место, Н. поднялся на крышу дворца и прицелился из лука в небо. Бог подставил большую рыбу под стрелу, пущенную Н. Увидев кровь, Н. и его приближённые возликовали, уверенные, что бог убит. Бог разгневался — ударила молния, и Н. вместе с дворцом провалился в разверзшуюся пропасть, из которой образовалось озеро. Гора стала называться Немрут (современный вулкан Немрут расположен у западного берега озера Ван, в его кратере находится озеро). По другому варианту, Н. создал гору из земли, чтобы, поднявшись на неё, вступить с богом в борьбу, но бог низвергнул его в недра земли.

Отождествление в древнеармянской литературе Бэла, соперника Хайка, с библейским Нимвродом привело к возникновению мифа, где вместо Н. выступает Бэл. Деспот Бэл с многочисленными войсками вторгся в Армению, но был разбит. Труп Бэла, убитого армянским царём, подняли на вершину горы и сожгли. По воле бога оставшийся от него пепел превратился в воду, а воины Бэла и караваны его верблюдов от страха окаменели.

С. Б. А.

НЕМТИ (nmtj; устаревшее прочтение — Анти, cntj), в египетской мифологии бог в образе сокола. Центр его культа — 12-й верхнеегипетский ном (город Иераконполь). В «Текстах пирамид» назван «начальником своего нома» или «главой восточного нома». Н. — бог восточной пустыни и караванного пути к Красному морю, охраняет путешествующих, покровительствует разработкам минералов в восточной пустыне; участвует в борьбе Гора — сына Исиды с Сетом. Древние греки отождествляли Н. с Антеем.

Р. Р.

НЕНКАТАКОА («медведь полей и столбов»), в мифологии чибча-муисков бог ритуальных попоек и хмельного напитка чичи, покровитель живописцев и ткачей. Помогал при доставке стволов деревьев с окрестных гор в посёлки тем, что устраивал перемежавшиеся с физической работой попойки. Образ Н. отражает древнюю стадию организации труда, когда работа и ритуальные возлияния богам, танцы и песни в их честь составляли единый, неразрывный процесс. Во время празднеств изображался приход Н. и участие его в торжестве. Чибча-муиски представляли себе Н. в виде медведя, одетого в тканый плащ, из-под которого торчал хвост; иногда в виде лиса — откуда другое имя Н. — Фо («лисица»). Единственной известной формой почитания Н. было питьё в его честь на праздниках.

С. Я. С.

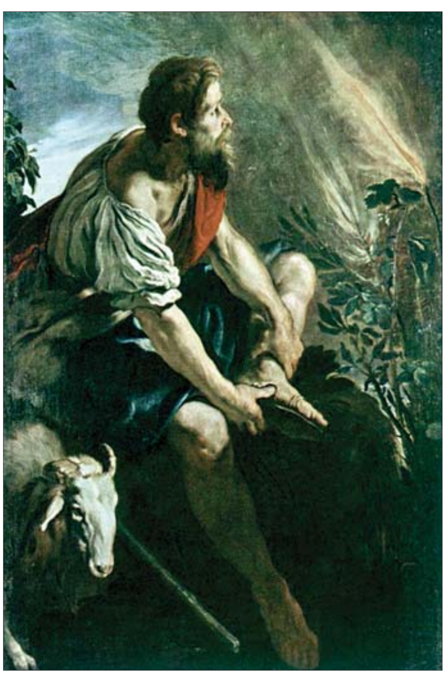
НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА [евр. hassene ’eynennu ’ukkal, «куст, не снедаемый» (огнём)], в ветхозаветном предании горящий, но не сгорающий терновый куст, в котором бог Яхве (через «ангела Яхве») явился Моисею, пасшему овец в пустыне близ горы Хорив. Когда Моисей подошёл к кусту, чтобы посмотреть, «отчего куст горит огнём, но не сгорает» (Исх. 3, 2), бог из горящего куста воззвал к нему, призвав вывести израильский народ из Египта в обетованную землю. Христианская традиция (нашедшая отражение в иконографии) видит в Н. к. прообраз богоматери, непорочно зачавшей и родившей «сына божьего» — Иисуса Христа. Реальный прообраз Н. к. — растение ясенец белый, встречающееся на Синайском полуострове, выделяющее летучее эфирное масло, которое легко воспламеняется на солнце.

Неопалимая купина. Створка алтаря работы Н. Фромана. 1476. Экс, собор Сен-Савен.

НЕОПТОЛЕМ (Νεοπτόλεμος), в греческой мифологии сын Ахилла, рождённый ему Деидамией (дочерью Ликомеда, царя острова Скирос). Когда ахейцам стало известно от троянского прорицателя Елена, что одним из условий их победы над троянцами является участие Н. в войне на стороне ахейцев, Одиссей и Феникс отправились на остров Скирос и привезли Н. под Трою (Apollod. epit. V 10–11). Одиссей уступил Н. доспехи Ахилла. Н. принимал активное участие в боях и убил много троянцев. От его руки пал также Эврипил, сын Телефа, прибывший на помощь Приаму с большим ополчением мисийцев. Н. входил в число отборных ахейских воинов, спрятавшихся в деревянном коне (Hom. Od. XI 506–537). В ночь взятия Трои он отличался особой жестокостью: убил старого Приама, искавшего спасения в священной ограде у алтаря Зевса (Verg. Aen. II 533–558). Когда греки получили предсказание, что для благополучного возвращения на родину необходимо умилостивить тень Ахилла кровью Поликсены, Н. совершил это жертвоприношение (Eur. Hec. 523–568).

Вместе с Еленом и вдовой Гектора Андромахой, полученными в добычу после захвата Трои, Н. направился в Эпир, покорил здесь местных жителей молоссов и стал царствовать над ними (Apollod. epit. VI 12). Вскоре после этого он совершил пу-

Моисей перед пылающим кустом. Картина Д. Фетти. Нач. 17 в. Вена, Музей истории искусств.



Неоптолем приносит в жертву Поликсену после взятия Трои. Тирренская чернофигурная амфора. 570-550 до н. э. Лондон, Британский музей.

Нептун и Тритон. Скульптурная группа Дж. Л. Бернини. Мрамор. 1620. Лондон, Музей Виктории и Альберта.

тешествие в Дельфы, во время которого был убит. О причине гибели Н. существуют разные версии. По одной, убийство Н. было подстроено Орестом, возненавидевшим Н. за то, что Менелай выдал за него замуж Гермиону, некогда обещанную в жёны Оресту. По другой, – Н. вызвал негодование дельфийских жрецов своими упрёками Аполлону, который под Троей помог Парису сразить Ахилла. По третьей, – Н. допустил по незнанию ошибку во время жертвоприношения, вступил из-за этого в спор с местными жителями и был ими убит (Hom. Od. IV 3–9; Apollod. epit. VI 14). Могилу Н. показывали в священном участке Дельф вплоть до поздней античности (Paus. X 24, 6), хотя культ Н. возник не раньше 6 в. до н. э. Имя Н., образованное от греческих слов νέος, «новый», и πτόλεμος, «война», обозначает «участник новой войны» и указывает, что образ Н. – относительно поздний в героическом эпосе. По-видимому, первоначальным именем Н. было Пирр – мужской вариант женского имени Пирра («рыжеволосая»), под которым скрывался на Скиросе переодетый девушкой Ахилл. Имя Пирр засвидетельствовано уже в «Киприях», но широкое применение получает только в эллинистическое и римское время. От традиционного образа Н. – свирепого воина – существенно отличается его изображение в трагедии Софокла «Филоктет». Здесь Н. представлен благородным юношей, не способным к лжи и притворству и выше всего ставящим следование законам чести.

В. Н. Ярхо.

Триумф Нептуна и Амфитриты. Мозаика. 4 в. Париж, Лувр.

НЕПЕРИ, Непри (npr, nprj, от npr, «непер», «зерно»), в египетской мифологии бог зерна. Изображался толстым человеком с туловищем, разрисованным колосьями. Сын Рененутет (иногда их обоих отождествляли с Исидой и Гором). В период Нового царства была создана сопутствующая ему богиня Непит. В ранних текстах Н. называется «молодой водой», т. е. началом разлива, оплодотворяющего землю. Н. связан с загробным культом: олицетворяя семя, которое, будучи посеянным, всходит («Непери живёт после того, как он умер»,— говорится в «Текстах саркофагов»), он помогает умершему возродиться. В заклинаниях о снабжении умерших пищей Н. выступает также как бог пива, необходимого для ритуальных возлияний. День рождения Н. праздновали в первый день жатвы.

Р. Р.

НЕПТУН (Neptunus, Neptunus Pater), один из древнейших римских богов; первоначальная природа и культ Н. известны мало, но, видимо, он всегда был связан с водой, что обусловило его отождествление с Посейдоном (не позднее начала 3 в. до н. э.). Праздник Н. – нептуналии справлялся 23 июля с целью предотвращения засухи (во время праздника строились хижины из листьев). К кругу Н. принадлежали Салация и Винилия (Aul. Gell. XIII 23, 2; Serv. Verg. Aen. X 76). Салация (от salum, «движение моря») считалась женой морского бога Н. и отождествлялась с Фетидой и Амфитритой; Винилия — нимфа, персонификация волны прибоя, мать Турна (Serv. Verg. Aen. VI 90). Морской Н. почитался людьми, связанными с морем или отправлявшимися в морское путешествие, иногда с божествами-персонификациями бури, ветров, штиля, хорошей погоды. Отождествление его с Посейдоном обусловило связь Н. с лошадьми и его эпитет «конный», роль Н. как бога всаднического сословия; введение культа Н., как и учреждение праздника конного Н., приписывалось Ромулу (Liv. I 9). Затем этот праздник слился с консуалиями (см. в статье Конс). В провинциях с Н. отождествлялись местные боги вод и моря.

Е. Ш.

НЕРГАЛ (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии бог – владыка подземного царства, супруг богини подземного царства Эрешкигаль; первоначально небесный бог. Почитался в городах Кута и Апиак. По шумерской традиции, сын Энлиля и Нинлиль, по аккадской, – Энлиля и богини-матери Белет-или. В шумерской традиции стоит рядом с богом подземного ми-

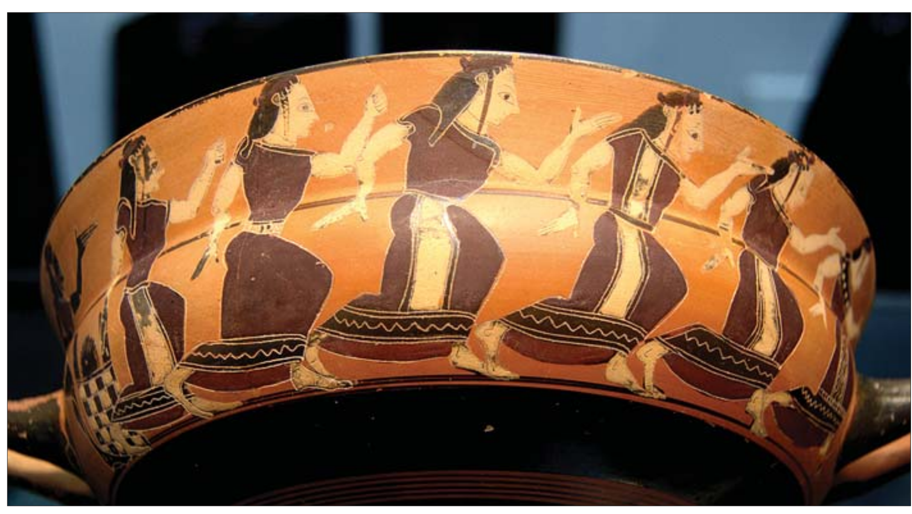
Нептун и Амфитрита. Солонка короля Франциска I работы Б. Челлини. 1540–43. Вена, Музей истории искусств.

Нергал, стоящий на поверженном враге. Оттиск печати нач. 2 тыс. до н. э. из Ларсы. Багдад, Иракский музей.

ра целителем Ниназу. Имеет ряд имён или идентификаций: Месламтеа («вышедший из святилища Меслам», главного святилища Н. в Куте), Лугальгирра (в текстах часто брат-близнец Месламтеи), возможно также Гугальанна, Лугальапиак, «царь Куты». Супруги Н., кроме Эрешкигаль, — Лас, или Ласу (из la asu, «никакого выхода», т. е. символ подземного царства) и Мамиту (чаще супруга Эрры). Как надземное божество Н. – олицетворение палящего солнца (но никогда не солнечный бог вообще). Н., как и Эрра, приносит людям и скоту лихорадку и чуму. Как и его брат Нинурта, Н. – божество войны, сокрушающее враждебные страны. Аккадский миф о Н. и Эрешкигаль объясняет причину попадания Н. в подземное царство. Н. не проявляет должного почтения к послу Эрешкигаль Намтару, явившемуся на пир богов за её долей. Разгневанная Эрешкигаль требует прислать к ней Н., чтобы предать его смерти. По совету Эйи (Энки) Н. берёт с собой в подземный мир волшебные предметы-фетиши, одолевает Эрешкигаль, становится её супругом и владыкой подземного царства. Сохранилась и расширенная версия мифа, обогащенная фольклорно-сказочными мотивами: неузнанного божества, превращения возлюбленного в урода, живой воды, запрета на пищу подземного царства и др. Мотив захвата власти силой заменяется любовным мотивом: Н. спускается в подземное царство, соединяется с Эрешкигаль, проводит с ней семь ночей, а затем бежит. По требованию богов, напуганных угрозой Эрешкигаль (она грозится выпустить мертвецов из подземного царства на землю), Н. возвращается в подземное царство, снова соединяется в любовной ласке с царицей; после семи дней Ану (?) приказывает Н. оставаться под землёй с Эрешкигаль навеки. Характерно, что Н. приходит в подземный мир под именем бога Эрры; уходя, он снова становится Н., как бы являясь заменой самого себя (ср. миф о нисхождении Инанны и закон «за голову – голову»). Н. изображён на одной из старовавилонских печатей с серповидным мечом и дубинкой, с двумя львиными головами; он стоит на горе, наступив ногой на поверженного врага.

В. К. Афанасьева.

НЕРЕИДЫ (Νηρεΐδες), в греческой мифологии морские божества, дочери Нерея и океаниды Дориды (Hes. Theog. 240–242).


Нереиды. Фрагмент росписи чернофигурного килика. Ок. 560 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Их пятьдесят (244–264; Apollod. I 2, 7), имена указывают на изменчивость, глубину, стремительность и прихотливость моря. Н. благожелательны к людям и помогают им в бедствиях. Среди Н. выделяются Амфитрита, супруга Посейдона; Фетида, мать Ахилла; Галатея, в которую влюбился Полифем; Немертея (греч. nemerteia, «истина»).

А. Т.-Г.

НЕРЕЙ (Νηρυς), в греческой мифологии божество моря, отец нереид. Именуется также «морским старцем». Н. – сын Геи и Понта. Он ненавидит ложь и даёт добрые советы (Hes. Theog. 233–236). Н. обладает даром предвидения, но для того чтобы он дал прорицание, им надо овладеть, так как он, подобно морской стихии, меняет свой облик; так, Геракл, связав Н., заставил его указать путь к саду Гесперид (Apollod. II 5, 11).

А. Т.-Г.

НЕРТУС (Nerthus), в древнегерманской мифологии богиня плодородия, растительности, возможно, богиня земли (ср. сканд. Ерд – мать Тора). Её культ у континентальных германцев описан Тацитом. В ритуале изображение Н. возили на телеге, в которую были впряжены коровы. Н. – точный женский эквивалент имени Ньёрд (сканд. бога) (возможно, в генезисе Н. и Ньёрд – ритуальная пара).

Е. М.

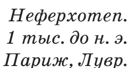
НЕСС (Νέσσος), в греческой мифологии один из кентавров, известный своим коварством. После битвы Геракла с кентаврами жил у реки Эвен, перевозил за плату путников. Когда переправлялся через реку Геракл, Н., перевозивший молодую жену Геракла Деяниру, покусился на её честь. Она закричала, и Геракл, переплывший реку вплавь, пронзил Н. стрелой. Умирающий кентавр, желая отомстить Гераклу, посоветовал Деянире собрать его кровь, так как она якобы поможет ей сохранить любовь Геракла (Apollod. II 7, 6; Soph. Trach. 555–587) (впоследствии Деянира использовала это средство, что привело к гибели Геракла).

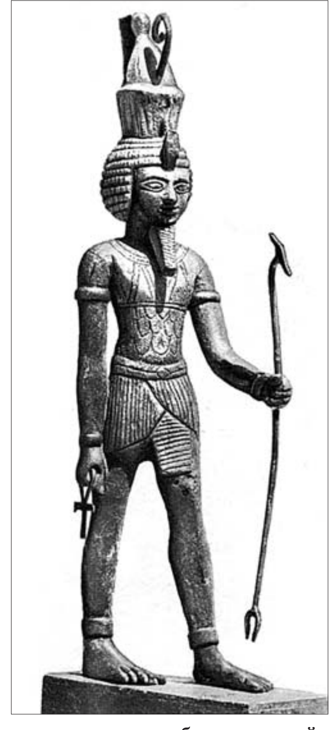
А. Т.-Г.

НЕСТОР (Νέστωρ), в греческой мифологии царь Пилоса, сын Нелея. Единственный из двенадцати сыновей Нелея, уцелевший после войны пилосцев с Гераклом. В источниках это объясняется большей частью тем, что Н. находился в это время вдали от родины, в Герении (поселение на северо-восточном побережье Мессенского залива) (Apollod. I 9, 9); отсюда производили частое в эпосе прозвище Н. «конник Геренский». В «Илиаде» Н. изображается старцем, славящимся мудростью и житейским опытом, в трудные моменты к нему обращаются за советом самые храбрые вожди. В прошлом Н.

Игры нереид. Картина А. Бёклина. 1883. Мюнхен, Новая пинакотека.

Нефертум. Серебряный сплав. 9–6 вв. до н.э. Берлин, Египетский музей.





Неферхотеп. 1 тыс. до н. э. Париж, Лувр.

и сам отличался мужеством: он неоднократно возглавлял своих соплеменников в сражениях с соседями-эпейцами, одолел в единоборстве могучего аркадского героя Эревфалиона (Hom. Il. XI 669–760; VII 132–156), принимал участие в сражении лапифов с кентаврами, в калидонской охоте и (по более поздним источникам) в походе аргонавтов. Он сыграл огромную роль в сборе ахейского войска для похода под Трою и сам явился во главе 90 боевых кораблей в сопровождении сыновей Антилоха и Фрасимеда. В меру своих сил он вступает в бой и во время осады Трои; здесь он подвергся атаке со стороны Мемнона и уцелел только благодаря вмешательству Антилоха (Hom. Od. IV 187 след.; Pind. Pyth. VI 28–42). После войны Н. в числе немногих ахейских героев вернулся невредимым на родину (Hom. Od. III 4–485). Исходя из данных «Одиссеи», Страбон (VIII 3, 26) отождествил столицу царства Н. с городом Пилос в Трифилии (область на западном побережье Пелопоннеса, между Элидой и Мессенией). Однако, как показали раскопки 30–50-х годов 20 в., центром древнего микенского государства был Пилос на побережье Мессении; здесь был раскопан дворцовый комплекс с фресковой живописью и архив глиняных табличек с надписями на линейном письме Б. Поскольку этот дворец погиб от пожара ок. 1200 до н. э., то, возможно, что в сознании автора «Одиссеи» воспоминания о некогда богатом мессенском Пилосе совместились с местонахождением более скромного микенского поселения в Трифилии.

В. Н. Ярхо.

НЕФЕЛА (Νεφέλη, «облако»), в греческой мифологии богиня облаков. Н. — первая супруга Афаманта, мать Фрикса и Геллы, которых хотела погубить Ино (Apollod. I 9, 1).

А. Т.-Г.

НЕФЕРТУМ (nfr-tm), в египетской мифологии бог растительности. Центр его культа — Мемфис. Считался сыном Птаха и Сехмет, но в некоторых текстах говорится, что он вырос из тела богини полей. Изображался юношей в головном уборе в виде цветка лотоса, из которого поднимаются два пера. Атрибут Н. — лотос, символ рождения, процветания. В «Текстах пирамид» он назван «лотос из носа Ра» (ср. рождение Ра).

НЕФЕРХОТЕП (nfr-htp, «прекрасный доволен»), в египетской мифологии бог луны. Центр культа Н. – Фивы. Имя Н. обычно присоединялось к имени Хонсу как эпитет.

Р. Р.

НЕФТИДА (греч.), Небетхет (егип. nb.t-h.t, букв, «владычица дома»), в египетской мифологии младшая из детей Геба и Нут. Изображалась в образе женщины с иероглифом своего имени на голове. Считалась женой Сета, но, судя по текстам, очень мало с ним связана. Её сущность в египетской религиозной литературе почти не раскрыта. Н. выступает вместе с сестрой Исидой в мистериях Осириса и во всех заупокойных магических обрядах. Она вместе с Исидой оплакивает Осириса, участвует в поисках его тела, охраняет его мумию, стоя у изголовья его ложа. Обе сестры у восточного неба встречают умершего. Согласно «Текстам пирамид», Н. плавает в ночной барке (Исида в дневной). Н. и Исида отождествляются с соколицами, поэтому их часто изображают крылатыми женщинами. Отсутствие самостоятельной роли у Н. создаёт впечатление искусственно придуманной богини, служащей парой для Сета. Плутарх отождествляет Н. с неплодородными землями (Исида олицетворяла плодородные земли).

Р. Р.

НЕХБЕТ (nhb.t), Нехебт, в египетской мифологии богиня царской власти. Центр культа Н. – город Нехен (Иераконполь), столица Верхнего Египта. Священное животное Н. – коршун, её изображали в виде женщины с хохолком коршуна на голове, в белой короне Верхнего Египта. Н. считалась символом Верхнего Египта, её имя (как и имя богини Нижнего Египта Уто) вошло в титулатуру фараонов объединённого Египта. Иногда, отождествляя с Уто, воплощавшейся в образе кобры, Н. изображали в виде змееголового коршуна» Эпитет Н. – «белая из Нехена». В «Текстах пирамид» Н. называется «глазом Гора», в поздних текстах – «солнечным глазом». Н. почиталась как олицетворение могущества фараона, считалось, что она обеспечивает ему победу над врагами. Являлась также владычицей восточной пустыни, покровительницей горных работ (добычи золота и серебра), имела функции богини-матери (в этом качестве отождествлялась с Мут), помогала при родах (поэтому её сближали с богиней плодородия Хекет). Во время праздника 30-летнего юбилея фараона «Хеб-сед» изображение Н. устанавливали на носу царской ладьи.

Р. Р.

Слева – Исида и Нефтида перед символом Осириса столбом «джед»; над ним эмблема вечной жизни «анх», поддерживающая восходящее солнце. Рисунок из «Книги мёртвых» Ани. Ок. 1450 до н. э. Лондон, Британский музей. Справа – Исида и Нефтида у трона Осириса, перед Осирисом лотос с четырьмя сыновьями Гора. Рисунок из «Книги мёртвых» Хунифера. Ок. 1300 до н. э. Лондон, Британский музей.

Нехбет. Слева - украшение из гробницы фараона Тутанхамона.
Справа - пектораль из гробницы фараона Тутанхамона. Ок. 1350 до н. э. Каир, Египетский музей.

НЕХЕБКАУ (nhb-kəw, «подающий души»), в египетской мифологии бог в образе змеи. Хтоническое божество. Почитался как бог времени, плодородия и податель пищи. Связан с загробным культом, считалось, что Н. стоит у входа в подземное царство. Обычно в источниках выступает как помощник Ра. В «Текстах пирамид» упоминается, что он был связан Атумом при подавлении последним мятежа в Гермополе.

Р. Р.

НИАЛ, в мифологии нилотского народа нуэр (южная часть Судана, западные пограничные районы Эфиопии) божество, демиург. Н. — небесный бык, посылающий на землю живительный дождь (ср. Джуок у шиллуков, Денгдит — у динка). Среди богов в мифологии нуэр Н. уступает по значению более популярному божеству Квот.

Е. К.

НИБЕЛУНГИ, нифлунги (нем. Nibelunge, др.-исл. Nifhingar, Hniflungar), в германо-скандинавской мифологии и эпосе имя, употребляемое в разных (не всегда достаточно ясных) значениях. В немецкой «Песне о Н.» Н. названы: во-первых, первоначальные обладатели клада, которым затем завладел Зигфрид (сканд. Сигурд) — нибелунг, король «страны нибелунгов», его сыновья Шильбунк и Нибелунг, их дружинники, сказочные существа (великаны или люди огромного роста и необычайной силы); во-вторых, бургундские короли Гибихунги (сканд. Гьюкунги, сыновья Гьюки) – Гунтер (сканд. Гуннар) и его братья – после перехода в их руки клада. Таким образом, это имя связано с обладанием золотым кладом. Но так как Зигфрид завоёвывает не один, а два клада (кроме клада нибелунгов, хранимого альвом Альберихом, – также клад дракона Фафнира), сокровища Н. оказываются генетически связанными с преданием о золотом кладе карлика Андвари, известным из скандинавских источников («Речи Регина» и «Речи Фафнира» в «Старшей Эдде», «Младшая Эдда») и носящим чисто мифологический характер. Этот клад включал и золотое кольцо, которое обладало волшебным свойством умножать богатство, но Андвари наложил на него проклятие: оно будет стоить жизни всякому, кто им завладеет. Клад поочерёдно попадает к Локи, Хрейдмару, сыновьям Хрейдмара Фафниру и Регину и, наконец, Сигурду (Зигфриду), и всем оно несёт смерть (подробнее см. в ст. Локи, Сигурд). Сокровища бургундов были идентифицированы легендой с кладом Зигфрида, и убийство его бургундами – Гибихунгами порождало мысль, что Н., убийцы Зигфрида, — чёрные альвы (на кладе лежало проклятие, и в конце концов альвы должны были отомстить). Особое положение среди них занимает Хёгни (Хаген). В скандинавской версии сказания о Н. Хёгни не виновен в смерти Сигурда, но в некоторых других версиях (особенно отчётливо в «Саге о Тидреке») Хаген — не родной брат бургундских королей, а сводный, рождённый их матерью от альва, и именно Хаген предательски убивает Зигфрида. Сына Хёгни, мстящего Атли за смерть отца, согласно «Речам Атли» («Старшая Эдда») и «Саге о Вёльсунгах», также зовут Нифлунгом (Хнифлунгом). Гипотеза о том, что Н. — чёрные альвы или демоны мрака, с точки зрения некоторых исследователей, находит дополнительное подтверждение: в «Младшей Эдде» и других источниках говорится, что Гуннар, Хёгни, как и сыновья их сестры Гудрун Сёрли, Хамдир и Эрп, все были черноволосы.

Этимология имени Н., несмотря на многочисленные попытки её расшифровки, остаётся спорной. Выводили имя из nebulones («туманные», от нем. Nebel, «туман») – обозначения франков; предполагалось, что Н. – бургундское родовое имя, заимствованное у них франками. Имя Н. связывали с др.-исл. nifl (ср. Нифльхейм – мир мрака, загробный мир), т. е. истолковывали как «подземные хранители клада».

Тема клада, приносящего несчастье его обладателю, занимает видное место в германо-скандинавском эпосе: наряду с циклом о Н. (героические песни «Старшей Эдды», прозаическая «Сага о Вёльсунгах», нем. «Песнь о Н.» и др.), она встречается и в «Беовульфе», где герой погибает, отобрав сокровища у сторожившего их дракона (см. Беовульф). Однако в легенде о Н. сокровища трактуются как воплощение власти: могущество принадлежит тому, кто владеет золотом. Представление о том, что богатства властителя представляют собой его магически материализованное «счастье», «удачу», принадлежало к центральным идеям германцев и скандинавов.

Наиболее известный памятник, связанный с легендами о Н., – немецкая «Песнь о Н.» (ок. 1200), в которой объединены история отношений Зигфрида с бургундскими королями, включая его убийство, и история гибели бургундов – Н., вызванной местью Кримхильды (сканд. Гудрун), вдовы Зигфрида, заманившей их в гуннскую державу Этцеля (Атли). В исландской «Песни об Атли» (9 в.?) и в «Речах Атли» (12 в.?) Н. погибают, попав в ловушку, в которую их завлёк Атли, муж Гудрун: у Хёгни вырезано сердце, Гуннар, брошенный в ров со змеями, умирает от укуса змеи. Гудрун мстит Атли за братьев (в «Песни о Н.» Кримхильда, напротив, мстит братьям за Зигфрида).

Тема Н. неоднократно интерпретировалась в мировой литературе нового времени (начиная с драматической трилогии Ф. Фуке де ла Мотта «Герой севера», использовавшего главным образом скандинавские версии сказания). Наиболее известны: драматическая трилогия К. Ф. Хеббеля «Нибелунги» (трагедии «Роговой Зигфрид», «Смерть Зигфрида», «Месть Кримхильды» — на материале немецкой версии), оперная тетралогия Р. Вагнера «Кольцо нибелунга» («Золото Рейна», «Валькирия», «Зигфрид», «Гибель богов» — в основу положен скандинавский эпос), трагедия Г. Ибсена «Воины Хельгеланда» (в основе — сюжеты «Саги о Вёльсунгах» и других скандинавских саг), трагедии П. Эрнста («Брюнхильда», «Кримхильда»), поэмы В. Иордана («Сага о Зигфриде», «Возвращение Хильдебранда») и др. Немецкий кинофильм «Нибелунги» (режиссёр Ф. Ланг).

В изобразительном искусстве, кроме средневековых миниатюр (особенно ценные — в т. н. Худесхагенской рукописи 15 в.), — рисунки П. Корнелиуса, А. Ретеля, И. Затлера и др.

А. Я. Гуревич.

НИБО, в мифологии народов тибето-бирманской группы ади (дафла, мири, сулунгов, апатани и др.) в гималайском районе на северо-востоке Индии создатель мира и людей. Согласно мифам, злых духов породил Рибо. Н. был одарён высоким разумом. Он занимался возделыванием полей на холмах. Рибо охотился в равнинных

болотистых джунглях. Рибо завидовал Н. и обманом похитил у него мудрость и умение чародействовать. Миф о Н. представляет собой пример дуалистического близнечного мифа.

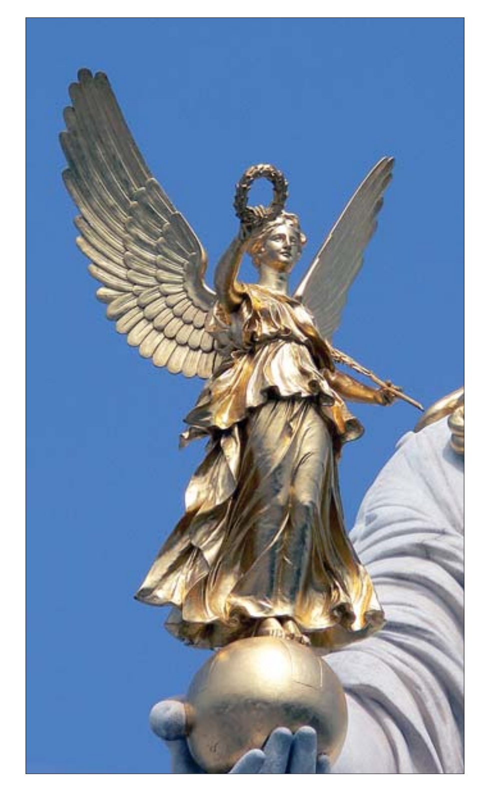
Я. Ч.

НИГОДА, нигойя, в джайнской мифологии души-дживы, находящиеся на самой низкой ступени иерархии сансарных (см. Сансара) существ — мельчайшие по своим размерам и потому не воспринимаемые органами чувств растительные души, обладающие одним чувством (тактильным) и заполняющие собой весь мир. Поскольку мир полагается бесконечным во времени и число джив в нём, способных достичь конечного освобождения, также бесконечно, мириадные скопления, содержащие каждое бесконечное число Н., выступают как некий депозитарий душ, которые хотя и относятся к сансаре, но не обладают развитием и бесконечно проходят через повторяющиеся тождественные существования, пока некий импульс не выведет их из этого состояния и не даст им возможность включиться в мировой процесс. Н. полярно противоположны сиддхам: первые ещё, а последние уже не подвержены законам кармы. По недогматическим представлениям, Н. суть нечто вроде проклятых душ, обречённых практически на вечные мучения за совершённые ужасные злодеяния (напр., убийство); они помещаются в самом низу мира, ниже ужаснейшего ада Махатамахпрабха.

О. Ф. Волкова.

НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ. В сферу Н. м. входят мифологические существа, не имеющие божественного статуса, различные демоны и духи. Термин «Н. м.» введен немецким этнографом В. Маннгардтом, впервые подвергшим эту категорию мифологических персонажей (особенно – духов, связанных с урожаем и шире – духов растительности, олицетворяющих годовой цикл умирающего и воскресающего растительного мира) специальному изучению. В. Вундт рассматривал «демонов растительности» как промежуточную ступень между доземледельческим «тотемическим культом» и развитыми культами богов. Дж. Фрейзер образы Н. м. связал (через переходные стадии) с фигурами таких богов, как Аттис, Адонис, Осирис, Дионис, трактовавшихся им как более поздние ступени развития той же идеи умирающего и воскресающего духа растительности. Считается, что персонажи Н. м. вмешиваются в человеческую жизнь, встречаются с людьми, превращаются в людей и т. п., поэтому во многих традициях они имеют преобладающее значение в сравнении с божествами, действующими преимущественно в мифологические времена первотворения. Как правило, существа, относимые к Н. м., являются персонажами наиболее популярных фольклорных жанров: сказок, быличек и т. д., в то время как боги участвуют в собственно мифологических повествованиях. В ритуальном плане Н. м. соответствует набору суеверий, колдовских или магических обычаев и обрядов, тогда как божества пантеона связаны с общеплеменным или общегосударственным культом. В терминах, использованных М. М. Бахтиным при описании народной карнавальной традиции (в которой участвуют персонажи Н. м.), Н. м. может быть названа неофициальной, в отличие от официального культа богов. Противопоставление Н. м. как неофициальной и официального культа особенно отчетливо выступает в тех обществах, где эти мифологические системы исторически, этнически различны по своему происхождению: в областях распространения буддизма (на Шри-Ланке, в Тибете, Монголии), в тех регионах, где (как, например, в Латинской Америке) относительно поздно пришедшее христианство, став официальным культом, вобрало в себя целую систему локальных мифологических представлений, низведённых на уровень Н. м., и т. д. На Руси в течение длительного времени сохранялось, особенно среди женщин, почитание языческих мифологических персонажей в качестве низших духов, в частности Мокоши (но как персонажу Н. м. ей поклонялись лишь «бабы богомерзкие»). Таким образом, элементы Н. м. могут формироваться благодаря низведению на её уровень мифологических существ высших рангов (поэтому данные Н. м. являются ценным источником для реконструкции мифологических представлений о них). Иногда это находит отражение в самих мифах. Так, в кетской мифологии верховный бог Есь изгоняет на землю свою жену Хоседэм и она постепенно (особенно в сказочных сюжетах) приобретает черты низшего духа. Многие персонажи Н. м. (например, духи частей тела, используемые в ритуалах врачевания, духи-хозяева, духи-помощники) связаны с шаманским культом. В областях развитого шаманизма (в Сибири и Южной Азии) эти духи нередко иерархически подчиняются высшим божествам, с которыми также общается шаман. В ряде азиатских (в частности, сибирских), а также индейских обществ, в отличие от шамана колдун мог обращаться за помощью только к персонажам Н. м. Типологически сходные ритуальные и мифологические противопоставления обнаруживаются и в ряде обществ Древнего Востока. Так, по свидетельству анатолийских клинописных текстов 2-го тыс. до н. э., женщина-жрица при магических действиях, в частности обрядах врачевания, обращалась только к духам

Слева – Ника. Деталь статуи Афины Парфенос на фронтоне здания парламента Австрии. Вена. В центре – Ника, развязывающая сандалию. Рельеф балюстрады храма Афины-Ники на Афинском акрополе. Мрамор. 411–407 до н. э. Афины, музей Акрополя. Справа – Ника Самофракийская. Мрамор. Ок. 190 до н. э. Париж, Лувр.



Ника. Аттический белофонный лекиф. Ок. 480 до н. э. Париж, Лувр.

Н. М., а жрецы официального культа — к «тысяче богов» Хеттского царства; согласно завещанию хеттского царя Хаттусилиса I царица не должна обращаться к жрицам (неофициальным).

В. В. Иванов.

НИКЕ, Ника (Νίκη, «победа»), в греческой мифологии персонификация победы. Н. — дочь океаниды Стикс и Палланта — сына титана Крия (Hes. Theog. 383 след.). Сестра Силы, Мощи и Зависти, которые способствуют победе. Крылатая Н. — непременный атрибут Зевса и Афины, которые изображались с фигуркой Н. в руках; Зевс работы Фидия в храме Зевса в Олимпии держал в правой руке Н. из золота и слоновой кости. У каждой ножки трона тоже были изображены танцующие фигурки Н. Ей соответствует римская Виктория.

Н. — один из эпитетов Афины как богини победы. На афинском акрополе был храм Афины Н.

А. Т.-Г.

НИККОЛА, в мифологии осетин-дигорцев божество хлебных злаков и урожая. Имя происходит от святого Николая, известного аланам из Византии. Н. упоминается также в нартском эпосе вместе с другими небожителями – христианскими святыми. С упадком христианства в Осетии Н. стал народным божеством. В песнях дигорцев Н. изображается пахарем и вместе с другими полухристианскими-полуязыческими божествами (Уастырджи, Уацилла, Мадымайрам) участвует в пахоте: то погоняет волов, то сеет, то проводит боронование.

В. К.

НИКОДИМ (греч. Νικόδημος), в христианском предании тайный ученик Иисуса Христа из числа фарисеев и «начальников иудейских». Он ночью приходит к Иисусу, и тот учит его (Ио. 3, 1–21); открыто заступается за Христа перед фарисеями (7, 50–51); вместе с Иосифом Аримафейским он участвует в снятии с креста тела Иисуса и положении во гроб (19, 39–42). Часто изображается в сцене оплакивания Христа.

Именем Н. названо апокрифическое Евангелие («Евангелие Никодима», нач. 5 в., основывается, вероятно, на более древних источниках), где описываются суд над Христом, его распятие и события, последовавшие за воскресением, а также сошествие во ад.

О. Н.

НИКОЛА, Микола, в славянской мифологии обозначение святого Николая (иногда и других святых), восходящее к персонажу языческой эпохи, или название злого духа. Таковы лесной дух nikolaj у кашубов, задающий загадки заблудившимся (отгадавших выводит на дорогу, не отгадавшие продают душу чёрту), злой дух Mikolaj: ср. восточнославянские представления о Николе Дуплянском, обитающем в дупле в лесу, о связи Н. с охотой, лешим. На связь с демоническими персонажами указывает также хромота или слепота (кривизна) Н. Для позднего пласта восточнославянской демонологии характерен обычай завивания «бородки» Н. («Миколина бородка», «бородка Микуле»), восходящий к древним представлениям о завивании бороды Волосу – Велесу. С Велесом Н. связывают также функции покровителя скотоводства и земледелия, хозяина земных вод. В народных верованиях Н. противопоставляется Ильепророку как милостивый земной святой грозному небесному громовнику (ср. противопоставление громовержца Перуна его земному противнику в славянской мифологии). Ср. также Санта Клауса – рождественского деда в поздней западноевропейской традиции, которого сопровождает демоническая свита.

В. И., В. Т.

НИКОЛАЙ Чудотворец (греч. Νικόλαος, «побеждающий народ»), Никола (древнерусская форма, удержанная старообрядческой и фольклорной традицией); Николай Угодник, Николай Мирликийский, в христианских преданиях святой из разряда т. н. святителей (церковных иерархов), образ которого подвергся сильной фольклорной мифологизации, послужив соединительным звеном между дохристианскими персонификациями благодетельных сил и новейшей детской рождественсконовогодней «мифологией» (Санта Клаус — искажение голландского Синте Клаас, Sinte Klaas, «святой Н.»; его модификации – англ. Father Christmas, «батюшка Рождество», Дед Мороз). Время жизни Н. предание относит к 1-й половине 4 в., самое раннее житие о нём на полтысячелетия моложе; таким образом, Н. с самого начала вступает в литературу как персонаж далёких времён, в котором типические черты христианской святости (и специально — идеального священника как «ревнителя» о вере и «печальника» о лю-

Святой Николай с житием в 16 клеймах. 19 век. Палех.

Богиня Никта в битве с гигантами. Фрагмент северного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180–160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

дях) полностью заслонили всё индивидуальное.

Предания рассказывают, как уже в младенчестве Н. являет себя образцом аскетической добродетели, до сумерек воздерживаясь от материнской груди по средам и пятницам, а по более поздней версии – обнаруживая чудесную способность стоять сразу же после рождения (распространённый мотив русской иконографии). Получив родительское наследство, Н. раздаёт его нуждающимся; особенно популярна история о впавшем в нищету отце трёх дочерей, уже готовом с отчаяния сделать из них блудниц, которому Н. тайно подбрасывает в окно три узелка с золотом – на приданое каждой (в связи с этим эпизодом, где Н. фигурирует как неведомый благодетель, на Западе возник обычай потихоньку подкладывать детям подарки в чулок от лица Санта Клауса). Избрание Н. епископом города Мира в Ликии (юго-запад Малой Азии; отсюда обозначение Н. как «Мирликийского») сопровождается знамениями и видениями; в одном из них Иисус Христос и дева Мария подносят Н. знаки его сана – соответственно евангелие и епископское облачение – омофор (именно с такими знаками отличия Н. чаще всего изображается на русских иконах). Ко временам правления римского императора Константина отнесены многочисленные рассказы о заступничестве Н. за несправедливо осуждённых; явившись на место казни трёх горожан Миры, Н. выхватывает меч из рук палача и всенародно обличает подкупленного судью; когда же под неправедный приговор подпадают три полководца в Константинополе, Н., находящийся в это время в своём городе, вдали от дворца, является императору во сне и разъясняет ему его ошибку. Аналогичным образом он во время бесхлебицы снится некоему хлеботорговцу и властно велит ему везти свой товар в Миру. Легенды рассказывают о творимых Н. (как при жизни, так и после кончины) многочисленных чудесах избавления мореплавателей и утопающих (характерная для Н. власть над морской стихией впервые проявляется во время его паломничества в Палестину), а также вызволений заключённых и пленников. Фольклор, в котором образ Н. занимает большое место (он — персонаж многих русских сказок), добавляет к этому гротескные мотивы оживления школяров, разрезанных на части злым владельцем постоялого двора, или даже больных, расчленяемых самим Н. или его спутником с целью лечения (эпизод, засвидетельствованный в греческой мифологии применительно к Асклепию). Греческий моряк видел в Н. помощника и защитника в повседневном труде (он считался патроном – покровителем моряков, а также школяров), русский крестьянин – близкого, участливого, не боящегося замарать своих риз соучастника забот; культ его на Руси вплоть до 18 в. был низовым, плебейским, сливаясь на периферии с реликтами языческих медвежьих культов.

В отличие от католической иконографии, в которой Н. – безличный персонаж, выражающий холодноватое достоинство епископского сана и опознаваемый лишь по атрибутам и житийным эпизодам, православная традиция знает очень характерный «портретный» облик Н. (высокий лоб, мягко круглящиеся линии лика, заботливый взгляд «пастыря», в котором преобладает то мягкость, то строгая проницательность).

С. С. Аверинцев.

НИКТА, Никс (Νύξ, «ночь»), в греческой мифологии божество, персонификация ночи, противопоставляемая Гемере (Дню). Н. родилась от Хаоса, вместе с Эребом (Мраком), Эфиром и Гемерой (Hes. Theog. 123–125) является одной из первичных мирообразующих потенций. Н. породила Танатоса (Смерть), Гипноса (Сон), мойр, Гесперид, Эриду, Немесиду и Мома (211–225) – силы, скрывающие в себе тайны жизни и смерти, вызывающие дисгармоничность в бытии мира, без которой, однако, не мыслим ни мир, ни его конечная гармония. Жилище Н. расположено в бездне тартара; там встречаются Н. и День, сменяя друг друга и попеременно обходя землю. Рядом дома сыновей Н. Сна и Смерти, на которые никогда не смотрит Гелиос. Здесь же обитают Аид и Персефона (744–768).

НИКТЕЙ (Νυκτεύς), в греческой мифологии сын Хтония («земляного»), рождённого из посеянных Кадмом зубов убитого им дракона (вариант: сын Гириея и Клонии, Apollod. III 10, 1). Вместе с братом Ликом в своё время убили Флегия, сына Ареса, и бежали из Эвбеи (возможно, город Эвбея в Беотии), став гражданами Фив, родины их отца. Дочь Н. Антиопа тайно сошлась с Зевсом и, боясь гнева отца, бежала в Сикион. Н. в горе покончил с собой, поручив Лику наказать Антиопу, что в дальнейшем привело к гибели самого Лика от руки сыновей Антиопы и внуков Н. (Apollod. III, 5, 5).

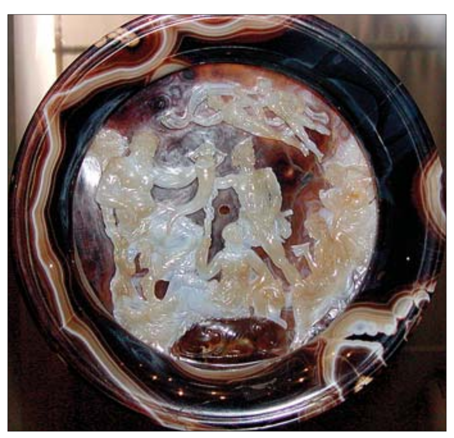
А. Т.-Г.

НИЛ (Νεῖλος), в греческой мифологии божество одноимённой реки в Египте. Н. — сын Океана и Тефиды (Hes. Theog. 337 след.). Связан с мифами, восходящими к кругу Ио, благодаря браку Эпафа (сына Ио) с Мемфидой (дочерью Н.) (Apollod. II 1, 4). Н. соответствует египетскому Хапи.

А. Т.-Г.

НИМВРОД, Нимрод, Немврод (евр. nimrod), в ветхозаветной мифологии бога-

Река Нил. Римская мраморная копия. С греческого оригинала 2 в. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.



Божество Нила с рогом изобилия, рядом Триптолем, внизу – Исида и две горы, вверху – фигуры благодатных ветров. «Камея Фарнезе». Сардоникс. 2 в. до н. э. Неаполь, Национальный музей.

тырь и охотник, сын Хуша (Куша) и внук Хама. В книге Бытия приводится поговорка: «сильный зверолов, как Н., перед господом [богом]»; его царство помещается в Месопотамии (10, 9–10); «земля Н.» в книге пророка Михея (5, 6) отождествляется с Ассирией (некоторые исследователи возводят имя Н. к имени шумеро-аккадского бога войны и охоты Нинурты, возможно, контаминированного в образе Н. с реальным ассирийским царём Тукульти-Нинуртой I, захватившим Северную Месопотамию). Народная этимология связала имя Н. со значением «восставать», «противиться» (корень mrd). Отсюда толкование его имени — «возмутивший весь народ против Яхве» в агадической традиции, где он предстаёт в качестве первого охотника и первого, кто начал воевать с другими народами. Удачу в охоте ему приносят сшитые богом для прикрытия наготы Адама и Евы кожаные одежды; завидев эти одежды, звери становятся перед Н. на колени, и тот их легко убивает, народ же, видя это, провозглашает его своим царём. Н. выступает как ярый идолопоклонник, руководящий постройкой Вавилонской башни – «дома Н.». Возвратившись после разрушения башни в своё царство, он преследует приверженцев Яхве, ввергая в раскалённую печь Авраама. Согласно агаде, Н. погибает от руки соперничавшего с ним Исава, который, выследив его, отрубает Н. и его спутникам головы и завладевает одеждами Н.

В мусульманской мифологии Н. – олицетворение насильника. Он с огромными полчищами терпит поражение от Ибрахима (Авраама), который один вышел против него на битву, тем не менее всё войско Н. поражено тучами налетевших комаров. Потерпев неудачу в строительстве Вавилонской башни, Н. пытается взлететь в небо в ящике на четырёх орлах, вскормленных мясом. Потеряв из виду землю, Н. пускает в небо стрелы; их ему возвращает, окрасив кровью, ангел Джибрил (Гаврил), и Н. думает, что он ранил самого бога. Н. ещё четыреста лет продолжает вести нечестивый образ жизни; ангел предлагает ему покаяться в грехах, в ответ на это Н. вызывает бога на бой. Но полчища Н. вновь рассеяны тучами комаров, а один из них проникает через нос в мозг Н., отчего он терпит муки сорок лет, получая облегчение только в моменты, когда ударяют молотом о наковальню.

М. Б. Мейлах.

Нимфа. Деталь рельефа «Фонтана невинных» Ж. Гужона. 1547–48. Париж, Лувр.

НИМФЫ (Νύμφαι, «девы»), в греческой мифологии божества природы, её живительных и плодоносных сил. Различают Н. рек, морей, источников (водные Н.: океаниды, нереиды, наяды), озёр и болот (лимнады), гор (орестиады), рощ (альсеиды), деревьев (дриады, гамадриады) и их отдельных пород (мелиады — Н. ясеня). Иные из них смертны, как, например, гамадриады, которые неотделимы от дерева, в котором они обитают. Главными Н. считались водные, по античным лексикографам, слово «нимфа» означает «источник» (Suida, v. nymphe). Н. – очень древние божества. Самые древние Н. – мелиады, или мелийские Н., родившиеся из капель крови оскоплённого Урана (Hes. Theog. 187). Океаниды – дочери Океана и Тефиды, нереиды – дочери Нерея и океаниды Дориды. Имена водяных Н. большей частью указывают на то или иное свойство или качество водной стихии (каталог океанид у Hes. Theog. 346–360 и нереид, там же, 240–262). Некоторые Н. имеют вполне антропоморфный облик (напр., Калипсо). От браков Н. с богами (Зевс и Фетида, Зевс и Эгина) рождаются герои. Н. обитают вдали от Олимпа, но по приказу Зевса призываются во дворец отца богов и людей (Hom. Il. XX 4–12). Они обладательницы древней мудрости, тайн жизни и смерти (напр., Мента — возлюбленная Аида). Они врачуют и исцеляют (Paus. VI 22, 7), предсказывают будущее (IX 3, 9). На месте дельфийского оракула был оракул Геи, а затем Дафны — одной из горных нимф (X 5, 5). Н. насылают безумие, приобщая человека к тайным силам природы; именуются вакханками (Soph. Antig. 1130). Святилища Н. находились в пещерах и гротах, рощах и лесах. Гомеровское описание пещеры нимф на Итаке (Hom. Od. XIII 102–112) получило символическое толкование как средоточие космических сил у философа Порфирия в трактате «О пещере нимф». Изображались в виде прекрасных обнажённых или полуобнажённых девушек.

А. А. Тахо-Годи.

Похищение Гиласа нимфами. Римская мозаика 4 в. из базилики Юниус Бассус на холме Эсквилин. Рим, Национальный музей.

Речная нимфа. Скульптура К.–М. Клодиона. Терракота. 1770–80-е годы. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

Правитель Ура Ур-Намму перед богиней Нингаль. Рельеф на стеле Ур-Намму из Ура. 22 в. до н. э. Филадельфия, Университетский музей.

НИНАЗУ (шумер., «господин врач»), в шумерской мифологии бог подземного царства, сын Эрешкигаль, по другой версии, сын Энлиля и Нинлиль, отец бога подземного мира Нингишзиды. В противоположность богу – владыке подземного царства Нергалу, олицетворению злого начала, Н. – бог-целитель, божество ритуальных омовений с отчётливо выраженными чертами дружелюбия. Однако, как и его брат Нинурта, имеет черты военного божества, поражающего враждебные страны. Место культа ко времени III династии Ура – город Эшнунна (впоследствии там почитался бог Тишпак).

В. А.

НИНГАЛЬ (шумер., «великая госпожа»), в шумеро-аккадской мифологии супруга бога луны Нанны, мать солнечного бога Уту (Шамаша). Культ Н. уже в кон. 3-го тыс. до н. э. распространился в Сирии. Там её имя возродилось в форме, близкой наиболее ранней шумерской: Никкаль (из шумер. Нинкаль); под этим именем известна в угаритском пантеоне, где существовал миф о её священном браке с Йарихом (богом луны), а сама Никкаль считалась дочерью «царя летних плодов» Хархабби (возможно, хурритского происхождения).

В. А., И. Ш.

НИНГИРСУ [шумер., «владыка (владычица) Гирсу»], в шумерской мифологии божество круга богов города Лагаш. Впервые появляется в списках богов из Фары как «бог Гирсу», округа Лагаша. Н. – сын Энлиля. К лагашскому кругу богов принадлежат и супруга Н. Бау (Баба), сестры Нанше и Нисаба. Видимо, Н. идентичен с Нинуртой. Н. – «верховный пахарь Энлиля», «владыка земледелия». Он следит за порядком на полях и каналах. Наиболее подробные сведения о Н. содержатся в гимнах правителя Гудеи (22 в. до н. э.) о храмовых постройках в Лагаше. Храм Н. в Лагаше – Энинну («храм пятидесяти»). В гимнах у Н. появляется титул «жрец — очиститель Ану». Как божество, устанавливающее справедливость, Н. сравнивается с богом-судьёй Иштараном (Сатараном). Эмблема и символический зверь Н. – львиноголовый орёл Анзуд. Как и Нинурта, Н. владеет оружием богов шаруром. В гимне Гудеи говорится о победах Н. над шестиголовой овцой, семиголовым львом, «добрым драконом», «львом, ужасом богов» и др. Тексты Гудеи упоминают священный брак между Н. и Бабой. Старовавилонская версия мифа о птице Анзу (Анзуд) называет Н. победителем птицы, в то время как в более поздних текстах им назван Нинурта.

В. А.

Нингирсу (с птицей Анзуд в руках). Фрагмент барельефа из Телло (Лагаш). 1-я половина 3 тыс. до н. э. Париж, Лувр.

Нимфы и сатир. Картина В.–А. Бужеро. 1873. Институт искусств, Вильямстаун.

НИНГИШЗИДА, Гишзида [шумер., «владычица (владыка?) чистого (святого) древа»], в шумерской мифологии хтоническое божество, сын бога подземного царства Ниназу. Его частый эпитет – «прислужник далёкой земли» (т. е. подземного царства). В сказании о смерти Гильгамеша тот встречает в подземном мире Н. вместе

Слева – Нингишзида, ведущий правителя к трону. Рельеф на стеле Гудеи из Телло (Лагаш). 22 в. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей. Справа – Ритуальный кубок из Телло (Лагаша), посвященный Нингишзиде (с изображением змеи и крылатого дракона?). 22 в. до н. э. Париж, Лувр.

с Думузи. В шумерском тексте, посвященном Ур-Намму, супруга Н. – Азимуа, в лагашском круге богов – Гештинанна. Он сторож злых демонов, сосланных в подземный мир (аккадское заклинание), страж (вместе с Думузи) небесных врат бога Ану (аккадский миф об Адапе). Символическое животное Н. – рогатая змея. На одной цилиндрической печати Гудеи изображено, как Н., бог – защитник Гудеи (опознаётся по двум рогатым змеям, растущим из его плеч), ведёт его к трону Энки. Созвездие Н. – Гидра. Не исключено, что Н., подобно своему отцу, является также богомцелителем, о чём свидетельствуют и его хтонический характер, и изображение змеи при нём.

В. А.

НИНИГИ, Хикоко-но ниниги-но микото (др.-япон. элемент «хико» – «юноша», «хе» – «рисовый колос», «ниниги» – видимо, от «нигинигисии» – «процветающий», «изобильный», в целом – «юноша – бог изобилия рисовых колосьев»), в японской мифологии божество, играющее главную роль в мифах о нисхождении в страну людей, уже приведённую к покорности небесным богам, потомков Аматэрасу, именующих себя тэнсон – «потомки неба». Н. получает от своей прародительницы Аматэрасу нити с нанизанными на них резными бусинами-магатама, зеркало, с помощью которого Аматэрасу выманили из грота, и меч, извлечённый Сусаноо из хвоста восьмиглавого змея Ямата-но Ороти и подаренный им Аматэрасу, т. е. те предметы, которые впоследствии стали символами священной власти японских императоров, ведущих своё происхождение от Н. («Кодзики», св. I). Несколько иначе этот сюжет выглядит в «Нихонги»: Аматэрасу вручает Н. рисовый колос, сорванный со священного поля богов, и с этим колосом Н. совершает нисхождение на землю («Эпоха богов», св. I). Как предполагают японские исследователи, этот мифологический рассказ послужил основой для празднования дня «первого колоса», т. е. поднесения богам пищи из риса, совершавшегося в императорском дворце.

Боги, сопровождающие Н. в его сошествии на землю, фигурировали также в предшествующих мифах: это – Амэ-но-коянэ, Футодама, Амэ-но удзумэ, Исикоридомо и Тамано я, которые в этом мифе выступают уже как родоначальники японских родов. Так, Амэ-но-коянэ назван предком мурадзи (членов рода, считавшихся потомками богов и поэтому занимавших высокое положение в роде) из рода Накатоми. Футодама объявляется предком высших членов рода Имибэ и т. д. («Кодзики», св. I). Оставив своё «небесное прочное сидение» и пробившись сквозь восемь гряд облаков, Н. спустился на пик горы Такатихо в Цукуси (древнее название острова Кюсю). На земле Н. женится на дочери бога О-ямацуми Конохана-сакуя-химэ и рождает с ней троих сыновей, двое из которых, Ходэри и Хоори, становятся героями особого цикла мифов.

Е. М. Пинус.

НИНЛИЛЬ (шумер., «госпожа-ветер»?), в шумерской мифологии супруга Энлиля (имя «Н.» – параллельное женское образование к мужскому «Энлиль»). Возможно, первоначально – одна из ипостасей богини-матери; со старовавилонского периода отчётливо выступает как самостоятельный образ. По мере роста её значения как богини-супруги в образе Н. всё явственнее становятся черты советчицы, помощницы Энлиля, милостивой богини, смягчающей гнев своего грозного супруга. В Ашшуре, где на месте Энлиля стоит Ашшур, Н. – его супруга (наряду с богиней Иштар). В мифе об Энлиле и Н. рассказывается, как Энлиль овладел юной Н. и был изгнан за это в подземный мир; Н. последовала за ним и родила ему бога луны Нанну и трёх хтонических божеств (см. в ст. Энлиль).

В. А.

НИНМАХ, Мах (шумер., с детерминативом Дингир – «госпожа величайшее божество»), в шумеро-аккадской мифологии богиня-мать. Отмечена ещё со времени правителя Меслима (ок. 26 в. до н. э.) в городе Адаба, где был её храм Эмах («дом Мах»). В шумерском мифе «Энки и Н.» выступает как создательница людей. Согласно мифу, Энки и Н. лепят человека из глины Абзу, подземного мирового океана, привлекая к процессу создания богиню Намму. Когда человек изготовлен, боги определяют ему судьбу и устраивают по этому случаю пир. На пиру захмелевшие Энки и Н. вновь начинают лепить людей, но у них получаются уроды: женщина, неспособная рожать, бесполое существо и т. д. В аккадском мифе о птице Анзу (Анзуд) Н. (Дингирмах) — мать Нингирсу, победителя птицы. В этом мифе Н. мыслится супругой Энлиля.

В. А.

НИНУРТА (шумер., «владыка земли»), в шумерской мифологии боггерой, сын Энлиля. Почитался вместе с Энлилем в Ниппуре, город Энлиля. Близок к богу Нингирсу (возможно, это ипостаси одного и того же божества). Идентифицируются друг с другом уже к старовавилонскому периоду: имеют одинаковую генеалогию, оба являются богами растительности и плодородия, а также войны. Н. — покровитель плодородия полей, скота и рыболовства, его эпитет — «земледелец Энлиля» (шумер. гимны), который наставляет своего сына, учит разнообразной хозяйственной деятельности («Поучение Нинурте»). Черты Н. как бога растительности наиболее древние. В функции бога войны он сражается в первую очередь с горными народами; гнев Н. (в отличие от Ана и от Энлиля) никогда не направлен на города Вавилонии. О подвигах Н. рассказывают две шумеро-аккадские билингвы: «Созданный по подобию Ана» и «Владыка, чей блеск ужасен». К этому же жанру относятся фрагментарные тексты о победе Н. над рядом мифических существ (в том числе над семиголовой гидрой), из которых особое значение имеет миф о победе Н. над злым демоном Асагом (аккад. Асакку), олицетворяющим жителей горных стран, угрожающих Шумеру. По аккадскому мифу о птице Анзу (шумер. Анзуд), Н. отнимает у неё таблицы судеб (по старовавилонской версии, это делает Нингирсу). Супруга Н. (со старовавилонского времени) – богиня-целительница Гула или Вау (Баба), обычно супруга Нингирсу.

В. К. Афанасьева.

НИНХУРСАГ, Нинхурсанга (шумер., «владычица лесистой горы»), в шумеро-аккадской мифологии богиня-мать. Встречается уже в ранних списках богов. Её постоянные эпитеты — «мать всех богов», «мать всех детей». Многие правители Двуречья (Месилим, Эаннатум, Хаммурапи, Навуходоносор) называют Н. своей матерью.

Н. – главный персонаж одного из древнейших шумерских мифов «Энки и Н.», действие которого происходит на счастливом, блаженном острове Тильмун. После того, как бог солнца Уту по приказанию Энки доставляет сюда воду с земли и орошает остров, Н. выращивает восемь чудесных растений. Появление их на свет связано с выполнением ряда магических действий, благодаря чему рождается три последовательно производящих друг друга поколения богинь, каждая из которых зачинается Энки и символизирует очередное растение; основательницей рода выступает Н. Энки приказывает своему посланцу и визирю Исимуду сорвать все восемь растений и съедает их, после чего заболевает – болезнь поражает восемь органов его тела. Н. проклинает Энки и покидает остров. С болезнью Энки мир начинает гибнуть. Возвращённая на остров с помощью лисы Н. лечит Энки: он называет больную часть тела (челюсть, зуб, ребро), а Н. производит на свет соответствующее божество, чем исцеляет бога. Так, чтобы вылечить ребро, она рождает богиню Нинти («владычица ребра», но одновременно и «жизнь»: значение шумерского слова «ти» — «ребро», «стрела», «жизнь»). Во время родов Н. болями мучается Энки. Оба божества недвусмысленно выступают в мифе в роли божеств плодородия. В мифе, насыщенном не вполне понятными символическими образами и действиями, отчётливо выступает сходство с библейски-

Божество в виде человекобыка и богиня Нинхурсаг. Рельеф из Суз 2-й половины 2 тыс. до н. э. Париж, Лувр.

рского мифа о сотворении человека Н. выступает и как богиня — создательница людей (но обычно эта роль приписывается другой богине-матери — Нинмах).

В. К. Афанасьева.

НИНШУБУРА (шумер., «госпожа свинья», или «хозяйка свиньи»), в шумеро-аккадской мифологии спутник, посол, визирь богини Инанны (гермафродит?). Некоторые исследователи рассматривают Н. как женское божество. В одном из шумерских гимнов Н. – супруга бога подземного царства Нергала, однако это единичное упоминание. В мифе об Адапе Н. – посол Ана (уже явно мужского рода). Староассирийская версия даёт Н. аккадскую параллель – Иллабрат. Позднее Н. идентифицируется с послом и привратником богов Папсукалем (в мифе о нисхождении Иштар). Старовавилонский список богов называет Н. в группе подземных богинь.

В. А.

НИОБА, Ниобея (Νιόβη), в греческой мифологии дочь Тантала, жена царя Фив Амфиона. Обладая многочисленным потомством (согласно Гомеру, у Н. было шесть сыновей и шесть дочерей; по Гесиоду и Пиндару, десять сыновей и десять дочерей; начиная с афинских трагиков, Н. приписывали семь сыновей и семь дочерей, Aul. Gell. XX 7), Н. возгордилась перед Лето, имевшей только двоих детей: Аполлона и Артемиду. Разгневанная богиня пожаловалась на Н. своим детям, которые стрелами из луков убили всех детей Н. (Ниобидов): Аполлон поразил юношей, Артемида – девушек. Потрясённый гибелью детей, Амфион покончил с собой, а сама Н. окаменела от горя. Существовала версия мифа, согласно которой Артемида сжалилась над самой младшей дочерью Н., а также вариант: в живых остался младший сын (Apollod. III 5, 6; Paus. II 21, 9; V 16, 4).

Согласно одной из версий мифа, Н. после гибели детей и мужа вернулась на родину; увидев отца, обречённого богами на мучительное испытание (пребывание под нависающей над ним скалой), не могла более переносить все выпавшие на её долю страдания и взмолилась Зевсу, чтобы он превратил её в камень (Apollod. III 5, 6). По другой версии, Н. оцепенела без божественного вмешательства, как только увидела гибель детей; ветер унёс её окаменевшую фигуру на вершину горы Сипил в Лидии, где из глаз Н. продолжали вечно литься слёзы (Ovid. Met. VI 302–312).

Лидийская родословная Н. и негреческий характер её имени указывают на малоазийское происхождение образа Н. Поскольку не вызывает сомнения и принадлежность Лето к малоазийской (ликийской) религии, то в основе сказания о Н. лежит, вероятно, культовое соперничество двух женских божеств. Превращение же Н. в камень на вершине скалы отражает распространённый в фольклоре многих народов мотив отождествления скалы, напоминающей по форме человеческую фигуру, с окаменевшей женщиной (Paus. I 21, 3).

В. Н. Ярхо.

В античном изобразительном искусстве часто изображалась группа с Н., пытающейся укрыть младшую дочь от стрел богов («Н. с дочерью»); среди других произведений — статуя «Раненая Ниобида» (сер. 5 в. до н. э.), рельефа трона Зевса в Олимпии, метопы храма Немесиды в Рамнунте. В европейском изобразительном искусстве к мифу обращались Караваджо, Джулио Романо, Дж. Б. Росси, Я. Тинторетто, А. Блумарт, Ж. Л. Давид и др.

НИРАХ (апеллятив к шумер. слову «гадюка»), в шумерской мифологии божество, олицетворяющее змею. Почитался в городе Дер как посол бога Сатарана. В староаккадское время (23–22 вв. до н. э.) на цилиндрических печатях встречается изображение бога со змеиной нижней частью тела, не исключено, что это Н. На одном из штандартов это божество обозначено знаками «Дингир-Муш», т. е. «бог-змея». Более всего с образом Н. связывается изображение змеи возле символа бога на средневавилонских межевых камнях «кудурру».

В. А.

НИРВАНА (санскр. nirvana, пали nibbana, букв. «угасание»), в буддийской религиозно-мифологической системе одно из основных понятий, обозначает наивысшее состояние сознания, противоположное сансаре, когда отсутствуют перерождения и переходы от одной сферы сансарического существования к другой. Из сансарических существ только человек может достичь Н. и стать буддой. По теории буддизма, о Н. нельзя сказать ничего определённого, кроме того, что это состояние свободы, покоя и блаженства (хотя все эти слова неадекватны для описания Н.). Считается, что Н. можно достичь и при жизни, но полностью она достигается лишь после смерти (т. н. пари-нирвана). Существа, которые ушли в Н. (т. е. будды), теоретически не могут вернуться в сансару, но в мифологии буддизма нередко встречаются сюжеты, в которых «нирванические существа» помогают людям и другим существам вырваться из оков сансары. В мифологии махаяны так поступают эманации будд — бодхисатвы. Сами будды могут перевоплотиться в человека (так, например, Амитабха перевоплощается в панчен-ламу).

В мифологии махаяны различается несколько уровней Н. Нирвана сторонников хинаяны (т. н. нирвана шраваков и пратьекабудд) считается более низкой по сравнению с Н., которой достигают бодхисатвы.

Л. М.

НИРМАНАРАТИ, нимманарати (санскр. nirmanarati) (пали nimmanarati, букв, «наслаждающиеся собственными магическими творениями»), в буддийской мифологии класс божеств, обитающих в 5-м небесном мире «сферы желаний» (камадхату), расположенном над тушитой, на расстоянии 640 тыс. йоджан над вершиной Меру. День у Н. длится 800 человеческих лет, жизнь – 8000 лет. Зачатие происходит через взаимную улыбку, и дети чудесно возникают на коленях у матери. Владыка Н. – Сунирмита (Сунниммита). Его женой переродилась Вишакха (Висакха) – главная ученица будды Шакьямуни.

О. Ф. Волкова.

НИРРИТИ (др.-инд. Nirrti, связано с niraya-, naraka-, «ад»), в индийской мифологии персонифицированное разрушение, распад, смерть. Н. — жена или дочь Адхармы. Появляется уже в «Ригведе»,

Слева – Аполлон и Артемида убивают детей Ниобы. Фрагмент росписи краснофигурного кратера «художника Ниобид». Ок. 460 до н. э. Париж, Лувр. В центре – Раненый ниобид. Мрамор. Скульптура Дж. Прадье. 1822. Париж, Лувр. Справа - Раненая ниобида. Мрамор. Ок. 430 до н. э. Рим, Национальный музей.

встречается и в эпосе. Как локапала бог Кубера правит и над найрритами (демонами), рождёнными Н.

НИС (Νῖσος), в греческой мифологии: 1) царь Мегары, сын Пандиона (Apollod. III 15, 5). Ему приписывается постройка Нисеи – гавани Мегары. На голове Н. рос пурпурный (вариант: золотой) волос, от которого зависела его жизнь. Влюбившаяся в критского царя Миноса, осадившего Мегару, дочь Н. Скилла погубила отца, вырвав у спящего волос бессмертия (Aeschyl. Cho. 612–620). Миф о Миносе и Н. – вариант распространённого сюжета о волшебной силе, заключённой в волосах (ср. мифы об Амфитрионе и Комето, о Самсоне и Далиле); 2) сын Гиртака, спутник Энея, известный своей дружбой с Эвриалом, с которым погиб во время ночного нападения на лагерь рутулов (Verg. Aen. IX 176–445).

М. Б.

НИСАБА (шумер.), в шумерской мифологии богиня урожая (клинописный знак, обозначающий её имя, включает знак колоса с зёрнами или состоит только из знака зерна), позднее — богиня писцового искусства, чисел, науки, архитектуры, астрономии. Засвидетельствована с периода Фары. Дочь Ана; в лагашском пантеоне — дочь Энлиля, сестра Нингирсу. Супруг Н. во времена III династии Ура – бог Хайя (имя раньше читали как Хани), вместе с которым её призывали на помощь писцы, изучающие клинопись; в 1-м тыс. до н. э. супруг Н. – аккадский бог писцового искусства Набу. Н. прославляется как «мудрость Энки», как «та, что открывает людям уши» (разум, понимание, даёт мудрость). Эмблема Н. – писцовый грифель. Места культа – в досаргоновский период – Умма и Эреш (не локализован), позднее – Лагаш. В иконографии (предположительно) Н. – богиня, изображенная на серебряной вазе царя Энметены. Она сидит с распущенными волосами, с колосьями, украшающими рогатую тиару; из её плеч растут злаки, и в руке она держит плод финика.

В. А.

НИФЛЬХЕЙМ (др.-исл. Niflheimr, «тёмный мир»), в скандинавской мифологии мир мрака, существовавший до начала творения; в нём — поток Хвергельмир.

Е. М.

НИФЛЬХЕЛЬ (др.-исл. Niflhel), в скандинавской мифологии обозначение царства мёртвых наряду с хель.

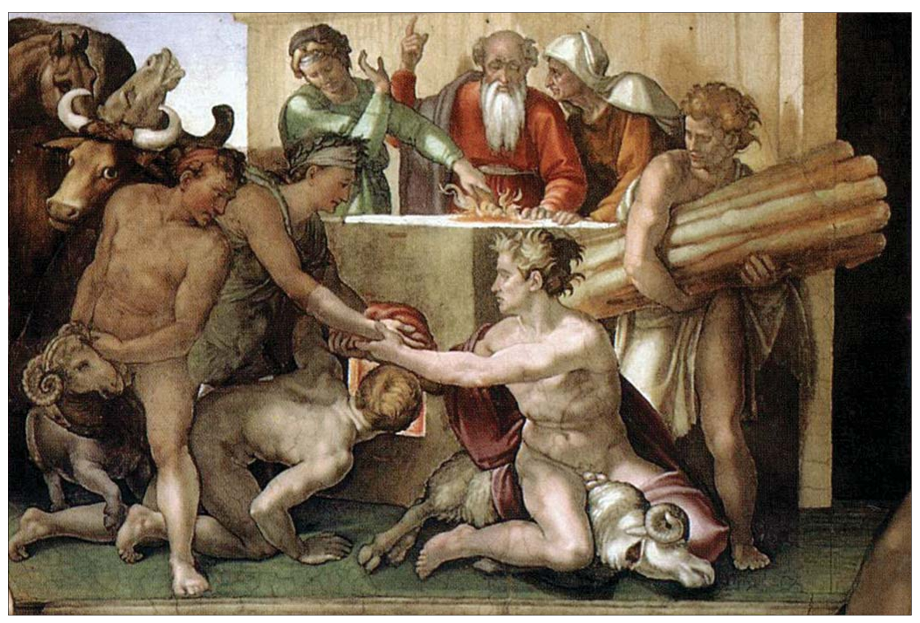
НИШКЕ, Нишке-паз, Вере-паз («высший бог»), в мордовской (эрзя) мифологии высший бог. Н. создал небо и землю, пустил в мировой океан трёх рыб, на которых держится земля, насадил леса, сотворил человеческий род (эрзян), повелел мужчинам заниматься земледелием, женщинам – домашней работой. Н. – глава пантеона: он собирает всех богов на пир под яблоней. У Н. две дочери (Кастарго и Вецорго), которых призывают в заговорах от болезней, и жена Нишке-ава. Н. женит сына (иногда – Пурьгине-паза) на земной женщине (Азравке), он поднимает её на небо в серебряной люльке. На небе у Н. семь амбаров: в одном – дед Мороз (Морозатя), в другом – дед Мякина, в третьем – пятница, в четвёртом – воскресенье, в пятом – зима, в шестом – лето, в седьмом, который не велено открывать Азравке, видна земля с родителями невестки Н. В народных песнях предстаёт сидящим на дубе с богом плодородия Норов-пазом и Николой (Николай Угодник) и раздающим людям счастье. Н. молили об урожае, о здоровье людей и скота, поминали в заговорах.

Ной выпускает голубя из ковчега. Фрагмент мозаики конца 12 – нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.

НОВОЗАВЕТНАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Христианская мифология.

НОЙ (евр. noah, в Библии соотнесено с глагольным корнем NHM и понято как «успокаивающий» – Быт. 5, 29; греч. Νῶε), в преданиях иудаизма и христианства герой повествования о всемирном потопе, спасённый праведник и строитель ковчега (ср. Зиусудра, Атрахасис и Ут-Напишти в шумеро-аккадской традиции, Девкалион в греческой традиции); спаситель мира зверей и птиц, через своих сыновей Сима, Хама, Иафета родоначальник всего послепотопного человечества. Согласно библейскому повествованию, когда от браков «сынов божьих» (т. е. падших ангелов) с «дочерями человеческими» явилась новая порода исполинов, бог нашёл всех людей развратившимися и преданными злу, и только один человек «обрёл благодать перед очами Яхве» (6, 1–8); этот единственный избранник и был Н., потомок Адама в девятом колене, правнук Еноха. Его возраст исчисляется в таких же огромных числах, как и долголетие других начальных прародителей человечества: ко времени рождения сыновей ему было 500 лет, а ко времени потопа — 600 лет. Бог, решивший наслать на людей за их развращение потоп, предупреждает Н., который «ходил пред богом», был «человек праведный и непорочный в поколении своём» (6, 9), о предстоящей катастрофе и велит построить ковчег, давая точные предписания относительно материала, устройства (важен мотив трёх ярусов ковчега, отвечающих тройственному по вертикали членению мироздания, мирового древа и т. п.; по послебиблейскому объяснению, нижний ярус занимали пресмыкающиеся и звери, средний – люди, верхний – птицы) и размеров (6, 13–16). Для обозначения «ковчега» употребляется то же слово, что и для просмолённой корзинки, послужившей для спасения младенца Моисея на водах Нила (Исх. 2, 3), между тем как «ковчег завета» (таинственный ларец, с которым связывалось «присутствие» Яхве) обозначен по-еврейски совсем иным словом. Н. вводит в ковчег то ли по одной паре всех наземных животных (Быт. 6, 19), то ли по семь пар ритуально чистых животных и по одной паре нечистых (7, 2–3), а затем входит сам с женой, сыновьями и жёнами сыновей (всего восемь человек). Непрерывный дождь продолжается 40 дней и ночей, высокие горы покрываются водой, и всё живущее на земле гибнет (7, 17–24); вода прибывает 150 дней, затем начинает убывать, и ковчег останавливается «на горах Араратских» (8, 1–4). По прошествии ещё 40 дней Н. выпускает в окно ковчега ворона, но тот не находит себе места и возвращается; так же неудачно вылетает голубь. Но семью днями спустя голубь возвращается со свежим листом маслины в клюве – знак того, что вода уже сошла; еще через семь дней голубь уже не возвращается; земля постепенно обсыхает, и через 365 дней от начала потопа люди и звери могут выйти из ковчега (8, 14–19). Н. приносит Яхве жертву всесожжения (первое жертвоприношение в библейском рассказе о «праотцах»), и наступает торжественный час: Яхве заключает с Н. и его семьёй «завет». Бог начинает с того, что обещает наказанной за человека земле правильное круговращение времён года впредь: «во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (8,22). Н. стоит перед Яхве как прародитель будущего человечества и постольку как новый Адам и получает для начала то же благословение: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (9, 1, ср. 1, 28). Дарованная Адаму власть над животными не только подтверждена, но и

Ной. Фреска Феофана Грека. 1378. Новгород, церковь Спаса на Ильине.



Жертвоприношение Ноя.
Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

усилена (вероятно, ввиду роли человека в спасении животного мира) дозволением употреблять в пищу мясо, хотя непременно ритуально обескровленное (что мотивировано мистическим характером крови как материализации души – 9, 4). В связи с этим табуированием крови поставлен торжественный запрет на убиение человека под страхом смертной казни: «кто прольёт кровь человеческую, того кровь прольётся рукою человека: ибо человек создан по образу божию» (9, 6). Знаком «завета» с Н., гарантирующего, между прочим, невозможность в будущем всемирного потопа, объявляется радуга (9, 8–17). Как партнёр торжественного договора с Яхве, Н. как бы стоит между Адамом, с одной стороны, и Авраамом и Моисеем — с другой.

Н. начинает заниматься земледелием; он (по-видимому, впервые на земле) насадил виноградник. Выпив вина, он опьянел и лежал нагим, что было осмеяно Хамом, между тем как оба других сына Н., отвернувшись и не глядя на наготу отца, почтительно прикрыли её. Узнав о происшедшем, Н. благословил Сима и Иафета и проклял Ханаана, сына Хама и родоначальника хананеян, определив последним рабский удел (9, 20–27). Так, Н. выступает как культурный герой, изобретатель виноделия и учредитель института рабства (что с неодобрением отмечается послебиблейской традицией, ср. мидраш «Танхума Берешит» 20). Ещё по одной версии Н. первым сделал плуг и серп, что расширяет его роль культурного героя; говорится также о его небывалых дотоле пальцах, приспособленных для быстрой физической работы. Умер Н. в возрасте 950 лет (Быт. 9, 29).

Позднейшие легенды группируются по преимуществу вокруг нескольких моментов жизни Н. Первый из них — рождение: тело новорождённого озаряет ярким светом весь дом, младенец сейчас же встаёт на ноги и начинает молиться, после чего его дед Мафусаил идёт к пределам земли для встречи с Енохом, узнаёт от него будущую судьбу мальчика и нарекает его Н. (согласно эфиопскому изводу книги Еноха). Позднее отцовство Н. легенды объясняют тем, что он предвидел гибель человечества, не желал иметь детей и женился по велению Яхве («Танхума Берешит» 39 и др.); жену Н. обычно отождествляют с Ноемой, сестрой Тувал-Каина («Берешит рабба» 23, 4). Много легенд относится к плаванию ковчега. Особо отмечена отеческая забота Н. о животных, которых он самолично кормил из своих рук подходящим для них кормом и в подходящее для них время, так что не знал покоя ни днём, ни ночью целый год («Танхума 15а»). Сказочные подробности касаются спасения великана Ога, который не уместился в ковчеге, но получал еду тоже от Н. Но традиция укоряет Н. за то, что он упустил случай молить бога о спасении человечества от погибели; наученные примером Н., праведники в последующем молились о спасении грешников, как Авраам – о спасении жителей Содома, а Моисей – о помиловании своего народа. Впрочем, не выступив предстателем за грешных современников, Н. предупреждал их о предстоящем потопе (сюда восходит представление о пророческом достоинстве Н. и даже, по некоторым версиям, намеренно затягивал строительство ковчега, чтобы у них было время покаяться. Важную роль играет в раввинистической литературе концепция «завета» Яхве с Н. и закона, данного через Н. всем его потомкам, т. е. всему человечеству, и составляющего некий минимум, через соблюдение которого может спастись «хороший» язычник. Наконец, тема, которой легенды уделяли большое внимание, — виноградарство Н., его опьянение и грех Хама. Откуда Н. взял лозу на земле, разорённой потопом? По версии Псевдо-Ионафанова таргума на Быт. 9, 20, она была принесена рекой из Эдема; по другой версии, однако, райское происхождение винограда подвергалось дискредитации, поскольку он отождествлялся с древом познания добра и зла. Грех Хама интерпретировался в раввинской экзегезе как оскопление отца (ср. оскопление Урана Кроном и другие аналогичные мотивы); проклятие Хама не в его собственном лице, но в лице его сына мотивировали тем, что он воспрепятствовал отцу породить нового сына (вавилонский Талмуд, трактат «Сангедрин» 70а; «Берешит рабба» 36, 7). Возникал ещё вопрос: почему срок жизни Н. не добирает 50 лет до красиво округлённого тысячелетия, которое он достоин был бы прожить за свою безупречность? Предполагали, что он добровольно пожертвовал 50 лет жизни имеющему некогда родиться Моисею (как до него Адам подарил Моисею 70 своих лет).

Н. – популярный персонаж раннехристианского искусства, являющий вместе с тремя отроками, Даниилом среди львов и другими аналогичными фигурами идеальный пример бодрого доверия к богу в самом средоточии непреодолимой катастрофы. Ковчег, принимающий в себя спасаемых среди гибнущего мира, — для христиан выразительный символ назначения церкви. В русской фольклорной традиции имеются так наз. духовные стихи о потопе и о Н.:

«В страхе смертном находился,
Когда ветр с водой сразился,
Ной с семьей.
Чёрным враном извещался, —

Опьянение Ноя.
Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

Вран к ковчегу возвращался:
Все земли нет...»

Среди использований предания о Н. в литературе 20 в. – пьеса А. Обэ «Н.» (в ней энтузиазм героя приводит к конфронтации с циническим рационализмом Хама).

С. С. Аверинцев.

НОММО, в мифологии догонов божества воды. В древнейших мифах ассоциировались, по-видимому, с рыбой. Согласно мифам, Н. – божественные близнецы, порождённые землёй от второго соития с ней Амма. Н. – это вода морей, потоков, дождей, а также – и свет (солнечные лучи). Н. – полулюди-полузмеи. У них красные глаза и раздвоенные языки, гибкие конечности, без суставов, а их тела — зелёные, гладкие, сияющие, как поверхность воды, и покрыты короткими зелёными волосами. У Н. – восемь верхних и нижних конечностей. Увидев с неба мать-землю нагой и лишённой речи, Н. из десяти пучков (по числу своих пальцев) волокон небесных растений сделали своей матери юбку. Скрученные спиралью влажные волокна, полные сущности Н. и заключавшие в себе слово, сообщили земле речь, первый язык мира.

Н. в мифах противопоставляются Йуругу, олицетворяющему беспорядок. Когда в чрево земли — муравейник вошёл старший из восьми первопредков, мужчина-Н. повёл его в глубь земли, где предок вошёл в воды чрева женщины-Н., ставшего частью чрева земли. И там первопредок стал водой, семенем бога и сутью Н. Усовершенствованный водой и словом, он превратился в Н. Остальные семь первопредков также подверглись этой трансформации; затем все они поднялись в небо, где господствовали Н. – первая пара. Седьмой предок представляет собой совершенство, символом которого является число семь (складывается из числа четыре, символизирующего женское начало, и три – мужское начало). Седьмой предок в муравейнике открыл своё слово (второе слово), пропуская между своими зубами влажные нити хлопка и произнося при этом слова, которые вплетались в нити. Если седьмой предок учит слову, то восьмой предок – это само слово, сама речь. Первый и второй первопредки, нарушившие запрет собираться вместе на небе, вынуждены были его покинуть; к ним присоединились и остальные. Первый (кузнец) взял с собой кузнечные инструменты и украл у небесных кузнецов огонь. Во время приземления он перебил себе конечности кузнечными инструментами: так появились суставы. Оказавшись на земле, он разметил землю для полей и распределил её между восемью родами людей (догонов). Положив принесённой с неба земли в поле, люди тем самым очистили землю. После того как прошли очистительные дожди, кузнец стал обучать людей искусству сева. Остальные предки (предок кожевников, певцов и т. д.), спускаясь, захватили свои орудия и инструменты. Восьмой предок, нарушив последовательность, спустился раньше седьмого. Седьмой, рассердившись, по достижении земли восстал против всех предков и, превратившись в огромную змею, раскидал семена, которые они несли с неба. Люди убили его и съели тело, отдав голову предку-кузнецу. Кузнец вырыл яму, похоронил голову, а сверху положил камень (впоследствии седьмой предок воскрес). От восьмого и седьмого первопредков произошёл Лебе.

Е. С. Котляр.

НОРЕАЙ, Прах Нореай, в мон-кхмерской мифологии божество, близкое по значению и функциям к образу Вишну. Н. – соперник Брахмы, однако вместе с ним был подчинён Эйсором (Шивой). Миф о Н., спустившемся с неба и ставшем Реамом (Рамой), был очень популярен в древней Кампучии. В храме Мебон была воздвигнута колоссальная бронзовая статуя божества. Среди атрибутов Н., в отличие от изображения лотоса у Вишну в Индии, здесь изображали символ земли. На ангкорских рельефах часты изображения Н. на Гаруде.

Я. Ч.

НОРНЫ (др.-исл. Nornir), в скандинавской мифологии низшие женские божества, определяющие судьбу людей при рождении (по более ранним мифологическим представлениям, вероятно, и помогающие при родах). Отчасти родственны валькириям (которые, в отличие от Н., участвуют в определении только судьбы воинов в битвах) и составляют вместе с ними категорию низших женских божеств – дис. В «Прорицании вёльвы» и в «Младшей Эдде» названы три Н. – Урд («судьба»), Верданди («становление») и Скульд («долг»), живущие у источника Урд в корнях мирового древа Иггдрасиль (являющегося и древом судьбы), которое они (по «Младшей Эдде») ежедневно опрыскивают влагой из источника (можно предположить, учитывая сибирские параллели, что образ Н. вобрал в себя представления о «хозяйках» мирового древа и орошающих его источников); Н. определяют судьбы людей, вырезывая руны. В «Первой песни о Хельги...» («Старшая Эдда») Н. при рождении героя прядут нить его судьбы, предсказывая славное будущее. В «Речах Фафнира» («Старшая Эдда») говорится о многочисленных Н., ведущих свой род от богов, альвов или цвергов. По своей основной функции Н. аналогичны мойрам (паркам) из античной мифологии, имеют параллели и в мифологии других народов.

Е. М.

НОРО-АВА, Пакс-ава, в мордовской мифологии хозяйка поля. Н.-а. молили об урожае, просили о помощи в полевых работах, оставляли для неё в поле несжатые полоски, хлеб и т. п. Считалось, что Н.-а. может испортить урожай, наказать человека солнечным ударом. Во время цветения ржи Н.-а. предвещала урожай ночным свистом, а неурожай — воплем. Она охраняла посевы, в том числе от хозяйки ветров Вармаавы. В марийской мифологии Н.-а. соответствовала Пасу-ава.

НОРТИЯ, в этрусской мифологии богиня судьбы; почиталась в Вольсиниях, где в её храме происходила ежегодная церемония вбивания гвоздя, что должно было символизировать неотвратимость рока. Изображалась молодой женщиной с крыльями за спиной и гвоздём в руке.

А. Н.

НОТ (Νότος), в греческой мифологии божество южного ветра, сын Астрея и Эос (Hes. Theog. 378–380). Брат Борея, Зефира, Эвра. Изображается обычно с бородой и крыльями (Ovid. Met. I 264–267). Он приносит с собой влажный туман (Hom. Il. III 10) и именуется «быстрым» (XXI 334).

А. Т.-Г.

НУМ, в самодийской мифологии [у ненцев, селькупов (также Ном, Ноп, Нуп, Лом), карагасов, моторов, камасинцев, тайгийцев] верховное божество. Существует предположение, что термин «Н.» как обозначение высшего божественного начала самодийцами был воспринят из согдийского языка (nwm, «вера, религиозный закон», возможно, через посредство тюркского слова с тем же значением nom). В позднейшие времена на представления о Н. мог повлиять христианский монотеизм.

По представлениям ненцев и селькупов, Н. – демиург, находящийся в отдалении от созданного им мира (часто – обитающий на седьмом ярусе неба) и управляющий им при помощи других божеств и духов. Н. часто отождествляется (или отождествлялся ранее) с самим небом (на это указывают употребление слова Н. в значениях «небо», «погода», идиомы «Н. кричит» – «гром гремит», «огонь Н.» – молния, «подол Н.» – радуга и т. д.). По некоторым ненецким мифам, жена Н. – старуха-покровительница Я-небя (Я-мюня), в селькупских мифах часто упоминается сын Н. – Нун ия, нередко отождествлявшийся с Ичей. В ненецких мифах сыновьями Н. называются Нга (в других мифах – свояк Н.), Минлей, духи хэхэ. По некоторым данным, у ненцев с Н. отождествлялся бог – покровитель оленеводства Йилебям пэртя («Ведающий богатством – стадом»).

В ненецкой мифологии сильно развит мотив противоборства Н. и Нга. Известен миф об их борьбе за небесные светила. Некогда Нга пожаловался свояку Н. на темноту нижнего мира, вследствие которой он постоянно натыкается на острые углы своего жилища — семь слоев вечной мерзлоты, и Н. подарил ему для освещения солнце и луну. Однако без света стали гибнуть люди и животные на земле, и Н. по совету богов отправился в гости к Нга, чтобы хитростью вернуть светила. Воспользовавшись тем, что Нга оказался не в силах выполнить его просьбу: отдать свою тень, которая стала бы собеседником Н. в его скучной жизни на небе, – Н. отобрал подаренные ранее светила и возвратил их на небо. В космогонических мифах Нга крадёт у Н. зачаток земли – ком глины, делает человека – творение Н. – смертным и т. д. Гроза нередко интерпретировалась как битва Н. и Нга. Антагонизм Н. и Нга нашёл отражение и в ритуалах принесения им жертв: Н. посвящался белый олень, которого убивали на высоком месте, обратив головой на восток, а Нга – тёмный олень или собака, которых приносили в жертву, поставив головой на запад, обычно позади чума.

Е. А. Хелимский.

НУМИ-ТОРУМ (букв. «верхний бог»), Нум-Торум, Торум, в мифологии обских угров верховное божество, бог неба, демиург. Среди большого числа параллельных имён и постоянных эпитетов Н.-Т.: «большой (великий) бог», «белый бог», «золотой свет», «верхний мир» и др. Довольно

широко распространено представление небесных божеств: у манси он сын Корс-Торума и внук Косяр-Торума, которые занимают соответственно второй и третий ярусы верхнего мира, у северных хантов — сын Нум-Курыса и внук Нум-Сивеса. При этом братьями и сестрами Н.-Т. признаются божества солнца (Хотал-эква), луны (Этпос-ойка), огня (Най-эква), подземного мира (Куль-отыр), а также высшее женское божество Калташ-эква (одновременно жена Н.-Т.). Из семи сыновей Н.-Т. шесть выступают преимущественно как локальные божества, посланные небесным отцом в разные уголки земли, младший – Мир-суснэ-хум приобрёл главенство. В ряде мифов Н.-Т. изображается как величественный старик в роскошной, сверкающей золотом одежде, живущий в огромном, светлом доме «на седьмом небе», который полон богатств. В этом доме находятся сосуды с живой и мёртвой водой, водой для наводнений. Н.-Т. наблюдает за происходящим на земле в отверстие, через которое на железной цепи он спускает вниз своих посланников или поднимает земных героев, удостоившихся чести лицезреть его.

Н.-Т. выступает в роли демиурга, его помощником является Куль-отыр в образе гагары, доставшей зачаток земли со дна первородного океана. Н.-Т. придал земле устойчивость с помощью тяжёлого пояса, превратившегося в Уральские горы, создал животных, послал в мир болезни и смерть, научил человека рыболовству, охоте и изготовлению одежды (таким образом, Н.-Т. свойственны и функции культурного героя). Известен вариант мифа, в котором создание вселенной приписывается Корс-Торуму, а Н.-Т. выступает как воссоздатель и устроитель земли после потопа (выкупавшись в его водах, Н.-Т. омолодился и родил семерых сыновей). С Н.-Т. связываются запреты инцеста, жестоких и массовых убийств, регуляция отношений между людьми и медведями (см. Консыг-ойка), установление законов религиозного культа. Н.-Т. почитался как божество, создавшее и посылающее на землю дневной свет, устанавливающее продолжительность жизни человека. Сведения о роли Н.-Т. в ниспослании удачи, установлении погоды, наделении человека шаманским даром не всегда идентичны: по одним версиям (более характерным для манси), он непосредственно занимается этими земными делами или направляет деятельность соответствующих духов, по другим же (чаще представленным у хантов), — после сотворения мира Н.-Т. в значительной мере отрешился от текущих дел, передоверив их младшим членам своей семьи или отдельным духам. В связи с этим непосредственные жертвоприношения Н.-Т. практиковались не повсеместно или же были редки; считалось, что любая жертва второстепенному божеству или духу является одновременно знаком почитания Н.-Т. или что небесное божество не нуждается в подарках человека. В культовых ритуалах с Н.-Т. ассоциировались белый цвет, возвышенность, берёза как священное дерево. В тех районах, где велась активная миссионерская деятельность, образ Н.-Т. сливался в представлениях аборигенов с образом единого христианского бога, что, по некоторым данным, вело к активизации культа Н.-Т. и к практике прямых обращений к нему с мольбами. Не исключено, что именно поздними влияниями монотеистических религий объясняется то, что Н.-Т. в обско-угорской мифологии играет заметно большую роль, нежели во многом сходный с ним Нум в мифологии самодийцев.

Е. А. Хелимский.

НУН (nwn), в египетской мифологии олицетворение первозданного водного хаоса, изначальное космическое божество. Представление хаоса в виде пучины вод связано с ежегодными разливами Нила, во время которых вся его долина бывала затоплена. В образе Н. слиты представления о воде как о реке, море, дожде и т. д. Н. и его жена Наунет (олицетворение неба, по которому солнце плавает ночью) — первая пара богов, от них произошли все боги. Они члены гермопольской огдоады, от Н. произошёл Атум, глава гелиопольской эннеады. Эпитет Н. – «отец богов», его считали отцом Хапи, Хнума, иногда – Хепри и Атума. В Мемфисе Н. отождествлялся с Птахом, в Фивах – с Амоном. В мифе об истреблении людей (см. в ст. Египетская мифология) Н. (или Атум) возглавляет совет богов, на котором богине-львице Хатор-Сехмет поручено наказать людей, замысливших зло против Ра.

Р. Р.

НУНГУИ, в мифологии индейцев хиваро (Эквадор) покровительница земледелия, плодородия. Её отец Унд Нунгуи передал ей свою силу. Одна женщина, искавшая пропитание, попала к Н., которая послала к женщине девочку (эта девочка — та же Н.), и она научила хиваро обрабатывать поля, делать глиняную посуду и пр. Но злые дети женщины обидели девочку (Н.), и она ушла, спустившись по стволу бамбука к своему отцу.

Ю. Б.

НУНУСАКУ, в мифологии алуне и вемале (Восточная Индонезия) мировое древо, священное дерево – варингин. Согласно мифу, Н. стоит на вершине горы в западной части острова Серам, у истока трёх главных рек. Все вемале и алуне произошли из Н., в нём – обиталище душ первопредков и змея Ниту Элаке, покровителя тайного союза «какихан». Н. считается национальным символом народов центральной части Молуккских островов.

М. Ч.

НУРИСТАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений нуристанцев (кафиров, араб. «неверные»), населяющих область северо-восточного Афганистана — Нуристан (иран. «страна света»), говорящих на кафирских языках (индоиранская группа). После завоевания в 1895–96 Нуристана афганским эмиром его население подверглось исламизации. Главные источники для изучения Н. м. — записи путешественников, этнографов, лингвистов, а также памятники культового искусства. Обширный материал по религии и мифологии нуристанцев содержат исследования и публикации зарубежных учёных — Дж. С. Робертсона, Г. Моргенстьерне, Г. Будрусса, Л. Эдельберга, В. Ленца, П. Сноя, К. Йетмара, Г. Фусмана и советского исследователя А. Л. Грюнберга (работавшего в Нуристане в 1963–64).

В Н. м. прослеживаются несколько культурно-исторических слоев. В наиболее древнем сплелись мифологические представления доарийского местного населения и типологически близкие элементы древнейшей мифологии индоарийцев. К этому этапу, вероятно, восходят пережитки в Н. м. представлений о двухчастной модели мира, а также отдельные черты охранительных богов и божеств, связанных с явлениями и объектами природы. Следующий, основной слой Н. м. связан с племенами нуристанцев, пришедшими в долины Гиндукуша. В нём много общего с ведийской мифологией (трёхчастная модель мира, первоначальная неустойчивость среднего мира и др.). Очевидно, общие персонажи и мифологемы восходят к предшествующему периоду, когда после распада индоиранской общности от древних индийцев, направляющихся в Индию, отделились предки нуристанцев (1-я половина 2-го тыс. до н. э.). Однако существенны и отличия Н. м. от ведийской. При дальнейшем самостоятельном развитии Н. М. у некоторых амбивалентных мифологических персонажей стали превалировать одни свойства, а в ведийской получили развитие другие, порой противоположные. Кроме того, в случаях, когда исходный слой включал не одну, а две системы представлений, иногда оказывалось, что в Н. м. укоренилась иная система, чем в ведийской. По-видимому, на этом (а может быть, ещё на индоиранском) этапе мифология нуристанцев восприняла и шаманские представления. В дальнейшем индийское влияние проникало в Н. м. большей частью через другие дардо-язычные племена. Определенное воздействие на Н. м. оказывали контакты с иранским, в т. ч. и с мусульманизированным, населением.

В мифах различных племён Нуристана (кати, вайгали, ашкуни, прасун) главными богами пантеона выступают Имра (верховное божество), Мони (демоноборец), Дисани (богиня плодородия). Нижний слой пантеона составляют божества, олицетворяющие отдельные явления природы, покровители природных объектов (рек, озёр и др.). Низшая мифология представлена демонами и разнообразными духами.

Космическая модель в Н. м. сходна с древнейшей индийской: она трёхчастна — верхний (урдеш), средний (мичдеш) и нижний (юрдеш) миры. Верхний мир состоит из семи лежащих друг на друге слоев, наверху – небо, которое поддерживает Мони (Манди; играет роль космической оси), по другой версии, небо помещено на центральный столп. Полярная звезда и ещё одна из звёзд служат для прикрепления неба. Средний мир, представляющий собой диск, — место обитания людей (земля). Под ним расположен нижний мир, в нём — рай и ад. Обычно вход в нижний мир, по представлениям прасун, находится в отверстии близ главного святилища. В другом варианте трёхчастной картины мира средний мир не отделён от верхнего: земля плавно переходит в небо (там, где высятся горные вершины с вечными снегами, начинается небо). В верхнем мире расположено озеро — космический, а также и социальный (называется «Озеро

справедливости») центр мира. В середине озера растет могучее дерево (вариант: находится золотой гладкий камень). В одном из мифов говорится о золотом дереве с семью золотыми ветвями, на них покоится золотой диск, по-видимому, — солнце (отголосок этого мифа — бытующее у нуристанцев представление о том, что солнце поднимается из какого-то мифического озера). Дерево (или камень) в озере — это вздымающаяся вверх космическая ось, нижнюю часть которой представляет вытекающая из озера река со священными чистыми водами. Река связывает верхний и средний миры. Далее она течёт в нижний мир, а по ней плывут вниз дары для мёртвых и сами покойники. В озере верхнего мира, согласно большинству мифов, живут боги (существует, однако, и иное представление: боги пребывают в нижнем мире, среди мёртвых и не родившихся). По иным версиям, в озере верхнего мира боги держат своих коз, по мере надобности их достают. На горе растёт чудесное дерево, охраняемое огромным змеем. К завладевшему куском этого дерева люди испытывают сильное влечение. В некоторых мифах небу не придаётся значение космического слоя, боги, демоны и люди живут вместе на земле, которой противопоставляется нижний (иной) мир (двухчастная модель мира — пережиток древнейшего пласта Н. м.).

В представлениях о загробном мире нет единства. Согласно одним, душа после смерти человека приобретает некую туманную форму (напоминающую неясные сновидения). Рая и ада, находящихся в нижнем мире, достигают через длинную пещеру, вход в которую охраняет созданный Имрой сторож. Он не позволяет никому из попавших в нижний мир вернуться на землю. Души добрых людей блуждают в раю, грешников — горят в огне в аду. По другим мифам, в нижний мир можно и войти, и выйти из него. Прасун рассказывают, как одна девушка спустилась через отверстие в подземный мир, где нашла дом, изобилующий продовольствием. Наполнив продуктами корзину, она унесла их к себе на землю. Спустившись в другой раз, девушка встретила хозяина дома — карлика, который взял её себе в жёны. Родившихся семерых сыновей она вынесла наверх и оставила на земле. Сохранились следы мифов, помещающих страну мёртвых «по ту сторону вод», т. е., вероятно, в верхнем мире. Возможно, с верхней локализацией загробного мира связано представление о воплощении душ умерших в птицу (голубя), при этом души двух родственников иногда воплощаются в одной птице. В некоторых мифах души покойников переходят в жилище Дисани, в верхний мир, где пребывают в блаженстве.

В Н. м. несколько вариантов мифов о демиурге, культурном герое. Первоначальный хаос связывается с отсутствием солнца и луны, с хаосом ассоциируется первозданная тьма. Согласно одному из мифов кати, первый бог создал землю; её поверхность была ровной и гладкой (так представлялся горцам неупорядоченный хаос). Из-за отсутствия опоры она качалась. Тогда бог разбросал камни, превратившиеся в нечто подобное кольям, и с их помощью закрепил землю; позднее он укрепил её на железном столпе. Бог создал бога-демоноборца Мони, который истребил демонов, и на земле появилось место для людей. После Мони были сотворены ещё два божества, и, наконец, — человек. Во многих мифах демиургом и культурным героем выступает Имра. Своим дыханием он сотворил (оживил) других богов, из правой стороны его груди вышла богиня Дисани. Семь дочерей Имры — покровительницы земледелия. Он создал также демонов и людей (в отличие от богов и людей, демоны не покорны Имре). Согласно древнему мифу кати, Имра создал людей пахтаньем, используя для этого золотую козью шкуру. Три женщины, появившиеся первыми, начали, а четвёртая завершила заселение долин. В святилищах Имра изображается занятым пахтаньем.

Существуют, однако, версии, согласно которым человек ведёт своё начало от демонов. По мифу прасун, их предки — семь демонов, пощажённых богом Мони. Имеется миф о происхождении людей от двух демонов, которым из-за их младенческого возраста сохранил жизнь бог Багишт при взятии крепости демонов. Имра подарил людям молочный скот, научив их доению, а также сбиванию масла; создал собаку, дал людям злаки, орудия для вспашки и тягловый скот, соорудил мельницы, обучил молотьбе зерна. Он же установил порядок браков; разработал календарь; устроил первый дом для ритуальных танцев; научил людей изготавливать изображения богов и т. д. Имра — змееборец, оградивший людей от гигантского змея-дракона. Культурным героем является и Мони (Мон, Манди, Манде, Мани). Когда Имра создал демонов, они, непослушные богу, произвели на земле великий беспорядок и смуту. Тогда по распоряжению Имры вооружившийся мечом Мони истребил почти всех демонов (лишь семерым из них удалось спастись). В некоторых мифах имя демиурга-верховного божества не Имра, а Мара. По-видимому, первоначально фигурировали два различных божества: Имра и Мара, генетически связанные соответственно с Ямой и одноимённым «божеством-убийцей». У первого преобладала божественная, у второго — демоническая сущность. Последующее сближение, а затем и слияние двух божеств в единое оказалось возможным, скорее всего, благодаря амбивалентности протоиндийского и индоиранского персонажей. Согласно первоначальным представлениям, Имра, вероятно, не был единоличным верховным божеством. Его превосходил могуществом и святостью (вариант: был ему равен) бог Вушум; в другом мифе господином мира и богов называется Мунджем Малик; в варианте мифа он и Имра выступают соправителями. О последнем этапе установления иерархии богов свидетельствует следующий миф: когда Имра, утверждавший, что золотые ложе и сиденье принадлежат ему одному, сел на ложе, другие боги, настаивавшие на том, что это общее достояние, не посмели ему воспрепятствовать. Золотые сиденье и ложе — проявление характерных для Имры солярных черт. В ряде сюжетов Имра связывается со светилами. По одному из сюжетов, Имра взял с неба солнце и луну: мир погрузился во мрак; люди умерли. Живым остался лишь один человек, он стал молить бога дать немного света. Имра подарил ему по кусочку солнца и луны и прикрепил их к нему справа и слева. Человек сел на коня и уехал. Через какое-то время человек вновь повстречался с Имрой, по предложению которого они совершили обряд братания. Когда же Имра попросил у побратима в подарок его коня, тот ему отказал. По распоряжению Имры коня выкрали у человека и доставили его богу. Конь воскликнул: «У меня в ухе меч, вынь его и убей всех своих врагов!». Имра стал действовать мечом против своих неприятелей. Солнце и луну он вернул на небо. В некоторых версиях Имра непосредственно отождествляется с солнцем (вместе с тем его воплощением являются и цветные облака — зелёные, красные, голубые). И другие небесные тела воспринимаются нуристанцами как воплощение божеств; так, семь звёзд Большой Медведицы считаются дочерьми богини Кымрай (Кумрай?), иногда называемой женой Имры.

Мифологема бог — светила — демоны выявляется и в мифе о Мони (Манди). Манди хотел создать человека, но долина (мир) пребывала во тьме: солнце и луна были заточены в пещеру демоном. Манди, приняв облик мальчика, явился в пещеру, в которой жили демон и его мать. Когда демон ушёл, Манди вошёл внутрь закрытого помещения, где увидел сверкающий водопад (вариант: водоём, в котором находился золотой конь), солнце и луну. Манди искупался, взял светила на плечи, вскочил на чёрного коня и выбрался наружу: долина осветилась. Кинжалом, спрятанным в ухе коня, Манди заколол демона и его мать. Другой бог, Мара, тоже решил сотворить людей в иной части долины, где царил мрак. Он снял с плеч Манди солнце и луну и поместил их на небо. Согласно некоторым мифам, после того как был сотворен мир, сначала боги, демоны и люди жили вместе, в добром согласии: демоны даже помогали людям в работе. Существует миф, рассказывающий о конце этого благоденствия. Однажды между богами и демонами шла игра; игроков разделяла река (линия, отделяющая добро от зла). Когда стало ясно, что демоны должны победить, боги, сгрудившись, стали искать причину своей неудачи. Богиня Живуд, смекнув, что богам не хватает одного игрока, пошла искать его в высоких горах. Там из озера, поверхность которого колебалась, появился телёнок; он то погружался в воду, то всплывал. Из его рта вырывалось пламя, обжёгшее крылья Живуд. Однако возникавшие на озере благодаря телёнку волны коснулись крыльев богини, и они сразу же зажили. Живуд позвала телёнка за собой. С каждым шагом он становился всё больше, пока не стал огромным быком. Увидев быка, боги пришли в ужас и успокоились, лишь узнав, что он — из их числа: это был бог Мони (Мон, Манде). После того как он присоединился к богам, в возобновившейся игре демоны были побеждены.

Ранний этап борьбы с демонами отразился в мифе о захвате богами, возглавленными богом Мони (Мон), крепости демонов, которую они соорудили на небе и

подвесили с помощью проволок — железной, медной, серебряной, золотой и стальной. Мон стрелой с обоюдоострым наконечником последовательно рассек проволоки, и крепость упала на землю (ср. ведийский миф о штурме богами крепости асуров Трипуры, сделанной из трёх металлов; пронзённая стрелой Шивы крепость рухнула).

В Н. м. для божеств плодородия характерна связь с деревом, козой и особенно с водой. Так, богиня Дисани после своего рождения из груди Имры скрывается в озере. Существует миф о появлении Дисани. В далёкой, недоступной для смертных стране (верхний мир) росло в озере огромное дерево (чтобы на него взобраться, понадобилось бы девять лет, чтобы обойти его крону — восемнадцать лет). К этому дереву воспылал страстью некий бог. Когда же он к нему приблизился, ствол дерева треснул, и из ствола появилась Дисани. Испуганный бог убежал, а богиня отправилась доить коз. У корней этого дерева находилась богиня деторождения Нирмали, покровительница жён, беременных женщин, детей. Дисани занимает важное место в пантеоне. Сами боги чтут её как свою мать. Она одаривает людей молоком, от неё зависит обилие молока у кормящих матерей; покровительствует скоту, прежде всего молочному; ведает посевами зерновых (ею прорыты некоторые оросительные каналы). Женщины возносят к ней молитвы о возвращении в целости и сохранности их мужей, ушедших на войну. Однако с Дисани связывается также и мотив смерти; с нею вместе живут семь неземных божеств-убийц — паней, пресекающих жизнь человека (вариант: семь братьев паней сотворены Имрой, живут рядом с солнцем или на его лучах; Имра вручил им золотые лук и колчан; когда паней коснутся человека, очевидно, стрелой, кончается его земная жизнь; трупные пятна — следы их ударов). Дисани выступает в антропоморфном (с луком, колчаном и кинжалом), то в зооморфном (дикая коза) облике. В облике дикой козы (иногда в виде женщины с большими грудями, заброшенными за плечи) выступает в некоторых мифах богиня растительности, хозяйка лугов и фруктов (главным образом винограда) Крумай (Кшумай, Крумой); она же пасёт и доит коз, одаривает ими людей; распоряжается дождём. Согласно некоторым представлениям, Крумай — хозяйка гор и стад диких животных. С водой, растительностью и животными связан бог Багишт — покровитель земледелия, крупного рогатого скота. Его имя восходит к имени ведийского божества Бхага. Согласно одной версии, его родила Дисани. Когда богиня доила коз, её заметил и воспылал к ней страстью вышедший из воды в облике дикого барана демон; капавшая с его шкуры вода имела оплодотворяющую силу. Дисани родила от него дитя, войдя в воды реки Парун. Хозяйка Парун — богиня Лунанг (по-видимому, восходит к нагам). Она приводит в движение мельницы. Появляется в облике прекрасной девушки, украшенной бубенчиками.

Вероятно, когда-то к верхнему слою божеств относился Индр (Интр), также наделённый некоторыми функциями демиурга (создал виноградники, некий холм, долину), но в дальнейшем это божество утратило своё первоначальное значение. Его стали почитать лишь как покровителя вина и виноделия; согласно мифу, победивший Индра воинственный бог Гиш (очень популярный у нуристанцев) получает от него вино (возможно, вино в данном мотиве имеет значение божественного напитка — сомы). По одному из вариантов, Индр был вытеснен из долины (мира) Имрой. Лишь в южном Нуристане Индра по-прежнему почитали как властелина богов; его символ — золотая птица.

Персонажами низшей мифологии являются демоны и разнообразные духи. Демоны мужского (юш) и женского (вутр) пола, созданные Имрой, отличаются огромными размерами и силой. Они красного цвета; вутр обычно очень безобразны.

Б. А. Литвинский.

НУСКУ (шумер.), в шумерской мифологии божество, заимствованное аккадцами под тем же именем. Сын и советник Энлиля. В аккадских текстах — в первую очередь божество света и огня. В заклинательных текстах средневавилонского времени Н. сжигает ведьм и колдунов. В новоассирийский период культ Н. распространяется в Харране, где его считали сыном лунного бога Сина (шумер. Нанна), особенно там почитавшегося. В молитвах к Н. новоассирийского времени его называют «богом великим», т. е. возводят в более высокий ранг. Не исключено, что изображение светильника на пограничных межевых камнях среднеассирийского времени — символ Н., хотя, возможно, это символ бога огня Гибила-Тирры (по некоторым аккадским текстам, — сына Н.).

В. А.

НУТ (nw.t), в египетской мифологии богиня неба. Входит в гелиопольскую эннеаду, дочь Шу и Тефнут, жена (одновременно сестра) Геба. Дети Н. — звёзды, движением которых она управляет, и солнце — Ра. Н. ежедневно проглатывает их, а затем рождает снова (так происходит смена дня и ночи). Согласно мифу, Геб поссорился с пожиравшей детей Н., и Шу разъединил супругов, оставив Геба внизу, а Н. подняв наверх. В Гелиополе детьми Н. являлись также Осирис и Сет, Исида и Нефтида. Эпитеты Н. — «огромная мать звёзд», «рождающая богов». В Н. заключена тысяча душ. В обращенном к Великой Н. изречении «Текстов пирамид» говорится: «Нут, ты сияешь, как царица Нижнего Египта, и могуча ты над богами, души их – твои, и наследие их – твоё, жертвы их – твои, и имущество их – твоё». Будучи матерью Исиды и Осириса, Н. связана с культом мёртвых. Она поднимает умерших на небо и охраняет их в гробнице. Изображение Н., как бы смотрящей на мумию, нередко помещалось на внутренней стороне крышки саркофага. Н. часто отождествлялась с другими богинями-матерями: Мут, Таурт, небесными коровами Хатор, Ихет И др.

Р. И. Рубинштейн.

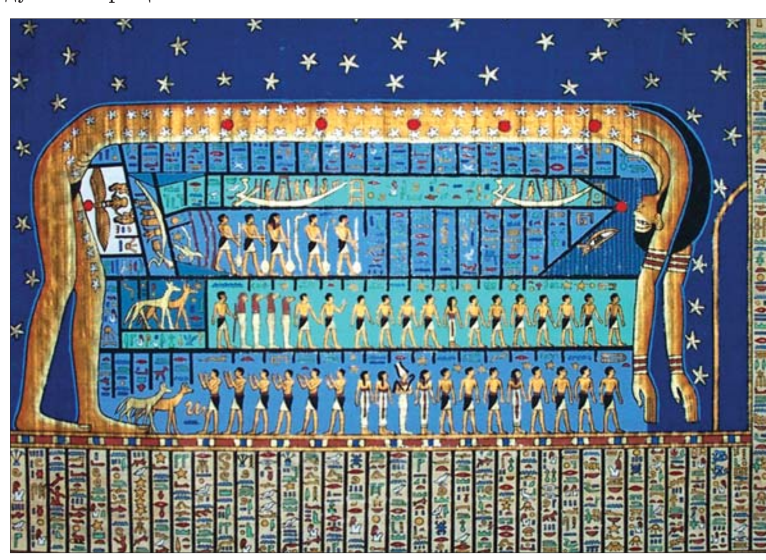
НУХ (Nuh), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Ною. В Коране называется также «увещевателем ясным» своих грешных соплеменников (11:27; 71:2), «благодарным рабом» (17:3), «верным посланником» аллаха (26:107). Согласно Корану, Н. был послан аллахом к нечестивым людям, не желавшим слушать его проповеди (сура 71 «Нух»). Аллах приказал Н. строить ковчег, потом «закипела печь» (11:42; 23:27), и потоп поглотил всех неверных, включая жену Н. и его сына Канана (66:10). Ковчег пристал к горе ал-Джуди (11:27–51; 26:105–122). Для коранической истории Н. характерен постоянный параллелизм с историей Мухаммада. Сходны их миссии (42:11). В уста Н. вкладываются слова, соответствующие словам проповеди Мухаммада (10:72–74; 11:29–37; 26:111; 71:29), а враги Н. употребляют те же слова и аргументы, что и враги Мухаммада (23:24–25; 54:9). Имеются также параллели истории Н. с историей Мусы и Ибрахима.

Послекораническая литература содержит подробные повествования о Н., изобилующие сюжетами и мотивами, почерпнутыми из иудейской традиции (потоп, сыновья Н., его пьянство и др.).

М. П.

НФАНВА, в мифологии качинов Бирмы (тибето-бирманская группа) существо, создавшее мир. Сначала Н. населил землю духами и чудовищами. После них появились женский дух Сиксауп (солнце), который главенствовал на небе, и мужской дух Хрипхкрауп, правивший на земле. От этих двух существ родились духи Чанум и Вайшун, создавшие современный мир.

Я. Ч.



Богиня неба Нут защищает землю и всех ее обитателей.

НЬАДЫ ДЬАНГХА, Ньаады дьянха, в якутской мифологии покровительница телят и детей, маленький дух женского пола; дочь небожителя, главы злых духов Улу Тойона. Она спустилась на землю и поселилась среди людей. Н. д. обитает на левой стороне дома или между жилым помещением и хлевом. Для сохранения её благосклонности якуты приносили жертвы при переезде с зимника на летник и обратно, а также при отёле коров.

Н. А.

НЬЁРД (др.-исл. Niordr), в скандинавской мифологии бог из числа ванов, отец Фрейра и Фрейи. После войны асов и ванов он стал заложником у асов (в «Младшей Эдде» уже часто причисляется к асам) и женился на Скади, с которой он живёт по девять суток в своём жилище Ноатун («Корабельный двор», согласно «Младшей Эдде», на небе, но вместе с тем у моря) и столько же в Трюмхейме, в горах, так как Скади – дочь великана Тьяцци любит не море и лебедей, а горы и волков. В «Речах Вафтруднира» («Старшая Эдда») говорится, что Н. вернётся к ванам в конце мира. Н. богат, имеет власть над морем, ветром и огнём, покровительствует мореплаванию, рыболовству, охоте на морских животных. Н. представляет ветер и морскую стихию, но, как и другие ваны, прежде всего является богом плодородия. Это подчёркивает описанный Тацитом культ Нертус (точный женский эквивалент имени Н. у континентальных германцев). Не исключено, что в генезисе Н. и Нертус — такая же ритуальная пара, как Фрейр и Фрейя (в «Саге об Инглингах» имеется намёк на то, что в стране ванов Н. сожительствовал с сестрой). Согласно «Саге об Инглингах», Н. после смерти Одина царствует в Швеции. Ж. Дюмезиль видит отражение мифов о Н. и Скади в истории Хадинга в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика.

Е. М.

НЬИКАНГ, мифический предок царского рода у шиллуков (самоназвание чоло, Судан). С распространением культа Н. и превращением его в общеплеменной древние обряды вызывания дождя начали совершать в святилище Н., а сам Н. стал рассматриваться как посредник между Джуоком, считавшимся дождедателем, и людьми.

Н. выступает как культурный герой; с ним связывают появление первых людей, он выловил их из воды с помощью гарпуна и удочки (по другой версии, люди вышли из открытой им тыквы). В одном из вариантов мифа о Н. первая пара людей и животные появились из тыквы, которую вынесла белая (светло-серая) корова, вышедшая из воды. Оква – один из трёх людей, порождённых первым человеком Коло, поймал в реке двух красивых девушек (полулюдей-полукрокодилов) и сделал их своими жёнами. Одна из них (Ньякайо) стала матерью Н. Ньиканг вступил в борьбу со своим братом и одержал над ним верх, сражался с солнцем. В дальнейшем Н. исчез с ветром (вариант: Н. удавился; ср. ритуальную смерть царя). Перед исчезновением Н. повелел установить в его честь культ. В святилище Н. хранились царские регалии: священный трон, фетиш, называемый именем Н. При коронации царей фетиш помещали на трон, в жертву ему приносили быка. После этого фетиш уносили, а на престол придворные сажали нового царя. Царь почитался шиллуками как воплощение Н. Существовал обычай: убивать состарившегося царя (сходный обычай отмечен у другого нилотского народа — динка).

Е. К.

НЬЯЛИЧ («наверху»), в мифологии динка (южная часть Судана) божество неба, демиург. По некоторым мифам, Н. — отец Денгдита.

Е. К.

НЬЯМБЕ, Нзамби, Ндьямби, Ндьямби-Калунга, в мифологиях многих банту-язычных народов Южной и Центральной Африки первопредок, демиург и культурный герой. Согласно мифам луйи, лунда, Н. создал всю живую и неживую природу. В мифах лунда называется река Катукангоньи или Катокангоньи (в Конго), где Н. (Нзамби) создал животных, деревья, сотворил или породил первых людей, дал людям собаку и т. п. Сначала люди жили там, где были созданы, а потом, по совету Н., все, кроме предков лунда, разошлись в разные стороны, перед уходом посадили дерево предков — муйомбо. Н. послал людям смерть в наказание за нарушение его запрета: он не разрешил им спать, когда луна находится на небе. По мифу луйи, Н. жил когда-то под землёй, но затем, испугавшись, что Камону, первый человек, убьёт его, он поднялся в небо, где и живёт, спускаясь на землю по радуге. В фольклоре Н. нередко выступает в качестве трикстера (ср. с Мвари).

По предположению ряда исследователей (Э. Тордаи и др.), имя Н. фигурировало в мифологии акан (Гвинейское побережье), у которых Н. считался «отцом предков». Широкое распространение имени Н. в мифологии других народов в значительной мере связано с деятельностью христианских миссионеров конца 19 в., которые использовали его для обозначения христианского бога.

Е. К.

НЭЛБЭЙ АЙЫСЫТ, Нэлбэй айыысыт («широко рассевшаяся»), в якутской мифологии первоначально покровительница рождения детей, позже – божество плодородия. Н. а. – степенная госпожа, одетая в дорожные одежды. Она живёт на восточной стороне земли за пределами обитания людей. Н. а. внедряет в темя мужчины созданные Юрюнг айы тойоном души (кут и сюр) ребёнка, которые переходят в женщину при соитии её с мужчиной, и она беременеет. Н. а. имеет власть дарить или не дарить ребёнка, и поэтому у якутов существовал обряд «испрашивания детей». Считалось, что Н. а. присутствует при родах, поэтому в доме надо говорить шёпотом и ходить тихо, иначе Н. а. может обидеться и отнять жизнь у младенца или у роженицы. После родов Н. а. приносили в жертву какое-нибудь животное и совершали обряд проводов, в котором участвовали одни женщины. В этом культе Н. а. обнаруживает весьма архаичные черты, уходящие своими корнями в эпоху матриархата (ср. также обычай шаманов одеваться в женскую одежду при обращении к светлым духам айы). *Н. А.*

НЭ-НО КАТАСУКУНИ (др.-япон., «страна на прочных корнях»), в японской мифологии страна, в которой обитают бог Сусаноо с дочерью Сусэри-бимэ. В Н.-н. к. отправляется О-кунинуси и там, преодолев все препятствия, чинимые ему Сусаноо, получает в жёны Сусэри-бимэ. В «Нихонги» и норито эта страна называется Нэно куни и только в «Кодзики» – Н.-н. к. Из упоминаний в разных памятниках складывается представление, что это – большая, далёкая страна, расположенная в глубине земли или на дне моря, страна мрака. Существует также предположение, что это – «большая мать-земля», т. е., возможно, материк, противопоставленный «небесной стране» Такамано хара и японским островам — Асихарано накацукуни.

Е. С.-Г.

НЭ-ЧЖА, Но-чжа, На-чжа, в поздней китайской мифологии герой-богатырь, третий сын Ли Цзина (см. Ли-тяньван). Впервые его имя встречается в драмах 13–14 вв. Предания о Н.-ч. наиболее полное воплощение получили в фантастической эпопее «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов», 16 в.). Н.-ч. родился в виде круглого кома мяса, из которого вышел младенец трёх с половиной лет, с золотым браслетом — цянь-куньцюань («браслет неба и земли») на правой руке и полоской красного шёлка — хуньтяньлин («шёлк, баламутящий небо») на поясе. С помощью этих волшебных талисманов Н.-ч. мог побеждать своих противников. Забросив в море хуньтяньлин и болтая его, Н.-ч. нарушил покой Лун-вана, царя драконов Восточного моря. Посланцы Лун-вана не смогли усмирить его. Явившийся к отцу героя Лун-ван потребовал смерти Н.-ч., и Н.-ч. покончил с собой, чтобы искупить свою вину. Впоследствии дух Н.-ч. вселился в глиняную статую в храме, а когда его отец Ли Цзин разбил статую, даосский святой, покровитель Н.-ч. по имени Тай-и чжэньжэнь при помощи магических средств создал из лотоса нового Н.-ч. Воскресший Н.-ч. пытался отомстить своему

Нэ-чжа с магическим оружием. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

Ню-ван (слева) и покровитель лошадей Маван. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

отцу за вынужденное самоубийство, но отца взял под своё заступничество бодхисатва Вэньшу (Манджушри), который с помощью изящно сделанной пагоды усмирил неистового Н.-ч., а затем подарил пагоду Ли Цзину, чтобы он в любой момент мог сделать это сам (отсюда прозвище Ли Цзина — Ли То-та, «Ли, держащий пагоду»). Не исключено, однако, что образ святого Ли То-та был создан в народной мифологии ранее легенд о Н.-ч. и первоначально мог не иметь с ними связи. Образ Н.-ч. популярен и в народной драме, сказания о нём бытовали не только у китайцев, но и, например, у восточных монголов.

Б. Л. Рифтин.

НЮ-ВАН («князь волов»), Бао-ню да-ван («великий князь охранитель волов»), Нюлань да-ван («великий князь воловьего загона»), в китайской народной мифологии бог — покровитель крупного рогатого скота. Считалось, что он предохраняет волов и коров от эпизоотии. Согласно одной из традиций (уезд Мисянь провинции Хэнань), Н.-в. по происхождению был учёным, жившим в 13 в. в конце династии Сун. Будучи разорённым и лишённым привычных занятий вследствие установления монгольской династии Юань (с 1280), он, став земледельцем, никогда не бил своего вола, на котором пахал. Если вол останавливался, учёный опускался перед ним на колени, и вол тянул плуг дальше. По другим традициям, в качестве Н.-в. выступает некто Цзинь Да-шэн (отсюда, возможно, и эпитет цзинь, «золотой», часто прилагаемый к Н.-в.) с гор Мэйшань (провинция Чжэцзян), обожествлённый в качестве духа звезды Тяньвэнь («небесного мора»), который может принимать облик вола. Н.-в. известен также под именем Цзинь-ню («золотой вол»). В одном из мифов Цзинь-ню остановил наводнение в Цяньтане (современный Ханчжоу) в провинции Чжэцзян в 332 н. э.

В Китае 18 – нач. 20 вв. были широко популярны лубочные антропоморфные изображения Н.-в. (иногда вместе с Маваном – покровителем лошадей). Их вешали подле конюшни или в помещениях для скота с охранительной целью.

Б. Л. Рифтин.

НЮЙ-ВА, Нюй-гуа, в древнекитайской мифологии архаическое женское божество. Элемент «нюй» означает «женщина», элемент «ва» плохо поддаётся дешифровке. Американский синолог Э. Шефер гипотетически толкует «ва» как «лягушка», считая, что первоначально Н.-в. могла почитаться как дух дождевых луж, представляемый в виде мокрых, скользких тварей. Китайский учёный Вэнь И-до этимологизировал имя Н.-в. как женскую ипостась тыквы-горлянки, что увязывается с широко распространёнными у народов Восточной и Юго-Восточной Азии мифами о чудесном рождении первопредков из тыквы.

Однако и в поэме «Тянь вэнь» («Вопросы к небу») Цюй Юаня (4 в. до н. э.), где впервые упоминается Н.-в., и в более поздних памятниках отсутствуют данные, подтверждающие обе гипотезы. Во всех памятниках рубежа н. э., как и в изобразительном искусстве, Н.-в. имеет облик полуженщины-полузмея (в некоторых описаниях у неё ещё голова быка). Очевидно, первоначально она почиталась как прародительница племён ся (в среднем течении Хуанхэ), в основе её культа, вероятно, лежит культ змеи, связанный с культом матери-прародительницы. Согласно варианту мифа (в «Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.), Н.-в., видимо, порождала людей как некую бесформенную, нерасчленённую массу, а другие мифические герои помогали ей, создавая отдельные части тела и органы: Шан-пянь — глаза и уши, Саньлинь — руки и т. п. По стадиально более поздней версии, приведённой в «Фэнсу тун» («Толкование нравов и обычаев») Ин Шао (2 в. н. э.), Н.-в. лепила людей из глины, но так как работа была крайне сложна и трудоёмка, она стала опускать в глиняную жижу верёвку и, выдёргивая, стряхивать её. Из летевших на землю комочков и получались люди, от которых пошли бедные и низкородные. Знатные и богатые произошли от тех, кого Н.-в. вылепила своими руками. В том же памятнике Н.-в. приписывается установление бракосочетаний. Как богине бракосочетаний под именем Гао-мэй (Гао, «высокий», мэй — жертвоприношение с молением о даровании детей) ей поклонялись, чтобы избавиться от бесплодия и обрести потомство, в её честь исполнялись танцы, по-видимому, эротического характера.

Н.-в. приписывается также восстановление космического равновесия, нарушенного какой-то катастрофой, когда обрушились четыре предела земли (по одной из версий, от удара духа вод Гун-гуна о гору Бучжоу-шань). Н.-в. расплавила разноцветные камни и зачинила дыру в небе, затем отрубила ноги у гигантской черепахи и подперла ими небо с четырёх сторон земли. Одновременно она боролась и с разлившимися водами, пытаясь устроить запруды, и убила чёрного дракона — воплощение нечисти («Хуайнань-цзы»). В «Лунь хэн» («Критические суждения») Ван Чу на (1 в. н. э.) и в более поздних источниках эти мифы соединены между собой, что, возможно, — результат поздней циклизации.

На рельефах начала н. э. Н.-в. изображается в большинстве случаев вместе с Фу-си, оба — в облике человеко-змеев, причём хвосты их переплетены — символ супружеской близости. Очевидно, соединение Фу-си и Н.-в. в супружескую пару произошло относительно поздно (может быть, к рубежу н. э.), но только в 9 в. у поэта Лу Туна Н.-в. названа женой Фу-си. Согласно «Ду и чжи» («Описание неповторимого и странного») Ли Жуна (примерно 9 в.), когда вселенная была только что создана, Н.-в. жила со своим братом (подразумевается Фу-си) в горах Куньлунь. Они решили стать мужем и женой, но устыдились. Тогда брат привёл Н.-в. на вершину Куньлуня и произнёс заклинание: «Если небу угодно, чтобы мы поженились, пусть дым устремится столбом ввысь; если нет, — пусть дым рассеется». Дым поднялся столбом.

Атрибутом Н.-в. на древних рельефах является либо тростниковый губной органчик – шэн, изобретение которого ей приписывается, либо угольник – символ квадрата, т. е. земли, а также диск луны в руках – символ женского начала – инь (см. Инь и ян). Миф о Н.-в. послужил основой для рассказа Лу Синя «Починка неба» (сб. «Старые легенды в новой редакции»).

Б. Л. Рифтин.

НЯННЯН (от кит. простонародного нянсян, «государыня», «императрица», восходящего к корню нян, «матушка»), в поздней китайской мифологии класс божеств. Ср. Сун-цзы няннян («государыня, приносящая сыновей») — богиня-чадоподательница, храмы которой назывались в просторечье нянняньмяо, Яньгуан няннян («государыня божественного зрения»), охраняющая младенцев от глазных болезней, Цуй-шэн няннян — матушка, ускоряющая роды, и т. п.

Б. Р.

Слева – Нюй-ва с губным органчиком (шэн) и диском луны. Рельеф на камне. Период Хань (206 до н. э. – 220 н. э.). Уезд Танхэ. Справа – Нюй-ва, держащая в руках диск луны с изображением жабы. Фрагмент настенной живописи в когурёской гробнице № 4. 6 в. Тунгоу (Цзиань, КНР).

ОАННЕС, в шумеро-аккадской мифологии первочеловек в образе полурыбы-получеловека, культурный герой [О. — грецизированная форма его имени, приводимая историком Беросом, 4–3 вв. до н. э.; шумерское или аккадское имя неизвестно; О. — возможно, от аккад. умману, «мастер», эпитет бога Энки (Эйя)]. Согласно Беросу (миф, лежащий в основе его рассказа, пока не обнаружен), люди жили, как животные, до тех пор, пока полурыба-получеловек по имени О. не вышел из моря и не научил жителей Вавилонии письму, наукам, строительству городов и храмов, земледелию и т. д. Судя по мифу об Инанне и Энки (см. Инанна, Ме), традиция, указывающая на море как место, откуда началась цивилизация Двуречья, очень древняя. Возможно, этот рассказ связан с мифом об Энки и мировом порядке (см. в ст. Энки) и с образом кулулу, а также с представлением об абгалях (шумер.; аккад. апкаллу, возможно, «мудрец») — обитающих в Абзу существах, подвластных богу Энки и считавшихся основателями многих городов Двуречья и носителями культуры в широком смысле (в аккадской традиции их семь; к ним причисляли Гильгамеша, Этану, Адапу и др.).

В. А.

ОБАН СИНДЖАН, в корейской мифологии духи, охраняющие пять или четыре стороны света. Верховный дух зелёного цвета (Чхондже) находится на востоке, красный (Чокче) — на юге, белый (Пэкче) — на западе, чёрный (Хыкче) — на севере и жёлтый (Хвандже) — в центре. В пещерном храме Соккурам (Силла, 8 в., близ Кёнджу) сохранились самые ранние в Корее скульптурные изображения О. с, стоящих на демонах. О. с. нашли отражение на боевых знамёнах средневековой Кореи, которые различались по цветам и направлениям; символические знаки пяти направлений ставились при выборе участка под строение, на входных воротах для изгнания злого духа оспы (Мама сонним); при совершении народного обряда чангундже 15-го числа 1-й луны у входа в селение устанавливали фигуры О. с, сделанные из камня или дерева и напоминающие столбы чансын. Имеют аналога в древнекитайской мифологии и восходят к буддийским махараджам (кор. Сачхонван).

Л. К.

ОБАСИ-НСИ, в мифологии экои (Южная Нигерия) божество земли (иногда мужского, иногда женского пола). О.-Н. обеспечивает плодородие. Как божество нижнего мира О.-Н. живёт под землёй, куда уходят умершие. Согласно некоторым мифам, О.-Н., богиня земли, в паре с богом неба Обаси-Оса, как мать и отец, создали мир и все вещи; затем они разъединились.

Е. К.

ОБАСИ-ОСА, в мифологии экои (Южная Нигерия) бог неба, громовник. От него исходят молнии, гром, разрушительные ливни, он — хозяин всех вод; он же посылает горячие солнечные лучи; солнце — его вестник. О.-О. — демиург, создавший мир; привёл на землю первую созданную им человеческую пару и научил их всему, в том числе половым сношениям. На земле сначала не было воды, и первые семь дней эта человеческая пара пила дождевую воду. Затем О.-О. послал на землю в калебасе (сосуд из тыквы) семь чудесных камней; люди стали бросать их — и возникли моря, реки и водоёмы. Согласно другому варианту, когда первые люди, Этим-Не («старик») и его жена Эджау («дикая кошка»), пришли на землю, там не было ни воды, ни огня. Первый человек добыл воду для своих потомков и поручил «хромому мальчику» (тип культурного героя) украсть огонь в небе у О.-О. Мальчик унёс огонь из дома жены бога, где он гостил, спрятав его под своей набедренной повязкой, а О.-О. проклял его и наказал хромотой. По другим версиям, мир создали бог неба О.-О. и богиня земли Обаси-Нси. При жертвоприношениях экои обращались к О.-О. и Обаси-Нси как к отцу и матери. Каждое утро молились солнцу, вестнику О.-О., протягивая воду в калебасе вверх — к небу и наливая её на землю — для Обаси-Нси.

Е. С. Котляр.

ОБАТАЛА (на языке йоруба — «господин белой одежды»), в мифологии йоруба бог, управляющий небесным сводом и миром. О. был создан «хозяином неба» Олоруном, который затем передал ему управление. О. выступает как демиург. Вместе с женой Одудува О. породил божества, олицетворяющие землю и воду, от союза которых произошёл Орунган; сделал из глины первых людей — мужчину и женщину. О. создаёт ребёнка в чреве матери. Белый цвет считается посвященным О. В некоторых вариантах мифов роль О. играет Ориша Нла.

Е. К.

ОБОРОТНИЧЕСТВО, в мифологии магическая перемена облика персонажа. Преимущественно — временное превращение с последующим возвратом к первоначальному (подлинному) виду. Мотив О., очевидно, базируется на практике охотничьей маскировки, а также на некоторых тотемических и анимистических воззрениях: о воплощении души человека в животном (растении, предмете), о человеческой или животной ипостаси аграрных божеств, духов злаков и плодородия и т. п. В О. отразились представления о двойной зооантропоморфной природе мифологических персонажей — тотемных первопредков и культурных героев (таковы, например, сокол Муллиан — в австралийской мифологии; пёс Маху — в мифологии папуасов Новой Гвинеи; богомол Цагн — у бушменов и др.). Двойственность их природы обнаруживается первоначально не в облике, а в поведении, причём грань между ипостасями человека и животного подчас трудноуловима. Так, орочские Ворон и Орёл, летающие над мировым океаном, очевидно, имеют облик птиц. Однако, поселившись с семьями на обломке скалы, они живут, как люди: изготавливают себе

оружие, ходят вместе на охоту. Палеоазиатский Ворон, продалбливающий клювом небесную твердь, при этом обычно антропоморфен. У мансийского Эква-Пырища сосуществуют ипостаси человека и гуся.

Мотив О. соотносим с архаической концепцией «взаимооборачиваемости» всех сторон и проявлений действительности. Для потустороннего (т. е. относящегося к «той», «обратной» стороне), хтонического и вообще запредельного мира характерна «оборотность» — противоположность, начиная от временного ритма (вместо дня — ночь), кончая перевёрнутостью земных норм и установлений. В мифологии некоторых сибирских народов едой демонических персонажей являются нечистоты («антипища»); в древнекитайской мифологии у запредельных людей ноги повёрнуты наоборот, а языки растут в обратном направлении (причина неразборчивой «антиречи»). Поворотами отмечается рубеж между мирами. Ср. поворачивание избушки бабы-яги в русской сказке, оборачивание копыт коня при посещении царства мёртвых, и, наоборот, запреты оборачиваться в библейской легенде о Лоте и в древнегреческом мифе об Орфее. Для перехода из одного состояния в другое нужно повернуться, перевернуться, повернуть кольцо или какой-либо другой волшебный предмет (обычный мотив волшебных сказок). «Оборотность» иногда осмысливается в мифах как противопоставление истинного ложному; в мотивах колдовского «оборачивания» зрения и речи, распространённых в фольклоре и народных поверьях, подвергнутый этой процедуре видит и говорит нечто не соответствующее действительности. О. часто понимается как сокрытие подлинной сути под ложной формой. Мотив О. связан с переходными обрядами (обряд инициации и воспроизводящий некоторые его черты свадебный обряд), санкционирующими перемену состояния человека, что интерпретируется как смерть в одном статусе и рождение в другом. В фольклорно-мифологических сюжетах, отражающих переходные обряды (особенно свадебный), мотивом О. передаётся перемена статуса, сопровождающая пересечение пространственных и временных рубежей: при прибытии в место обитания своей суженой (часто относящееся к хтоническому миру) герой принимает облик ребёнка, реже — старика (приближается к рубежу «смерть — рождение»), таким образом он переживает действительное или мнимое состояние немощности («полусмерти») и сохраняет «обращенный» облик до полного утверждения в новом статусе — статусе мужа. Эта тенденция ещё сильнее проявляется в сюжетах о зооморфном брачном партнёре — женихе или невесте (АТ 401 и др.), который сбрасывает звериную (птичью, рептильную и др.) личину ночью (тоже временной рубеж) и совсем отторгает её при окончательном утверждении в новом статусе, что и в этих сюжетах связано с преодолением пространственных пределов (сюжет путешествия в потусторонний мир для поисков мужа или жены, исчезнувших из-за нарушения запрета). Таковы, например, русские сказки «Царевна-лягушка», «Аленький цветочек», «Финист ясный сокол».

В низшей мифологии складывается особый образ оборотня, часто выступающего в качестве ложного брачного партнёра, иногда подменяющего умерших или отсутствующих женихов, невесту, мужа, жену; так, в мифологии коми оборотень Калян является к женщине в облике отсутствующего мужа и опознаётся по лошадиным зубам и коровьим копытам. Обычно сексуально-эротические устремления оборотня неотделимы от каннибальских (вампиризм; жертва оборотня худеет, бледнеет, что и даёт возможность заподозрить происки демона); например, албасты (татар.) в образе женщины приходит к мужчине, а в образе мужчины — к женщине, человек начинает чахнуть. В роли оборотня выступают животные, растения, отдельные предметы, духи, принимающие облик человека; согласно китайским поверьям, оборотнем (цзин) становятся животное-долгожитель (лис, змея, крыса, тигр и др.), надолго забытый в углу предмет домашнего обихода, корень какого-либо растения (женьшень, мандрагора и пр.). В восточнославянской демонологии оборотнями оказываются леший, домовой, чёрт, принимающие облик родственника или знакомого; в славянском фольклоре оборотень — змей, принимающий облик человека. По бурятским поверьям, домашний дух ада, опасный для младенцев, оборачивается одноглазым зверьком или женщиной, прикрывающей рукой окровавленный рот с единственным зубом; случайно пришибленный дверью, ада превращается в лоскут старой кошмы или обрубок старой кости. С другой стороны, О. — врожденное или благоприобретенное (путём овладения соответствующей магической формулой, талисманом или каким-либо другим чудесным средством) свойство человека. Оборотнем, например, слыл Ульв (исландская «Сага об Эгиле»), становящийся при наступлении сумерек молчаливым и необщительным «вечерним волком». В различных национальных традициях складываются наиболее характерные образы оборотня (в европейском фольклоре — Вервольф, человек-оборотень, становящийся волком, в китайском — лис-оборотень и др.). Особым видом оборотня можно рассматривать ипостась «внешней души» мифологического персонажа, выступающую в обличье какого-либо животного, растения и даже человека. Мотив О. издавна является неотъемлемой частью фольклорно-мифологических повествований и восходящих к ним литературных жанров. Образ оборотня используется также авторами волшебно-фантастических и романтических произведений (Пу Сун-лин в Китае, С. Т. Колридж в Англии, А. фон Арним в Германии, П. Мериме во Франции и др.).

С. Ю. Неклюдов.

ОБРЯДЫ И МИФЫ. Связь обряда (ритуала) с мифом давно отмечена исследователями. Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование. Такая связь «миф — обряд» особенно отчётливо проявляется в т. н. культовых мифах. Но о характере этой связи существуют различные точки зрения. Что причина и что следствие? Что первично и что производно? Складывался ли обряд (ритуал) на основе мифа, как его инсценировка в лицах, или миф создавался как интерпретация совершаемого обряда? Представители мифологической и эволюционистской школ признавали примат мифа (верования) над ритуалом. Так смотрели на вопрос Я. Гримм, А. Н. Афанасьев, Э. Тайлор, Г. Спенсер, Ю. Липперт и др. Но в 1880-х гг. появилась и скоро стала преобладающей обратная точка зрения. Мысль о приоритете ритуала над мифом высказывалась историком религии У. Робертсоном-Смитом, англ. этнографом Р. Мареттом, французским этнографом А. Ван Геннепом. Амер. этнограф Р. Лоуи утверждал, что в «примитивных мифах» «весь церемониал просто проецируется в прошлое, как ритуал, преподанный сверхъестественным существом или тайно подсмотренный основателем, когда он исполнялся сверхъестественными существами». Русский фольклорист Н. Познанский, изучавший народные заговоры, писал, что словесная часть заговора (содержащая в себе мифологические отрывки) «развивается из колдовского действия». В марксистской литературе ту же точку зрения защищали И. И. Скворцов-Степанов и особенно обстоятельно Ю. П. Францев. Францев попытался наметить стадии развития мифа, отправляясь от культового или магического обряда: «Первоначально словесная часть обряда, повидимому, была незначительна... (подражательные и эмоциональные выкрики). Затем словесная сторона начинает разрастаться, становясь как бы пояснением совершаемого ритуала... Постепенно словесная часть начинает играть всё большую роль, она перерастает в песню или речитатив, сопровождающий обряд. Обряд может развиться в тесной связи с развивающимся словесным текстом в своеобразную религиозную драму... С другой стороны, и словесное пояснение может превратиться в самостоятельное повествовательное произведение – миф, который будет читаться в ходе исполнения обряда». Подробное изложение ритуальной теории мифа с критикой её односторонности дали американский этнограф Дж. Фонтенроз и советский фольклорист Е. М. Мелетинский. Ритуальная теория сохраняла почти полное господство вплоть до 1950-х гг., когда против неё выступил с позиций структуралистской теории мифа франц. учёный К. Леви-Строс, отстаивавший самостоятельность мифа, как своеобразной, чисто логической структуры, подчиняющейся лишь своим собственным законам. Но ритуальная точка зрения на миф остаётся преобладающей, хотя многими признаётся, что взаимоотношения мифа и обряда могут быть и очень сложными, и невозможно отрицать во многих случаях обратного воздействия мифа на обряд.

Тесная связь мифа и ритуала прослеживается на самом различном мифологическом материале. Наиболее наглядны тотемические мифы австралийских аборигенов. В них содержится как бы пояснение совершаемых тотемических обрядов и их сакральное обоснование. В обрядах разыгрываются в лицах эпизоды священных преданий о предках; каждому действию, каждому движению исполнителей

обряда соответствует тот или иной эпизод в повествовании о подвигах предков. Сходны с австралийскими, но более сложны тотемические мифы и обряды папуасов маринд-аним. Таков миф о морском орле Кидубе, женившемся на земной женщине и жившем с ней на дереве; она хитростью убежала от него, и орёл в гневе разрушил деревню. Рассказ этот выдуман для устрашения тех (женщин и подростков), кто не посвящен в тайный тотемический культ Майо. Другой миф повествует о сыне змеи — прекрасном юноше, которого усыновил «дема» огня; его околдовали через кокосовые орехи, а позже из головы юноши выросла первая кокосовая пальма. Видимо, этот миф — обоснование практики вредоносного колдовства. Обычаи посвящения в тайный культ Сосома подкрепляются мифологическим повествованием о великане Сосоме, пожиравшем инициантов. Из большого запаса мифологических рассказов народов Африки многие тоже связаны с культовыми обрядами. Исследовавший богатую мифологию народа догонов М. Гриоль особо подчеркивает эту постоянную связь.

Уже в эпоху общинно-родового строя мифология, связанная с религиозными обрядами, обнаружила тенденцию деления на два круга: эсотерический (священные мифологические сказания, доступные одним лишь «посвященным») и экзотерический (мифы, сочиняемые нарочно для «непосвящённых», чтобы отпугивать их от совершаемых тайных священных церемоний). В классовых, «государственных» религиях это деление выступало ещё резче. Тайные учения о богах составляли достояние жреческих каст и избранных адептов — «мистов», специально посвящаемых в те или иные «мистерии».

Огромная научная заслуга принадлежит Дж. Фрейзеру, собравшему из фрагментов и реконструировавшему (в «Золотой ветви») целостную ткань древней — в основе своей аграрной – мифологии, надстроенной над бесконечно разнообразной сетью культовой обрядности. Несмотря на большое разнообразие поверий, запретов, церемоний, обычаев, возникает единая картина древней аграрной религии. Она включает в себя магические акты воздействия на землю, приносящую урожай, моления к божествам — покровителям земледелия и весьма обильные и разнообразные – для нас в значительном большинстве погибшие – мифологические повествования об этих божествах. Особенно наглядно в исследованиях Фрейзера показано тесное сращивание мифа с обрядом на примере культа Осириса в Египте; сохранилось и немало мифологических повествований (в местной и греческой передаче), и обильные иконографические материалы, и описания народных, а также и официальных обрядов в честь Осириса. Анализируя этот материал, Фрейзер сопоставляет отдельные мифологические мотивы с традиционными обрядами, а в конечном счёте – с материальной деятельностью людей, создавших эти мифы и практиковавших эти обряды. Очень убедительно обрисован облик умирающего и воскресающего бога растительности, смерть и воскресение которого есть мифологизация посева и прорастания зерна. Аналогичны Осирису мифологические образы сирийского Адониса, фригийского Аттиса и др., дошедшие до нас более фрагментарно.

Античная (точнее — греческая) мифология, несмотря на её чрезвычайное богатство, даёт мало примеров связи с обрядовой жизнью греков. Прямая и очевидная связь с обрядностью проявляется главным образом в мифах о божествах и полубожествах — покровителях тайных культов: Деметре и её дочери Коре (Персефоне) — покровительницах земледелия и покровительницах знаменитых Элевсинских мистерий; Дионисе, возглавлявшем посвященные ему полутайные культы, а также всенародные праздники, великие и малые дионисии; об Орфее, легендарном поэте, певце, основателе и покровителе секты орфиков; о загадочных кабирах, чей тайный культ существовал на Самофракии; о столь же загадочных куретах, тельхинах, дактилях. Наконец, указание на связь мифа с обрядом можно видеть в рассказах о подвигах героев — Геракла, Тесея и др., где попутно упоминается об учреждении героем в память о его подвиге — Олимпийских, Истмийских, Немейских и др. игр (вначале они были не спортивными соревнованиями, а, видимо, обрядовыми действами).

Отчётливые следы взаимодействия обрядности и мифологии обнаруживаются в Ветхом завете. По исследованиям ряда библеистов, особенно Ю. Велльгаузена, многие повествовательные эпизоды в Библии истолковываются как обоснование тех или иных древних обрядовых действий. Так, рассказ о принесении Авраамом своего единственного сына Исаака в жертву богу (в последний момент эта жертва была отменена, Исаак заменен «овном» — бараном; Быт. 22, 1–18) едва ли можно рассматривать как реминисценцию действительно существовавшего будто бы у евреев института человеческих жертвоприношений, скорее, это мифологическое обоснование ритуала посвящения богу «первородных» сыновей, — в свою очередь символической трансформации еще более древнего обычая инициации мальчиков. Не менее ярко отразилась тесная связь обряд — миф в обычае обрезания мальчиков. В книге Бытия введение этого древнего обычая, происхождение которого было давно забыто, объясняется прямым повелением бога Аврааму (Быт. 17, 10—11 и др.) и рассматривается как знак заключения народом «завета» (договора) с Яхве; обычай стал своего рода этно-различительным признаком.

Мифологическое обоснование получает в библейском тексте также древний скотоводческий обычай обрядового вкушения весной ягнёнка; его установление связывается с рассказом об освобождении евреев от египетского рабства (Исх. 12, 3 –28). Повествование о законодательстве Моисея, о его встречах с самим богом на горе Синай (Исх. 3 и др.) есть не что иное, как мифологическое истолкование и кодификация древних (и более поздних) обрядовых предписаний и запретов, которым подчинялись еврейские племена частью ещё в кочевой период, частью в палестинскую эпоху. Говорить здесь об обратной зависимости едва ли есть основания.

Древняя обрядность, вероучение, отголоски исторических событий в Новом завете переплелись самым причудливым образом. Всё же и в евангелиях нетрудно обнаружить — даже и не впадая в односторонность мифологической школы — ряд мест, которые естественнее всего рассматривать, как мифологизацию тех или иных ритуалов. Так, рассказ о крещении Иисуса Христа Иоанном Крестителем, хотя и содержит в себе, быть может, отголоски конфликта и соперничества между двумя проповедниками (Иоанн — Иисус), но по существу есть некое мифологическое обоснование практики водяного обрядового очищения, существовавшей, видимо, с незапамятных времён у многих народов; рассказ о тайной вечери — опоэтизированное и драматизированное описание широко известного древнего обычая обрядового вкушения хлеба и вина; повествование о распятии Иисуса Христа, может быть, имеющее и историческую основу, есть по существу христианская интерпретация культа креста.

Бесспорно, можно привести немало примеров и обратной зависимости: народных и церковных обрядов, построенных на мотивах евангельских повествований. Такими «инсценировками» полны календарные обряды и праздники народов Европы. Здесь, наряду с обычаями и обрядами чисто местного, притом дохристианского происхождения, есть немало и таких, которые изображают в лицах эпизоды евангельской истории: таковы были прежде всего средневековые мистерии — инсценировки рождения Иисуса, — драматизация пасхального цикла — «страстей Христовых», начиная с обрядового употребления «пальм» или заменяющих их ветвей ивы или иных деревьев, относящихся к ритуалу «входа господня в Иерусалим», — и вплоть до торжественного празднования «воскресения Христова», с зажиганием огней, облачения в торжественные светлые ризы, взаимных поздравлений — «Христос воскресе», колокольного звона и пр.

Но в большинстве случаев эти религиозные инсценировки уже потеряли или теряют характер строгого обряда, превращаясь в народное развлечение, а отчасти в официальную церковную литургику.

С. А. Токарев.

ОБУМО, в мифологии ибибио (юго-восточная Нигерия, низовье реки Кросс) громовник; по некоторым мифам, — верховное божество, создавшее небо и землю, а затем передавшее управление миром другим божествам и духам, оставив за собой распределение сезонов и др. О. — сын и супруг Эка Абаси (согласно другой версии, её супруг — Эте Абаси). Вместе они породили всё сущее, в том числе предков всех народов земли. О. покинул землю в давние времена и поднялся в небо. Из своего жилища в облаках он направляет на землю своих посыльных – дождь, ураган, молнию, гром, орла и др. О. приносили человеческие жертвы во время празднеств, посвященных первому урожаю ямса.

Е. К.

ОВЦА. В разных мифопоэтических системах символические значения О. отличаются большой устойчивостью и единством — робость, стыдливость, кротость, безо-

бидность, пассивность, терпение, простота, податливость, невинность, мягкость, нежность, любовь, жертвенность (жертва). Иногда эти значения «ухудшаются» — безынициативность, подражательность, глупость, упрямство, блуждание.

В биологическом виде, представленном О., с мифопоэтической точки зрения существенны териоморфные образы, определяемые двумя парами противопоставлений: мужской — женский [соответственно баран (овен) и овца] и принадлежащий к родителям — принадлежащий к детям (соответственно — овца и баран, но ягнёнок или агнец, т. е. барашек). В целом образы О. и барана реализуют общий круг символических значений, хотя в ряде случаев подчёркиваются разные нюансы этих значений (что, в частности, определяется и различиями по полу). Так, в образе О. чаще выступает связь с мотивами кротости, нежности, невинности, а в образе барана подчёркивается плодовитость, связь с солнцем и отдельными божествами, но в отрицательном смысле говорится о глупости (баран – дурень) и бестолковости барана. Забитость О., её открытость обидам и вражеским нападениям — один из распространённых мотивов и в «языковой мифологии» (некоторые животные обозначаются по принципу «едящий овцу»), и в обширной овечьей паремиологии («не прикидывайся овцою: волк съест»; «не за то волка бьют, что сер, а за то, что овцу съел»), фольклоре, прежде всего в сказочных мотивах (многострадальная овца в обществе лисы и волка). На этих качествах О. основана её роль в ритуале. Именно О. чаще всего выступает как образ жертвы, обычно чистой, богу солнца, огня и т. п. и наоборот, жертвоприношение чёрной О. — божествам подземного царства, злым духам для их умилостивления. Часто коза приравнивается к чёрной овце (чёрной О. нередко называют плохого человека; ср. «заблудшая О.» — о грешнике). Однако характерно противопоставление О. как чистого животного козе как нечистому или, во всяком случае, малопочитаемому животному. Соотношение овца — человек подкрепляется и сказочными мотивами о превращении в О., об овце-оборотне и т. п.; однако известны случаи, когда О. превращаются в неодушевлённые предметы (напр., в грузинской сказке пастух и О. обращены в камни за негостеприимство пастуха, отказавшего нищему в овечьем молоке и предложившему ему взамен козье). Образ О. часто встречается в сказочном фольклоре, раскрывающем различные качества О. Есть сказки, в которых О. доказывает, что она не хуже (не менее полезна), чем лошадь и корова (ср., например, амхарскую сказку о споре трёх этих животных), в других подчёркивается недостаточная престижность О. в иерархии мифопоэтических ценностей, иногда отчётливо выражается насмешливо-ироническое отношение к О., нередко обыгрываются «низкие» темы — овечий горох, блеяние и т. п. Вместе с тем О. выступает как символ спасителя и искупительная жертва (ср. широко известную в христианском учении и искусстве тему Agnus Dei, «божий агнец»); О. как мифологизированное животное, которое «перевозит» солнце через восьмой зодиакальный «дом» (Скорпион); О. как страж юго-западного и западного направления (там же); О. как животное тотемного типа (ср. почитание О. у самосцев или «овечьи» роды у ряда алтайских народов); О. как животное, принадлежащее божеству (согласно «Ригведе» X 26, 6, Пушан ткёт О. одежды и чистит её), и т. п. Зато ритуальная роль О. бесспорна; так, образ О. у мирового дерева (в средней его части), у креста, с Иисусом Христом и т. п. Поскольку овцеводство играло большую роль у некоторых древних скотоводческих народов, наблюдается использование продуктов О. в ритуале — её молока, жира, особенно шерсти (причём шерсть и некоторые другие продукты О. иногда фигурально называются avi, «овца»). Мотив овечьего руна как символа плодородия весьма част в ритуалах, приурочиваемых к образу мирового дерева. В хеттских ритуальных текстах шерсть также связана с вечнозелёным деревом eia-. Белая овечья шерсть, как и сами О., фигурирует в ивановских праздниках у славян и соответственно — у балтов. В хеттских текстах ритуального характера упоминаются люди в овечьей шкуре (между прочим, и т. н. «волчьи» люди; ср. образ волка в овечьей шкуре). Очень широко используется О. в гаданиях (ср. способ гадания по лопатке О.), в заговорах-просьбах, в практике предсказания, в магии. У ряда сибирских и центральноазиатских народов О. выступает как животное — «онгон», приносящее счастье.

Велика в ритуале и роль барана. Он постоянно выступает как жертвенное животное в Библии (ср. Исх. 29, 15–16, 18; Лев. 8, 18, 20–22; 9, 2, 4; 14, 13; 2 Царств 29, 22, 32), которое подвергается закланию и сожжению. В Египте барана приносили в жертву богу Амону. Заклание трёх баранов рассматривалось как очистительная жертва у ингушей. Не только экономический, но и определённый престижный аспект можно видеть в ритуальных дарениях баранов, принимавших иногда огромные размеры (согласно 4 Царств 3, 4, израильский царь получил от моавитянского царя 100 тысяч овец и 100 тысяч баранов); в обменах баранами, ягнятами, козлами (Иезек. 27, 21), подготавливавших ту ситуацию, когда О. или баран выступали в качестве единицы обмена. У древних евреев баран иногда выступает как тотемное животное. Особенно многообразно представлен культ барана в Древнем Египте. При ряде храмов содержались священные бараны, освобождённые от хозяйственных работ. Бараны подлежали закланию в зрелом возрасте; они бальзамировались и торжественно предавались погребению. Ряд божеств известен в овноголовом виде, ср. Хнума из Верхнего Египта, Херишеф из Гераклеополя и Осириса из Мендеса, слившихся в триединое божество (интересно, что название Мендес одновременно означает и барана; в этом городе к статуе Осириса в виде барана приходили женщины, желавшие потомства, и обнажались перед ней в надежде получить от Осириса плодовитость). В образе барана (иногда крылатого барана) почитался в Фивах и бог солнца Амон. Определённые элементы египетского влияния присутствуют в «овноподобии» Зевса. В греческой мифологической традиции баран был также одним из животных, посвященных Афродите. Златорунный баран сбросил с себя в воды пролива Геллу, спасавшуюся вместе с братом Фриксом от злой мачехи Ино. Златорунный баран — стержневой образ мифологического цикла об аргонавтах. Следы барана как тотемного животного в названии аттического рода Криоидов — от др.-греч. κριός, «баран» (таково же название мифологизированного созвездия Овна). В барана может превращаться и божество (одна из аватар Агни — баран), и человек (нередки случаи сказочного превращения в барана околдованного или заклятого героя; ср. обратный мотив в романе Ф. Сологуба «Мелкий бес»: больному сознанию Передонова мерещится, что его друг – баран, чарами колдовства превращенный в человека). Из сказочных мотивов, связанных с бараном, лишь немногие сохраняют связь с мифами [ср. русские сказки типа — добыча бараном (и козлом) огня, превращение героя в барана]; большая часть мотивов относится к теме сообщества животных (баран и козёл, баран и кот, баран и птица, 12 баранов и т. п.), к теме барана и волка (причём глупый баран нередко выходит победителем), к комической трактовке образа барана [бараний лоб, баранье упорство (тупость), зажаренный баран и т. д.]. У ряда алтайских народов один из месяцев (июль) связан с бараном. Образ О. известен в западноевропейском животном эпосе (круг «Романа о Ренаре»), в его источниках и продолжениях — басня, аполог, фаблио и т. п. Он же часто используется в символике и эмблематике, в искусстве древнего мира и средневековья (нередко как аллегория). В мифологизированном изобразительном искусстве О. часто заменяется облаком. Образ барана в этом отношении значительно уступает образу О.; зато, в отличие от О., он появляется уже в верхнепалеолитическом искусстве, где на его долю (каменный баран) приходится приблизительно 7% всех изображений животных.

В. Н. Топоров.

ОГДОАДА, в египетской мифологии восемь изначальных богов города Гермополя (егип. Хемену, букв. «восемь»). В О. входили четыре пары космических божеств, из которых возник мир. Боги изображались с головами лягушек, а богини — с головами змей. Их имена известны из «Текстов саркофагов»: Нун и Наунет (водная стихия), Ху и Хаухет (бесконечность в пространстве), Кук и Каукет (мрак), Амон и Амаунет (сокрытое). Последняя пара, по-видимому, заменила богов Ниау и Ниаут (отрицание, ничто) и была внесена в О. фиванскими жрецами. С превращением в период Нового царства Амона в главного бога Египта был создан миф о возникновении О. во главе с Амоном в Фивах. В птолемеевскую эпоху возник миф о путешествии Амона с целью утверждения О. из Фив вниз по Нилу и его возвращении (вместе с О.) в Фивы.

Р. Р.

ОГМА (ирл. Ogma), Огмий (галльск. Ogmios), в кельтской мифологии бог. Из сочинений Лукиана (2 в.), который сохранил традицию отождествления (чисто внешнего) галльск. Огмия с Гераклом, из-

вестно, что Огмий изображался старцем, одетым в звериную шкуру, с палицей в руке; уши стоявших рядом с ним людей соединялись с языком бога тонкими цепочками. В ирландской традиции О. — один из племён богини Дану (пал во второй битве при Мойтуре с фоморами). Назывался «Солнечноликим» (grianainech), сочетал огромную физическую силу с провидческим даром и искушённостью в поэтическом ремесле. Традиция приписывала ему изобретение так называемого огамического письма (употреблялось кельтами и пиктами Британских островов).

С. Ш.

ОГНЕННЫЙ ЗМЕЙ, в славянской мифологии змеевидный демон, наделённый антропоморфными чертами. Цикл мифов об О. З. отразился в сербских эпических песнях, древнерусской повести о Петре и Февронии Муромских, русских былинах и заговорах, а также в преданиях, сохранившихся в древне-славянских традициях. О. З. вступает в брак с женщиной (или насилует её), после чего родится существо змеиной породы (см. также Змей Огненный Волк); сын О. З. вступает в единоборство с отцом и побеждает его. О. З. — воплощение стихии огня: эта его функция, как и связь с кладами и богатствами, которые он приносит в дом, куда летает (Налетник или Летучий у восточных славян, Pjenezny Zmij у лужицких сербов), сближает его с жар-птицей восточнославянских сказок. В заговорах О. З. призывается как волшебное существо, способное внушить страсть женщине. См. также Змей.

В. И., В. Т.

ОГОНЬ, царь Огонь (рус.), одно из имён персонифицированного грома в русской и белорусской сказке. О. (Гром, Перун) — муж царицы Молоньи (рус. Маланьица, белорус. Молоньня и т. п.); эта супружеская пара преследует Змея (царя Змиулана) и сжигает его стада в той же последовательности, что и в древнем ритуале сожжения разных видов домашних животных в качестве жертвы богу грозы. Возможно, что это специфическое употребление имени О. непосредственно восходит к общеславянскому мифологическому имени, родственному др.-инд. Агни (ср. русский заговор: «Огонь, Огонь! возьми свой огник!» с таким же ведийским, обращенным к Агни, которому приносят в жертву пять видов животных), балтийским (литовским) наименованиям бога огня, производным от этого корня, и лат. ignis в выражениях типа ignis Vestae, «огонь Весты».

В. И., В. Т.

ОГОНЬ. Мифы о происхождении О. — в числе наиболее распространённых, особенно у отсталых народов, для которых добывание и использование О. — самый наглядный и универсальный признак выделения человека из животного царства. Чаще всего в мифах присутствует мотив похищения О.: некое существо (выполняющее функцию культурного героя) похищает его у другого существа и передает людям.

В одном из австралийских мифов (записанном в штате Виктория) говорится, что в давние времена единственным обладателем О. был зверёк бандикут, который тщательно скрывал его от всех, не расставаясь никогда с тлеющей головешкой. Другие животные держали совет: как бы отнять у него О.? Это взялся сделать голубь, неожиданно бросившийся на бандикута; но тот, чтобы помешать похищению, бросил головешку в реку. Сокол подхватил на лету головешку и отбросил на берег. От неё загорелась сухая трава, и люди узнали значение О. Другой рассказ (племя та-та-ти, штат Новый Южный Уэльс): водяная крыса жила на реке Муррей и в своей большой хижине хранила О., на котором жарила ракушки. Она никому не давала О. Но однажды, когда крыса особирала в реке ракушки, искра О. взлетела в воздух, и её подхватил маленький сокол Киридка; он поджёг ею сухое топливо и сжёг и хижину водяной крысы, и часть леса; вот почему там теперь голая равнина. Люди же с тех пор научились добывать О. трением. Третий рассказ (племя Гипсленда): в древности туземцы не знали О., они ели сырую пищу и мёрзли от холода. А О. был у двух женщин, которые не любили туземцев и ревниво охраняли своё имущество. Один человек, любивший туземцев, захотел помочь им. Он вошёл в доверие к женщинам, делал вид, что увлёкся ими, кочевал с ними вместе, а однажды, улучив минуту, похитил горящую головешку, спрятал её у себя за спиной и ушёл к туземцам, передав им похищенный О. Туземцы и сейчас считают этого человека своим благодетелем, но теперь это не человек, а маленькая птичка с красной меткой на хвосте — след О.

В других мифах налицо мотив прецедента: кто-то научился добывать О. трением двух деревяшек, и с тех пор люди это делают. В таком мотиве не было бы ничего мифологического, если бы этот прецедент не приписывался зачастую опять-таки птицам либо тотемическим предкам в птичьем облике. В некоторых австралийских мифах происхождение О. связывается с солнцем: люди отбили от него кусочек и так получили О.

В мифах африканских народов в числе других мотивов часто повторяется мотив получения О. от верховного существа — или тайком, или по его доброй воле. В мифах индейцев Северной Америки особенно част мотив похищения: оно приписывается койоту, лани, бобру, кролику, лисице, мускусной крысе, ворону, дрозду (животные, обычно выступающие в роли культурных героев). Сама техника похищения включает в себя во многих мифах характерную деталь: похититель отвлекает внимание владельца О. при помощи пляски и пения. В других мифах похищение заменено поисками О. где-то в отдалённой стране, или добыванием О. с луны, от грома и пр., или получением О. в виде выкупа за похищенного ребёнка.

Во всех мифах о происхождении О. — от Австралии до Америки — главным действующим лицом является какое-нибудь животное (преимущественно птица), и это относится и к похитителю, и к первоначальному владельцу О. Одно и то же животное в одних мифах рисуется как владелец похищаемого О., в других — как похититель. В некоторых мифах вопросом, как добыть О., озабочено не одно, а все животные. Часто действующие лица мифов напоминают типичные образы тотемических предков, выступают как олицетворённые (антропоморфизированные) существа. То, что в подавляющем большинстве мифов люди получают О. от животных или с помощью животных, не случайно. Перед нами — яркий пример характерной черты мифологического мышления: выведение теперешней ситуации из ситуации прямо ей противоположной, существовавшей «некогда». Если в реальной действительности обладание О. — один из самых существенных признаков, отличающих человека от животных, то в мифах предполагается, наоборот, что было время, когда О. владели животные, а люди его не имели.

В некоторых мифах, где фигурируют человеческие существа, первоначальное обладание О. приписано женщинам, мужчины же получили его позже. В этих вариантах мифов об О. нашли отражение некоторые черты реальной действительности (у всех древних народов хранительница домашнего огня — обычно женщина). В некоторых мифах есть намёки на связь О. с половой функцией женщины.

В примитивных мифах о происхождении О. сам О. не олицетворяется: он изображается как простой, чисто вещественный, бытовой О. (пламя, искры, тлеющая головешка), а олицетворёнными выступают окружающие его персонажи (владелец, похититель, даритель О.). В сложных мифологических системах классовых обществ мифологизируется и олицетворяется обычно сам О., который становится объектом чисто религиозного отношения; окружающие же его персонажи — это просто люди, поклоняющиеся О. Так, в ведийской мифологии Агни («огонь») — один из великих богов (хотя в «Ригведе» обращение к нему молящегося как к живому существу, богу, ничуть не мешает описанию священного О. как простого материального пламени). В древнеиранской маздеистской (зороастрийской) религии О. выступает как сугубо священная стихия, как воплощение божественной справедливости, арты. Некоторые мифологи связывали с О. образ Локи в германо-скандинавской мифологии и образ древнеславянского бога Сварожича. Очень характерно олицетворение О. у народов Севера — в виде женского образа «матери О.», «хозяйки очага» и т. п. (у якутов и бурят — в мужском образе «хозяина О.»). Это не вообще О., а каждый раз «свой», домашний, семейный очаг, который нельзя смешивать с О. чужой семьи. Есть мнение, что именно такую «хозяйку О.» представляли собой известные женские фигурки эпохи верхнего палеолита и более позднего времени, нередко находимые в древних жилищах вблизи очага. Римская мифология олицетворяла неугасимый культовый О. и О. домашнего очага как богиню Весту, греческая — как Гестию. Но в греческой мифологии было и другое олицетворение О. — культурного и ремесленного: бог-кузнец Гефест (в италийской мифологии — Вулкан). В то же время в греческой мифологии вновь оживает глубоко архаичный мотив похищения О. Но здесь этот мотив радикально гуманизирован и окрашен моральной идеей, притом богоборческой: боги ревниво берегут О. для себя, не давая его людям, а друг и защитник людей — культурный герой Про-

метей похищает для них О. с Олимпа. Обучает людей добыванию О. близкий образу Прометея герой древнего грузинского народного эпоса — Амирани.

Теоретическая литература о мифологии О. бедна. Сторонники старой (19 в.) мифологической школы считали мифы об О. отражением небесных явлений, полагая, что в них речь идёт не о земном, а именно о небесном О. (молния и пр.). Правда, по мнению этих авторов (А. Кун и др.), само мифологическое мышление древних вырастало из их образа жизни. Теория мифологической школы в целом не подтверждается фактами: в подавляющем большинстве мифов, особенно ранних, нет смешения земного и небесного О. — последний тоже рисуется вполне реально. Большое количество мифов разных народов об О. собрал английский учёный Дж. Фрейзер, пришедший к выводу, что в этих мифах как бы воспроизведены три исторические ступени: когда люди совсем не знали О., когда они научились им пользоваться и когда научились его добывать. Олицетворение О. и культ его несомненно вырастали из разных корней: О. как спутник и помощник человека в борьбе с хищными зверями; О. как очищающая и целительная сила; О. как грозная и опасная стихия; домашний очаг, символ и покровитель семьи.

С. А. Токарев.

ОГУЗ-ХАН, Огуз-каган, в мифологии огузов герой-прародитель. Образ О.-х. имеет черты культурного героя. Наиболее древние представления об О.-х. зафиксированы в уйгурской рукописи 15 в. «Огуз-наме» [содержит карлукско-уйгурскую (13–14 вв.) версию мифа]. В ней говорится, что О.-х. был зачат матерью от лучей света (известный мифологический мотив чудесного рождения) и уже родился богатырём («Из груди своей матери этот ребёнок вкусил молоко и больше не пил. Мяса сырого, пищи, вина хотел... и заговорил. Через сорок дней он вырос, ходил и играл»). Уже в юности О.-х. победил страшное чудовище — пожиравшего табуны единорога. Внешность О.-х. отражает тотемистические представления древних тюрок: «ноги его... подобны ногам быка, поясница — пояснице волка, плечи — подобны плечам соболя, а грудь — груди медведя». Чудесный помощник О.-х., указывающий дорогу его войску и приносящий ему победу, — говорящий человеческим языком сивый волк. Проявив себя как богатырь, О.-х. вступает в брак с небесной девой, спустившейся к нему в лучах света. От неё у него рождаются три старших сына — Кун (солнце), Ай (луна) и Юлдуз (звезда). От другой жены — земной красавицы — три младших сына — Кок (небо), Таг (гора) и Тениз (море). Объявив себя каганом, О. совершает завоевательные походы против соседей. Завершив завоевания, он устраивает великий пир и распределяет свои владения между старшими и младшими сыновьями. Это разделение связывается с чудесными дарами богов: золотым луком и тремя серебряными стрелами, ниспосланными О.-х. небом. О.-х. отдаёт лук, разломив его на три части, трём старшим сыновьям, а стрелы – трём младшим. Племена, которые произойдут от старших сыновей, он повелевает назвать «бозук» (что значит «ломать на части»), а от трёх младших – «учук» («три стрелы»). Так объясняется разделение огузов на два крыла.

С принятием ислама возникают новые варианты мифа об О.-х. (отражённые в сочинениях Рашидаддина, Абулгази, Языджыоглу Али). О. представляется в них потомком Яфеса [библейского Яфета (у Языджыоглу и Абулгази)] и правоверным мусульманином. Согласно Абулгази, О. принял материнскую грудь только после того, как мать уверовала в аллаха. Научившись говорить, он всё время повторяет: «Аллах! аллах!». От своих невест О. как условие брака требует принять ислам, воюет со своими дядьями и двоюродными братьями, отказавшимися перейти в ислам, и т. д.

Образ О. как героя-прародителя вошёл и в мифологии многих современных тюркоязычных народов: турок, азербайджанцев, туркмен, узбеков, каракалпаков и др. (с конца 19 в. сохраняется главным образом как литературный персонаж).

В. Н. Басилов.

ОГУН, в мифологии йоруба бог железа и войны, покровитель воинов, кузнецов, охотников (как и Шанго). О. порождён Орунганом. Железо и земля (поскольку в ней находят железо) считались посвящёнными О. Его символ — нож (в судах клялись на ноже), если клялись именем О., то обычно притрагивались языком к железному оружию. Обычное жертвоприношение О. — собака, но в особо важных случаях, например перед началом войны, совершали человеческое жертвоприношение. В дагомейской мифологии ему соответствует Гу.

Е. К.

О-ГЭЦУ-ХИМЭ, Огэцу-химэ но ками, Укэмоти-но ками, Ука-но митама (др.-япон., «дева-богиня великой пищи»), в японской мифологии имя О -г.-х. вначале встречается как название одной из частей первого острова, рождённого богами Идзанаки и Идзанами при создании ими страны Японии. Этот остров Иё-но футана («двуимённый») — «телом один, а лица имеет четыре, и у каждого лица есть свое имя» («Кодзики», св. I). Однако в дальнейшем О-г.-х. выступает как антропоморфное божество. В одном из мифов рассказывается, что Сусаноо попросил у нее пищи, и богиня поднесла ему яства, которые достала у себя из носа, изо рта, а также из заднего места. Сусаноо, сочтя еду осквернённой, убивает богиню («Кодзики», св. I). В «Нихонги» этот миф фигурирует в несколько измененном варианте: богиня Аматэрасу, получив в наследство от своего отца, бога Идзанаки, равнину высокого неба, приказывает богу луны Цукуёми отправиться на землю, где, как она слышала, обитает богиня пищи Укэмоти-но ками. Цукуёми повинуется приказу и прибывает к богине пищи. Та «поворачивает голову в разные стороны», и, когда обращает лицо к стране (земле), изо рта у неё выходит «еда» (т. е., видимо, вареный рис), когда поворачивает голову к морю, изо рта у неё выходят «существа с плавниками широкими, с плавниками узкими» (устойчивая для японской мифологии метафорическая формула для рыб), а когда поворачивается к горам, изо рта у нее выходят «существа с грубой шерстью, с мягкой шерстью» (устойчивая мифологическая формула для зверей). Уложив всё это на множество подносов, богиня пищи поднесла еду Цукуёми. Однако тот, не прикоснувшись к поднесённым яствам, в гневе заявил: «Ты кормишь меня пищей нечистой, отвратительной, которую выплюнула изо рта!» и, обнажив меч, убил её. В теле убитой богини пищи родились: в голове — шелковичные черви, в глазах — рис-рассада, в носу — фасоль, в тайном месте — пшеница, в заднем месте — соевые бобы. Всё это подобрало и превратило в семена божество Камимусуби («Нихонги», св. I).

О-г.-х. выступает также в одном из мифов в качестве матери многих божеств, и среди них — бога молодой жатвы, богини молодых посадок риса, бога орошения (полей), бога года побегов, и других («Кодзики», св. I). В современной Японии сохраняется народная вера в бога земледелия Угадзин (иначе: О-укасама или О-гано ками), относительно которого высказывается предположение, что это переосмысленный образ О-г.-х.

Е. М. Пинус.

ОД (др.-исл. odr, букв, «исступление» и «поэзия»), в скандинавской мифологии бог, муж Фрейи, которая оплакивает золотыми слезами его отсутствие (он в дальних странствиях). «Од» этимологически совпадает с Одином и, вероятно, представляет собой его ипостась.

Е. М.

ОДЖУЗ, Оджиз, в таджикской мифологии старуха-мороз. Семь (иногда меньше) дней до наступления нового года (ноуруза) назывались днями старухи-О. или в некоторых районах — «старуха в пещере» (считалось, что холодный ветер загнал О. в пещеру). В мифологии турок демон оджу (мекир), принимающий облик кошки, собаки, козлёнка, пугает ночных путников, вскакивая к ним на лошадь.

В. Б., И. Б.

ОДИН (др.-исл. odinn), в скандинавской мифологии верховный бог, соответствующий западногерманскому Водану (Вотану). Этимология имени О. = Водана указывает на возбуждение и поэтическое вдохновение, на шаманский экстаз. Таков смысл др.-исл. Odr (см. Од; ср. готское wops, «неистовствующий», и лат. vates, «поэт», «провидец»). Тацит (1 в. н. э.) описывает Водана под римским именем Меркурия, тот же самый день недели связывается с его именем («Германия», IX).

Всадник с орлом и вороном.
Бронзовая пластина. 8 в. Вендель (Швеция).
Стокгольм, Исторический музей.

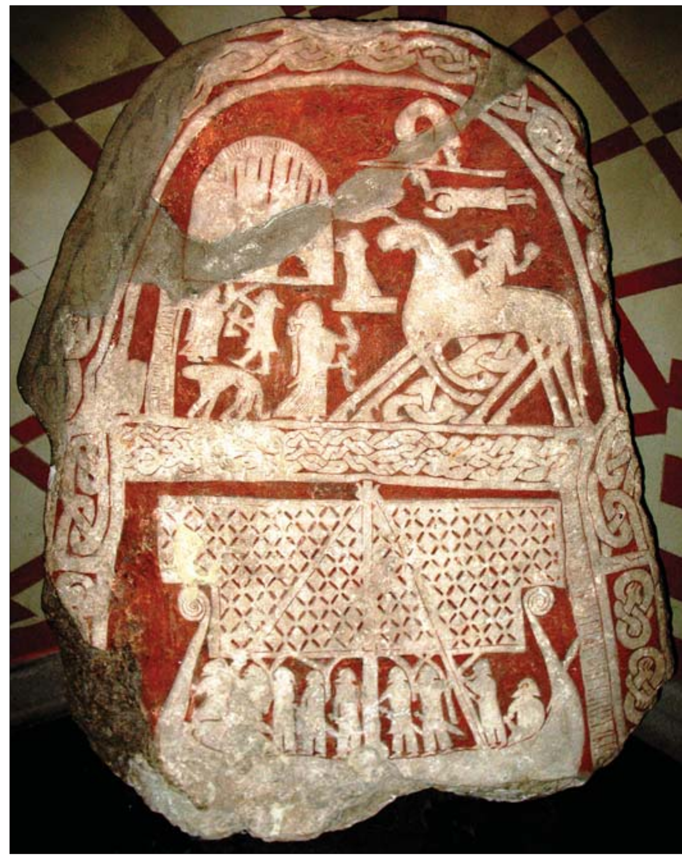
К 6–8 вв. относятся надписи с именами О. и Водана в разных местах. Во Втором мерзебургском заклинании (на охромение коня) (записано в 10 в.) Водан выступает как основная фигура, как носитель магической силы. Имеются свидетельства почитания Водана германскими племенами — франками, саксами, англами, вандалами, готами. В «Истории лангобардов» Павла Диакона (8 в.) рассказывается о том, что перед битвой винилов с вандалами первые просили о победе у жены Водана Фрии (Фригг), а вторые у самого Водана. Водан предсказал победу тем, кого увидит первыми. Это были жёны винилов, которые по совету его жены сделали из волос бороды (объяснение названия «лангобарды» – длиннобородые). О споре Одина и Фригг из-за своих любимцев рассказывается и во введении к «Речам Гримнира» («Старшая Эдда»). В позднейших немецких легендах он фигурирует как водитель «дикой охоты» — душ мёртвых воинов (этот мотив, как убедительно показал О. Хёфлер, восходит к тайным мужским союзам германцев). По-видимому, Водан в генезисе — хтонический демон, покровитель воинских союзов и воинских инициации и бог-колдун (шаман). В отличие от Тиу = Тюра и Донара = Тора, имеющих определённые соответствия в индоевропейской мифологической системе, Водан = Один первоначально не входил в небесный пантеон богов. Это, разумеется, не исключает правомерность его сравнения с индийским богом Варуной (как выражающим тёмную сторону небесного бога) или с Рудрой (по «характеру»), с кельтским Лугом и т. д. (Впрочем, не менее близкую параллель находим в финском Вяйнямёйнене.) В конечном счёте (но далеко не с самого начала) Водан = Один стал представлять духовную власть и мудрость как первую функцию богов в трёхфункциональной системе (другие функции — военная сила и богатство-плодородие), которую Ж. Дюмезиль считает специфичной для индоевропейских мифологий.

Превращение Водана = Одина в небесного и верховного бога связано не только с укреплением воинских союзов и повышением удельного веса бога — покровителя военных дружин (имелась даже упрощённая попытка представить О. как «аристократического» бога — военного вождя — в противоположность «крестьянскому» богу Тору), но и с расщеплением первоначального представления о загробном мире и с перенесением на небо особого царства мёртвых для избранных — смелых воинов, павших в бою. В качестве «хозяина» такого воинского «рая» (вальхаллы) О. оказался важнейшим небесным божеством и сильно потеснил и Тюра, и Тора в функции богов и неба, и войны. Процесс превращения О. в верховного небесного бога, по-видимому, завершился в Скандинавии. Здесь О. оставил заметные следы в топонимике (главным образом в названии водоёмов, гор). Правда, если судить по современным толкованиям скандинавских наскальных изображений эпохи бронзы, в то время там ещё не было отчётливого эквивалента О.

В дошедших до нас источниках по скандинавской мифологии О. — глава скандинавского пантеона, первый и главный ас (см. Асы), сын Бора (как и его братья Вили и Ве) и Бестлы, дочери великана Бёльторна, муж Фригг и отец других богов из рода асов. В частности, от Фригг у него сын Бальдр, а от любовных связей с Ринд и Грид сыновья Вали и Видар. Тор также считается сыном О.

О. выступает под многочисленными именами и прозвищами: Альфёдр («всеотец»), Хар («высокий»), Игг («страшный»), Гримнир («скрывающийся под маской»), Хрофт, Херьян («воитель», глава эйнхериев), Харбард («седая борода»), Хникар («сеятель раздоров») и др. (перечень имён О. дан в «Речах Гримнира», «Старшая Эдда»). О. часто меняет обличья (т. н. хамингья). Он живет в Асгарде в небесном, крытом серебром жилище, называемом Валяскьяльв или Глядсхейм, восседая там на престоле Хлидскьяльв.

О. и на севере сохранил черты хтонического демона, ему служат хтонические звери — вороны и волки (известны, напр., имена его воронов — Хугин и Мунин, «думающий» и «помнящий»; волков — Гери и Фреки, «жадный» и «прожорливый»; О. кормит их мясом в вальхалле); хтонические черты имеет и его восьминогий конь Слейпнир («скользящий»), на котором сын О. — Хермод скачет в царство мёртвых хель; он сам одноглаз (а судя по некоторым эпитетам, даже слеп), ходит в синем плаще и надвинутой на лоб широкополой шляпе. В небесном царстве мёртвых, где живёт его дружина — павшие во-



Памятный камень с острова Готланд. 8 в. В центральной части: всадника на восьминогом коне (Слейпнир?), въезжающего в вальхаллу, встречает валькирия.

Один, едущий на Слейпнире. Исландский манускрипт. 18 в. Датская королевская библиотека.

Один. Скульптура Г. Э. Фреунда. 1-я половина 19 в. Копенгаген, Национальный музей.

ины, ему подчинены воинственные валькирии, распределяющие по его приказу победы и поражения в битвах. О. — бог войны и военной дружины (в отличие от Тора, который, скорее, олицетворяет вооружённый народ), дарователь победы и поражения (воинской судьбы), покровитель героев (в том числе Сигмунда и Сигурда), сеятель военных раздоров. О., по-видимому, — инициатор первой войны (война между асами и ванами; см. в ст. Ваны), он кидает копьё в войско ванов. Копьё (не дающий промаха Гунгнир) — символ военной власти и военной магии — постоянный атрибут О.

Как покровитель воинских инициации и жертвоприношений (особенно в форме пронзания копьём и повешения), О., по-видимому, — скрытый виновник «ритуальной» смерти своего юного сына Бальдра (убийцу Бальдра — Хёда, возможно, следует толковать как ипостась самого О.; «двойником» О. отчасти является и подсунувший Хёду прут из омелы злокозненный Локи).

О. является инициатором распри конунгов Хёгни и Хедина из-за похищения Хедином дочери Хёгни по имени Хильд (см. Хетель и Хильда). Отец и муж Хильд во главе своих воинов сражаются, убивают друг друга, ночью Хильд их оживляет для новых битв. Эта битва т. н. хьяднингов напоминает эйнхериев, дружину О., которая также сражается, умирает и снова воскресает для новых битв.

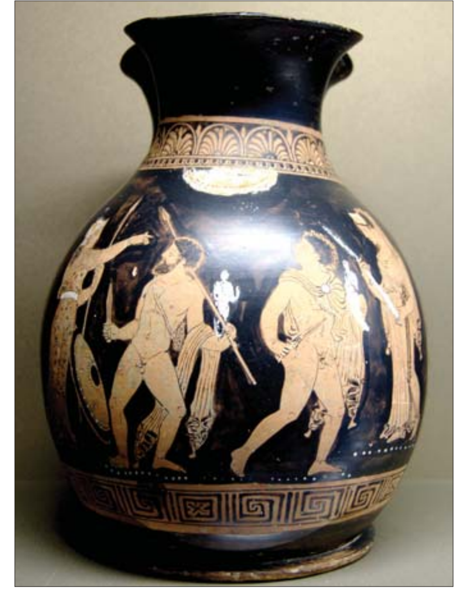
О. сам себя приносит в жертву, когда, пронзённый собственным копьём, девять дней висит на мировом древе Иггдрасиль, после чего утоляет жажду священным мёдом из рук деда по матери — великана Бёльторна и получает от него руны — носители мудрости. Это «жертвоприношение» О., описанное в «Речах высокого» в «Старшей Эдде», представляет, однако, не столько воинскую, сколько шаманскую инициацию. Это миф о посвящении первого шамана (ср. близкий сюжет в «Речах Гримнира»: О. под видом странника Гримнира, захваченный в плен конунгом Гейррёдом, восемь ночей мучается между двух костров, пока юный Агнар не даёт ему напиться, после чего О. начинает вещать и заставляет Гейррёда упасть на свой меч). Шаманистский аспект О. сильно разрастается на севере, может быть, отчасти под влиянием финско-саамского этнокультурного окружения. Шаманский характер имеет поездка О. в хель, где он пробуждает вёльву (пророчицу), спящую смертным сном, и выпытывает у неё судьбу богов [«Старшая Эдда», «Прорицание вёльвы» и «Песнь о Вегтаме» (или «Сны Бальдра»)]. Функция шаманского посредничества между богами и людьми сближает О. с мировым древом, соединяющим различные миры. Последнее даже носит имя Иггдрасиль, что буквально означает «конь Игга» (т. е. конь О.). О. — отец колдовства и колдовских заклинаний (гальдр), владелец магических рун, бог мудрости. Мудрость О. отчасти обязана шаманскому экстазу и возбуждающему вдохновение шаманскому мёду, который иногда прямо называется мёдом поэзии; его О. добыл у великанов. Соответственно О. мыслится и как бог поэзии, покровитель скальдов. В «Прорицании вёльвы» есть намёк на то, что О. отдал свой глаз великану Мимиру за мудрость, содержащуюся в его медовом источнике. Правда, одновременно говорится и о Мимире, пьющем мёд из источника, в котором скрыт глаз Одина, так что можно понять, что сам глаз О., в свою очередь, — источник мудрости; О. советуется с мёртвой головой мудреца Мимира. Мудрость оказывается в чём-то сродни хтоническим силам, ибо ею обладают мёртвый Мимир, пробуждённая от смертного сна вёльва, сам О. после смертных мук на дереве или между костров. В мудрости О. имеется, однако, не только экстатическое (шаманское), но и строго интеллектуальное начало. О. — божественный тул, т. е. знаток рун, преданий, мифических каталогов, жрец. В «Речах высокого» он вещает с «престола тула». Соревнуясь в мудрости, О. побеждает мудрейшего великана Вафтруднира. Гномика и дидактика (правила житейской мудрости, поучения) собраны в «Старшей Эдде» главным образом в виде изречений О. («Речи высокого», «Речи Гримнира») или диалогов О. с Вафтрудниром, вёльвой.

О. — воплощение ума, не отделённого, впрочем, от шаманской «интуиции» и магического искусства, от хитрости и коварства. В «Песни о Харбарде» («Старшая Эдда») О. представлен умным и злым насмешником, который издевается над простодушным силачом Тором, стоящим на другом берегу реки и потому неопасным для О. (последний под видом перевозчика Харбарда отказывается перевезти Тора через реку). Хитрость и коварство О. резко отличают его от Тора и сближают его с Локи. Именно по инициативе О. Локи похищает Брисингамен у Фрейи.

О. вместе с другими «сынами Бора» участвует в поднятии земли и устройстве Мидгарда, в составе троицы асов (вместе с Хёниром и Лодуром) находит и оживляет древесные прообразы первых людей (см. Аск и Эмбля). Кроме этого участия в космо- и антропогенезе, О. выступает также в качестве культурного героя, добывающего мёд поэзии. В «Младшей Эдде» также рассказывается о соревновании О. в конной скачке с великаном Хрунгниром и об участии (совместно с Локи и Хёниром) в добывании клада карлика Андвари. В эсхатологической последней битве (см. Рагнарёк) О. сражается с волком Фенриром и побеждён в этом поединке (волк проглатывает О.); за него мстит сын Видар. С О. в какой-то степени связаны и мотивы плодородия, о чём, возможно, свидетельствует такой его атрибут, как кольцо Драупнир («капающий»), порождающее себе подобные.

Саксон Грамматик в «Деяниях датчан» (нач. 13 в.) представляет О. и других богов древнейшими королями. Он сообщает о том, что после измены Фригг О. ушёл и место его временно занял Mythothyn. В другом месте «заместителем» О. выступает бог Улль. В «Саге об Инглингах» Вилли и Ве узурпируют власть в отсутствие О. Эти легенды о «заместителях» О. конунга являются, по-видимому, реликтами культа царя-жреца и его ритуальной смены при одряхлении или племенном неблагополучии (неурожаи и т. п.). От Водана ведут свой род англосаксонские короли.

Одиссей и Кирка. Скифос из святилища кабиров в Фивах. Керамика. 4 в. до н. э. Оксфорд, музей Эшмола.



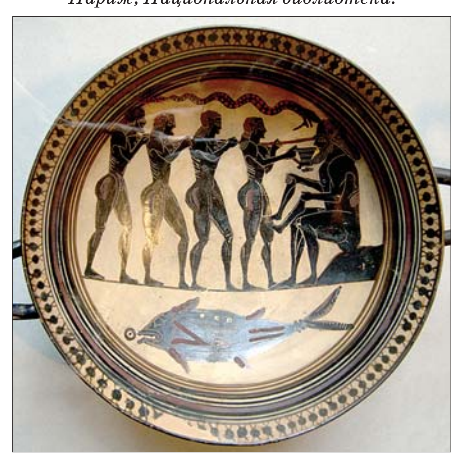
Одиссей и Диомед похищают из Трои палладий. Краснофигурный килик. Ок. 360–350 до н. э. Париж, Лувр.

Датский королевский род Скьёльдунгов (согласно англосаксонскому эпосу о Беовульфе) ведёт своё происхождение от Скьёльда (др.-исл. Skjoldr, англосакс. Skyld) — сына О. Согласно «Саге о Вёльсунгах», О. стоит и у начала легендарного королевского рода Вёльсунгов, к которому принадлежит и Сигурд — знаменитый герой общегерманского эпоса (см. Нибелунги).

Е. М. Мелетинский.

ОДИССЕЙ (Ὀδυσσεύς), Улисс (лат. Ulixes), в греческой мифологии царь острова Итака, сын Лаэрта и Антиклеи (Hom. Il. IX 308). Генеалогия О. тесно связана с общим характером героя — умного и хитрого. По

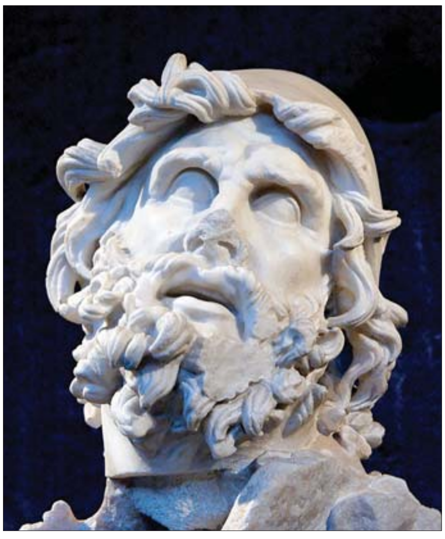
Одиссей со спутниками ослепляет Полифема. Чернофигурная чаша. Ок. 565–560 до н. э. Париж, Национальная библиотека.



некоторым вариантам мифа, О. — сын Сисифа (Soph. Philoct. 417, 1311; Eur. Iphig. A. 524), который соблазнил Антиклею ещё до её брака с Лаэртом (Schol. Soph. Ai. 190). Более того, отец Антиклеи Автолик — «великий клятвопреступник и вор» (Hom. Od. XIX 396 след.) был сыном Гермеса и помогал ему во всех хитростях (396–398); отсюда наследственные, идущие от Гермеса, ум, практицизм, ловкость О.

Биография О. первоначально не была связана с событиями Троянской войны, с её развитой героико-мифологической основой и явилась достоянием авантюрно-сказочных сюжетов в духе распространённых фольклорных мотивов: дальнее морское путешествие, ежеминутно грозящее гибелью; пребывание героя в «ином» мире; возвращение мужа в тот момент, когда жене грозит заключение нового брака. Однако ионийская ступень гомеровского эпоса о Троянской войне преобразила эти мотивы, внеся в них ряд важных идей: возвращение на родину, самоотверженная любовь к родному очагу, страдание героя, испытавшего гнев богов; отсюда имя О. (греч. odyssao, «гневаюсь») — человек «божеского гнева» (Hom. Od. XIX 407 след., «ненавистный» богам).

Включение О. в число вождей Троянской войны приводит к формированию представлений о воинских подвигах О., о решающей его роли во взятии Трои (мотив придуманного О. деревянного коня) и к героизированию фольклорного хитреца как «разрушителя городов» (Hom. Od. I 2; XXII 230; Hom. Il. II 278; X 363). О. — самая яркая фигура именно ионийской ступени эпоса. Он — носитель практической разумности, неустанной энергии, дальновидной способности ориентироваться в сложных обстоятельствах, умения красноречиво и убедительно говорить, искусства обхождения с людьми. Здесь по сравнению с героями более ранних мифологических напластований, такими, как Диомед, Аякс Теламонид или даже Ахилл, явная новизна О., побеждающего не только оружием, но словом и умом. Он отправляется вместе с Диомедом к лагерю троянцев (X кн. «Илиады» – т. н. Долония). Однако, приводя к покорности воинов, соблазнённых Терситом (Hom. Il. II 244–336), О. не только бьёт и выставляет на посмешище Терсита, но и произносит


Голова Одиссея. Фрагмент скульптурной группы из грота в Сперлонге. Мрамор. Конец 2 в. до н. э. Сперлонга, Археологический музей.

вдохновенную речь, возбуждая боевой пыл войск. Ещё более О. соответствует героике «Илиады», когда он отправляется одним из послов к Ахиллу (IX) или когда выступает в совете, и слова устремляются из его уст, как снежная вьюга, так, что с ним не может состязаться ни один из смертных (III 221–224). О. – «славен копьём» (XI 396), «велик душой» (Hom. Od. XV 2) и «сердцем» (IV 143). В стрельбе из лука его превосходил только Филоктет (VIII 179–181). Подчёркивается его «безупречность» (II 225). Однако он сам признаётся царю Алкиною, что славен хитрыми измышлениями среди людей (IX 19 след.). Афина подтверждает, что в хитростях, измышлениях и коварстве с О. трудно состязаться даже богу (XIII 291–295). В ионийском цикле на первый план выдвигается умный герой; эпитет О. «многоумный» включает всю гамму переходов от элементарной хитрости к выработке сложнейших интеллектуальных построений. О. обретает подлинное место в «Одиссее» – поэме о возвращении, где совмещаются в качественно новое единство авантюрно-сказочные мотивы и обогащенный героическим содержанием образ О.

О. проявляет себя ещё до того, как началась Троянская война. Находясь среди многочисленных женихов царицы Елены, О. предпочитает её двоюродную сестру Пенелопу — племянницу Тиндарея и берёт ее в жёны. Тем не менее после похищения Елены Парисом О. должен принять участие в походе под Трою. Не желая оставлять любимую супругу и только что родившегося сына Телемаха, О. притворяется безумным, но его изобличает в притворстве Паламед (за это впоследствии погубленный О.), испытав О. на его любви к сыну (Apollod. epit. III 7; Philostr. Heroic. XI 2). Под Трою О. отправляется с 12 кораблями (Hom. Il. II 631–637). В свою очередь, он помогает грекам установить местонахождение Ахилла, спрятанного Фетидой на острове Скирос, и обнаружить его среди служанок Деидамии, дочери царя Ликомеда (Apollod. III 13, 8). Затем О. поручается доставить в Авлиду обречённую на заклание Артемиде Ифигению (Eur. Iphig. T. 24 след.). По его же совету греки оставляют на острове Лемнос раненого Филоктета (которого впоследствии на десятом году войны он привозит вместе с луком под Трою).

До начала военных действий О. вместе с Менелаем направляется в Трою, безуспешно пытаясь уладить дело миром (Hom. Il. III 205–224). Во время осады города О. коварным способом мстит Паламеду, считая его своим врагом. В последний год войны О. вместе с Диомедом берут в плен троянского разведчика Долона и совершают ночную вылазку против только что прибывшего на помощь троянцам фракийского царя Реса (X 339–514). После смерти Ахилла ему присуждаются доспехи погибшего героя, на которые претендует также Аякс Теламонид (Hom. Od. XI 543–564). Захватив троянского прорицателя Гелена, О. узнаёт от него, что одним из условий победы является обладание статуей Афины Паллады (палладием), находящейся в её храме в Трое. Под видом нищего О. проникает в осаждённый город и похищает палладий (Apollod. epit. V 13). О. поручается доставить с острова Скирос Неоптолема; ему же принадлежит, по одной из версий, мысль о постройке деревянного коня (V 14).

Авантюрно-сказочные сюжеты биографии О. пронизаны драматическим мотивом страдания О. Он «многострадальный», и это знают боги (I 59–62). При постоянном своём благочестии О. попадает в такие ситуации, когда это благочестие нарушается либо им самим, либо его спутниками, и это приводит к новым страданиям и смертям (V 423; XIX 275 след., 363–367).

Жестокость и суровость О. — достояние архаической героики, поэтому они отступают на задний план, давая место новому интеллектуальному героизму, которому постоянно покровительствует Афина как своему любимому детищу и который направлен на познание мира и его чудес. Характерно противопоставляются в «Одиссее» – древний страшный мир, где царят людоеды, колдуны, магия, дикий Посейдон с таким же диким сыном Полифемом, и умная, острая, богатая замыслами Афина, ведущая героя на родину вопреки всем препятствиям. Ведомый Афиной, О. спасается из мира увлекающих его опасных чудес, находящихся или на гра-

Одиссей и сирены. Аттический краснофигурный стамнос. 480-470 до н. э. Лондон, Британский музей.

Одиссей задает вопросы Пенелопе. Терракотовый рельеф с острова Мелос. 450-440 до н. э. Париж, Лувр.

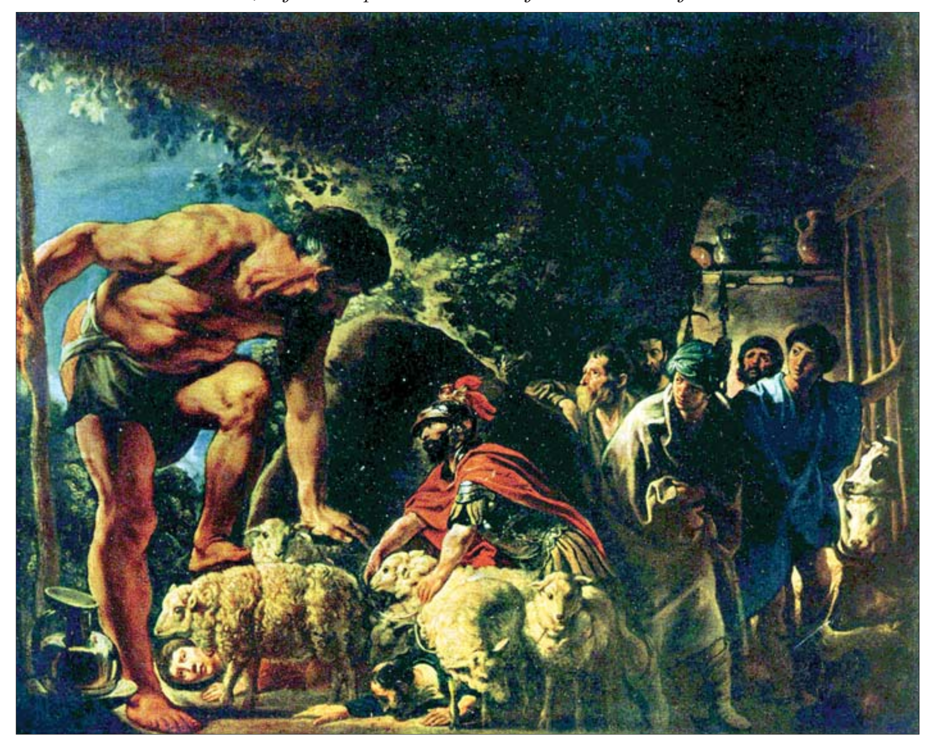
Одиссей и Диомед похищают коней у царя Реса. Апулийский краснофигурный кратер. Ок. 340 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

ни иной жизни, как остров Калипсо («та, что скрывает»), или рассматриваемых как мир потустороннего блаженного бытия (феаки) или злой магии (Кирка). О. помогают не только олимпийцы, как Гермес с его волшебной травой, но он заставляет себе служить, обращая во благо, злое чародейство Кирки, отправляясь бесстрашно в аид с полным сознанием своей будущей судьбы. Недаром боги опасаются, что, если они не вернут домой О., он «вопреки судьбе» вернётся сам. Так авантюрно-сказочный сюжет, попав в сферу героического повествования, приобретает серьёзные облагороженные черты. И это объединение способствует формированию сложного, выходящего за чисто эпические рамки, образа героя нового склада с присущими утончённой и развитой гомеровской мифологии драматизмом, юмором, лирическими мотивами.

А. Ф. Лосев.

Десятилетнее возвращение О. и его спутников на родину начинается после падения Трои. Странствиям О. посвящены кн. 5–12 гомеровской «Одиссеи». Буря забросила корабли О. на землю киконов (на фракийском побережье), где О. вступает с ними в сражение и разоряет город Исмар, но затем отступает под натиском противника, теряя свыше 70 человек (Hom. Od. IX 39–61). Через девять дней после этого О. попадает к лотофагам (IX 82–104), затем в страну киклопов, где вместе с 12 спутниками оказывается пленником одноглазого людоеда-великана Полифема. Потеряв здесь шестерых из своих товарищей, О. спаивает Полифема фракийским вином, и когда тот уснул, выкалывает ему единственный глаз заострённым колом. Сам О. и его товарищи выбираются из пещеры, вцепившись руками в густую шерсть на брюхе баранов, которых Полифем выпускает утром на пастбище. Уже находясь на своём корабле, О. называет себя ослеплённому великану, и Полифем призывает на него проклятия своего отца бога Посейдона, чей гнев в дальнейшем преследует О. до самого возвращения на родину (IX 105–542). На острове бога ветров Эола О. получает в подарок от хозяина мех, в котором завязаны противные ветры, чтобы облегчить О. и его спутникам возвращение на родину. Попутные ветры быстро приближают флот О. к Итаке, но тут его спутники из любопытства развязывают мех; вырвавшиеся на свободу ветры прибивают флот снова к острову Эола, который отказывает О. в дальнейшей помощи (X 1–75). После нападения на флот О. великанов-людоедов лестригонов из 12 кораблей спасается только один корабль О. (X 80–132), пристающий со временем к острову Эя, где царит волшебница Кирка (X 133–574). Ей удаётся превратить в свиней половину спутников О., отправленных им на разведку; та же участь постигла бы и самого О., если бы Гермес не вооружил его чудодейственным корнем по названию «моли», отвращающим действие всякого волшебства. О. вынуждает Кирку вернуть человеческий облик его пострадавшим товарищам, и они проводят год на её острове. По совету Кирки О. посещает подземное царство, где от тени умершего прорицателя Тиресия узнаёт об опасностях, ожидающих его по пути на родину и в собственном доме на Итаке (XI). Покинув остров, корабль О. проплывает мимо побережья, где сладкоголосые сирены завлекают своим пением мореплавателей на острые прибрежные скалы. О. удаётся избежать опасности, заткнув своим спутникам уши воском; сам он слышит пение сирен, крепко привязанный к мачте (XII 166–200). Корабль О. проходит невредимым между плавающими в море и сталкивающимися скалами и через узкий пролив между Сциллой и Харибдой (XII 201–259); шестиголовое чудовище Сцилла успевает схватить с корабля и сожрать шестерых его спутников. Новое испытание ожидает О. на острове Тринакия, где пасутся священные коровы бога Гелиоса (XII 260–398). Предупреждённый Тиресием, О. всячески предостерегает товарищей от покушения на священных животных, но те, мучимые голодом, воспользовавшись сном О., убивают несколько коров и поедают их мясо, несмотря на мрачные предзнаменования, сопровождающие трапезу. В наказание за богохульство Зевс бросает молнию в вышедший в открытое море корабль О., отчего гибнут его спутники, а сам он спасается на обвалившейся мачте, и после нескольких дней скитаний по морю его прибивает к острову Огигия (399–450). Живущая здесь нимфа Калипсо удерживает у себя О. в течение семи лет, пока боги по настоянию Афины, покровительствующей О., не приказывают ей отпустить пленника на родину (VI 269). На искусно сколоченном им самим плоту О. пускается в плавание и через 17 дней уже видит перед собой сушу, как вдруг

Одиссей в пещере Полифема. Картина Я. Йорданса. 1630-е годы. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Одиссей и Навсикая. Картина В. А. Серова. 1910. Москва, Третьяковская галерея.

Посейдон замечает ненавистного ему героя и обрушивает бурю на его плот, так что О. приходится прибегнуть к последнему средству и воспользоваться волшебным покрывалом, которым его успела снабдить Левкофея. Вплавь О. достигает берега острова Схерия, где живёт безмятежный народ феаков. С помощью царевны Навсикаи О. находит путь к дворцу феакийского царя Алкиноя, где становится участником пира, на котором сказитель Демодок исполняет песнь о взятии Трои. Под наплывом воспоминаний О. не может скрыть слёз, называет себя и рассказывает обо всём, что ему пришлось пережить за минувшие годы. Феаки собирают для О. богатые дары и на быстроходном корабле доставляют его на родину (V 270 – V II 347; IX 1–38).

Здесь О., преображённый Афиной в старого нищего, находит сначала приют у верного слуги — пастуха Эвмея. Он даёт опознать себя Телемаху, а затем приходит в свой дом и, никем больше не узнанный, становится свидетелем бесчинств женихов, вынуждающих Пенелопу выбрать себе нового мужа. О. приходится вступить в борьбу с нищим Иром и испытать на себе всяческие издевательства со стороны женихов. Выдав себя в беседе с Пенелопой за критянина, встречавшего некогда О., он старается внушить ей уверенность в возвращении супруга. Между тем старая нянька Эвриклея, которой Пенелопа поручает вымыть ноги страннику, узнаёт О. по шраму на ноге, но под страхом наказания хранит тайну. В день, когда Пенелопа по внушению Афины устраивает для женихов состязание в стрельбе из лука, принадлежавшего О., и никто из них даже не в состоянии натянуть тетиву, О. завладевает луком и стрелами и вместе с Телемахом с помощью Афины убивает всех своих оскорбителей. Пенелопе и Лаэрту, потерявшим всякую надежду на возвращение, О. даёт себя узнать по только им одним известным приметам. С согласия Зевса Афина устанавливает мир между О. и родственниками убитых женихов, и О. остаётся мирно царствовать на Итаке.

Во время одной из отлучек О. на Итаку прибывает Телегон (сын О. и Кирки), посланный матерью на розыски отца. Между пришельцем и вернувшимся О. происходит сражение.

Прежде чем противники успевают назвать друг друга, Телегон смертельно ранит не узнанного им отца. После запоздалого опознания Телегон забирает тело О. для погребения на остров к Кирке (Apollod. epit. VII 36). По другим версиям, О. мирно умер в Этолии или Эпире, где почитался как герой, наделённый даром посмертного прорицания. Возможно, что здесь издавна существовал местный культ О., распространившийся затем в Италии.

В. Н. Ярхо.

Сохранились фрески 1 в. до н. э. из Эсквилина, посвященные странствиям О. В эпоху Возрождения и особенно барокко возникают циклы произведений, посвященных странствиям О.: фрески Ф. Приматиччо и Н. дель Аббате в Фонтенбло, А. Аллори во Флоренции, П. Тибальди в Болонье, Гверчино в Ченто и др. В живописи 16–17 вв. разрабатываются различные сюжеты мифа: «О. и Кирка (Цирцея)», «О. перед Навсикаей» (П. П. Рубенс, П. Ластман, Я. Иорданс, К. Блумарт, С. Роза), «ослепление Полифема» (П. Тибальди и др.), «О. и сирены» (Ф. Пармиджанино, Аннибале Карраччи и др.), «возвращение О.» (Пинтуриккьо, Пармиджанино и др.). В 18–19 вв. к сюжетам мифа обращались Дж. Ромни, И. Тишбейн, У. Тернер, А. Бёклин и др. Начавшееся со средних веков (Данте, «Ад», XXVI и др.) обращение к сюжетам мифа в литературе продолжается вплоть до наших дней: в 16 в. — «Улисс» Л. Дольче и др., в 17 в. — «Цирцея» Лопе де Вега, «Величайшее колдовство, любовь» Кальдерона, «Цирцея» Т. Корнеля и др.; в 18 в. — «Улисс» И. Я. Бодмера, «Улисс» И. Пиндемонте и др.; в 19 в. — «Цирцея и Улисс» Я. Б. Княжнина, «Улисс» Ф. Понсара и др.; в 20 в. — «Возвращение О.» С. Выспяньского, «Лук О.» Г. Гауптмана, «Улисс» Дж. Джойса, «Эльпенор» Ж. Жироду. На сюжеты мифа было написано большое число опер.

ОДНОГЛАЗКА, сказочный персонаж в русском фольклоре, противопоставляемый Двуглазке (которой не хватает обычных двух глаз для решения чудесной задачи) и Трёхглазке (у которой третий глаз всё видит, когда два других спят; архаический мотив преимущества числа три, известный в индоевропейской мифологии). О. — один из вариантов мифологического образа Лиха, изображаемого у восточных славян в виде одноглазой женщины, встреча с которой приводит к потере парных частей тела.

В. И., В. Т.

ОДУДУВА, Одуа, в мифологии йоруба жена Обаталы, богиня плодородия земли и любви. Обычно её изображали женщиной, сидящей с ребёнком. О. и Обатала породили божества, олицетворявшие землю и воду (от них затем родился бог воздуха Орунган). В более поздних мифах с О. связывают происхождение предков царских семей различных племён йоруба. В этих мифах О. выступает как мужчина. Согласно одному из вариантов, бог (Олорун?) послал О. с неба в лодке. У О. были пятипалый цыплёнок и мешок песка, который он высыпал в воду. Цыплёнок наскрёб этот песок и затем его разбросал, так появилась первая суша. Согласно другому варианту, землю создавал брат О. Ориша Нла, но работу сотворения не закончил, ибо, спустившись вторично на землю, он утолил жажду пальмовым вином и заснул. И тогда бог (Олорун?) послал О. продолжить работу созидания. Ориша Нла был оттеснён О., который стал сам владеть землёй и был первым царём города Ифе (согласно варианту мифа, первым царём могущественного города-государства Ойо был младший сын О. — Ораньян).

Е. К.

ОИЛЕЙ (Οἰλεύς), в греческой мифологии царь локров в Опунте, отец Аякса Оилида, участник похода аргонавтов (Apoll. Rhod. I 75), во время которого он был ранен в плечо медным пером стимфалийских птиц (II 1036–1041).

А. Т.-Г.

ОЙ ИЯСЕ, ой иясе, в мифологиях казанских и западносибирских татар, башкир (ой эйdhe, ой эйяhe) «хозяин» дома, домовой, особая разновидность духов эе. В мифологии башкир и казанских татар О. и. покровительствует семье. Его другое название «хозяин двора»: йорт иясе (тат.), йорт эйdhe (башк.). Часто отождествлялся с абзар иясе. Представлялся в образе старика с длинными волосами, считалось, что он живёт под полом дома (куда ему ставили угощение). По ночам О. и. выходит оттуда, иногда работает: прядёт оставшуюся на прялке пряжу (это плохое предзнаменование), просеивает через ре-

шето муку (это добрый знак). Этими или другими способами оповещает семью о ближайшем будущем. Предвещая несчастье, О. и. всю ночь ходит по дому, тяжело вздыхает, стонет. При переселении в новый дом О. и. обычно приглашали с собой. Представления казанских татар и башкир об О. и. близки воззрениям о домовом финно-язычных народов Поволжья и восточных славян и, видимо, генетически связаны с мифологическими традициями местного финно-угорского населения. В мифологии западносибирских татар О. и. — злой дух в виде безобразной старухи. О. и. ночами, невидимая, бегает по дому, шуршит, плачет, всячески беспокоит людей. Считалось, что кто-нибудь заболеет или умрёт, если в доме заведётся О. и. Поэтому люди, уверенные, что в их доме поселилась О. и., старались дом продать. Женский облик отражает раннюю стадию развития образа (ср. приписывание О. и. женских занятий у башкир и казанских татар).

В мифологиях других тюркоязычных народов образ домового встречается также у татар-мишарей (йорт иясе), карачаевцев (юй ийеси), чувашей (херт-сурт), турок (эв бекчиси), якутов, ногайцев (уьй иеси).

В. Н. Басилов.

ОЙРАТ-КАЛМЫЦКАЯ МИФОЛОГИЯ, система мифологических представлений ойрат-калмыков [калмыков (Калмыцкая АССР, Астраханская, Волгоградская, Ростовская области) и западных монголов (западная часть МНР) — дербетов, байтов, олетов и др.]. В своей основе О.-к. м. является составной частью мифологии монгольских народов, но в О.-к. м. в большей степени, чем в мифологии монголов, сохранились элементы «охотничьей» мифологии; теснее её связь с мифологическими представлениями тюркских народов; шаманская мифология ойраткалмыков испытала более сильное (и относительно позднее) воздействие «желтошапочного» буддизма, утвердившегося у калмыков в нач. 17 в. При ослаблении связей калмыков с центральноазиатской прародиной их мифологические представления несколько модифицировались, элементы архаичной мифологии удержались лишь в сказочно-эпическом фольклоре. Сведения об О.-к. м. содержатся в сообщениях путешественников 18–19 вв. (И. И. Георги, П. С. Палласа и др.), этнографических материалах, исторической, агиографической литературе, фольклорных произведениях (героический эпос о Джангаре).

Мифы ойрат-калмыков об устройстве и происхождении вселенной почти не отличаются от мифов других монгольских народов: земля, вода, огонь и воздух образовались из сгустившегося на ветру хаоса либо земля возникла в виде плёнки на поверхности мирового океана. Земля окружена каменным поясом или хребтом; она — плоская и круглая, в центре находится мировая гора Сумер-ула. Земля покоится на слоне, стоящем на спине огромной плавающей в мировом океане черепахи; от её движений происходят землетрясения. Космогонический миф дербетов Монголии почти полностью повторяет сюжет о Вишну, в облике черепахи держащем на себе землю, лишь центральным персонажем выступает не Вишну, а буддийское божество Манджушри (см. в ст. Бурхан). По другой калмыцкой версии, мир изготавливается из тела изначального космического существа (подобного Пуруше, Пань-гу), которое в данном мифе также именуется Манджушри. В калмыцких сказках землю держит бык-лягушка, начинающий реветь и ёрзать, когда проголодается; чтобы его успокоить, требуются целые стада скота. Согласно эсхатологическим мифам, мир погибнет, когда солнце всё высушит и сожжёт, а черепаха от жары перевернётся на живот.

Вселенная трёхслойна: верхний, средний и нижний миры; земля имеет несколько слоев (в эпосе о Джангаре — семь). Мировая гора — ступенчатая, с четырьмя уступами. Небо имеет 49 слоев (на самом верхнем обитают боги) или 33 слоя, над которыми находится Очир тенгер («небо ваджры») — обитель Будды и существ, достигших нирваны, буддийский рай, куда после загробного судилища Эрлик Номин-хан (Эрлик) направляет добродетельные души.

У калмыков, согласно сообщению Палласа, был развит общий для всех народов Центральной Азии культ солнца, луны и звёзд. В мифах, сложившихся под влиянием индийских представлений, светила были добыты богом (или богами) из мирового океана путём пахтанья длинной палкой (в мифе дербетов Монголии) либо горой Сумеру (в калмыцкой версии). Солнце в сказке иногда называется «началом всех начал»; с ним связывается тема плодородия и производительности: в эпосе о Джангаре жених и невеста кланяются солнцу, держа в руках берцовую кость. Прослеживается символическая связь огня небесного и земного — солнца и домашнего очага, которому придавалась округлая форма.

Согласно поверьям, число звёзд на небе равно числу людей на земле (каждый человек имеет свою звезду), а появление метеора говорит о чьей-то смерти [ср. связь астрального культа с образом дзаячи (калм. заячи) — божества судьбы в мифологии монгольских народов]. Представления об особом духе, ведающем индивидуальной судьбой, отражены в калмыцкой сказке о человеке, ищущем «распорядителя своей судьбы» [сюжет о поисках своего заячи (заяша) встречается и в бурятском фольклоре]. Мотивы общемонгольской астральной мифологии отразились в названии звёзд и созвездий. Большая Медведица — Долан бурхан (см. Долон эбуген), к ней прикреплена одна из звёзд созвездия Плеяды (см. Мичит). Название Полярной звезды — Алтан гасн («золотой кол») — отражает представление о неподвижном небесном центре, вокруг которого происходит круговращение вселенной.

Небесному центру соответствует «пуп земли», прикрываемый, согласно сказочной традиции, гигантским быком; если быка сдвинуть, хлынет вода и зальёт землю. Ср. данный миф с мотивом заваленного камнем небесного отверстия (см. в ст. Монгольских народов мифология), открытие которого приведёт к аналогичной космической катастрофе. «Пуп земли» и «пуп неба» связаны с представлениями об универсальном космическом центре. Связь между ними проявляется в том, что «пуп земли» поднят вверх и находится на вершине одной из двух гор (ср. «пуп неба и земли», соотнесённый со священной горой Манхан Цаган в эпосе о Джангаре), при этом гора, совмещённая с космическим центром, соответствует образу мировой горы. Горы часто фигурируют в мифологической картине сказочно-эпического мира — на севере или на востоке, где в расщелине горы, находящейся около Коке-тенгис («синий океан»), располагается закрытый камнем вход в нижний мир — обиталище чёрного змея (ср. в буддийской космологии жилище царя драконов — четырёхугольное море между двумя горами). С горами, согласно мифологическим представлениям ойрат-калмыков, связан хозяин земель и вод Цаган Авга (или Делкян Цаган Овгон, монгольский Цаган эбуген). Его изображение помещалось на вершине самого высокого насыпного холма (обо), в его честь совершался обряд ова тякхе («жертвоприношение обо»). Считалось, что 2 и 16 мая (первого летнего месяца по калмыцкому календарю) Цаган Авга приходит смотреть свои владения; в то же время справлялся и день рождения Будды. Важную роль в этом празднике играло «зеленеющее дерево» (ср. тибет. dra͞g bsan ljon sin, «зеленеющее дерево кальпы»), символ плодородия и возрождения к жизни.

Образ древа мирового воплощён в построенных на буддийских космологических мотивах преданиях о дереве Замбу. По дербетской легенде, оно растёт у подножия мировой горы Сумеру (Меру), а его плоды — причина войны между богами (тенгри) и демонами (асурами). По сообщению Палласа, в калмыцких мифах Замбу растёт в местности Очир орон («царство ваджры»); приносит огромные, размером с кибитку, фрукты, которые течением реки уносятся в мировой океан и служат пищей Лухану (государю лу). Волшебно-сказочные эквиваленты мирового дерева — различные чудесные деревья (чаще всего — тополь), локализуемые то на востоке, то на юге: одинокое дерево, скрывающее у корней волшебный талисман; далёкое дерево, с 60 (70) ветвями, принадлежащее 60 (70)-язычному народу; гигантское дерево, растущее по ту сторону внешнего океана, на ветвях которого находится гнездо Гаруды; в эпосе о Джангаре дерево Галбар Зандан, прорастающее из нижнего мира в верхний.

В некоторых преданиях отразились тотемические мотивы, таков образ лебедя в легенде о Чоросе. Запреты при охоте на лебедя, почести убитому лебедю восходят к мифологическим представлениям о «шаманской птице».

Для калмыков (прежде всего прикаспийского района) характерны мифологические представления и культы, связанные с их промыслами, рыболовством. Особое значение среди локальных духов-хозяев имеет водяной хозяин Усун-хадын эзен. Для его умилостивления использовались серебряные монеты (что, возможно, отражает мифологическую связь серебра с водой), редко — кровавые жертвы. Усун-хадын эзена сказка изображает седым стариком; его дочь, выходящая из озера и спасённая героем, имеет облик

змеи, что соответствует общемонгольским мифологическим представлениям о змееподобии хозяев урочищ и водоёмов.

В О.-к. м. хозяином водной стихии (и локальным хозяином вообще) является лу (лун), он же производитель дождя и громовержец. В соответствии с общемонгольскими представлениями, громовые стрелы (аянгин сумун) уходят в землю на девять локтей, остаются там 49 дней; будучи обнаруженными, становятся целительным талисманом. Мишенью громовой стрелы является одноногий демон Тирен (монг. Терен, от тибет. Тхеуранг), осмысливаемый калмыками как «демон-оса» (тиирн, «слепень», «овод»). С другой стороны, змей подводный (напр., выползающий из океана и поедающий птенцов Гаруды), хтонический (сказочный чёрный змей из нижнего мира) на макрокосмическом уровне аналогичен мировому змею (Аврага Могой, калм. Аврг Мога); он лежит в мировом океане вокруг дерева Замбу и ловит падающие с него плоды и листья. Подводный змей входит в разряд таких космических гигантов, как черепаха, держащая землю, и мировая рыба (в зачинах калмыцких сказок: «Когда огромная жёлтая рыба Аварга Шар Загсн была ещё мальком»).

Представления ойрат-калмыков о загробном мире сложились под сильным воздействием легенд о буддийском аде (нарака) с его «горячими» и «холодными» отделами и физическими пытками, которым подвергают души грешников служители ада — эрлики и элчи; иногда послами Эрлика, подстерегающими человека, чтобы лишить его жизни, выступают шулмы (шулмасы). В число духов ада включаются и мусы («25 голодных мусов», см. Мангус). По поверьям, отражённым в погребальных обрядах, страна мёртвых располагается на западе. Душа человека представляется его маленькой копией, свободно циркулирующей по телу (в разное время она оказывается в разных его точках; ср. жизненную силу ла в тибетской мифологии).

Сказочная традиция включает в свиту Эрлик Номин-хана духов певцов и музыкантов (хурчи), услаждающих его слух игрой на домбре, выступающих в роли сказителей. С этими представлениями связана легенда о происхождении эпического цикла о Джангаре. Душа некоего «по ошибке», «не в срок» умершего человека попала к Эрлик Номин-хану и была отпущена на землю с условием, что вернувшийся к жизни человек по истечении срока ритуального молчания будет распространять среди людей те сказания, которые его душа услышала в преисподней. Человек, придя с места погребения, молчал 40 дней (что перекликается с поверьем об остающейся в течение длительного срока, напр. 49 дней, около тела душе умершего), а затем, когда зашедший ночью монах попросил его что-нибудь рассказать, исполнил впервые на земле песнь о Джангаре.

По моделям мифологических сюжетов (прежде всего, о первопредках), с обильным использованием элементов сказочно-эпической фантастики, складываются некоторые (в том числе и этиологические) предания. Очевидно, волжско-калмыцкого происхождения сюжет о великане Алангсаре (персонаж того же имени встречается в мифологии удмуртов), тело которого, разрезанное врагами на куски и разбросанное по земле, разыскивает его жена, едущая на телеге, запряжённой двумя серо-синими волами с исполинскими рогами. Рогами они разрывают землю, отсюда — наличие барханов и неровностей (ср. этиологический финал калмыцкой сказки об Овше, которого преследует жена убитого чудовища: горы и ущелья — следы колёс её телеги и рогов её волов). Воскресить великана не удаётся из-за того, что жена не нашла его головы. Его кости, а также гигантские котёл и таган выступают из воды во время отлива. В центре других, поздних легенд — исторический или квазиисторический герой, проходящий различные суровые испытания. Наиболее популярный герой поздних мифологических преданий калмыков — Мазанбатар. Легенда включает описание его детского уродства и сиротства, первой пробы сил (натягивание богатырского лука), его подвигов и гибели (часто в результате родовой мести), воскрешения (все раны его затягиваются, когда на небе появляются звёзды) и окончательной смерти (после того как враги разрезали его тело на куски и разбросали их по полю; ср. предание о великане Алангсаре).

С. Ю. Неклюдов.

О-КАМУДЗУМИ, О-камудзуми-но микото (др.-япон. элемент о, «великий», каму, «божественный», ми, «плоды», в целом — «великие божественные плоды-боги»), в японской мифологии три плода персика, обратившие в бегство фурий царства смерти в мифе о бегстве бога Идзанаки (см. Идзанаки и Идзанами) из ёми-но куни («Кодзики», св. 1). Мотив персиков в этом мифе, возможно, объясняется китайским влиянием: в сочинении «Цзо Чжуань» («Комментарии к летописи Конфуция «Весна и осень») есть упоминание о том, что персик спасал от злых намерений (наговоров). Из дерева персика в древней Японии изготовлялся амулет удзути («заячий молоточек») — таким амулетом, украшенным длинными свисающими нитями пяти цветов, прогоняли злых духов в «день зайца» (в январе по европейскому календарю). Верой в магическую силу персика объясняется и обычай отгонять злых духов во время ежегодных праздников, стреляя из лука, сделанного из персикового дерева.

Е. М. Пинус.

ОКЕАН (Ωκε'ανός), в греческой мифологии божество одноименной реки, омывающей землю. Титан, сын Урана и Геи (Hes. Theog. 133), брат и супруг Тефиды, с которой он породил три тысячи дочерей — океанид (346–364) и столько же сыновей – речных потоков (367–370). О. не участвовал в битве титанов против Зевса и сохранил свою власть, а также доверие олимпийцев. Он отец Метиды — мудрой супруги Зевса (Apollod. I 2, 1). Известен своим миролюбием и добротой (О. пытался безуспешно примирить Прометея с Зевсом; Aeschyl. Prom. 284–396). Он омывает на крайнем западе границы между миром жизни и смерти.

А. Т.-Г.

ОКЕАН МИРОВОЙ, в мифопоэтической традиции первозданные воды, из которых возникли земля и (шире) весь космос. Океан (О.) выступает как стихия и заполняемое ею пространство, а также в различных олицетворённых формах (в облике божественных персонажей и связанных с хаосом чудовищ) и как некий абстрактный умозрительный принцип. Согласно типологически весьма архаичной концепции, О. — одно из основных воплощений хаоса или даже сам хаос; О. был «вначале», до творения, которое ограничило О. во времени и в пространстве, но космосу (уже — земле) предстоит погибнуть в результате катаклизма от О., его вод (или от огня, ср. эсхатологическую концепцию в 2 Петр. 3, 5–7), и воды О. снова станут единственной стихией — субстанцией в мире (ср. «Последний катаклизм» Ф. И. Тютчева: «Когда пробьёт последний час природы, Состав частей разрушится земных: Всё зримое опять покроют воды И божий лик изобразится в них»). О. как пребывающее в хаотическом движении первовещество находится везде. Он безграничен, не упорядочен, не организован, опасен и ужасен, аморфен, безвиден (иногда отмечается его какофоничность, противопоставленная упорядоченному ритму моря). Во многих древнейших космогонических версиях О. и хаос неотделимы друг от друга, равнозначны. В пределах этой концепции О. остаётся вне космоса и после его возникновения. Однако его способность к порождению реализуется в появлении из О. земли и т. п. и в нахождении в глубине О. некоего мифологического существа, способствующего порождению или, наоборот, ревностно защищающего «старый» порядок и препятствующего началу цепи рождений из О. Согласно шумерской космогонии, вначале все мировое пространство было заполнено О. Он не имел ни начала, ни конца, вероятно, он мыслился вечным. В его недрах таилась праматерь Намму, в чреве которой возникла космическая гора в виде полушария, в будущем ставшая землёй, а дуга из блестящего олова, опоясывающая полушарие по вертикали, позднее стала небом. Согласно вавилонской версии мифа творения, в бесконечном первозданном О. не было ничего, кроме двух страшных чудовищ — праотца Апсу (см. Абзу) и праматери Тиамат. В древнеегипетской космогонии изначально существует О., персонифицируемый в образе Нуна. Из первозданного О. Нуна создаёт сам себя так-

Океан, изображенный в центре блюда из Милденхоллского клада. Серебро. Нач. 4 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

же первозданный, изначальный, нерукотворный владыка Атум, затем творящий из Нуна небо, землю, змей и т. п. В историческую эпоху О., по представлениям египтян, помещавшийся под землёй, давал начало Нилу, порождению Нуна. В гераклеопольской версии мифа отмечается внутренняя связь О. с хаосом. Для многих азиатских традиций, исходящих из идеи бесконечного и вечного первозданного О. (или моря), характерен мотив сотворения земли небесным существом, спустившимся с неба и ставшим мешать воду О. железной палицей, копьём и т. п., в результате возникает сгущение, дающее начало земле [ср. монгольскую версию подобного мифа творения или мифологическую схему происхождения островов Японии из грязной пены, поднятой при мешании вод О. копьём божественного персонажа (см. Идзанаки и Идзанами)]. В мифологиях монгольских народов роль уплотнителя вод О. выполняет ветер, создающий из них особую молочную субстанцию, становящуюся земной твердью; по представлениям калмыков, из такой молочной жидкости первоначального О. (моря) со временем родились растения, животные, люди и боги. Эти версии обнаруживают связь с индийским мифом о пахтанье О. (см. в статье Индуистская мифология). В этом мифе содержится мотив противоборства стихий воды и огня: от быстрого вращения загорается мутовка — гора Мандара, деревья и травы испускают свои соки в подсыхающий О. С этим мотивом перекликаются тунгусские версии мифа о творении земли небесным существом, которое с помощью огня иссушает часть первозданного О., отвоёвывая место для земли. Идея борьбы воды и огня в связи с темой О. получила развитие в разных традициях. Характерно также, что мифы о мировом О. повсеместно сопровождаются мифами о сдерживании О., когда уже создана земля, и мифами о попытках О. вернуть себе безраздельное господство. Ср. китайские мифы о наличии гигантской впадины или ямы, определяющей направление вод О. и забирающей излишки воды, или многочисленные сказания о потопе. Примечательно противопоставление двух типов мифов (напр., в Океании) — о земле, тонущей в О. (ср. легенду о возникновении острова Пасхи, записанную на этом же острове), и об отступлении О. или моря. В нганасанском мифе творения сначала вся земля сплошь покрыта водой, потом вода спадает и обнажает вершину шайтанского хребта Койкамоу, на которую падают два первых человека — мужчина и женщина. В полинезийском мифе творения (острова Туамоту) творец Тане, «Проливающий воды», сотворил мир в водах Пуне, владыки вод, и призвал свет, положивший начало творению земли.

Древнеиндийские представления об О. содержат как типические, так и оригинальные мотивы. В гимне о сотворении мира (РВ X 129) начало рисуется как отсутствие сущего и не сущего, воздушного пространства и неба над ним, смерти и бессмертия, дня и ночи, но наличие воды и беспорядочного движения. В этих водах извечного О. заключалось жизнедеятельное начало, порождённое силой жара и породившее всё остальное. Гимн о космическом жаре (X 190) предлагает несколько иную версию: «Закон и истины родились из воспламенившегося жара... Отсюда — волнующийся океан. Из волнующегося океана родился год, распределяющий дни и ночи...». В «Ригведе» не раз говорится о порождающей силе О. (он — «многородный», он ревёт при своём первом распространении, порождая творения, он — носитель богатств), о его тысячах потоков, текущих из глубины, о том, что О. — супруг рек. Сам Вару на олицетворяет космический О., образующий рамку космоса, отделяющую его от хаоса. Варуна связан и с разрушительной и как бы бесконтрольной силой вод мирового О., и с плодоносящими водами, несущими людям богатство.

Древнегреческие представления об О. фиксируют типологически более продвинутый этап, когда мифологизированный образ О. становится объектом «преднаучных» исследований и натурфилософских спекуляций. О. у греков — это прежде всего величайшая мировая река (Hom. Il. XIV 245), окружающая землю и море, дающая начало рекам, источникам, морским течениям (XXI 196), приют солнца, луны и звёзд, которые из О. восходят и в него же заходят (VII 422; VIII 485). Река О. соприкасается с морем, но не смешивается с ним. Если у Гомера О. безначален, то у Гесиода речь идёт о «ключах океанских», у которых был рождён конь Пегас, получивший от них и своё имя (Hes. Theog. 282). У Гомера и Гесиода О. — живое существо, прародитель всех богов и титанов (Hom. Il. XIV 201, 246), но и у О. есть родители. По Гесиоду, О. — сын старейших из титанов Урана и Геи. Боги почитают О. как престарелого родителя, заботятся о нём, хотя О. живёт в уединении. У Геродота содержится критика мифологической концепции О. как поэтического изобретения (Herodot. II, 23, ср. также IV 8, 36 и др.). Еврипид называет О. морем (Eur. Orest. 1376). С этого времени утверждается тенденция к различению большого внешнего моря — О. и внутренних морей. Позже и О. начинает члениться на части (Эфиопский, Эритрейский, Галльский, Германский, Гиперборейский О. и т. п.). Тем не менее и в средние века О. известен главным образом со своей мифологизированной стороны — гипертрофированные размеры и опасности, чудовища, кромешная тьма и т. п. В эпоху Великих географических открытий, начавшуюся с 15 в., постепенно складывается особый вариант «океанической» (морской) мифологии, прежде всего среди мореплавателей, которая строится на синтезе богатого арсенала мотивов, связанных с опасностью О., и новых мотивов, отражающих приобретённый опыт морских путешествий (невиданные страны, заколдованные острова, ни на что не похожие люди, сказочные сокровища, таинственные корабли без экипажа, с покойниками, наподобие «Летучего Голландца» и т. д.). Романтическая традиция развивает главным образом два круга тем, связанных с О. и его водами: человек и море [в плане антитезы с постепенно вырисовывающейся идеей родства в свободе, ср. разработку этой темы у И. В. Гёте, Г. Гейне, Дж. Байрона, П. Шелли, Дж. Китса, В. Гюго, Ш. Бодлера, В. А. Жуковского, А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Ф. И. Тютчева и др. (существенно, что море здесь полностью отождествляется с О.)] и вода как первородная космическая творящая стихия [ср. о воде как о стихии слияния, сладострастия у Новалиса («Ученики в Саисе»), тему воды во второй части «Фауста» Гёте или мифологему воды и огня там же, а позже у Р. Вагнера].

Во многих отношениях сходные архаические и романтические представления об О., как рамкой, охватывают эпоху, когда демифологизирующийся образ О. превращается в элемент полумифологизированного пространства, выделяя при этом из себя многочисленные персонифицированные образы О. или моря (ср. Посейдон, Нерей, нереиды и среди них мать Ахилла Фетида, Амфитрита, Понт, Форкис, Тавмант, Тритон, Афродита Понтия и т. п. у древних греков; Маруты у древних индийцев и т. п.). С этими персонифицированными образами моря (или О.) связано большое число сюжетов. См. также Вода, Река.

В. Н. Топоров.

ОКНО, важный мифопоэтический символ, реализующий такие семантические оппозиции, как внешний — внутренний и видимый — невидимый и формируемое на их основе противопоставление открытости – укрытости, соответственно опасности (риска) – безопасности (надёжности). В тех строительно-архитектурных традициях, где О. как стандартный элемент построек не получило развития, его символическую нагрузку несёт образ двери.

В большинстве культур О. имеют сравнительно позднее происхождение. В отличие от жилищ обычного типа храмовая архитектура ещё долго не знает О.; самые сакральные части храма (святилище, алтарь и т. п.) старались скрыть от света и постороннего взгляда. Мотив связанной с О. опасности известен уже в западносемитской мифологии. Согласно одной из версий мифа, противник Балу (Баала), бог смерти и подземного царства мёртвых Шуту проникает к нему во дворец именно через О., сделанное строителем дворца Кусар-и-Хусасом (ср. в Библии: «...ибо смерть входит в наши окна», Иерем. 9, 21). О. как нерегламентированный вход в дом (вместо двери), согласно мифопоэтической традиции, используется нечистой силой и смертью. Отчасти поэтому О. первоначально выходят внутрь, во двор; обращенные же наружу, они с целью усиления безопасности жилища нередко окружаются магической резьбой, орнаментом и т. п. Вместе с тем с помощью О. обманывают смерть (через О. выносят покойника) или нейтрализуют опасность (ср. влезание через О., передача в него маленьких детей в обряде переселения в новый дом).

Символика О. как глаза дома, его неусыпающего ока связана с тем, что О. обеспечивает просматриваемость примыкающей территории и заблаговременное знание об опасности. Чаще всего О. в языке и обозначается как глаз, как то, через что смотрят, как проводник света (ср. рус. «окно», «око»; болг. прозорец; хетт, luttaиз индоевроп. *luk-to- от корня *luk, «светить», «светать»; др.-англ. eagpyrel, букв.

«впадина глаза»; др.-исл. uind-auga, букв. «ветровой глаз»). Отсюда символика О. как образа света, ясности, сверхвидимости, которые позволяют установить связь человека, его души с солнцем, небесными светилами, богом («...окна же в горнице его были открыты против Иерусалима, и он три раза в день преклонял колена и молился своему богу и славословил его...», Дан. 6, 10). О. связано с другим оком — с солнцем. Они соприродны и единосущны как носители света (над О. или на ставнях нередко изображается солнце или даже солнце с глазом; иногда О. имитирует своей формой глаз или солнце). О. может соотноситься и с луной (ср. франц. lunette, «круглое окошечко», «глазок», во множ. числе — «очки» при lune, «луна»). Подобно тому как субъект (в частности, мифологический персонаж) отворяет О. и видит всё — вплоть до солнца, бог открывает небесное О. для солнца и дождя (ср.: «...в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились», Быт. 7, 11; «...ибо окна с небесной высоты растворятся, и основания земли потрясутся», Ис. 24, 18). Обычай открывать О. (при восходе солнца или когда оно достаточно высоко) аналогичен божественному акту выпускания солнца из небесного О. Мотив отворения О. для солнца (ср. в детских песнях: «Солнышко, солнышко! Выгляни в окошко...»; ср. также мотив отворения солнечных врат, напр., в Древнем Египте) входит в сюжет расширенной версии «основного мифа» и в соответствующий ритуал. После того как вызван плодоносящий дождь, солнцевы дети просят, чтобы дождь прекратился и выглянуло в О. солнышко («Солнышко, ядрышко, /Посмотри в окошко!/Твои детки плачут,/По камушкам скачут...»). Не исключено, что в реконструируемом мифе дети солнца были похищены через О. противником бога грозы, о чём можно отчасти судить по мотивам русских сказок о похищении петуха — зооморфного образа солнца, нарушившего запрет открывать О. В хеттском мифе божество Инар предупреждает героя: «Если из О. выглянешь, жену свою и детей не увидишь», и герой, ослушавшись, теряет жену и детей. Похищение из О. (при том, что О. равно оку, глазу) даёт основание видеть в указанной русской сказке и инверсию мотива похищения ока, который в неинвертированном виде выступает в хеттском мифе о похищении глаз бога грозы (или его сына) и последующем их возвращении. Мотив О. воспроизводится и в такой славянской трансформации индоевропейского мифа, как сказания о князе-оборотне Всеславе и Вольге-Волхе у восточных славян и Змее Огненном Волке у южных. Основную информацию, предопределяющую развитие сюжета, получают у О. («А втапоры Волх, он догадлив был:/ Сидючи на окошке косящатом, /Он те-то де речи повыслушал»). С помощью О. осуществляются и злоумышленные планы в том же змееборческом сюжете («А молода Марина Игнатьевна, /Она высунулась по пояс в окно..., /А сама она Змея уговаривает: / Воротись, мил надёжа, воротись, друг!» — былина о поединке Добрыни со Змеем Горынычем).

О. — неизменный атрибут мифологических сюжетов с любовным свиданием. Через него девица впервые видит своего избранника (напр., Мелхола, пляшущего перед ковчегом Давида) или «показывает» себя ему («Иезавель же... нарумянила лицо своё, и украсила голову свою, и глядела в окно»; 4 Царств 9, 30). О. — тайный вход в дом любимой, последняя грань, отделяющая возлюбленных от соединения (ср. Зевса у О. Алкмены, Диониса у О. Алфеи).

Всевидящее О.-око в инвертированном виде выступает как всевидимое О. Оно — одно из типичных мест эпифании: бог, божества, цари, герои, их дальнейшие трансформации и воплощения, вплоть до театральных персонажей, в частности кукол, часто выступают именно в О. или у О. Граница, преграда между внутренним невидимым и внешним видимым с одним или многими О. (или дверьми, вратами), через которые появляется божество, жрец, священник, актёр, кукла, присутствует и в иконостасе, и в проскении, и в ряде других сакральных и десакрализованных образов. Украшение О. извне, включая колонны, столбики по бокам О., навесы, навершия, антропоморфные и зооморфные элементы (стражи О., львиные головы, маски и т. п.) тесно связывают О. с такими сакрально и мифологически отмеченными местами, как трон или царское место, епископская кафедра, эдикул, ложа и т. п.

В. Н. Топоров.

Мифопоэтическая символика О. воплотилась в европейском изобразительном искусстве. О. в форме розы (включающее 12 знаков зодиака, символы 4 элементов, изображения различных человеческих «трудов и дней») играло кардинальную роль в структуре фасадов готических соборов как образ идеального мироустройства. В миниатюрах и алтарных образах немецкой и нидерландской школ 15 — начала 16 вв. О. трактовалось как бог-отец (одно О.) или святая троица (три О.), или как намёк на грядущие страсти Христовы (О. с крестообразным переплётом в сценах благовещения или встречи Марии с Елисаветой). Богатой религиозно-мифологической метафорикой отличается мотив миниатюрного окошка, отражающегося на сферической поверхности стекла, выпуклого зеркала или даже зрачка (у А. Дюрера). Таковы, например, отражения О. на хрустальной сфере творения как символ Логоса в сценах с Христом как спасителем мира. Для романтизма (особенно немецкого — К. Д. Фридрих и др.) важен мотив О. как символа прорыва в неведомое, поэтического вдохновения, реже — смерти. В живописи символистов, «Мира искусства», а также Р. Дюфи, А. Матисса, М. Шагала О. вводится в образ как способ дополнительно подчеркнуть многомерность мира (вид из О. — «картина в картине»). Модернисты используют мотив О. для утверждения тотальной непознаваемости бытия (О., открывающие «вид в никуда», у М. Дюшана, забитые или раскрытые на глухую стену О. в живописи Р. Магрита).

М. Н. Соколов.

ОКНХА МАУ, в мон-кхмерской мифологии у народа самре (Кампучия) доброе божество. От О. М. зависит смена сезонов, рост растений. Он же посылает людям любовь. Считается, что он активен только в дневное время. По-видимому, О. М. — божество солнца и света. Он же — покровитель поселений, но обитает на лесной опушке. У него есть жена Нанг Панг, живущая на горе. Гнев О. М. выражается в грозах. Его антагонист — Окнха Меас.

Я. Ч.

ОКНХА МЕАС, в мон-кхмерской мифологии у народа самре (Кампучия) злое божество. Вызывает лихорадку и другие болезни. Часто воплощается в тигра, змею. Его супруга Нанг Вар также очень вредит людям.

Я. Ч.

ОКОПИРМС, в прусской мифологии высший бог. В латинских и немецких источниках (между 1530 и 1615) О. всегда стоит на первом месте в списках богов, тогда как второе место обычно занимают или бог света Звайгстикс, или бог моря Аутримпс. В О. смешивались две функции, отражавшие две традиции. С одной стороны, он — вседержитель и всё, что есть в мире, подвластно ему («бог неба и земли»). С другой стороны, при описании прусского пантеона в связи с вертикальной структурой мира О. — бог самой верхней из сфер («бог неба и звёзд»). Поскольку О., будучи всегда на первом месте в списках прусских богов, тем не менее никогда не фигурирует в текстах иного рода (в отличие от подавляющего большинства других божеств), можно с большой вероятностью предположить, что О. выступал в той же функции, что и Диевас-Диевс в восточнобалтийской традиции. Это предположение подтверждается и этимологией имени О. — из прус. uka- и pirms, «из всех первый». Как и Диевас-Диевс, О., видимо, представлял собой абстрактное божество и характеризовался малой актуальностью, отсутствием конкретных действий и мифологических мотивов. В одном из источников О. сопоставляется с Сатурном.

В. И., В. Т.

О-КУНИНУСИ, О-кунинуси-но ками [др.-япон. «бог — хозяин большой (великой) страны»], в японской мифологии земное божество. По мифической генеалогии «Кодзики», он считается потомком Сусаноо и Кусинада-химэ в шестом поколении. Его отцом был бог Амэ-но-фуюкинуно ками, а матерью богиня Сасикунивака-химэ. По генеалогии «Нихонги», он — сын Сусаноо. Ни одно из божеств японской мифологии не имеет такого количества имён, как О. — семь. Это, видимо, — следствие важности его роли в мифологическом комплексе и его популярности.

О. — главное божество провинции Идзумо. С ним связано множество сюжетов, в которых он предстаёт как добрый и гуманный бог, всегда добивающийся успеха. Первый миф об О. рассказывает о зайце-прорицателе из Инаба (см. Акахада-но усаги), об убийстве О. раскалённым камнем и о чудесном оживлении его богинями Умуги-химэ и Кисакаи-химэ. Испытания О. на этом не заканчиваются. Его братья — ясогами («множество богов») забивают в огромное дерево клин, помещают О. в образовавшуюся щель, выбивают клин, и О. раздавлен насмерть. И снова боги воскрешают его. О. спасается от стрел преследующих его братьев и по совету бога О-я-

бико-но ками решает отправиться в Нэ-но катасукуни, где пребывает Сусаноо. Приблизившись к дворцу Сусаноо, О. встречает Сусэри-бимэ — дочь Сусаноо, с которой обменивается взглядами, означающими, что отныне между ними заключён брачный союз. Сусаноо не даёт согласия на этот брак и устраивает О. ряд испытаний. Сначала он посылает О. ночевать в змеиное жилище, но того выручает волшебный шарф, отгоняющий змей, который ему украдкой дала Сусэри-бимэ. На вторую ночь он должен спать в помещении, полном ос и сороконожек, и снова его защищает специальный волшебный шарф. Наконец, О. должен отыскать в горящей траве на лугу стрелу, пущенную Сусаноо. От огня его спасает в своей норе мышь. Она же выносит из огня и вручает ему стрелу. Разгневанный успехами О., Сусаноо приказывает О. вычистить из его волос ядовитых насекомых. Во время этой процедуры Сусаноо засыпает. О. берёт меч, лук и кото (лютню), принадлежащие Сусаноо, сажает на спину Сусэри-бимэ и бежит из Нэ-но катасукуни, предварительно крепко привязав Сусаноо за волосы к стропилам дворца. По дороге кото задевает за дерево, и разбуженный звоном струн Сусаноо устремляется в погоню. Он преследует беглецов до прохода из страны мрака в страну света и, не догнав, сменяет гнев на милость, благословляет новобрачных и призывает О. использовать меч и лук для усмирения враждебных земных божеств, что тот и делает. В мифах о чудесном возрождении О. и о трудных и опасных испытаниях, которым он подвергался, нашли отражение древние обряды инициации (см. Инициация и мифы).

Следующий цикл мифов повествует о том, как О. устраивает мир. В этом ему помогает божество-карлик Сукунабикона. Вместе они сажают деревья и травы, знакомят человека со способами врачевания недугов и определяют средства защиты от бедствий, причиняемых птицами, зверями и пресмыкающимися, т. е. выступают в функции культурных героев. (В «Харима-фудоки» эти два бога представлены как одно божество Онамути-сукунахиконэ-но микото, также занимающееся устройством мира.)

Некоторое время, до решения небесных богов распространить свою власть на землю, О. управляет землёй. После нескольких неудачных попыток отобрать управление у О. (небесные посланцы оставались жить на земле, не вступая в борьбу с О.) небесные боги отправляют на землю Такэмикадзути и Амэ-но-торифунэ-но ками (согласно «Кодзики»; в «Нихонги» второй бог назван Амэ-но-фуцунуси-но ками). Этих богов на земле встречает О. Узнав, кто они и причину их появления на земле, он говорит, что сам дать согласия на передачу земли не может, а что решить должен его сын Котосиронуси. Согласно «Нихонги», О. и его сын добровольно передают управление землёй небесным богам. В «Кодзики» же Котосиронуси прячется от прибывших богов, а другой сын О. — Такэминаката вступает в единоборство с Такэмикадзути. Последний одерживает верх, и земля передаётся небесным богам. В тексте «Когосюи» несколько иная трактовка событий: небесные посланцы подчинили всех, кто сопротивлялся их божественным войскам, и только после этого О. и его сын уступают бразды правления землёй. В этом мифе, видимо, нашли отражение межплеменные войны за гегемонию. Необходимо отметить, что О. — один из немногих явно персонифицированных богов японской мифологии. Именно ему посвящено первое святилище, напоминающее своей архитектурой человеческое жилище.

Е. К. Симонова-Гудзенко.

ОЛИМП (Ὄλυμπος), в греческой мифологии гора в Фессалии, на которой обитают боги. Название О. догреческого происхождения (возможна связь с индоевропейским корнем uli<uelu, «вращать», т. е. указание на округлость вершин) и принадлежит ряду гор Греции и Малой Азии. На О. находятся дворцы Зевса и других богов, построенные и украшенные Гефестом. Ворота О. открывают и закрывают горы, когда боги выезжают на золотых колесницах. О. мыслится символом верховной власти нового поколения богов-олимпийцев, победивших титанов.

А. Т.-Г.

ОЛИМПИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Греческая мифология.

ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ, персонификация, присущее мифопоэтическому сознанию свойство перенесения на неодушевлённые вещи и явления черт живых существ: человеческих (антропоморфизм, антропопатизм) или животных (зооморфизм), а также наделение животных качествами человека.

В поэтическом языке О. как средство повышения выразительности используется при описании явлений неодушевлённого мира: «Прощай, свободная стихия!» (А. С. Пушкин); «Терек воет, дик и злобен, меж утёсистых громад, буре плач его подобен, слёзы брызгами летят» (М. Ю. Лермонтов); «О чём ты воешь, ветр ночной, о чём так сетуешь безумно?» (Ф. И. Тютчев), человеческих действий, чувств и отношений: «Как пахарь, битва отдыхает...» (А. С. Пушкин) и т. п. Однако если поэтические О. являются лишь метафорами, образными сравнениями, выступая как литературный приём, то в мифологических и религиозных представлениях О. — некие воображаемые реальности, служащие для своеобразного объяснения явлений природы или человеческой жизни. Здесь это не частный вид метафоры, а особый, и притом наиболее богатый содержанием вид символа. В таких символических О. обозначаемое, т. е. та реальность, которая, собственно, скрывается за символами, мыслится как живое и личностное начало, а обозначающее, т. е. эмпирические, данные людям в восприятии проявления этого личностного начала, условно изображается по аналогии с человеческими действиями, чувствами, мыслями и т. п., т. е. уподобляется им посредством метафористических и стилистических О. Например, Уран и Гея — личностно понимаемые стихии, отношения между которыми уподобляются человеческому бракосочетанию. Весь рассказ об их соитии и потомстве не буквален, а символичен (и благодаря этому имеет познавательный смысл). Буквально лишь «О. первого порядка» — древнее верование в их личностные свойства. Наличие О. служит определяющим признаком любого мифологического повествования.

Вопросы о соотношении поэтических и религиозно-мифологических О., равно как и проблемы их происхождения и функций, по-разному трактуются представителями различных научных направлений. Старая «мифологическая школа» (Я. Гримм, М. Мюллер, А. Н. Афанасьев и др.), не различая виды О., пыталась свести любой фольклорный персонаж к древним мифологическим представлениям, рассматривая его как деградировавший миф, как О. солнца, луны, грозы и пр. Позже стали разграничивать разновидности О. и даже противопоставлять их одно другому. Ю. П. Францев противопоставлял поэтическое (сказочное) О. природы образам религиозно-мифологической фантазии. Всё более широкое распространение получают взгляды на О. как на один из способов символического кодирования реальности, позволявший человеку объяснять себя самого и окружающий мир, персонифицируя себя в природе. Наивное очеловечивание природной среды вело через первобытные верования (фетишизм, анимизм, тотемизм, мана-оренда) к такому «метафорическому» сопоставлению природных и культурных объектов, которое выразилось в сложных тотемических классификациях и (шире) в мифологическом символизме, представлении космоса в зооантропоморфных терминах, отождествлении микро- и макрокосма (см. статьи Модель мира, Первочеловек, Животные в мифологии). Согласно этим представлениям, космологическая картина мира описывалась древними с помощью синонимических рядов, понятий, относящихся к различным срезам бытия, так что одни и те же элементы космоса (небо, земля, огонь, вода, ветер и т. д.) могли быть олицетворёнными участниками космогонической драмы (ср. Уран, Гея, Агни, Ваю, Варуна и т. д.), а могли выступать и как деперсонифицированные и даже абстрактные классификаторы. Отсюда часто встречающийся в мифах обратный О. процесс «овеществления» живого. Характерным примером здесь может служить сюжет происхождения частей мира и вещей из тела первочеловека (Пуруша, Имир и т. п., см. Космогонические мифы). Первоначальным источником О. был «синкретизм древнейшей поэзии» (выражение А. Н. Веселовского), который вмещал в себя и архаические обряды, и простейшие мифы, и элементарные верования, и начальные формы поэтического творчества, так что различение религиозно-мифологических и поэтических О. стало актуальным лишь с появлением литературы (см. Литература и мифы). О. органически входили в самый сюжет сказки и мифа, поскольку на всём мироощущении первобытного человека лежала печать его близости к природе, невыделенности из окружающей среды — природной и социальной.

Склонность человеческого сознания к О. окружающей действительности, несомненно, была психологической предпосылкой к возникновению религиозных верований. При этом собственно религиозный

элемент может быть слабо выражен или даже совсем отсутствовать в том или ином О.: критерием чаще всего служит здесь наличие или отсутствие культа — поклонения данному мифологическому образу. Например, в мифологических представлениях некоторых австралийских и африканских племён определённое место занимает О. неба, но это в большинстве случаев бледный и тусклый образ, ему не приписывают вмешательство в жизнь людей, а потому ему и не поклоняются. Напротив, другие природные явления, особенно бурные, угрожающие жизни человека: гроза, наводнение, разрушительный циклон и пр. — олицетворяются в образах, служащих предметом религиозного поклонения. Отсюда образы грозных богов природы в разных религиях.

Различаются и степени О.: в одних случаях можно лишь догадываться о наличии олицетворённого образа того или иного явления природы. Таковы «хозяева» тайги, горы, моря, промысловых животных в верованиях народов Сибири. Здесь трудно бывает установить, поклоняются ли, например, антропоморфному образу «хозяина» моря или самому морю? Такого рода «непроявленность», символичность характерна для наиболее чистых форм мифопоэтического сознания. В других случаях, например в античной греческой мифологии, налицо яркие и пластичные, чисто человеческие образы богов. Это бытовое человекоподобие олимпийского пантеона, его детальная антропоморфизация и ослабление символического начала свидетельствуют об упадке мифологического мышления, его перерождении в систему философских аллегорий и условно-поэтических приёмов.

Типовым примером мифопоэтического восприятия окружающего мира могут служить О., связанные с земледельческим хозяйством разных народов: зреющее или созревшее на полях зерно олицетворялось то в человеческом, то в животном образе (эти поверья детально исследовали немецкий этнограф В. Манхардт и Дж. Фрейзер). Индейцы Северной Америки называли кукурузу — их главную пищу — «маисовой матерью», «старой женщиной» и т. п., и устраивали в честь неё праздники с жертвоприношениями. Народы Юго-Восточной Азии, питавшиеся главным образом рисом, верили в «рисовую мать» или в «духа риса». У европейских крестьян, особенно в Центральной и Северной Европе, были поверья о «хлебной матушке», «ржаной девушке», «старике» и пр., живущих в хлебном поле. Но ещё чаще хлебное поле олицетворялось в животных образах, притом самых разнообразных (волк, собака, заяц, лисица, петух, гусь, кот, бык, козёл, свинья, лошадь и др.). Эти О. выражались в особых поговорках, прибаутках, детских стращалках: «Вот хлебный кот придёт и заберёт тебя», «Ржаной волк придёт, съест тебя», «Там, в хлебном поле, сидит большая собака», «Козёл сидит в снопе» и т. п. Если ветер колышет ниву, говорят: «Волк бежит по полю» и пр. Верили, что животное — дух поля, дух хлеба, когда хлеб жнут, отступает постепенно в несжатую часть поля и под конец остаётся в последнем снопе. Когда последний жнец его срезал, говорили: «Он поймал волка», «Он убил зайца», «Берегись волка» и т. п. Последний сноп мог выступать и в антропоморфном оформлении («дед», «баба», «именинник»). Он был предметом различных магических обрядов, его хранили до будущего посева.

Но есть очень много мифологических образов, которые не могут быть сведены к простейшим и непосредственным О. одного какого-то явления действительности: в них сплелись и слились черты разнообразного происхождения, и трудно выделить в них первичные О. Таковы, например, Зевс, Аполлон, Афина, Гера, Артемида, Гермес, Посейдон. Почти невозможно составить представление и о том, в какой исторической последовательности сменяли одно другое О. разных явлений природы и общественной жизни. Поэтому приходится ограничиться лишь примерным, далеко не полным перечнем вещей, явлений, понятий, которые подвергались О. Олицетворялись небесные явления: солнце, луна (эти два светила олицетворялись как два взаимосвязанных человеческих существа, непременно разного пола: если солнце мужчина, то луна женщина, и наоборот); созвездия и отдельные звёзды, Млечный путь, полярное сияние; небо и земля (опять-таки как существа разного пола, чаще небо — мужского, земля — женского); атмосферные явления — ветер, тучи, гроза, дождь, радуга и пр.; элементы ландшафта — гора, река, озеро, лес (дерево), пустыня, степь, море и пр.; вся видимая природа (образ бога-творца, демиурга, мироустроителя); предметы человеческой культуры и социального порядка (образ культурного героя); человеческое хозяйство, промыслы (духи — покровители охоты и других промыслов), земледельческое хозяйство (духи — покровители земледелия, демоны плодородия, зооморфные и антропоморфные О. урожая), скотоводство (святые — покровители скота); огонь, вода; семейный и домашний быт (покровители семьи, пенаты, лары, домовой и др.); брачно-семейные и кровно-родственные отношения (боги — покровители семьи и брака, любви, деторождения); болезни (лихорадки, трясцы, оспа и др.); смерть (божество смерти, дух умершего, хозяин загробного мира); благополучие и неудачи (доля — недоля, мойры, норны, злыдни); войны (божества войны и победы); социальный мир и порядок (боги — учредители и покровители порядка, правосудия, справедливости, хранители обычаев и пр.). Особняком стоит чрезвычайно интересная категория мифологических О., особенно тесно слитая с обрядностью: О. праздников и обрядов. Таковы Коляда, Карнавал, Куарезима (великий пост, от лат. quadragesimus, «сороковой»), Пэр-Ноэль («отец-рождество»), фея Бефана, Карачун, дед-мороз, русалка.

С. А. Токарев.

ОЛОКУН, в мифологии йоруба бог моря. Иногда выступает как женское божество. О. порождён Орунганом, его жена — Олоса, богиня лагуны Оса. О. живёт в огромном дворце в море, морские духи — его слуги. Однажды О., разгневавшись на людей, решил уничтожить их, затопив землю. И многие погибли, но вмешался Обатала и спас остальных людей. Он связал О. семью железными цепями и вернул его во дворец. О. особенно почитали рыбаки и жители побережья.

Е. К.

ОЛОРУН («хозяин неба»), в мифологии йоруба глава пантеона богов (ориша). О. передал управление небесным сводом и миром созданному им Обатале. Как божество, не вмешивающееся в дела людей (deus otiosus), О. сходен с главами пантеонов других африканских народов (см., напр., Маву-Лиза).

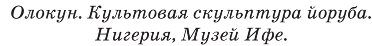
Е. К.

ОЛЬМЕКОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

ОМАО И СОАО, в мифологии индейцев санема (Венесуэла) культурные герои-близнецы. Их мать съел ягуар, но жаба вынула из чрева матери детей и воспитала их. Когда братья выросли, они убили ягуара и принялись изготавливать людей, вырезая их из дерева. Из-за того, что Соао выбрал непрочную древесину, люди стали умирать. Затем Омао и Соао поймали рыбу, превратившуюся в женщину — жену Омао, но бестолковый Соао дал ей убежать. Рассердившись на брата, Омао удалился на небо.

Ю. Б.

ОМЕЛА, вечнозелёное растение, растущее на ветвях различных деревьев, в различных мифопоэтических традициях выступает как символ жизни. Римские писатели (Цезарь, Плиний Старший и др.) описывают окружённый таинственностью друидский ритуал собирания О. Вергилий в «Энеиде» (VI) сообщает о том, как Эней по совету Сивиллы добывает ветвь О. («золотую ветвь»), приносит её в жертву Прозерпине и попадает в подземное царство для свидания со своим отцом (ср. отражение соответствующего сюжета в картинах Дж. М. У. Тернера «Золотая ветвь», «Эней и Сивилла — Авернское озеро», «Озеро Неми»). Дж. Фрейзер связывал ритуал добывания О. друидами и «золотой ветви» Энеем с обычаем, при котором жрец святилища Дианы на озере Неми убивал своего предшественника (этот обычай Фрейзер связывал с ритуальным убийством царя растительности). В



Олокун. Культовая скульптура йоруба. Нигерия, Музей Ифе.

развитие идеи Фрейзера в литературе высказывалось мнение о срезании О. с дуба как символическом обряде лишения мужской силы старого царя, совершаемом его преемником. В этом смысле об О. можно говорить и как о сексуальном символе, образе жизни обвитого ею дуба. В мифопоэтическом сознании О., вероятно, могла связываться и с солнцем: именно этой связью можно объяснить обычай срезать О. во время летнего и зимнего солнцестояний, соотносимых соответственно с жизнью и смертью (ср. смерть скандинавского Бальдра от прута из О.). В этом контексте показательна и одна из эпиклес Аполлона — Иксиос, т. е. букв. «омеловый» (от греч. ἰξος, «омела»). Широко распространённый обычай целоваться под О. на рождество часто рассматривают как пережиток фаллических ритуалов (ср. близкие по времени сатурналии) или отражение некоторых архаичных свадебных обрядов (двойные листья или ягоды О. обычно символизируют высшую плодотворную потенцию и т. п., иногда небесных близнецов; кельтские друиды почитали ягоды О. как оплодотворяющую росу божественного происхождения). Добывание О. в канун рождества в ряде традиций и поныне является ритуалом, в определённой мере напоминающим друидский. Вместе с тем бытуют представления, что срезание ветви О. является опасным. Ветвями омелы украшают дома снаружи и внутри, её ветки (или изготовленные из омелы фигурки) развешивают в помещениях для скота с целью изгнания злых духов и ведьм и т. п. Согласно многочисленным поверьям «золотая ветвь» О. способна помочь отыскать золотой клад или открыть замок, а напиток из О. обеспечивает человеку неуязвимость. Широко известно использование О. в магии и народной медицине, где она относится к растениям Иоанна Крестителя и считается всеисцеляющим средством.

В. Н. Топоров.

ОМИ, ханян, анян, в тунгусо-маньчжурской мифологии душа. Первоначально О. называлось изваяние человека из камня и глины, которое изготовил один (младший) из двух братьев — создателей вселенной, позже получивший название еэвэки. Сотворив изваяние, он ввёл в него О. Для временного хранения О. членов семьи шаман изготовлял омирук (коробочку, сумочку, колыбель), куда помещал О. родственников больного до его выздоровления. После смерти человека шаман отправлял О. в мир мёртвых, чтобы О. не навредила живым. О. животного помещалась в той части его тела, которая участвовала в добывании средств к жизни: у оленей — в резцах, у пушных зверей — в носу, у медведя — в лапе, и т. д.

Г. В.

ОМОГОЙ БАЙ, Омобой баай, в якутской мифологии один из прародителей якутов, первым поселившийся в долине, где сейчас стоит Якутск. Особенно широко распространены мифы о браке старшей дочери О. б. с Эллэем, от сыновей которых произошла будто бы большая часть якутских родов.

Н. А.

ОМОИКАНЭ, Омоиканэ-но ками (др.-япон. омой, от омоу, «думать, размышлять», ками, «бог»), в японской мифологии размышляющий бог, сын бога Такамимусуби. В мифе об извлечении Аматэрасу из грота говорится, что этому богу «наказали размышлять» (о способах выманить богиню наружу). Он же по приказу восьмисот мириад богов, собравшихся в долине Ясунокава («Небесная спокойная река»), размышляет о том, кого из потомков Аматэрасу следует послать управлять землёй («Кодзики», св. I). Именно он называет имена богов, которых одного за другим посылают отобрать управление страной у бога О-кунинуси. В мифе о нисхождении на землю Ниниги говорится, что Аматэрасу наказала О. «принять на себя» её дела (на земле) и «управлять ими» («Кодзики»). Можно, однако, истолковать этот наказ и как поручение отправлять на земле культ Аматэрасу (глагол «мацуру», употреблённый в рассказе, означает в другом идеографическом обозначении «обожествлять», «поклоняться»).

Е. П.

ОМОЛЬ, Куль, в коми мифологии творец зла. О. противостоит своему брату-демиургу Ену, создавая злых духов, и т. п. По некоторым вариантам мифа, О. и Ен в облике лягушек обитают в первозданном болоте; О. зряч и хитёр, Ен слеп и глуп. Из крови О. возникают животные и женщина, ставшая его женой. После неудачной попытки похитить жену О. Ен решил отгородиться от О. и создал небо, где поселился со своими голубями. Но голубей погубили вороны О., лишь один вернулся с тиной в клюве, и когда ворон попытался вырвать тину, Ен придушил его. Из тины возникла земля: вода, пролившаяся из глотки ворона, стала морями и океанами. О. же проник на небо, когда там не было Ена, и разжёг пламя у входа. Однако нсена О. дала Ену шёлковый лоскут, и тот, сшив рукавицу, отбросил пламя к небесному жилищу О., так что О. упал на землю со своими тварями, оглохнув от падения. Женщина осталась на небе, родив Ену близнецов — богов Йому и Войпеля. О. уговорил женщину приоткрыть двери неба и, ворвавшись в дом Ена, сбросил жену и детей бога на землю. Сам же, взяв волшебную рукавицу, полез на дерево за солнцем, от которого оторвал половину. Однако О. зацепился за сук и, будучи проклят Еном, выпустил половину солнца, так что та соединилась с другой половиной, но оставил на солнце пятна — следы пальцев. Затем О. упал на землю с обломавшимся суком, который превратился в хвост. Скучающий в одиночестве Ен спустился на землю, где застал сына Войпеля за лепкой горшков. Ену удалось заманить в горшки О. и орду его злых духов. Ен поместил горшки в преисподнюю: гул и землетрясения происходят от попыток О. вырваться на волю. Он должен освободиться и вступить в схватку с Еном. См. также Куль.

ОМФАЛА (Ὀμφάλη), в греческой мифологии царица Лидии, вдова Тмола (сына Тантала), к которой по приказанию дельфийского оракула в наказание за убийство Ифита был отдан в рабство Геракл на год (Soph. Trach. 253 след.) (вариант: на три года; Apollod. II 6, 2–3; Hyg. Fab. 32). По прихоти О. Геракла наряжали в женс-

Геркулес и Омфала. Картина Ф. Буше. 1740-е годы. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

кие одежды, и он вместе со служанками прял шерсть и выполнял домашние работы, сама же О. облачалась в львиную шкуру и носила палицу героя (Stat. Theb. X 646 след.). О. считалась также женой Геракла и матерью его сына Лама (Ovid. Heroid. IX 53 след.; вариант: Агелая, Apollod. II 7, 8). В Малой Азии О. считалась богиней — покровительницей женщин.

М. Б.

Омфала облачается в львиную шкуру. Скульптура Г. Краука. Мрамор. 1859. Париж, Лувр.

ОНАРЫ, нары, в марийской мифологии великаны, обитавшие на земле в изначальные времена. Леса были им по колено, они вырывали дубы с корнями; из песка, вытряхиваемого О. из обуви, возникали курганы. Впервые встретив человека (пахаря), онар принял его за насекомое и отнёс матери вместе с сохой и лошадью.

ОНГ КУТ («господин обрубок»), в мифологии вьетов водяной дух, владыка обитающих в реке рыб, креветок, крабов, змей и т. п. О. К. имел облик змеи без хвоста, который ему нечаянно обрубили. Отличался злобным нравом, топил и грабил проплывавшие корабли, забирал в неволю людей.

Я. Я.

ОНГОНЫ (онгон, «чистый», «священный», «первоначальный», «девственный»), в шаманской мифологии монгольских народов умершие предки и их духи. Изображения О. также называются О., считаются вместилищем духов умерших предков, делаются из дерева, шерсти, меха, кожи, войлока, металла и ткани. Различаются О. мужские и женские, родовые и семейные (из них позднее выделились индивидуальные), скотоводческие, кузнечные и др. Первоначально О. в основном — предки тотемного происхождения (О. волка, медведя, коня и др.), в дальнейшем — преимущественно антропоморфные предки, наиболее почитаемые из них — О. великих шаманов. Шаманы призывали О. во время камланий. Хранились родовые О. в священных местах (рощах, горах, пещерах), куда не допускали женщин; семейные О., которыми ведали женщины, — в небольших деревянных ящиках или мешочках, подвешенных к дымовому отверстию в юрте, над косяком двери в домах или амбарах. О. подкармливали, задабривали, им посвящали животных и рабов. В мифологии тувинцев, алтайцев О. аналогичны онгут, эмегендер.

Я. Ж.

ОНДЖО, в корейской мифологии основатель древнего государства Пэкче. Согласно «Самгук саги», О. — младший сын первопредка Чумона, рождённый от второй жены. После прибытия наследного сына от первой жены Чумона из Северного Пуё О. вместе со старшим братом Пирю и десятью сановниками переправились на юг. К югу от реки Хансу (ныне Ханган?) О. основал столицу в крепости Виресон (ныне Кванджу) и назвал страну Сипче («десять переправившихся»). Поскольку народ («сто фамилий») приветствовал его возвращение, страна была переименована в Пэкче («сто переправившихся»). По другой версии, сообщённой в «Самгук саги», основателем Пэкче считается Пирю, который вместе с О. назван сыном Утхэ, младшего внука Хэбуру. Существует также версия (по китайским источникам «Чжоу шу», «История династии Чжоу», и др.), что возможным основателем Пэкче был Кутхэ, или Кудэ (кит. Цзютай), один из потомков Тонмёна.

Л. К.

ОННИОНТ, в мифологии индейцев-гуронов (Сев. Америка) гигантская змея с рогом на голове, обладавшим способностью пробивать горы. Рог О. считался талисманом, обеспечивавшим удачу на войне и охоте. Мифы о рогатом змее, враждебном людям, имеются также у многих алгонкинских племён.

А. В.

ОНУРИС (греч. Ονουρις), Анхур, Инчар (in-hrt), в египетской мифологии бог охоты; почитался также и как бог войны. Центр культа О. — город Тинис, где он считался творцом вселенной. Жена О. — Мехит, сын — отождествлявшийся с Тором Инмутеф. В мифах чаще всего выступает как солнечный змееборец: помогает Ра в борьбе с Апопом, Гору Бехдетскому в битве с Сетом. Связан с мифом о возвращении солнечного Ока Тефнут в Египет: по одному из вариантов, Ра посылает за ней в Нубию О. (отсюда эпитет О. — «тот, кто приводит издалека»). О. отождествлялся с Гором, Шу, у греков — с Аресом.

Р. Р.

ОП, обван, обви, опчу, в корейской мифологии один из главных домашних духов (см. Касин), ведающий хозяйственными пристройками и приносящий богатство дому. Первоначально О. — дух амбара (сачхансин), которым выступал дух кормильца семьи. Считается, что О. воплощается как в облике человека, так и в виде жабы, змеи и колонка. О. живёт в амбаре, скирде или на крыше. В провинции Кёнгидо на заднем дворе крестьянских домов для О. и тходжу держат две скирды рисовой соломы. В Центральной и Южной Корее фетишем О. является глиняный кувшин с зерном или соевыми бобами, накрытый тряпкой. В шаманской мифологии О. (обван-тэгам) выполняет функции духа имущества. О. считается также духом, способствующим служебной карьере человека.

Л. К.

ОПС (Ops), в римской мифологии богиня плодородия, богатой жатвы, посевов. Её эпитет Консивия («сеятельница») и праздник опиконсивия (25 августа), возможно, связаны с близостью культа О. культу римского аграрного бога Конса. Во время праздника ей приносили жертвы в доме

Бурятский онгон. Дерево. Улан-Удэ, Бурятский краеведческий музей им. М. Я. Хангалова.

царя — регии, куда имели доступ только весталки и великий понтифик. Другой праздник О. — опалии (19 декабря). С 3 в. до н. э. О. отождествляется с Реей и считается женой Сатурна. Окружавшая её культ таинственность вызвала представление об О. как о богине, покровительнице Рима, имя которой было табуировано (Macrob. Sat. III 9, 4). В О. видели также аналогичную Теллус богиню земли и Кибелу. Посвященные ей надписи единичны. В Риме на Капитолии и на форуме были храмы О.

Е. Ш.

ОПЬЯНЯЮЩИЙ НАПИТОК, наркотик, в большинстве религиозно-мифологических и ритуальных традиций важный атрибут мифологических персонажей, средство достижения особого сакрально отмеченного состояния; персонифицированное божество. Характерно, что во множестве традиций обнаруживается тенденция к приготовлению О. н. из какого-то одного определённого вещества (ср. пульке в Мексике из сока алоэ, чича у американских индейцев из маниока у одних племён или из кукурузы у других, китайская водка из риса, пиво из ячменя или проса в Европе, тодди из сока пальмы в Африке и ряде азиатских стран, вино из винограда в

Тувинские онгоны.

Средиземноморье и т. п.). При этом связь О. н. с соответствующим растением-субстратом мотивируется особыми мифологическими прецедентами. С мифологической (а отчасти и с физиологической) точки зрения к О. н., приводящим к определённым изменениям в состоянии мифологического персонажа, относятся не только вино, пиво, мёд, брага, кумыс и т. п., т. е. собственно опьяняющие напитки, но и галлюциногенные напитки типа сомы и хаомы у индоиранцев, опиума, напитков, изготовляемых из мухомора (Amanita muscaria) или древесных грибов, спорыньи и т. п. От О. н. принципиально не отделимы нежидкие полуфабрикаты О. н. (мухомор, ср. конопля-гашиш) и такие виды еды, как яблоки Идунн в древнескандинавской мифологии или молодильные яблоки русских сказок.

В иерархии О. н. важное место занимает напиток бессмертия, вкушение которого приносит вечную жизнь. В разных мифологических, фольклорных и ритуальных традициях встречается живая (целящая, сильная, священная) вода. С ней связаны отдельные мотивы (она возвращает зрение, здоровье, молодость, воскрешает мёртвое божество или сказочного героя, уничтожает нечисть, даруется мифологическому персонажу и т. п.) или целые сюжеты (добывание живой воды, нисхождение в подземное царство за ней и т. п.). Лишь боги свободно пользуются и распоряжаются живой водой. Нередко обладание ею и делает их бессмертными. Характерный пример такой божественной живой воды в греческой мифологии — нектар (букв. «преодолевающий смерть»), поддерживающий бессмертие и вечную юность богов, производящий кровь богов (т. н. ихор, ιχώρ, ср. Hom. Il. V 340), отличающуюся от крови людей; нередко нектар выступает вместе с амброзией и противостоит ей как напиток богов пище богов. Такие напитки богов (или их пища) находятся на небе, на краю света [согласно Еврипиду, источники амброзии находятся на крайнем западе, в садах Гесперид (Hippol. 742); отсюда голуби приносят её Зевсу (Hom. Od. XII 62)] или в подземном царстве. Хорошо известны мотивы отвоевания богами напитка бессмертия у своих противников (нередко тоже божественного происхождения, ср. т. н. «старых богов», т. е. богов предыдущей формации), ср. борьбу за амриту в древнеиндийском мифе о пахтанье океана и т. п.

Большое значение в ряде мифопоэтических традиций имеют О. н. галлюциногенного типа, основой которых служит псилоцибин, содержащийся в некоторых видах грибов. В частности, действие таких О. н. в значительной степени обеспечивает чувство реальности шаманских путешествий-полётов в верхний и нижний миры. Употребление О. н. этого рода в палеоазиатских традициях было известно уже из ранних описаний. Галлюциногенными свойствами обладал древнеиндийский ритуальный О. н. сома [ср. РВ X 119, в гимне, представляющем собой самовосхваление бога (возможно, самого Индры), напившегося сомы: «...Мне пять народов показались не более чем соринкой в глазу.— Не напился ли я сомы? Оба мира не идут в сравнение даже с одним моим крылом... Ростом я превзошёл небо, превзошёл эту великую землю... Поколочу я хорошенько землю там или тут... Я великий-великий, поднялся до туч. — Не напился ли я сомы?»); ср. мотивы увеличения Индры в объёме под влиянием выпитой сомы или его героических деяний в состоянии опьянения сомой и т. п. в разных древнеиндийских источниках]. Сома давал вдохновение певцам (ср. миф из «Младшей Эдды» о том, как Один добыл мёд поэзии), роль которых была особенно велика при изготовлении сомы, интерпретировавшемся как жертвоприношение (заклание) бога Сомы, сопровождаемое исполнением для него хвалебных гимнов. Видимо, сходный эффект достигался и в элевсинских мистериях использованием галлюциногенных свойств спорыньи (ср. её изображения в вазовой живописи, в сюжете вручения Деметрой колосьев со спорыньёй Триптолему; характерно, что в благодарность за возвращение своей дочери Персефоны из аида Деметра посвящает людей в элевсинские таинства; предполагается, что и известный греческий О. н. кхкеюн содержал в себе элементы с психотропическими свойствами типа мяты). О. н. галлюциногенного типа (как сома) считались священными, иногда — божественными (так, напиток сома был одной из форм небесного божества Сомы). Ср. месоамериканские мифы о рождении в преисподней бога маиса (иногда в месте, поражённом стрелой бога грома), происхождении из разных его частей (особенно из пальцев и ногтей) съедобных плодов, о нисхождении на землю бога ветра Кецалькоатля и божественной девы Майяуэль, превращении их в дерево с двумя ветвями, гибели девы и возникновении из неё растения метль (агава); о приготовлении из этого растения О. н. октли, вызывающего танцы, песни, радость, экстаз; иногда говорится о девяти волшебниках О. н., смешиваемых с маисом и дающих человеку силу и жир. Нередко О. н. в мифах связан с огнём, от которого он произошёл или который в нём скрыт. Во многих традициях существуют сюжеты, объясняющие знакомство людей (или даже богов) с веселящим О. н. похищением, кражей, совершаемой обычно с неба культурным героем. Кроме похищения сомы, ср. полинезийский мотив похищения хмельного ритуального напитка из мира духов, совершаемого мифологическим персонажем по имени Лефанога (в ряде америндских и океанийских преданий сходным образом похищается пресная вода); историю Одина, похищающего мёд (ср. также некоторые мотивы сходного типа, связанные в «Эдде» и с Локи), и т. п. В ряде случаев появление О. н. соотносится с мотивом инцеста и его запрета: О. н.— как результат действия высшей производительной силы и одновременно как её субститут. Этот последний мотив О. н. как особого божественного блага, как аналога небесного огня в космических водах (ср. обозначение ряда О. н. как «огненных») очень существен: он объясняет и положительные, и отрицательные действия О. н. С одной стороны, огонь О. н. входит в человека, вызывает подъём энергии, огненность духа, прилив жизненных сил; с другой стороны, он может быть и губительным — вызывать опьянение, угашающее сознательность, приводящее к расслаблению и упадку духовных сил. Соответственно архаическим культурам известно два типа священного безумия, связанного с употреблением возбуждающих О. н. (или крови), — безумие радостного, светлого приобщения к божественному и творческому или безумие деструктивного типа, ведущее к разъединению, тьме, подавленности духа. Поэтому для целого ряда таких культур характерно особое внимание к ситуации порога, после которого священное и божественное опьянение (безумие) переходит в противоположное ему состояние, направляемое злыми силами. Соответственно вырабатывались особые средства контроля и даже специальная пенитенциарная система. Наконец, в ряде культур вообще проводилось очень чёткое различие между О. н. сакрального и возвышающего типа и О. н. профанического типа, лишёнными благодатного действия (ср. противопоставление сома – сура у древних индийцев, соответственно хаома — хура у древних иранцев или соотношение вино — сикер (а) в Библии). Существуют прямые свидетельства связи О. н. с громовержцем. Их особенно много в ведийской традиции: «Самым сладким, самым опьяняющим потоком очищайся, о Сома, выжатый Индре для питья... И дойные коровы готовят этого телёнка — Сому для питья Индре...» (РВ IX 1); «Как капли дождя — на землю, соки сомы потекли к Индре» (IX 17), «Пей же, пей, Индра-герой, сому!» (IX 22); «Лучшие сливки неба, Сому, сладчайшего, выжимайте для Индры, обладателя (громовой) палицы» (IX 51). В нуристанской мифологии Индра (Индр), почти полностью утративший своё первенство среди богов, всё-таки остаётся богом вина, виноградной лозы и ведает сбором урожая винограда. В мифе, записанном у нуристанского племени кати, Индр, потерпевший поражение от Гиша и отдавший ему вино как трофей, сохраняет особое отношение к вину: он «активен» в нём. Достаточно убедительные параллели этой ситуации отмечены на другом конце индоевропейского мира — в Древнем Риме, где все празднества, связанные с вином, посвящались громовержцу Юпитеру. Количество генетического и типологического материала, подтверждающего связь основного О. н. с громовержцем, столь велико, что оказалось возможным сформулировать общее положение о соотнесённости О. н. именно с богами, осуществляющими функцию суверенности, высшего престижа, в частности военного (Ж. Дюмезиль). Связь громовержца с О. н. реализуется и в варианте мифа о наказании громовержцем своих детей (или младшего сына), которых он размельчает и разбрасывает под землёй; через год они возрождаются в виде вегетативных образов (виноград, маис, маниок, ячмень и т. п. культурные растения); затем следует изобретение О. н. из плодов растения и новое соединение с богом (громовержцем) в коллективном ритуале благодаря действию О. н. Наиболее известный (но далеко не единственный) пример этого типа — древнегреческий бог вина и виноделия, не только дающий здоровье и силу, но и прогоняющий заботы, страхи, страдания, веселящий и радую-

щий сердце, — Дионис, сын громовержца Зевса. Комплекс Дионис — вино и Зевс — амброзия позволяет восстановить связь с мотивом похищения орлом растения сомы, дающего напиток бессмертия для Индры (сходные мотивы известны и в целом ряде других традиций). Но при преимущественной связи с О. н. громовержца, сам он не выступает как бог вина, уступая эту функцию или персонажу, фигурирующему как его сын, или самому персонифицированному О. н. (как Сома). Наряду с перечисленными существует большое число божественных персонажей или мифологических героев, которые так или иначе связаны с О. н., соответствующим растением и праздневствами, характеризующимися обильными возлияниями. Иногда эти персонажи входят в свиту «винного» бога, в других случаях они сюжетно связаны с темой О. н. (ср. опьянение Ноя или Лота), в третьих случаях появляются т. н. «предвинные» божества, ведающие ферментацией, обусловливающей получение вина [ср. жемайтское божество Дугнай, имеющее отношение к брожению замешанного теста, или литовский Раугупатис (от лит. «киснуть»), собств. – «господин брожения»]; такие божества нередко связаны с подземным царством. Тем самым намечается путь О. н. – от нижнего мира к верхнему – к громовержцу; таким образом, вино, как и другие О. н., выступает как одно из эффективных средств коммуникации между космическими зонами (наряду с древом мировым, мировой горой и т. п.). Помимо указанных выше ритуалов, где О. н. (вино) является или основным героем праздника, или важнейшим его средством, вино используется и в ритуалах совсем другого типа: ср. причащение вином в христианстве или крещение ребёнка в О. н. пульке у мексиканских баптистов (по достижении четырёхлетнего возраста выбираются боги-покровители, ребёнок проносится над огнём, и ему снова дают пульке, чтобы «вырасти большим»), повсеместное использование О. н. в ритуале свадьбы, часто в погребальном ритуале и при поминальной трапезе и т. д. О символике вина см. в ст. Вино.

В. Н. Топоров.

ОРЕЛ, орлица, символ небесной (солнечной) силы, огня и бессмертия; одно из наиболее распространённых обожествляемых животных — символов богов и их посланец в мифологиях различных народов мира. Типологически наиболее ранний этап культа О. отражён в тех мифологиях, где О. выступает в качестве самостоятельного персонажа (первоначально, вероятно,— тотемистического происхождения). Свидетельства обожествления О. в качестве особого предмета культа (Nasr, «О.-бог») известны в древней центральной и северной Аравии. Сохранение в этом ареале древних семитских (или даже общесемитских) представлений прослеживается при сопоставлении с угаритским мифо-эпическим преданием о Данниилу и его сыне Акхате. Мотив отламывания крыльев у О. объединяет угаритский эпос с древнемесопотамским, где львиноголового священного О. Анзу (Ан-зуд) должны одолеть сражающиеся с ним боги.

В Древней Месопотамии О. был символом божества войны шумерской Нинурты (Нингирсу), в Древней Греции — Зевса (ср. изображение Зевса в виде О. на Крите), в Риме — Юпитера. У финнов, самодийских народностей, якутов, тунгусо-маньчжурских народов и других народов Сибири культ О. был связан с представлением его в виде помощника или олицетворения шамана (откуда обычные изображения О. на шаманской одежде) и культурного героя. Одним из главных подвигов О. как культурного героя в мифологиях Евразии (особенно Сибири) и Северной Америки является похищение им света или помощь, оказанная им людям в добывании огня. В мифе индейцев йокутов и моно О. помогает койоту высоко поднять украденное тем солнце и повесить его на востоке. У якутов О. связан с легендой о принесении им огня; при некоторых обрядах врачевания ритуал высекания огня мог совершать только человек, чьим предком был О.

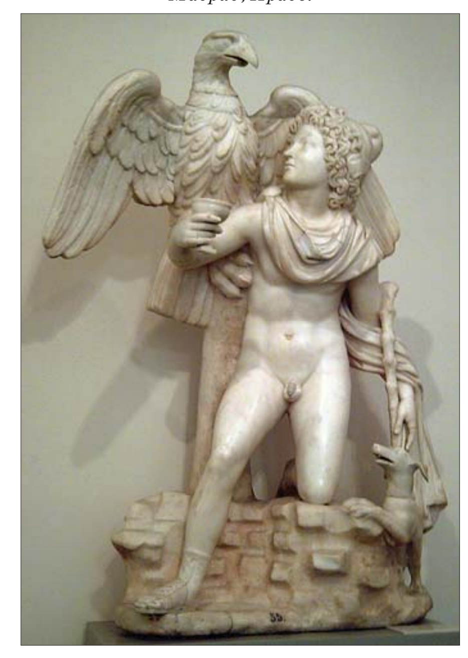
К. Леви-Строс в исследованиях по мифологиям индейцев Северной и Южной Америки называет основным миф о разорителе гнезда О. Согласно этому мифу, герой — молодой человек поднимается на дерево, чтобы разрушить гнездо О., в южноамериканских мифах — попугая ара (или другой дневной хищной птицы). Когда он потревожил птенцов, О. вступает в переговоры с героем и предлагает ему средство для добывания огня. В других вариантах того же мифа герой с самого начала выступает защитником детей О. По мифу индейцев кроу, жил некогда человек, который мальчиком, играя, упал в огонь и обжёг половину лица. С горя он решил уйти из дома. Сверхъестественные помощники рекомендовали ему попросить помощи у О., и тот обещал помочь герою при условии, что он защитит его птенцов от водных духов. Герой согласился, и О. Привёл его к солнцу, чьи дети вылечили его с помощью волшебного зеркала. В знак благодарности индеец обучил их разным играм и вернулся к О. Вскоре он убил мифическое водное существо, поедавшее птенцов О. Когда дети О. подросли, они отвели героя домой. Этот миф известен не только у народов современной, но и в древней Америке, ср. ацтекскую легенду об основании Теночтитлана, где, с одной стороны, говорится об О., сидящем на кактусе, который рос над камнем (до сих пор О., кактус и камень входят в герб Мексики), с другой же стороны, повествуется о поисках дерева, с помощью которого добывается огонь. Аналогичные мифы известны у народов Западной и Южной Сибири – кетов (енисейских остяков), васюганских хантов, тофов (тофаларов). Важнейшее совпадение между кетским и американскими индейскими мифами о разорителе гнезда О. состоит в том, что они являются мифами о происхождении огня, о получении его героем от О. (попугая, другой птицы или иногда ягуара), обитающего со своими детьми на вершине мирового дерева. Миф имеет далеко идущие аналогии в мифологии древней Месопотамии, в частности в комплексе мифов, реконструированных по ряду позднейших отражений и практически совпадающих с американско-сибирским вариантом.

Евангелист Иоанн в виде орла. С миниатюры 8 в.

Согласно шумерскому мифу о Лугальбанде, правителе Урука, О. Анзуд в благодарность за помощь его птенцам передал Лугальбанде такие свои качества, как быстрота передвижения, способность достичь любого места. Этот миф можно считать ранней литературной обработкой одного из шумерских вариантов мифа о разорителе (защитнике) гнезда О. В мифе о Гильгамеше описано дерево, в ветвях которого О. Анзуд в гнезде поселил своего птенца. После того как Гильгамеш срубил дерево, О. переселился в горы (позднейший мотив переселения О. в горы известен из аккадского эпоса). Другой вариант мифа о разорителе гнезда О., близкий к кетскому, отражён в шумерском тексте, описывающем, как дети О. Анзу ведут Нинурту на тот свет (в преисподнюю).

К ближневосточным трансформациям того же мифа (косвенно отраженного и в сказочном фольклоре многих народов, в т. ч. и славян) можно отнести и грузинскую легенду, по которой О. в преисподней

Зевс, превратившийся в орла, и Ганимед. Римская скульптура. Мрамор. 160-170. Мадрид, Прадо.



пожирает детей грифа; когда царевич убивает О., благодарный гриф вывозит царевича из преисподней. В идентичных чукотском и эскимосском мифах жена О. является одновременно женой Ворона (ср. аналогии в птичьих мифах о Зевсе). У неё двое детей — орлёнок и воронёнок. О. запрещает детям летать в опасную для них сторону, но они трижды нарушают запрет, и на третий раз орлёнка похищает чужой О. (мотив раздвоения О.). О. удаётся вернуть сына только с помощью Ворона, который у восточных палеосибирских народов обычно выступает как добыватель огня или света. Противопоставление О. и ворона характерно для некоторых североамериканских индейских, северо-азиатских (в особенности якутских) и австралийских мифов. У индейцев хайда, цимшиан (и некоторых других) в Северной Америке известно деление на фратрии О. (или волка) и ворона (что подтверждает тотемический характер соответствующих мифов). У тлинкитов фратрия Йеля связывается с вороном, фратрия Канука — с О. (или волком). По мифу хайда, Ворон, украшавший птиц в своём доме, устал и оттого сделал О. плохой клюв. Обратная ситуация представлена в юкагирском предании, согласно которому чёрный цвет ворона объясняется тем, что его клевал О. Дуалистический миф якутов противопоставлял светлое божество Хомпорун Хотой — прародителя людей и О. главе верхних злых духов Хара Суорон — прародителю воронов и той части якутов, чьим тотемом некогда был ворон. С О. были связаны белые шаманы, с вороном — чёрные. Подобное соотнесение О. и ворона как полярно противопоставленных двоичных социальных и мифологических классификационных символов характерно для северного ареала Евразии и Америки. То же архаическое противопоставление О. и ворона обнаруживается в социальной символике и мифах Юго-Восточной Австралии, где различались фратрии Клинохвостого О. и Ворона. Такое противопоставление О. и ворона облекается в форму дуалистического мифа.

Наряду с сюжетами, где О. противопоставлена другая мифологическая птица (Ворон, иногда гриф и т. п.), достаточно широко распространены и такие мифологические мотивы, в которых О. противопоставляются другие животные, в особенности нижнего (водного) мира.

Чрезвычайно широкое распространение в мифологии и искусстве стран Азии и сопредельных ареалов имеет мотив борьбы О. и змеи. Согласно аккадскому мифу о царе Этане, некогда змея и О. дружили, но затем стали врагами после того, как О., боясь, что ему и его детям не хватит еды, пожирает змеёнышей. В эпосе Гильгамеша, как и в типологически с ним сходных описаниях в мифах многих других народов, О. связывается с вершиной древа мирового (ср. О. на вершине кактуса в ацтекском мифе), а змея связывается с его корнями.

Сходное представление реконструируется для общеиндоевропейского на основании сопоставления древнеисландской традиции с древнеиндийской (ведийской). Предполагается, что в древнеюжноаравийских изображениях борьбы О. со змеёй О. воплощает солнечное божество, а змея — смертоносное начало, связываемое с луной. В древнеамериканском мифе о происхождении миштеков рассказывается, что двое детей богов по имени «Ветер-девять-змея» и «Ветер-девять-пещера» превратились соответственно в О. и крылатого змея, после чего в качестве культурных героев принесли первые жертвы богам. Согласно мифу о первоначальном переселении ацтеков, имя О.-змея было у одного из четырёх предводителей ацтеков. Два наиболее распространённых мифологических символа животных — самого мощного в мире зверей — льва и самого сильного в царстве птиц — О. нередко соединяются в едином смешанном образе львиноголового О. (орлиного льва); ср. Анзуд. В Древней Мексике названия групп воинов-О. и воинов-ягуаров, наоборот, противопоставлялись по деталям культа. В Ветхом завете в видении Иезекииля (см. в ст. Иезекииля видение) выступает гибридное крылатое существо, имеющее лики О., льва и быка.

Если архетипические мифы о похищении огня обычно связаны с птицей, иногда — с О., то вместе с тем в них можно обнаружить и символику полярно противопоставленной огню стихии — воды. О. оказывается связанным и с мифом о добывании пресной воды. Так, у тлинкитов О. предстаёт хозяином колодца с пресной водой. В хаттских и древнехеттских мифах (в т. ч. в мифе о Телепинусе), в ритуалах очищения царской четы и строительном обряде О., как посланца богов, посылают к морю; возвратившись, О. сообщает, что он видел прежних богов, низверженных в преисподнюю; в ведийском гимне О. приносит священный напиток сому с неба для бога Индры (РВ IV 27, 1). Из этого видно, что связь О. с водой определяется его ролью связующего начала между разными мирами (как и в мифе о разорителе гнезда О.) и разными поколениями богов, в частности как посланца богов, способного быстро покрывать большие расстояния, разделяющие эти миры.

Бактрийское (?) блюдо из серебряного сплава с изображением геральдического орла.

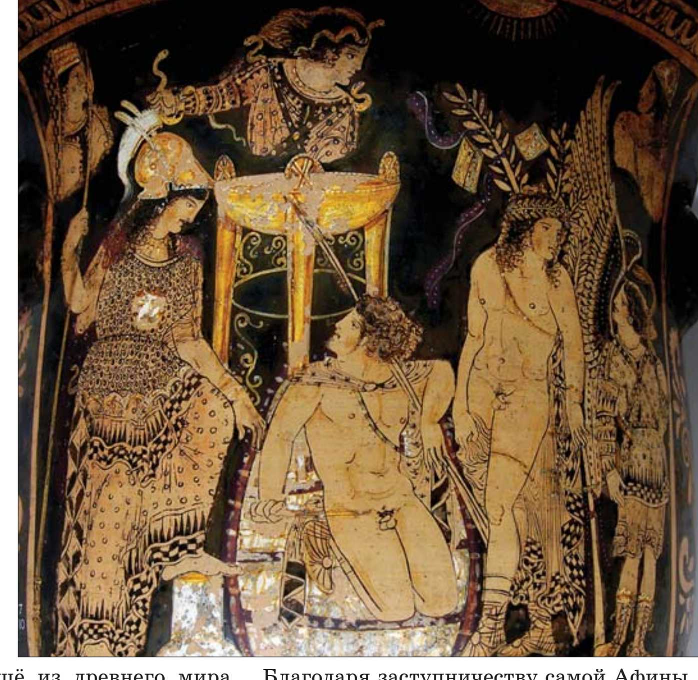
Частый мифологический мотив представляет О., похищающий ребёнка, которого он чудесным образом спасает (как младенца — Гильгамеша в позднейших версиях легенды, дошедшей в передаче античных авторов) или возносит к небу (как Ганимеда в греческом мифе, ср. сходный мотив на позднесасанидском блюде 6 в. из Эрмитажа с изображением богини, возносимой священной птицей, и двух мальчиков — символов Митры и Кочи; параллель у равнинных майя и т. п.), или носит на себе героя мифа, переходящего из одного мира в другой.

В хурритском мифе о Гурпаранцаху рассказывается, как Аранцах (хурритское название реки Тигр) превращается в О. и «по воздуху» летит на Аккад. Те же представления об О.-реке отражены в древнехеттском названии реки в Малой Азии Haras-hapas (буквально «О.-поток»), имеющем соответствия в древне-европейской гидронимике (кельто-иллирийск. Arlape, Erlaf) и поэтому возводимом к общеиндоевролейским названиям рек, а также в архаическом славянском названии реки Орёл. Связью О. с водой объясняется одно из индоевропейских табуистических названий О.: лат. aquila, «орёл» (с дальнейшими производными словами: aquilo, «северный ветер», aquilus, «тёмно-коричневый», «коричнево-чёрный» и т. п.) от aqua, «вода».

Принадлежностью к нижнему миру определяется возможность негативной роли О. Так, в греческом мифе превращение в морского О. служит наказанием для Пандрея, брата Прокриды, укравшего золотую собаку из святилища Зевса (чьей птицей был О.). У тлинкитов есть миф, где убийца неверной жены находит приют у О., женится на орлице и охотится в орлиной «личине», причём подгоняет кита к селению своих бывших соплеменников (то же противопоставление О.— кит, что и в других американских индейских и палеосибирских мифах).

Некоторые из мифологических, позднее орнаментальных мотивов, связанных с О., засвидетельствованы памятниками изобразительного искусства. Образ О., связанный с космогоническими представлениями и с мифом о культурном герое, чрезвычайно распространён в символике первобытнообщинного и родо-племенного общества, а также древнего мира (особенно Передней Азии). В Древней Греции О. (иногда с Перуном в когтях) — важнейший атрибут Юпитера, получающий (особенно в эпоху эллинизма, не без влияния восточных культов) дополнительное значение солярного символа. Искусство Воз-

Встреча Ореста и Электры на могиле Агамемнона. Краснофигурный кратер «мастера Питона». 340-330 до н. э. Мадрид, Национальный археологический музей.



Орест с Афиной и Пиладом в Дельфах. Краснофигурный кратер «мастера Питона». 330 до н. э. Лондон, Британский музей.

рождения и последующих эпох отразило традиционные мотивы античной мифологии (О., несущий Ганимеда, у Рембрандта). Образ двуглавого О., представляющий собой, вероятно, первоначально отражение характерной двучленной (симметричной) структуры многих архаических мотивов, связанных с О., позднее становится весьма популярным в искусстве (уже в древней Малой Азии в хеттский период) и в геральдике. Геральдическое значение О. характерно ещё для Шумера (О. с львиной головой), боевая инсигния Древнего Рима, изображение О. (белый, чёрный, одно- или двуглавый) в государственной геральдике Византии, Польши, Германии и других стран (двуглавый О.— важнейшая составная часть герба царской России).

В библейской метафорике О. служит воплощением божественной любви, силы и мощи, юности и бодрости духа, но также и гордыни (последнее значение соответствует роли этих птиц в средневековой легенде об Александре Македонском, пытавшемся достичь неба с помощью двух О.). Орнаментально стилизованные О. — типичная деталь убранства средневековых храмов, особенно романских (для которых характерны «орлиные капители» и «орлиные кафедры»), а также литургических одеяний и предметов (в т. ч. православных). Благодаря легендам из «Физиолога» (стареющий орёл взлетает к солнцу и, окунувшись там в волшебный источник, обретает молодость и здоровье) О. служит в средние века символом крещения, а также воскресения; углублению религиозно-дидактического смысла О. как знака возвышенно-пламенной религиозной любви способствуют также легенды об О., имеющем обычай возносить своих птенцов к солнцу, а также о сверхъестественной стойкости зрения этой птицы (которая якобы может созерцать дневное светило без ущерба для глаз).

О. является символом евангелиста Иоанна и одним из «четырёх апокалиптических зверей», а в светской эмблематике — атрибутом правосудия, зрения (в аллегории пяти чувств), гордыни.

Переходящая ещё из древнего мира традиция совмещения в единой композиции полярно противоположных символов — О. и змея — в средние века обретает значение борьбы Христа с сатаной, а в новое время — переходит в политическую геральдику. Символика О. как воплощения слова использовалась в 18 в. Э. Сведенборгом. В литературе, особенно поэзии, новейшего времени античные мифологические мотивы (образ поэта как Ганимеда в ранних стихах Б. Пастернака: «Жар предплечий студит объятие орла») переплетены с более поздней средневековой символикой, в которой нередко сочетаются два наиболее универсальных зооморфных мифологических символа — О. и лев («все пойму, Видя льва, стремящегося следом, И орла, летящего к нему», Н. Гумилёв). А. Платонов в повести «Джан» использовал архетипический образ охоты на О., в которой приманкой оказывается человек (как у индейцев хидатса) и оппозиция охотник: О. переворачивается (что характерно для мифопоэтической мысли).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ОРЕНДА, в мифологии индейцев-ирокезов (Сев. Америка) сверхъестественная магическая сила, то же, что вакан у племён сиу-дакотов.

ОРЕСТ (Ὀρέστης), в греческой мифологии сын Агамемнона и Клитеместры. После того как Агамемнон был убит Клитеместрой и Эгисфом, сестра О. Электра (или его кормилица) спасла его из рокового дома. Он вырос в Фокиде у царя Строфия, женатого на тётке О.— Анаксибии. Здесь возникла дружба между О. и его сверстником Пиладом, сыном Строфия. Когда О. стал совершеннолетним, он получил от дельфийского оракула приказ отомстить за смерть отца. Согласно «Орестее» Эсхила, преследуемый за пролитие им крови матери богинями мести эриниями, О. обращается по совету Аполлона за помощью к Афине, которая передаёт дело об убийстве Клитеместры на рассмотрение созываемого ею специального суда афинских старейшин (ареопага) на холме Ареса в Афинах. Благодаря заступничеству самой Афины, отстаивающей главенствующую роль мужчины в семье и государстве, голоса делятся поровну, что по условиям афинского суда означает оправдание О. По другому варианту, О. должен был для своего оправдания доставить в Грецию из Тавриды (где встретился с сестрой Ифигенией) деревянный кумир богини Артемиды (Eur. Iphig. T. 77–92). В других трагедиях Еврипида («Электра», «Орест») поступок О. лишается всякого героического ореола и сам он изображается душевнобольным человеком, способным на новые акты бес-

Орест и Пилад убивают Эгисфа. Апулийский краснофигурный кубок. Ок. 430-300 до н. э. Париж, Лувр.

Аполлон совершает обряд очищения над Орестом, закалывая жертвенное животное над его головой. Роспись краснофигурной вазы. 380–370 гг. до н. э. Париж, Лувр.

смысленной жестокости. О. царствовал после Менелая в Спарте, а поздние источники (Apollod. epit. 6,28) сообщают о смерти О. от укуса змеи в Аркадии. Возможно, в этой области существовал древний культ О. как местного героя. Считалось, что останки О. хранились в аркадском городе Тегея ещё в историческое время и в 6 в. до н. э., вопреки воле местных жителей, были перенесены в Спарту (Herodot. I 67 след.).

Миф об О. отразил процесс преодоления архаического закона кровной мести, происходивший на фоне смены матриархального уклада патриархатом: эринии, преследующие О. за пролитие крови матери, безразличны к преступлению самой Клитеместры, так как она не находилась со своим мужем в кровном родстве. По закону кровной мести убийство О. матери должно повлечь за собой гибель самого О., но он не несет наказания, так как за него вступается государство в лице ареопага.

В. Н. Ярхо.

ОРИОН (Ὠρίων), в греческой мифологии великан, сын Посейдона и Эвриалы или одной Геи (земли). Славился как охотник. Был наделён Посейдоном способностью ходить по морю. Потерял зрение, так как его ослепил, напоив пьяным, Ойнопион, к дочери которого сватался О. Посадив себе на плечи одного из учеников Гефеста, он приказал тому подсказывать ему путь к восходу солнца. Придя туда, он подставил глаза лучам восходящего солнца и прозрел. О. мыслился прекрасным, он был похищен богиней Эос, влюбившейся в него. Погиб от стрел Артемиды, то ли из-за своей дерзости (вызвал богиню на состязание), то ли оттого, что совершил насилие над гиперборейской девой Опис (Apollod. I 4, 3–5; Hom. Od. V 121–124). В мифах об О. нашли отражение мотивы столкновения догреческого хтонического великана с олимпийским миром, элементы фетишистской магии (ослепление — исцеление от огня) и поздней сказки.

А. Т.-Г.

ОРИША НЛА («великий бог»), в мифологии йоруба глава всех божеств, подчинённый, однако, Олоруну. Вначале мир был болотистым и пустынным, а боги во главе с Олоруном жили на небе, откуда спускались вниз по паутине. Однажды Олорун вызвал О. Н. и поручил ему создать сушу. Он дал О. Н. раковину улитки, в которой была рыхлая земля, голубя и пятипалую курицу. Спустившись в болото, О. Н. высыпал землю из раковины, а голубь и курица стали скрести и разбрасывать землю по болоту, и таким образом первоначальное болото превратилось в сушу. О. Н. создавал землю в течение четырёх дней (йоруба установили четырёхдневную неделю, каждый день которой посвящен какому-либо божеству, а пятый день — день почитания О. Н.), а затем вернулся в небо. Место, с которого началось сотворение земли, назвали Ифе, «широкий», «обширный»; Ифе — священный город йоруба и древнейшее из йорубских городов-государств. О. Н. снова был послан Олоруном на землю, чтобы посадить деревья и дать людям пищу и богатство. Олорун дал О. Н. орех от первого пальмового дерева, чьи орехи давали масло, а из сока получалось пальмовое вино. О. Н. участвовал также в создании людей; он формовал из земли тела человеческих существ, а оживлял их Олорун. О. Н., хотевший подсмотреть, как это делается, спрятался среди тел людей. Но всезнающий Олорун наслал на О. Н. сон, и тот проснулся лишь тогда, когда человеческие существа уже ожили.

Е. К.

ОРИША ОКО, в мифологии йоруба бог земледелия; порождён Орутаном. Символы О. О. — железный жезл и флейта из слоновой кости. Жрицы О. О. считались его жёнами, они жили в святилищах О. О. Его слуги — пчёлы. О. О. изображали в виде человека с огромным фаллосом. Это божество популярно у земледельцев и почиталось в большинстве городов йоруба, в особенности в Ибадане, где ему посвящался главный праздник года — празднество во время уборки урожая ямса.

Е. К.

ОРК, Оркус (Orcus), в римской мифологии божество смерти, а также само царство мёртвых. Соответствует греческому Аиду.

ОРОТАЛТ, в древнеарабской мифологии божество, упоминаемое под этим именем Геродотом, который называет его и Аллат единственными богами, почитавшимися арабами, и отождествляет О. с Дионисом (III 8). Идентификация О. с каким-либо арабским божеством, известным по другим источникам, затруднительна; возможно, ему соответствует Душара.

А. Г. Л.

ОРУНГАН, в мифологии йоруба бог воздуха. Произошёл от божеств земли и воды, порождённых Обатала и Одудува. От связи О. с матерью были рождены 15 основных божеств пантеона, вышедших из её разорвавшегося тела (согласно одному мифу, в местности, где это случилось, образован город Ифе): Дада (божество растительности), Шанго, Огун, Олокун, Олоса, Ойя, Ошун и Оба (богини рек Нигер, Ошун и Оба), Ориша Око, Ошоси (божество охотников), Оке (бог гор), Адже Шалуга (божество богатства), Шанкпанна, или Шопона (бог оспы), Орун (бог солнца), Ошу (богиня луны).

Е. К.

ОРФ, Орт, Ортр (Ορθος, Ορθρος), в греческой мифологии двуглавый пес Гериона (Hes. Theog. 293; Apollod. II 5, 10), порождение Тифона и Эхидны, брат Кербера. От О. Эхидна родила Фикс (Сфинкс; Hes. Theog. 326). Вариант мифа (Tzetz. Schol. Lycophr. 653): кроме двух собачьих голов, у О. еще семь глав дракона. По Поллуксу (V 46), в Иберии, где имя О. Гаргеттий (или Тартеттий), у пса было святилище. Этимология имени О. варьируется от простого эпитета Кербера («ранний», «утренний», или «всегда-на-страже») до де-

Артемида над телом Ориона. Картина Д. Зайтера. 1685. Париж, Лувр.

Мертвый Орф у ног Геракла иГериона. Роспись краснофигурного килика Евфрония. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Гермес, Эвридика и Орфей. Римская мраморная копия. С греческого оригинала скульптора Каллимаха (420-410 до н. э.) Неаполь Национальный музей.

мона Вритры в мифе об Индре. Гибель О. от руки Геракла, уводившего коров Гериона, — сюжет, представленный на многочисленных вазах.

Г. Ч. Гусейнов.

ОРФЕЙ (Ορφεύς), в греческой мифологии сын фракийского речного бога Эагра (вариант: Аполлона, Clem. Rom. Horn. V 15) и музы Каллиопы (Apollod. I 3, 2). О. славился как певец и музыкант, наделённый магической силой искусства, которой покорялись не только люди, но и боги, и даже природа. Он участвует в походе аргонавтов, игрой на форминге и молитвами усмиряя волны и помогая гребцам корабля «Арго» (Diod. 43,1; 48,6). Его музыка успокаивает гнев мощного Идаса (Apollod. Rhod. I 492–515). О. женат на Эвридике и, когда она внезапно умерла от укуса змеи, отправляется за ней в царство мёртвых. Пёс аида Кербер, эринии, Персефона и Аид покорены игрой О. Аид обещает О. вернуть Эвридику на землю, если он исполнит его просьбу — не взглянет на свою жену, прежде чем войдёт в свой дом. Счастливый О. возвращается с женой, но нарушает запрет, обернувшись к жене, которая тут же исчезает в царстве смерти (Ovid. Met. X 1–63).

О. не почитал Диониса, считая величайшим богом Гелиоса и называя его Аполлоном. Разгневанный Дионис наслал на О. менад. Они растерзали О., разбросав повсюду части его тела, собранные и погребённые затем музами (Ps.-Eratosth. 24). Смерть О., погибшего от дикого неистовства вакханок, оплакивали птицы, звери, леса, камни, деревья, очарованные его музыкой. Голова его по реке Гебр плывёт к острову Лесбос, где её принимает Аполлон. Тень О. спускается в аид, где соединяется с Эвридикой (Ovid. Met. XI 1–66). На Лесбосе голова О. пророчествовала и творила чудеса (Orph. Vit. frg. 115, 118–119). По версии, изложенной Овидием (Ovid. Met. XI 67–84), вакханки растерзали О. и были за это наказаны Дионисом: превращены в дубовые деревья.

В мифах об О. объединяется целый ряд древних мотивов (ср. волшебное воздействие музыки О. и миф об Амфионе, нисхождении О. в аид и миф о Геракле в аиде, гибель О. от рук вакханок и растерзание Загрея). О. близок музам (Eur. Rhes. 943), он брат певца Лина (Apollod. I 3, 2). О. – учредитель вакхических оргий (Eur. Hippol. 953) и древних религиозных обрядов (Aristoph. Ran. 1032). Он посвящен в Самофракийские мистерии (Diod. 43, 1). С именем О. связана система религиозно-философских взглядов (орфизм), возникшая на основе аполлоно-дионисовского синтеза в 6 в. до н. э. в Аттике.

А. Ф. Лосев.

В античном искусстве Орфей изображался безбородым, в лёгкой хламиде; О.-фракиец – в высоких кожаных сапогах, с 4 в. до н. э. известны изображения О. в хитоне и фригийском колпаке. Одно из древнейших сохранившихся изображений О. как участника похода аргонавтов – рельеф метопы сокровищницы сикионцев в Дельфах. В раннехристианском искусстве мифологический образ О. связан с иконографией «доброго пастыря» (О. отождествляется с Христом). В 15–19 вв. различные сюжеты мифа использовали Дж. Беллини, Ф. Косса, Б. Кардуччи, Дж. Б. Тьеполо, П. П. Рубенс, Джулио Романо, Я. Тинторетто, Доменикино, А. Канова, О. Роден и др. В европейской литературе 20–40-х гг. 20 в. тему «О. и Эвридика» разрабаты-

Орфей, играющий на лире в окружении зверей. Мозаика 3 в. Палермо, Национальный музей.

Орфей. Скульптура А. Кановы. 1775–76. Ленинград, Эрмитаж.

вали Р. М. Рильке, Ж. Ануй, И. Голь, П. Ж. Жув, А. Жид и др. В русской поэзии нач. 20 в. мотивы мифа об О. нашли отражение в творчестве О. Мандельштама, М. Цветаевой.

ОСА. Мифопоэтическая символика образа О. определяется такими её особенностями, как летучесть и изящество, с одной стороны, и навязчивость (усиливаемая монотонным жужжанием), агрессивность, жалящие свойства – с другой. Первой особенностью объясняется в известной мере широко распространённое в ряде традиций представление о том, что О.— душа человека или превращенный мифологический персонаж. В шаманских культурах Сибири было распространено представление о способности души шамана превращаться в О. и в таком виде достигать неба и бога. В Монголии шаманы рассматривали О. как жилище, в котором укрывается внешняя душа. В эпическом цикле о Гесере лама, задумавший убить Гесера, посылает к нему с этой целью свою собственную душу в виде О.: каждый раз, когда Гесеру удается схватить О., лама теряет сознание. В ряде традиций душа ведьмы также нередко принимает вид О. (ср. мотив разоблачения ведьмы человеком, который видит, как во время сна душа в виде О. внедряется в тело ведьмы), в частности, покидая спящую ведьму, с тем чтобы вредить людям. Эти же свойства О. мотивируют её функционирование в качестве культурного героя. В сказке африканских чагга (Танзания) О. получает огонь от бога; её спутники в полёте за огнём (гриф, орёл-рыболов и ворона) не выдержали трудного пути и погибли; в награду бог делает О. вождём всех птиц и пресмыкающихся и освобождает её от тягот рождения потомства. Как культурный герой, обучивший людей гончарному искусству, выступает О. и у ряда южноамериканских индейцев. Во многих традициях О. — образец мудрости, хитрости, ловкости, она выступает как посредник или судья (ср., напр., фольклорную схему, используемую в басне Федра о пчёлах и трутнях перед судом О.). Тему жаления, укуса О. актуализирует европейская сказка о том, как лиса приводит медведя к дуплу с осиным мёдом и как О. наказывают медведя. С этой же темой связана и папуасская сказка о том, как О. приобрели свою окраску: охотник в лесу случайно наступает на гнездо О., они изжаливают его до смерти: ночью охотник является во сне перед женой и просит прийти к нему; наутро жена приходит и предаёт сожжению его тело; О. сильно обгорают в огне, приобретая чёрный цвет, кроме середины спинки и брюшка, остающихся жёлтыми. Во многих фольклорных текстах (напр., в амхарской сказке) ленивые, склонные к хвастовству, коварные, жалящие О. противопоставляются трудолюбивым, скромным и мирным пчёлам. Популярны мотивы вредоносности и хищности О., получившие разработку и в литературе, — от комедии Аристофана «Осы», где хищные интриганы выступают в виде старцев с утрированно большим осиным жалом, до мифологемы О. Мандельштама о могучих хитрых О. (сильных мира сего), «сосущих ось земную».

В. Н. Топоров.

ОСЁЛ. Мифопоэтический образ О. распространён с глубокой древности (в египетских изображениях О. известен уже с 4-го тыс. до н. э.). С одной стороны, О. — священное животное, одна из ипостасей божества, объект культа и т. п., с другой — символ глупости, невежества, упрямства, низости, ненависти, насилия, отсутствия достоинства, похоти, жизни в её материально-телесном аспекте (реже О. рассматривается как воплощение терпения, смирения, умеренности, твёрдости и т. п.; в буддизме О. – символ аскетизма, униженности; у древних евреев — мира и спасения). В Древнем Египте О.— одна из форм солнечного божества (в аспекте растущего, восходящего солнца), в то же время с образом О. связан Сет. В Вавилоне в образе О. представлялся бог Ниниб. В древнееврейской традиции О. выступает как священное животное судей, царей, пророков (ремень из кожи О. использовался для наказания виновного в соответствии с решением суда). Ослица Валаама (Чис. 22) оказывается не только мудрее своего хозяина, но и сообщницей ангела, выполняющего божью волю. Священный царь, согласно пророчеству, «праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9, 9), грядёт, чтобы возвестить мир народам. Отношение древних евреев к О. трактовалось античными писателями как культовое почитание его и вызывало осуждение. Позже аналогичное обвинение адресовалось и христианам, которые, так же как и некоторые гностические секты, рассматривали О. как священное животное. Распространенные темы христианской религиозной живописи – въезд Иисуса Христа на О. в Иерусалим и бегство в Египет, в котором также участвует О. Античный «праздник дураков» (сатурналии) имел в средние века продолжение в особом травестийном ритуале чествования О., на котором Иисус Христос въезжал в Иерусалим [«ослиным богом» называли животное, ритуально убиваемое в середине зимы во время сатурналий; ср. позже убийство «рождественского» дурака, что возвращает к теме умирающего бога и мифологеме, отождествляющей жертвенное животное (в данном случае О.) с божеством]. В средние века, главным образом на севере Франции, отмечался (14 января) т. н. «ослиный праздник» в память бегства в Египет. Наряду с этим существовали и официально освящённые церковной традицией ритуалы типа пасхального объезда патриарха на осляте в Москве в 17 в.; в средние века О. связывался с вербным воскресеньем и со святым Николаем.

Вход Господень в Иерусалим. Центральная панель триптиха. Слоновая кость. 10 в. Берлин, музей византийского искусства.

Ритон в виде ослиной головы с Дионисом и менадой. Ок. 440–430 до н. э. Париж, Лувр.

В древности О. был, видимо, священным животным и в ряде других традиций, например у фригийцев, и, может быть, фракийцев. Некоторые исследователи считают, что сюжет о музыкальном поединке фригийского силена Марсия с Аполлоном (в другом варианте — Пана с Аполлоном) и присуждении победы Марсию (Пану) фригийским царём Мидасом, которому Аполлон в наказание дал ослиные уши (символ глупости в одних традициях и мудрости в других), представляет собой этиологическое обоснование жертвоприношения О. (одним из атрибутов Силена и Приапа был О.). В мусульманской традиции О. — одно из животных неба. Иногда О. выступает как ездовое животное божества. В ряде вариантов колесница Ашвинов запряжена ослом (РВ I 34,9; 116,2; VIII 74,7) или несколькими ослами, с помощью которых Ашвины выиграли соревнование, проводившееся по случаю свадьбы Сомы и Сурьи (АВ IV 7–9). В китайской традиции О. — божественный скакун. Некогда было очень широко распространено представление о возможности превращения человека в О.: об этом свидетельствуют соответствующие поверья (у армян был обычай жертвенного заклания О. на могиле предка должника; считалось, что душа покойного предка превратится в О., если долг не будет выплачен), сюжеты античной литературы («Метаморфозы, или Золотой осёл» Апулея), многочисленные сказки. В сказках О. то является образцом мудрости, благоразумия, хитрости (О. часто выходит победителем в конфликте с другими), даже предприимчивости (ср. сказки об умном, хитроумном, сметливом, говорящем О.),

то, наоборот, символизирует глупость и упрямство (О. своим рёвом привлекает внимание хищников, которые его поедают, и т. п.). Известны сказки о происхождении О. (напр., у алтайских татар). О. — не менее частый персонаж и в литературных произведениях — баснях (у Эзопа, Федра, Бидпая и т. д., вплоть до новейшего времени), апологах, фаблио, циклизованном книжном животном эпосе. В средневековом «Романе о Ренаре» участвует О. Бодуэн, выступающий как придворный проповедник. Образ О. широко используется в пословицах и поговорках, в аллегориях, эмблематике. В средневековом искусстве (в частности, в скульптуре) довольно часты и такие композиции, как музицирующий О. или ясли, около которых находится О., кортеж животных, среди них особо отмечен О., и др. В народной медицине на О. «отсылают» болезни; копыта, уши, шкура, помёт О. и особенно волосы из тёмного креста на спине О., который, по народным поверьям, появился в знак того, что на нём восседал Иисус Христос, считаются целительными.

В. Н. Топоров.

ОСЕТИНСКАЯ МИФОЛОГИЯ. В формировании О. м. участвовали скифо-сармато-аланы и местные племена, создатели кобанской культуры бронзового века Центрального Кавказа. В 13–14 вв. на мифологические воззрения осетин значительное влияние оказали татаро-монголы. Источники для изучения О. м. крайне скудны, главный из них — нартский эпос, который создавался с 8–7 вв. до н. э. до 13–14 вв. н. э. Некоторые сравнительные данные содержатся в трудах древних античных авторов (Геродот, Аммиан Марцеллин и др.), а также в скифо-сармато-аланских надписях Северного Причерноморья, в исторических хрониках Армении и Грузии. Особого внимания заслуживают легенды, приведённые армянским историком Мовсесом Хоренаци об аланской царевне Сатаник (5 в.), в которых распознаваемы видоизменения нартских сюжетов из цикла Сатаны. Термин «нарты» получил в литературе множество самых различных объяснений. Исследователи либо выводят слово «нарт» из осетинского «нае арт» («наш огонь»), либо сопоставляют его с иранским «нар» («мужчина»), либо усматривают в нартах историческое племя, обитавшее на берегу Каспийского моря, и т. д. Французский исследователь Ж. Дюмезиль сближает слово «нарт» с древнеиндийским «нрт», «нарт», «плясать». По предположению В. И. Абаева, слово «нарт» заимствовано осетинами-аланами у монголов (от «нара», «солнце») в период господства Золотой Орды на Северном Кавказе. Термин «нарт», включающий осетинский показатель множественности — «т», по типу осетинских фамильных племён, — получил распространение и у других народов Кавказа — адыгов, абхазов, балкарцев. Происхождение термина «нарт» имеет прочную мифологическую и космологическую основу, на которой строится весь нартский эпос. Однако вопрос генезиса этого памятника остаётся одной из центральных проблем нартоведения. Абаев полагает, что первоначально герои аланского (нартского) эпоса считались «детьми солнца», со временем это название под влиянием монголов было заменено термином «нар», «солнце». В. Миллер, Дюмезиль, Абаев показали, что наиболее древние пласты нартского эпоса восходят к скифо-сарматской эпохе и отражают многие скифские обычаи и нравы, описанные в IV кн. «Истории» Геродота (волшебная чаша, служившая нартам для выявления подвигов, похоронные обряды, обычай клясться очагом, способы гадания, умерщвление стариков, отсечение у убитого врага правой руки, обряд побратимства и т. д.). Участие иранского компонента выражается в происхождении имён героев (напр., Уархаг, Ахсар, Урызмаг, Ацамаз, Ацырхус), а также божеств (Уастырджи, Уацилла, Тутыр, Авд дзуары) и низших персонажей (уаиги). Древнекавказский компонент в О. м. составляют некоторые персонажи (Афсати, Сафа, Цоппай), верховное божество — Хуцау, ряд местных и родовых культов (Реком, Хетаг, Хохы дзуар, Татартуп, Таранджелоз, Мыкалгабырта и т. д.).

Согласно эпосу, нартское общество состоит из трёх родов — Алагата, Ахсартаггата, Бората. Сказания о нартах группируются вокруг главных героев и событий (Уархаг и его сыновья, Урызмаг и Сатана, Сослан, Батрадз, Сырдон и Ацамаз). Все мифы можно разделить на циклы: солнечные (циклы Сослана, Ацамаза), грозовые (циклы Батрадза), тотемические (циклы Уархага), этногонические (циклы Урызмага и Сатаны, Уархага).

Солнечные мифы группируются в основном вокруг Сослана и Ацамаза: рождение Сослана, женитьба его на дочери солнца, борьба Сослана с солнечным божеством, гибель Сослана от солнечного божества. Космогонические мифы составляют основное содержание чудесных песен Ацамаза, пробуждающих окрестную природу. В них воспеваются главные солнечные божества (Уастырджи, Уацилла, Фалвара и др.). С божеством солнца роднятся и дружат нартские герои. Батрадз считает дочь солнца своей названой сестрой. Одно из центральных мест в эпосе занимает тотемическая легенда, в частности о волке, уходящая корнями в глубокую древность (ср. римский миф о Ромуле и Реме). Согласно ей, нартское племя произошло от сыновей Уархага (староосет. уарка, «волк») — Ахсара и Ахсартага. Волк дружелюбно относится к нартам. Он вскармливает одного из героев — Саууая; Сослан, чтобы стать неуязвимым, купается в волчьем молоке; он же, умирая на поле боя, предлагает себя на съедение волку. В сказании о «чёрной лисице» волки дружески беседуют со старейшим нартом Урызмагом, превращенным в собаку. Имя кузнеца Курдалагона содержит древнее осетинское название волка (Курдал-Уаргон). Волк имеет своего бога-покровителя — Тутыра, именуемого волчьим властелином или волчьим пастухом. Согласно данным фольклора, родоначальником одного из скифских племён саков (осет. саг, «олень»), живших в Средней Азии, был олень. Во многих нартских сказаниях олень выступает как тотем; он неуязвим, стоит метнуть стрелу в него, как он исчезает или же превращается в другое существо, чаще в человека. О широком почитании змеи как тотема свидетельствуют изображения на древнекобанских бронзовых топориках. В нартском эпосе представлены теогонические, антропогонические и этногонические мифы об Урызмаге и Сатане. По легенде, эти герои родились от одной матери – Дзерассы, но от разных отцов: Урызмаг – от Ахсартага, сына Уархага, Сатана – от небожителя Уастырджи. Одновременно с рождением Сатаны появились на свет первые земной конь (от небесного коня) и земная собака (от небесной собаки). Вместе с тем Сатана выступает, как Сослан и Сырдон, в качестве культурного героя. Древнейшим мифологическим мотивом эпоса является мотив близнецов (Ахсар – Ахсартаг, Хамыц – Урызмаг) в цикле «Уархаг и его сыновья». Следующие поколения составляют близнецы Урызмаг и Хамыц, старейшие нарты.

Богоборческие мотивы в эпосе с наибольшей силой выражены в цикле о Батрадзе. Батрадз, наделённый всеми чертами божества грозы, борется с небесными божествами — Уациллой (святой Илья), Уастырджи (святой Георгий), Ойнами (святой Иоанн), зэдами (ангелами), что отражает борьбу языческих культов с христианством в период принятия его аланами. Гибель Батрадза в борьбе с небесными божествами или Сослана – с солнечным божеством (Колесо Балсага) означает победу христианства над язычеством. В конце концов погибают все нарты. Торжество новой религии подчёркивается погребением Батрадза в Софийском склепе, под которым подразумевается Софийский собор, откуда распространялось христианство к аланам. В эпосе отмечаются некоторые параллели между образом Батрадза, культами скифов и древних арийцев. Это погружение в море меча Батрадза и культ меча у скифов и алан, способы закалки Батрадза и бога меча у скифов, рождение Батрадза и древнеарийского бога Индры (Дюмезиль, Абаев). Корни богоборческих мотивов в О. м. идут от главного героя даредзановского эпоса Амрана (груз. Амирани), в сказании о котором добывание огня составляет один из центральных сюжетов. Даредзановский эпос формировался в течение многих веков под влиянием грузинского и окончательно сформировался в позднем средневековье. Записи даредзановских сказаний, произведённые в 70–80-х гг. 19 в. во многих районах Сев. и Юж. Осетии, свидетельствуют об их давнем и повсеместном бытовании. Эпос имеет множество сходных черт с осетинскими нартскими сказаниями. От них идёт немало сюжетов и мотивов, имена героев (Донбеттыр, Курдалагон, Балаттур-Батраз).

Развитие осетинского пантеона в нартском эпосе прошло через два периода: дохристианский и период после принятия аланами христианства. В эпосе представлены все главнейшие осетинские божества: Донбеттыр, Гатаг, Афсати, Фалвара, Тутыр, Уацилла, Уастырджи и др. До периода христианизации большинство их — небожители, они поддерживают дружеские отношения с нартами, с которыми нередко сидят за одним столом и участвуют в походах. Из всех божеств осетинского пантеона наиболее популярный в эпосе

Донбеттыр — владыка водной стихии, с ним связаны родством почти все выдающиеся герои. Тутыр — пастух волков, являющийся родоначальником нартов. Весьма популярен в эпосе Курдалагон — небесный кузнец, который закаляет нартских героев, изготовляет оружие. Большое место в эпосе занимает Афсати — хозяин благородных зверей. Афсати — обладатель чудесной волшебной свирели, которую он подарил отцу Ацамаза. Чётко выступают функции Фалвара — покровителя домашних животных, под его охраной находятся все отары и стада нартов. Среди небожителей наибольшую активность проявляют Уастырджи и Уацилла. Уастырджи, спускаясь с неба на трёхногом Авсурге, подобно молнии, проносится от одного края земли до другого; он отец Сатаны, большой доброжелатель нартов, обладатель волшебного войлочного кнута, при помощи которого оживляет героев. В период христианизации Уастырджи борется с нартами. Подобное происходит и с другими дохристианскими божествами, в том числе Уациллой. Всех христианских богов в эпосе выделяет одна особенность — их двойственный характер по отношению к нартам, с которыми они то дружат, то борются.

Появление трёх популярных божеств (Реком, Мыкалгабырта, Таранджелоз), каждое из которых имеет святилище, также отмечается в эпосе. Они образовались от трёх слезинок бога, пролитых им по поводу гибели Батрадза. Возникновение этих божеств относится к 13–14 вв. Тогда же и позднее у осетин появлялись сельские, родовые и семейные божества-покровители (дзуары). Почти каждое селение имело своё божество (хохы дзуар); много было родовых дзуаров. Из числа дзуаров, почитавшихся несколькими сёлами и районами, наибольшей популярностью пользовались Хетаджи дзуар, Джеры дзуар, Тба-Уацилла, Хохы дзуар. Почитались божества труднопроходимых горных ущелий и перевалов, а также многие горы, рощи, деревья и др. К низшим божествам относятся Авд дзуары (семибожье). Важное место в О. м. занимают демоны — уаиги, постоянно враждующие с нартами. От руки Батрадза многие великаны гибнут или остаются калеками. Сокрушая Тыхфырт Мукары, Батрадз избавляет нартов от тяжёлой дани – девушками и женщинами. Он же убивает пестробородого уаига и отрубает ему голову. От него же остался без ноги и руки заносчивый сын уаига Афсарона на нартском симде (пляске). Мстя за кровь Хамыца, Батрадз убивает Сайнаг-Алдара, отсекает у него правую руку и приносит её в качестве трофея Сатане (этот эпизод сходен со скифским обычаем, описанным Геродотом). В нартском эпосе черти (хайраджита) обитают за семью подземельями в отдельном царстве во главе с повелителем, имеющим трёх дочерей и знаменитого коня — Дзындз. В фольклоре осетин, в отличие от эпической мифологии, черти обитают в горных долинах, в лесах; они похожи на людей, но у них вывернутые ноги (пятками наперёд).

В целом О. м. характеризуется обилием представлений, образов и сюжетов, объединённых в системе дохристианской религии. Многие из языческих богов приобрели впоследствии христианский облик.

Б. А. Калоев.

ОСИНА. Семантика мифопоэтического образа О. мотивируется двумя особенностями этого дерева — дрожанием листьев даже при тихой погоде (научное название О. — Populus tremula, т. е. «тополь трясущийся»; ср. франц. tremble и др.) и красноватым оттенком древесины. У славян, балтов, германцев, кельтов, отчасти у народов Поволжья, Сибири, Алтая, североамериканских индейцев и даже у народов Северной Африки О. — отрицательно отмеченное, проклятое дерево. Иногда её проклятость связывается с тем, что, в отличие от всех растений и зверей, которые выполнили данную им богом работу вскоре после сотворения мира, О. ничего не сделала. Наиболее популярны мотивировки проклятости О., связанные с историей Христа (хотя в Новом завете О. не упоминается): О. – единственное из деревьев, не признавшее Иисуса во время его бегства в Египет; во время крестного пути Иисуса О. не склонилась перед ним и не дрожала от жалости и сострадания (близкая версия: все деревья, кроме О., опустили листья); прутья, которыми бичевали Христа, и крест, на котором его распяли, были осиновыми; на О. удавился Иуда. У литовцев и латышей существовал запрет прятаться во время грозы под О., потому что Перкунас, гром, молния поражают именно О., в которой скрывается от преследований громовержца чёрт. В ряде традиций красноватая древесина О. трактуется как кровь чёрта, пролитая богом. Относительно устойчива связь О. с чёртом (в частности, он заставляет её трястись; в латышском мифологическом фольклоре дрожание листьев О. вызывает Вея мате, разгуливающая под её корнями), со злыми духами, персонажами, в свою очередь связанными с нижним миром (в латышских поверьях листья О. трясёт Маря), а также с колдунами, ведьмами и пр. В русских сказках (Афанасьев №№ 350, 352, 366, 577 и др.) и ритуальной практике известен мотив осинового кола, забиваемого в спину или сердце мертвеца (особенно нечистого и грешного); нередко О. именуется деревом повешенных. Связь О. с нечистой силой, хтоническими персонажами (прежде всего женскими) отчасти объясняет происхождение названий некоторых рек, озёр, болот и пр. в Центральной, Северной и Восточной Европе, образованных по «осиновому» принципу. Древние индоевропейцы считали отмеченными воинские доспехи и оружие, сделанные из О. (ср. др.-греч. название щита 'ασπίς и древнеиндийское название копья sphya-, непосредственно образованные от названия О.); из О. изготовлялись различные ритуальные предметы, посуда (следы такой отмеченности сохраняются в вырожденных вариантах — «щепенная» посуда из О.).

В. Н. Топоров.

ОСИРИС (Ὄσιρις, грецизированная форма егип. имени Усир, wsir), в египетской мифологии бог производительных сил природы, царь загробного мира. Согласно упоминаниям в древнеегипетских текстах и рассказу Плутарха, О. был старшим сыном бога земли Геба и богини неба Нут,

Осирис. Бронза. Париж, Лувр.

братом и мужем Исиды, братом Нефтиды, Сета, отцом Гора. Он был четвёртым из богов, царствовавших на земле в изначальные времена, унаследовав власть прадеда Ра, деда Шу и отца Геба. Царствуя над Египтом, он отучил людей от дикого образа жизни и людоедства, научил сеять злаки (ячмень и полбу), сажать виноградники, выпекать хлеб, изготовлять пиво и вино, а также добывать и обрабатывать медную и золотую руды. Он обучил людей врачебному искусству, строительству городов, установил культ. Злой бог пустыни, младший брат О. – Сет, желавший править вместо него, придумывал способ погубить О. После победоносного возвращения из похода в Азию О. устроил пир. Сет, явившийся на пир со своими 72 соумышленниками, велел внести роскошно украшенный ящик (очевидно, саркофаг) и заявил, что он будет подарен тому, кому придётся впору. Когда очередь дошла до О. и он лёг на дно ящика (сделанного специально по его мерке), заговорщики захлопнули крышку, залили её свинцом и бросили ящик в воды Нила. Течением ящик прибило к берегу, и растущий там куст вереска охватил его своими ветвями. Верная супруга О. — Исида нашла тело мужа, она извлекла чудесным образом скрытую в нём жизненную силу и зачала от мёртвого О. сына. Предав тело О. погре-

Анубис извлекает сердце умершего, чтобы взвесить его на суде Осириса. Фрагмент росписи из гробницы Сеннеджема в Фивах. 13 в. до н. э.

Гор ведёт умершего к трону Осириса. Перед Осирисом – лотос с четырьмя сыновьями Гора, за ним – Исида и Нефтида. Рисунок из «Книги мёртвых» Ани. Ок. 1450 до н. э. Лондон, Британский музей.

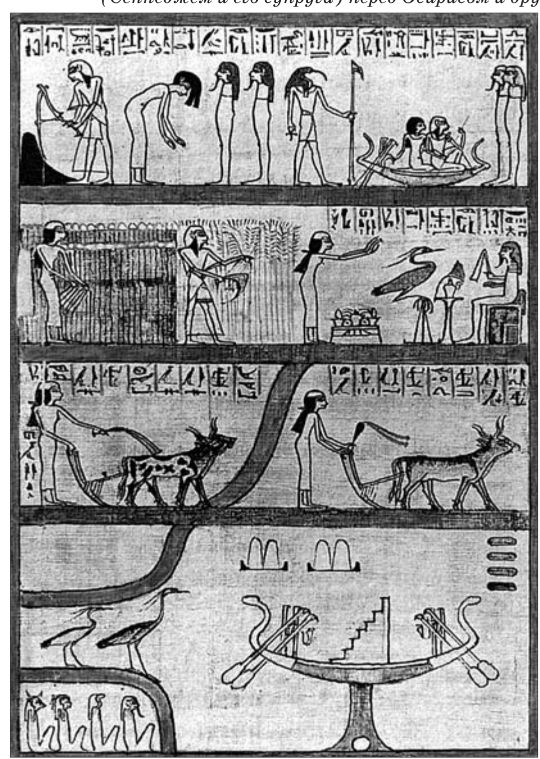
Взвешивание сердца умершего. Вверху – двенадцать богов перед столом с жертвоприношениями, внизу умерший (писец Ани и его супруга), богини Рененутет и Мешенит, боги Шаи, Анубис, Тот и чудовище Амт. Рисунок из «Книги мёртвых» Ани. Ок. 1450 до н. э. Лондон, Британский музей.

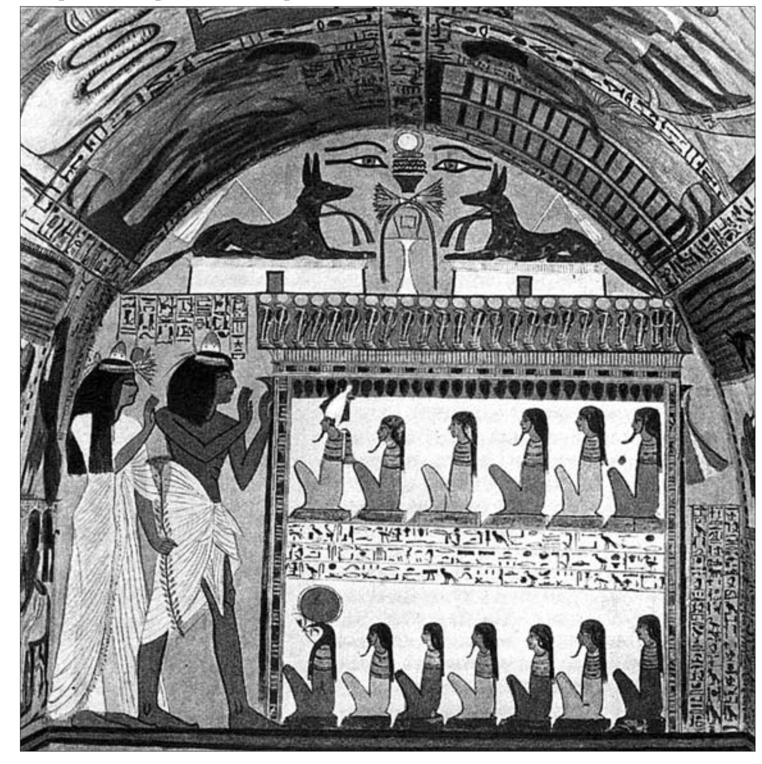
бению, она ушла в болота дельты Нила и там родила и воспитала младенца, названного Гором.

Когда Гор вырос, он вступил в борьбу с Сетом. Сначала он потерпел поражение и даже потерял в битве глаз — волшебное Око Гора, но затем счастье перешло на его сторону. Он победил Сета, отобрав у него вырванный глаз, дал проглотить его мёртвому отцу. О. ожил, но не захотел оставаться на земле, а, оставив трон на земле сыну Гору, стал царствовать и вершить суд в загробном мире. По одной из версий мифа, Сет не заключил О. в ящик, а разрубил его тело на 14 частей и разбросал эти части по всему Египту; Исида, собрав их воедино, погребла. Вариант мифа о 14 частях тела О., видимо, возник для того, чтобы объяснить существование гробниц О. в разных городах Египта. В каждой из них якобы покоилась лишь одна часть божественного тела. Этому толкованию, однако, противоречило повествование о том, что Исида собрала все члены тела О. (кроме фаллоса) и погребла в Абидосе. Плутарх в трактате «Об Исиде и Осирисе» совмещает обе версии: Сет расправляется с О. дважды. По некоторым версиям, О. оживлял не Гор, а Исида (сама или с помощью сестры Нефтиды). Погребение О. приписывалось то Исиде, то Анубису.

В эпоху родового строя, когда возник культ О., он воспринимался как бог, олицетворяющий производительные силы природы. Связь О. с природой сохранялась на протяжении всей истории Египта. Обычно его изображали сидящим среди деревьев или с виноградной лозой, иногда обвивающей его фигуру. Его тело всегда окрашивали в зелёный цвет. Считалось, что, подобно всему растительному миру, О. ежегодно умирает и возрождается к новой жизни, жизненная сила всегда в нём сохраняется, даже в мёртвом. На изображениях сквозь гроб О. прорастает дерево или из О.-мумии выросли стебли злаков, которые поливает жрец. В погребениях иногда помещалось натянутое на раму полотно с лежащей на нём фигурой О. из земли, засеянной зёрнами полбы или ячменя: если прорастёт зеленью О. – оживёт умерший. Сначала О. отождествлялся только с умершим царём. В «Текстах пирамид» фараон после смерти уподобляется О., его называют именем О. Начиная с эпохи Среднего царства, каждый умер-

Слева – Работы на полях иару. Рисунок из «Книги мёртвых» Анхаи. Ок. 1100 до н. э. Лондон, Британский музей. Справа – Умерший (Сеннеджем и его супруга) перед Осирисом и другими богами загробного мира. Роспись в гробнице Сеннеджема в Фивах. 13 в. до н. э.





ший египтянин стал отождествляться с О. (т. е. считалось, что, подобно О., умерший оживёт после смерти, и во всех более поздних заупокойных текстах перед именем умершего стоит имя О.). Как бог мёртвых и царь загробного мира, О. воспринимался судьёй загробного мира. Считалось, что перед ним предстаёт покойный, когда его сердце взвешивается на весах, где на одной чаше лежало изображение богини Маат, а на другой – сердце умершего. Оправданный попадал на «райские поля» Иару, наслаждался вечной жизнью.

Первоначально, видимо, О. был местным богом в Джеду в восточной части дельты Нила; отождествлённый с другим богом города Анджети, он стал изображаться с атрибутами этого бога (посохом и бичом или хлопушкой), которые прочно закрепились за О. Заняв центральное место в царском культе, О. стал особенно почитаться в Абидосе – месте погребения фараонов, где он заменил бога мёртвых Анубиса, ставшего его спутником и помощником. Как сын бога земли Геба, уходящий после смерти под землю, О. стал считаться богом земных глубин, на его плечах покоится вся вселенная и из пота его рук вытекает Нил. С конца Нового царства О. связали с богом Ра (Ра-О.) и стали изображать с солнечным диском на голове. В эллинистический период культ О. сливается с культом священного быка Аписа, и новый сложный образ бога, получивший имя Сераписа (О.-Аписа), приобретает широкую известность за пределами страны.

Культ О. распространился в завоёванных Египтом Куше и других странах. В греко-римскую эпоху культ О. (наряду с другими греко-восточными культами богов умирающей и воскресающей природы Аттиса, Адониса, Таммуза) получил широкое распространение в Западной Азии и в Европе, включая Северное Причерноморье.

Образ О. нашёл отражение в художественной литературе (в исторических романах Г. Эберса, Б. Пруса и др.; в поэзии: у И. А. Бунина, В. Я. Брюсова и др.).

Д. Г. Редер.

ОССА (Οσσα), в греческой мифологии персонификация молвы (этимология связана с санскр. vak, лат. vox, «голос»). О. — вестница Зевса, по его воле она побуждает ахейцев под Троей собраться на военный совет и решить судьбу войска (Hom. Il. II 93 след.). Обычно О. быстро приносит людям известия от Зевса; например, Телемаху — о его отце Одиссее (Od. I 281–283; II 216). Она разглашает по Итаке слух о гибели женихов Пенелопы (XXIV 413–415). Аналогичные функции имеет Фама (у Софокла Ф. — молва, божественный голос, «дитя золотой надежды», O. R. 158).

А. Т.-Г.

О-ТОСИ, О-тоси-но ками [др.-япон. тоси, «год», «жатва»; о, «великий, большой»; «ками», «бог»; в целом — «бог великой жатвы», «бог великого (урожайного) года»], в японской мифологии божество, рождённое Сусаноо и богиней Каму-о-итихимэ («божественная дева из Оити»). 0-т. — отец 16 детей, среди которых такие божества, как О-куни-митама («бог — священный дух великой страны») и Окицухимэ («дева — богиня тлеющих углей») или О-бэ-химэ («дева — богиня большого очага»), которая, согласно «Кодзики», почитаема всем народом (св. I). В числе детей, рождённых О-т., упоминается также бог О-ямакуи («бог больших горных столбов»), который держит звенящую стрелу (нарикабура) (св. I).

Е. П.

ОТХАН-ГАЛАХАН («хан огня Отхан»), Отгалахан («хан огня От»), Отхан-Галахан эхе («матушка Отхан-Га лахан»), Эл-Галахан эхе («матушка хан огня Эл»), Гал-эхе («матушка-огонь»), От эхе, Од эхе, Ут эхе («матушка От»), Галтенгри («огонь-тенгри»), в мифологии монгольских народов божество огня, персонификация огня, очажного пламени. Предстаёт в мужском и в женском облике. Этимология имени Отхан (от тюрк. от, «огонь», и хан, «государь») указывает на тюркский компонент в генезисе образа.

Обнаруживается некоторое соответствие и с аналогичным персонажем тибетской мифологии, которого также называют «бог огня», «государь богов огня». Образ О.-Г. складывался на основе представлений о духах родового и семейного очага, выступавших в зависимости от различных племенных традиций в мужском или женском облике (отсюда то мужская, то женская ипостась божества).

В обрядово-мифологических сюжетах синтезируются ранние представления о небесном происхождении огня (очевидно, от удара молнии, который иногда интерпретируется как зачатие при космическом браке) и более поздние – о его искусственном добывании (высекании, которое на монгольских языках передаётся тем же словом, что и вспышка молнии). Создание огня связывается с эпохой первотворения: когда гора (Алтай, Хангай, Бурхан-халдун, Сумеру) была холмом, дерево (вяз, ива) — побегом, горный козёл — козлёнком, ястреб и жаворонок — птенцами, царь-лев — детёнышем и т. д. В вариантах огонь возникает благодаря начальному космогоническому акту — отделению неба от земли. Участие космических начал в порождении О.-г. многократно подчёркивается: огонь появился от 99 вечных тенгри, от Хормусты, от хана-тенгри и матери Этуген («возник из её стопы») и т. д. В качестве его творцов упоминаются также гора, море и дерево (высечен горой Бурхан-Халдун, возник от горы Сумеру и моря Сум, сотворен из вяза, из тутового дерева с вершины Хангай-хана и Бурхату-хана и т. п.). Семантика порождения сохраняется и при описании искусственного добывания огня, порождённого отцом-железом (сталью) и матерью-камнем (кремнем, галькой — образом, параллельным «матери-земле», а также горе).

При складывании культа Чингисхана его родовой огонь осмысливается как владыка над всеми духами очагов и затем — как огонь вообще. Согласно различным версиям, первый огонь был высечен Чингисханом и раздут его женой, высечен его отцом Есухей-багатуром и раздут его матерью Оэлун, высечен его сыном Нагадаем и раздут супругой Чагадая Чанхулан и т. д.; мотив мифологического порождения отражен в распределении функций между мужским («высекание») и женским («раздувание») началом. Подвергшийся мифологизации Чагадай, хранитель родового очага императорской фамилии, после смерти был отождествлён с духом — хозяином очага, а затем — с божеством огня вообще (бурят. Сахядай-нойон).

Позднее под влиянием буддизма происхождение О.-Г. связывается с именами ламаистских божеств: Бурхан-бакши (Шакьямуни), Вайрочаны, Махешвары (Шивы) и др. В качестве мистического источника огня часто называется буква «ра» («рам», «арам»), одна из семи магических букв, по традиционной грамматической классификации относящаяся к стихии огня. Влияние тибетской традиции сказывается в версии о создании огня Падмасамбхавой (в тибетской мифологии именно он учреждает культ божества огня). О.-Г. проявляется в целом сонме обитающих в очаге духов, объединённых семейными связями и олицетворяющих – соответственно универсальной пространственной ориентации — центр очага и различные его стороны. В призываниях к О.-Г. фигурирует его «очень старый» дед — Тала, отец («Победоносный огонь-господин»); Всевышняя матушка-лус (из разряда земных духов-хозяев, см. Лу; по модели космического порождения мать огня всегда связана с землёй); сыновья или братья (иногда числом 5), носящие общее имя Белое сердце огня; сёстры-врачевательницы — «огненные девы», олицетворяющие либо центр очага (Огненное центр-сердце), либо его стороны и являющиеся прямым отражением небесных дев; цвета тел «огненных дев» соответствуют цветам утреннего, полдневного, вечернего и ночного солнца: фея восточного огня — сияюще-белая, южного — красно-жёлтая, западного — тёмно-красная, северного — чёрная (это распределение цветов почти полностью соответствует буддийской космологической символике; ср. Тара).

О.-Г. как божество огня имеет один глаз (реже три), всегда смотрящий вверх, в небо, ослепительно-белое лицо, густую белую бороду, медные брови, оскаленные раковинно-белые зубы. Наиболее частые его эпитеты — «красный», «масляный», «шёлковый». У него жемчужный топор, кувшин, чётки, барабан, крюк, сеть, жемчужные подвески, хрустальный пояс на бёдрах. Облик и атрибуты божества огня и его семейства сложились под прямым влиянием буддийской иконографии.

Как персонификация огня О.-Г. связан с космическим центром (ср. центральное положение очага в юрте) и с мировой вертикалью: его блеск достигает неба, дым проникает сквозь 99 небесных слоев (или покрывает их), жар пронизывает насквозь землю, согревает её 77 слоев. Столь же несомненна связь с солнцем (огнём небесным). Очагу придавалась округлая форма (солнечный диск), а к новогоднему ритуалу приурочивались проводы О.-Г. старого года и встреча О.-Г. нового года. С этим же, очевидно, связан запрет выносить огонь из юрты в ночное время — после захода и до восхода солнца. Общей для образов О.-Г. и солнца является идея производительности. При новогоднем ритуале поклонения О.-Г. у него выспрашивают счастье, благую часть, жизненную силу. В обряде используется репейник, связанный с темой плодородия, а в качестве

жертвенного животного — белая (или белая с жёлтой головой) овца, вообще символизирующая счастье и благополучие. Особую роль в культе О.-Г. играет козёл — универсальное олицетворение плодородия: кастрированный козёл — ездовое животное О.-Г., горный козёл фигурирует при описании возникновения О.-Г. Новогодние жертвы огню приносят женщины, которые просят детей, исключено участие в ритуале беременных женщин (напр., у ордосцев). На связь огня с потомством указывают: запрет у бурят выносить из юрты родовой огонь, если в доме есть дети возрастом до года, поклонение невесты родовому очагу жениха (хотя это прежде всего — испрашивание покровительства нового для неё родового духа, каковым выступает божество огня). Родовой огонь приравнивается к родственнику; по бурятским поверьям, его, как сына или сородича, нельзя отдать в чужой род, а погасить его — всё равно что убить родственника. При перекочёвке на новое место переносятся и непогашенные угли, сохраняющие родовой огонь, что рассматривается как гарантия продолжения рода. Одна из функций О.-Г. — очистительная: огнём очищали юрту, в которой лежал покойник, и находящиеся там вещи; невесту очищали перед вступлением в род жениха, проводя её между двумя кострами (по сообщению Плано Карпини, такой же процедуре подвергались послы, прибывшие к хану). Пожар, а также некоторые (прежде всего кожные) болезни — следствие гнева О.-Г., вызванного дурным обращением с очажным пламенем, нарушением запретов (перешагивать через очаг, подталкивать ногой топливо, помешивать угли острым предметом, плевать в огонь, лить воду, бросать нечистоты, волосы, произносить перед очагом слово «волк» и т. д.). Существует у бурят поверье, что О.-Г. окривел из-за помешивания углей в очаге острым предметом.

С. Ю. Неклюдов.

ОФАНИМ (евр. ʹophannom, «колёса»), в послебиблейской иудаистической мифологии один из десяти (по другим вариантам — двенадцати) разрядов ангельской иерархии. Образ О., формировавшийся в тесной связи с общей символикой круга, восходит к описанию богоявления пророком Иезекиилем (см. Иезекииля видение). Описываемые здесь таинственные самодвижущиеся колёса с ободьями, полными глаз (Иезек. 1, 15–20; 10, 12–13), традиционно истолковываемые как символ божественного всеведения и всевидения, в апокрифической книге Еноха предстают как ангелы, окружающие вместе с херувимами и серафимами охваченный вечным огнём хрустальный трон бога; они «не дремлют и охраняют трон его славы» среди тысяч и десятков тысяч других ангелов (71, 7). Раввинистическая традиция помещает О. вместе с серафимами и хайот («жизни») на седьмое небо, где обретаются праведники, святые, ангелы-прислужники и трон славы. Позднейшие предания варьируют лишь место, какое О. занимают по отношению к другим ангельским чинам, отводя им обычно второе место после серафимов. Во главе О. ставится ангел Офаниэль, который, однако, от них отделяется и в качестве блюстителя лунного круга вместе с ангелом-хранителем круга солнечного, а также хранителями планет и звёзд помещается ниже семи небес – в т. н. Велоне. Каббалистическая традиция ставит над О. наравне с Офаниэлем архангела Рафаила.

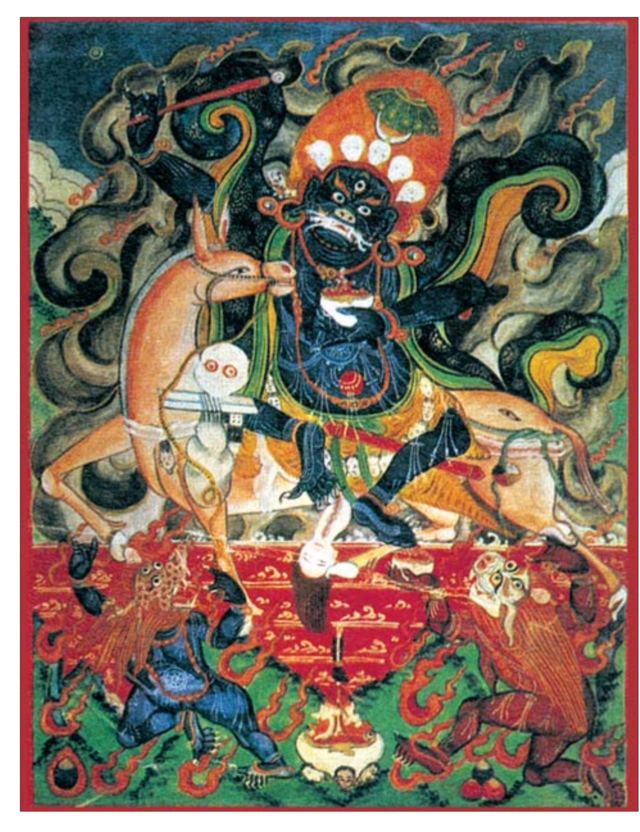
ОХИН-ТЕНГРИ (монг.), Окон-тенгри (калм. «дева-тенгри», «дева-небо»), Ухин Хара-тенгри (бурят, «дева чёрный тенгри» или «дева тёмное небо»), в мифологии монгольских народов женское небесное божество (тенгри), идентичное тантрическому божеству Лхамо (тибет.), Деви Сри (санскр.). О.-т. упоминается в группе четырёх (восьми, десяти) докшитов, относится к разряду чойджинов (дхармапал), квалифицируется как гневное воплощение богини Цаган Дар-эке («белая Тара», см. Тара), иногда осмысливается как супруга Чойджала (см. в ст. Эрлик). Наделена функциями божества времени (её сопровождают богини четырёх времён года), судьбы (связана со смертью и загробным судилищем); в ламаистской иконографии устрашающего вида.

О.-т. воспринимается и как богиня-мать, всеобщая прародительница (в монг. шаманских призываниях её называют «единственной матерью»). В различных монголоязычных традициях О.-т. рассматривают и как благостное, охранительное божество, и как божество, несущее смерть (в частности, детям). В бурятской шаманской мифологии Ухин Хара-тенгри относится к восточным, тёмным, враждебным людям тенгри, вызывает болезни, падёж скота, смерть и бесплодие, особенно опасна для беременных женщин. У калмыков с Окон-тенгри связываются плодородие и возрождение жизни. В широко распространённом сюжете о похищении небесной девы демонами — мангусами Окон-тенгри, чтобы подать весть о себе, пишет своё имя на крыле луня, почитавшегося калмыками священной птицей. Победа над мангусами и возвращение Окон-тенгри связывались с концом зимы, с праздником цаган сар («белый месяц») — новым годом у монгольских народов; на храмовых торжествах устраивалась встреча её статуи.

С. Н.

Очирвани (Ваджрапани). Маска ламаистской мистерии цам. Улан-Батор, Музей истории религии.

ОЧИРВАНИ (от санскр. Ваджрапани), в мифологии монгольских народов бурхан, грозное божество — охранитель буддизма (докшит). Его эпитеты: «имеющий великую силу», «свирепый» (докшин). О. представляется сначала злым, а затем укрощенным (принявшим буддизм). С О. связаны мотивы борьбы с демоном (чотгором) и змееборческие сюжеты: в облике птицы Гаруды О. побеждает мирового змея лосуна (см. в ст. Лу). О. наделён функциями демиурга и культурного ге-



Охин-тенгри (Лхамо). На её бёдрах – львиная шкура, в руках – чаша из человечьего черепа и дубина, увенчанная черепом. К узде мула (покрытого кожей, содранной с человека вместе со скальпом) привязаны мешок с болезнями и гадательные кости. На крупе мула – глаз, в который Охин-тенгри превратила рану от стрелы, пущенной ей вслед. Внизу – сопровождающие её гневные дакини. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

роя: в космогонических мифах творит землю (из принесённой со дна океана щепотки), изготавливает (или приказывает изготовить) напиток бессмертия (аршан — в монгольских вариантах мифа о Раху). Его постоянный атрибут — очир (ваджра), с его помощью О. забрасывает на небо огонь, который становится солнцем; от удара очиром по океану на небе появляется месяц; очир, брошенный вслед Раху (в монгольских вариантах), рассекает его пополам.

С. Н.

ОЧОКОЧИ, в грузинской мифологии лесное божество. О. лишён дара речи, но звуки его голоса наводят на людей панический ужас. Тело О. покрыто волосами цвета ржавчины. У него длинные и острые когти, на груди имеется отросток, напоминающий заточенный топор, которым О. рассекает надвое своих противников. Убитый человеком О. оживает после второго выстрела. Распространены сюжеты о домогательстве О. любви лесной царицы Ткаши-мапа.

А. В. Цанава.

ОЧОПИНТЭ, Очопинтрэ, в грузинской мифологии покровитель и предводитель диких животных. Первая часть имени (очо) связывается с именем другого божества грузинского пантеона – Бочи, вторая часть (пинтэ или пинтрэ) – с именем греческого Пана. О. владеет душой каждого животного. Охотник, перед тем как отправиться на охоту (и во время охоты), вымаливает у О. удачу и позволение убить зверя.

А. В. Цанава.

ОШХАМАХО, в адыгской мифологии гора (Эльбрус), местопребывание богов.

О-ЯМАЦУМИ, О-я мацуми-но ками (др.-япон. о, «большой, великий»: «яма», «гора»; цуми, «душа, дух»; «ками», «бог»; в целом – «бог–дух больших гор», «великий бог–дух гор»), в японской мифологии божество, рождённое Идзанаки и Идзанами. В мифах «Кодзики» и «Нихонги» упоминаются и другие горные божества (напр., вулканические божества, рождённые из крови Кагуцути), но все они мыслятся как земные божества, в то время как О-я. – небесное божество и, очевидно, является главным горным божеством, управляющим всеми другими.

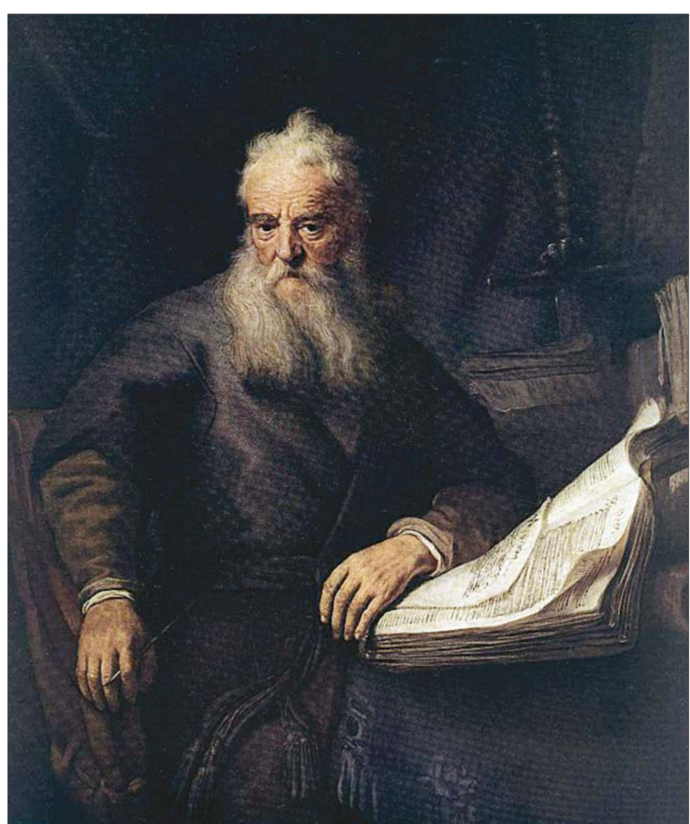
Е. П.

ПАВАХТУНЫ, в мифологии майя четыре бога ветра, связанные со сторонами света. П. рано слились с чаками (см. Чак), а в 15 в. с бакабами. После испанского завоевания и христианизации населения были идентифицированы со святыми Домиником, Гавриилом, Иаковом и Марией Магдалиной.

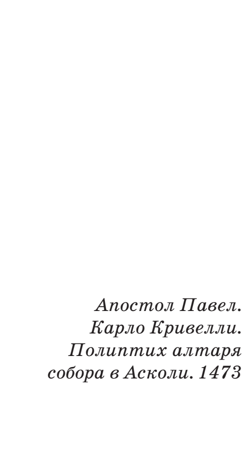
Р. К.

ПАВЕЛ (греч. Παύλος как передача лат. Paulus, «малый»), в христианской традиции «апостол язычников», не знавший Иисуса Христа во время его земной жизни и не входивший в число двенадцати апостолов, но в силу особого призвания и чрезвычайных миссионерско-богословских заслуг почитаемый как «первопрестольный апостол» и «учитель вселенной» сразу после Петра и вместе с ним.

П. происходит из колена Вениамина, родился в малоазийском городе Тарс (в Киликии); он — наследственный римский гражданин (Деян. 22, 25–29), с чем связано его римское имя (евр. имя П. — Саул, в традиционной передаче Савл, дано в честь царя Саула, также происходившего из колена Вениамина). П. зарабатывал на жизнь изготовлением палаток (18, 3). Был воспитан в строгой фарисейской традиции (26, 5), учился в Иерусалиме у известного рабби Гамалиила Старшего (22, 3). Преданность консервативному иудаиз-



Апостол Павел. Картина Рембрандта. 1635. Вена, Музей истории искусств.



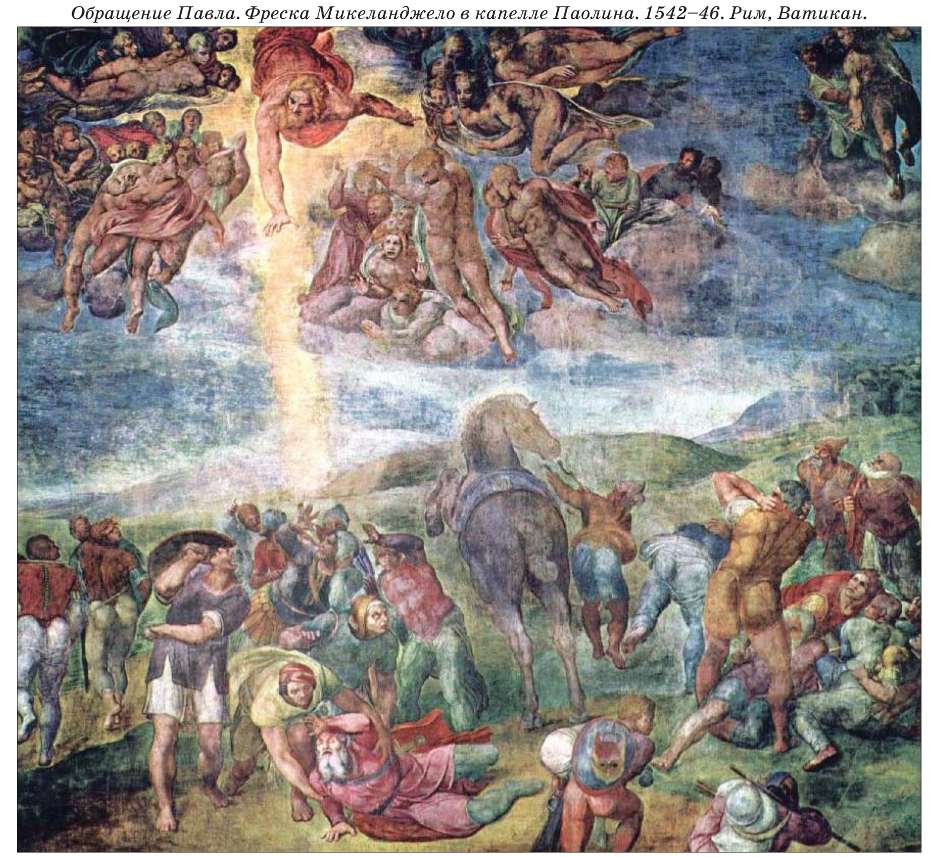
Апостол Павел. Карло Кривелли. Полиптих алтаря собора в Асколи. 1473

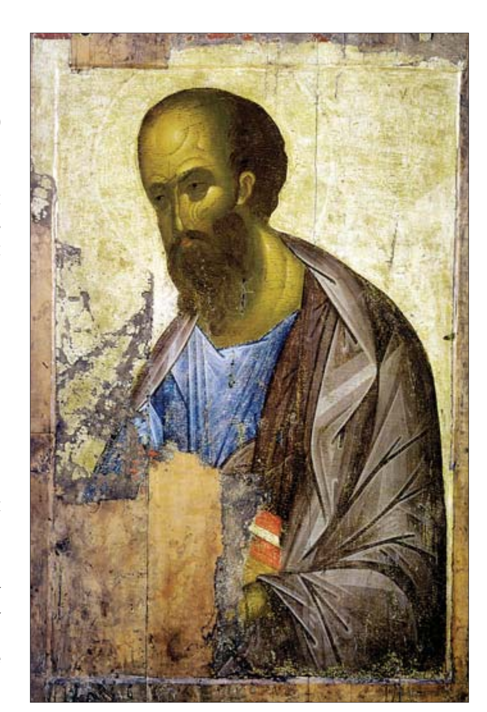
му внушила ему ненависть к первым христианам, составлявшим иерусалимскую общину. В молодые годы он участвовал в убийстве диакона Стефана, забитого камнями (7, 58, 8, 1), в арестах христиан в Иерусалиме (8, 3). Намереваясь начать широкое преследование бежавших из Иерусалима членов общины, он направляется в Дамаск (9, 1–2). Однако на пути в Дамаск он испытал чудесное явление света с неба, от которого пал на землю и потерял зрение; голос укорил его («Савл, Савл! Что ты гонишь меня?», 9, 4) и велел слушаться тех, кто скажет ему в Дамаске, что делать. «Видение в Дамаске» стало поворотным событием в жизни П. Исцелившись от слепоты по молитве христианина Анании, П. принимает крещение и начинает проповедь христианства в Аравии (Гал. 1, 17), затем в Дамаске, откуда ему пришлось бежать, спустившись ночью по городской стене в корзине (Деян. 9, 24–25). Но по-настоящему его миссионерские пути начинаются с Антиохии, культурной столицы эллинизма, Далее он проповедует христианство в Киликии, на Кипре, в Галатии, Македонии, Афинах (он «возмутился духом при виде этого города, полного идолов», 17, 16), Коринфе, Эфесе, Испании. Нередко его встречают враждебно – побивают камнями, избивают палками, бросают в темницу (откуда П., воззвав к богу, чудесно освобождён: «вдруг сделалось великое землетрясение, так что поколебалось основание темницы», 16, 26). В доказательство правоты нового вероучения П., «исполнившись духа святого» (13, 9 и др.), творит чудеса: насылает слепоту на «волхва лжепророка» (13, 6–12), исцеляет хромого (это имело среди язычников неожиданный эффект: они начали кричать: «боги в образе человеческом сошли к нам» и намеревались принести жертвы П. и его спутнику, которым пришлось убеждать толпу в том, что они простые люди, желающие обратить их «от богов ложных» к «богу живому», 14, 8–18) и даже воскрешает умершего (20, 9–12). Несмотря на неблагоприятное предсказание, П. отправляется в Иерусалим, где он схвачен иудеями, закован в цепи и чуть было не убит, но как римский гражданин отправлен в Кесарею к римскому наместнику, а оттуда по морю в Рим (П. предрекает кораблекрушение, что и сбывается, однако П. и его спутники чудесно спасены); ядовитая змея не причиняет ему вреда (28, 3–6). В Риме, проповедуя, он живёт два года (28, 30–31). О казни П. в новозаветных текстах не сообщается; последующее предание относит её ко времени гонений Нерона на христиан (ок. 65); он был казнён в Риме вместе с апостолом Петром. Рассказывается о чудесах, сопровождавших его смерть: его отрубленная голова выговаривает в последний раз имя Иисуса Христа; на том месте, где она упала, начинают бить три родника (откуда название римского монастыря Тре Фонтане), и т. п.

П. приписывается авторство 14 посланий, входящих в Новый завет (большинство современных исследователей считает большую часть посланий действительно принадлежащими П., а его — подлинным историческим лицом, история жизни которого подверглась мифологизации). Апокрифический «Апокалипсис Павла» (возник ок. 400) описывает видения П. во время его вознесения «до третьего неба» (ср. 2 Кор. 12, 2), посещение им места обитания праведников и ада (его описание близко к картине ада в «Божественной комедии» Данте). На славянском языке апокриф известен под названиями «Слово о видении апостола Павла» или «Хождение апостола Павла по мукам».

С. С. Аверинцев.

Обращение Павла. Фреска Микеланджело в капелле Паолина. 1542–46. Рим, Ватикан.





Апостол Павел.
Икона Андрея Рублева. 1410–1420.
Москва, Третьяковская галерея.

ПАВЛИН. Мифопоэтический образ П., основанный на внешних особенностях этой птицы (форма и характерная расцветка хвоста, походка и пр.), покрывает широкий спектр астральной символики — от космоса в его полноте и звёздного неба до лунного и солнечного круга. В ирано-суфийском мифе бог сотворил мировой дух в образе П. и дал ему посмотреть на его собственное отражение в чудесном зеркале, отчего П., потрясённый величием увиденного, пролил капельки пота, из которых произошли все остальные существа. В Древней Греции «звёзды» («глазки»), усеивающие павлиний хвост, назывались очами Аргоса, которые по приказанию Геры, чьей птицей является П., должны следить за лунной коровой Ио (ср. Ovid. Met. I 721). В Древнем Египте П. считался символом Гелиополиса — города, в котором находился храм солнца. Солярная символика П. характерна также для мифологий Индии и юго-восточной Азии. Продолжением солярной темы являются и связанные с П. в различных традициях мотивы изобилия, плодородия, бессмертия (в иконографии западноевропейского христианства П. пьёт из евхаристической чаши, клюёт плоды виноградной лозы; весьма широко распространены изображения П. у райского древа жизни, а также двух П. по сторонам мирового древа, что, в частности, можно сопоставить с образом Малаки-тауза в езидской мифологии, который обозначает, в частности, начало, превосходящее первичный дуализм, и чьим символом был П.). С образом П. часто связываются мотивы созерцания, любования, взгляда (в средневековых «Бестиариях» П. именуется «стооким»); в то же время некоторые европейские поверья, ассоциирующие, вероятно, «глазки», усеивающие павлиний хвост, с «дурным глазом» («сглазом»), связывают образ П. с несчастьем, бесплодием и т. п. В ряде традиций П. считается царской птицей (Индия, Византия и др.).

Пакс. Скульптура П. Баратта. Павловск.

Изображения П. широко представлены в геральдике и нумизматике.

М. Б. Мейлах.

ПАГИРНЕЙС, Пагирейс, Пагирмис, в литовской мифологии «домашний» бог, связанный с помолом, жерновами (от литов. girnos, «жернова»), культом камней (ср. литов. girnu akmuo, «камень жерновов») и т. п. Мужчины приносили ему в жертву свинью, иногда и быка, женщины — петухов (трижды в год). Идентифицируется с литовским божеством муки Дугнай, упомянутым Я. Ласицким (16 в.): имя Дугнай связано с литов. dugnas, «дно, под» и padugnes, «осадок, гуща, тесто», восходящими к индоевропейской основе *budh- и соответствующим мифологическим персонажам, воплощающим нижний мир (напр., слав. Бадняк), а также муку, тесто.

В. И., В. Т.

ПАДМАСАМБХАВА (санскр. padmasambhava, «возникший из лотоса»), Падмапжунба (тибет.), персонаж в буддийской мифологии Тибета. В основе образа П. — по-видимому, реальный человек, который содействовал распространению буддизма в Тибете. По легенде, П. родился из лотоса как эманация будды Амитабхи, он воспитывался в доме Индрабхути (одного из махасиддх), правителя страны Одияны (местонахождение этой страны не вполне ясно; по мнению некоторых буддологов, она находилась в долине реки Сват в Кашмире). После достижения совершеннолетия П. путешествовал по Индии, изучая с помощью дакини методы ваджраяны. По приглашению тибетского царя Тисонгдэцэна (755–791) он отправился в Тибет, чтобы помогать философу Шантаракшите распространять там буддизм. Искусный в магии, П. превращал местных божеств и демонов в защитников буддизма. П. считается основателем древнейшей тибетской буддийской школы ньинма.

Л. М.

ПАКО, в адыгской версии нартского эпоса бог зла. П. антропоморфен, мужского пола (его эпитет – «козлиная борода»). П. пребывает то на земле, то на небе. Его телохранители – орёл и дракон. Как космическое божество П. посылает на землю удары грома, заливает её ливнем или иссушает суховеем. Его действия направлены против нартов; он отнимает у них огонь, вызывает бесплодие женщин и животных. От П. нартов избавил Уазырмес. Он настиг П. в небе в его дворце и отрубил ему голову. По варианту сказаний, П. приковал к горе Ошхамахо выступившего против него Насрен-жаче.

М. М.

ПАКС (Pax), в римской мифологии персонификация мира. Культ был введён Августом, посвятившим П. по решению сената в 9 до н. э. алтарь на Марсовом поле (ara Pacis) в знак установленного им на земле мира и благоденствия. С эпитетами Августа, Вечная и пр. изображения П. в виде женщины с кадуцеем, рогом изобилия, колосьями, оливковой ветвью часто встречаются на монетах времён империи.

Е. Ш.

ПАК ХЁККОСЕ, в корейской мифологии основатель древнего государства Силла. Согласно «Самгук юса» (кн. 1), в 69 до н. э. (по традиционной хронологии) старейшины шести поселений (общин) племени чинхан собрались, чтобы найти достойного правителя. В южной стороне под горой Ян-сан (в «Самгук саги»: посреди леса на склоне горы Янсан), у колодца Наджон, они увидели пар, озарявший землю подобно блеску молнии, и стоявшую на коленях и кланявшуюся (в «Самгук саги»: плакавшую) белую лошадь, возле которой лежало пурпурное (по другой версии, большое синее) яйцо. Заметив старейшин, лошадь заржала и поднялась в небо. В яйце нашли отрока, тело которого испускало сияние, птицы и звери, танцуя, следовали за ним, а солнце и луна блистали чистейшим светом. Поэтому его и нарекли Хёккосе (кит. запись древнекор. имени Пульгонэ, «озаряющий мир»), родовой же фамилией сделали Пак, потому что он родился из яйца, похожего на тыкву-горлянку («пак»). В тот же день (в «Самгук саги»: лишь на пятом году правления П. Х.) близ колодца Арен обнаружили и будущую супругу П. Х. (см. Арен). В 13 лет он получил титул «косоган» (от «альджи косоган» — «младенец-государь», как он назвал себя, когда впервые заговорил) и стал править царством Сораболь, или Соболь («новая страна»), позже переименованным в Силла. П. Х. правил 61 год, а потом вознёсся на небо. Спустя семь дней его тело, расчленённое на части, упало на землю. Люди царства хотели собрать вместе части тела П. Х. и похоронить, но этому помешала большая змея. Тогда они похоронили пять частей в отдельных могилах, получивших название «Змеиного кургана». Согласно записи мифа в «Чеван унги» (13 в.), с тёмно-синего неба на красной верви спустилось яйцо, подобное тыкве, и царская фамилия Пак была приуготовлена небом, так как П. Х. до того долго жил в протоке («пак»). Эта запись, видимо, является контаминацией мифа о Ким Суро, основателе государства Карак. П. Х. приписывали культурные деяния — приобщение силласких общинников к полеводству, шелководству и т. д.

Л. Р. Концевич.

ПАЛАМЕД (Παλαμήδης), в греческой мифологии сын Навплия и Климены (варианты: Гесионы или Филиры, Apollod. II 1, 5). Ему приписывается изобретение (или упорядочение) алфавита, введение чисел, мер длины и веса, также счёта времени по годам, месяцам и дням. Он научил людей наблюдать за движением небесных светил и определять по ним курс кораблей, а также распределять ежедневный приём пищи на три раза. П. ввёл трёхступенчатое деление войска; чтобы скрасить воинам однообразие лагерной жизни, также изобрёл игру в шашки и кости (Schol. Eur. Orest. 432). Таким образом, П. сближается с другими греческими культурными героями и богами (Афина, Дионис, Гермес, Прометей, Кадм), которым приписывались важные для людей изобретения. Во время похода против Трои П. оказывает грекам важные услуги, несколько раз спасая их от голода. Однако это не помешало им поверить Одиссею, оклеветавшему его (некогда П. разоблачил Одиссея, который, чтобы не участвовать в войне, прикинулся сумасшедшим). По приказу Одиссея в палатке П. было зарыто золото, а затем с помощью пленного троянца подброшено подложное письмо, якобы адресованное Приамом П., из текста которого выясняется, что П. готов за большую сумму предать греков. Когда в палатке П. обнаруживают золото, его обвиняют в измене и побивают камнями (Apollod. epit. III 8).

По другим вариантам мифа, Одиссей вместе с Диомедом убивают П., заманив его хитростью в ловушку (Paus. X 31, 2). Образ П. как невинно пострадавшего героя нашёл отражение у афинских трагиков 5 в. до н. э. (не дошедшие трагедии «П.» Эсхила, Софокла и Еврипида) и в «Апологии П.» софиста Горгия.

В. Н. Ярхо.

ПАЛЕОАЗИАТСКИХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, северо-восточных палеоазиатов мифология, мифология чукотско-камчатской группы народов — чукчей, коря-

Паламед. Скульптура А. Кановы. Тремеззо, вилла Карлотта.

ков, ительменов. Термин «палеоазиатские народы» для обозначения более широкой группы народов северной и северовосточной Сибири (кроме названных — нивхи, юкагиры, кеты; сторонники теории азиатского происхождения эскимосов условно включают сюда и последних, а также родственных им алеутов) предложен в сер. 19 в. русским учёным Л. И. Шренком, предполагавшим, что все эти народы являются потомками древнейшего населения северной Азии. Но эта классификация ныне пересмотрена, поскольку реальное единство языков и культуры (в т. ч. и мифологии) обнаруживают только северовосточные палеоазиаты. В этой группе в языковом отношении ительмены обособлены от чукчей и коряков, но по мифологии и фольклору наиболее обособлены чукчи, мифология которых испытала сильное влияние эскимосской мифологии. Близкие параллели к древнейшей части П. н. м. (главным образом «вороньи» мифы) имеются у индейцев северозападного побережья Северной Америки (особенно тлинкитов и атапасков) в силу как непосредственных контактов, так, повидимому, и древнейших генетических связей; более слабые отголоски — в мифах эскимосов, алеутов, юкагиров.

Космологическая концепция палеоазиатов представляет обычное (см. Модель мира) деление на верхний, средний и нижний миры; верхний и нижний миры у чукчей иногда разделены ещё на пять, семь или девять миров (слоев). Одновременно бытует представление о неопределённой множественности миров; живущие в одном мире умирают при переходе в другой. Верхний мир («облачная земля») населён «верхним народом» (чукот. гыргоррамкын) или «народом рассвета» (тнаргы-рамкын). У чукчей к числу верхних существ (чукот. Ваыргын) относятся творец, рассвет, зенит, полдень, Полярная звезда. Полярная звезда — это кол, к которому, как олени, привязаны другие звёзды. Звёзды и созвездия часто представляются людьми. Например, Арктур – предводитель звёзд, Алтаир-Таваред из созвездия Орла – одно существо (Пегитген), которое раньше было родоначальником племени, Орион (Рультегнын) – горбатый стрелок из лука, а созвездие Льва – его жена и т. д. Солнце – богатый ездок на белых оленях, луна – солнце злых духов. В корякской и ительменской мифологиях большую роль играют «облачные люди» (их иногда считают детьми творца), которые называют людей на земле «нижними жителями». Согласно чукотским представлениям, на небе в некоторых местах обитают определённые категории мертвецов; коряки считают, что одна из душ поднимается после смерти на небо к верховному существу, а другая душа (тень) через погребальный костёр отправляется в нижний мир. В преддверии царства мёртвых, где обитают «люди ранних времён», находится мир собак, с которыми при проходе душа должна быть ласковой. Злые духи, съедающие души, также обитают в нижнем мире, но не строго там локализованы.

По чукотским представлениям, на краю горизонта имеются проходы между скалами (поддерживающими небо?), которые то размыкаются, создавая ветер и пропуская перелётных птиц, то смыкаются. Неподвижная Полярная звезда мыслится также в качестве прохода через все миры (герои прилетают на орле или громовой птице; варианты — по солнечному лучу, по дыму костра, по нитке от иголки, воткнутой в небо). Своеобразной мифологической моделью мира является и жилище — стоящий посреди корякской полуземлянки столб-лестница символизирует связь верхнего и нижнего миров, отражая, по-видимому, представление о мировом древе.

Основными элементами пантеона северо-восточных палеоазиатов (носящего аморфный, незавершённый характер) являются: пассивное верховное небесное существо; активный культурный герой с чертами плута-трикстера (Ворон); некоторые небесные существа; всевозможные духи-хозяева (эта категория менее развита, чем в других сибирских мифологиях); различные виды злых духов и противостоящих им шаманских духов, а также сделанных руками человека амулетов-заместителей (последних можно включать в пантеон весьма условно — отделить этих духов от вещественной оболочки и ритуальной функции невозможно). Большинство персонажей имеют двойную (зооантропоморфную) природу, причём антропоморфные черты более постоянны.

Верховное небесное существо имеет несколько более аморфный характер, чем у других северных народов Сибири и Америки. Его основные определения и функции: «существо», «сила» (корякск. вагыйнын, чукот. вагыргын) — понятие, включающее у чукчей некоторые звёзды, и т. д.; «вселенная», «наружное» (корякск. найнынен, чукот. наргынэн), представляющее высшее существо как моделирующее космос, космический порядок в целом и одновременно противопоставляющее внешний мир человеческому микрокосму; «некто наверху», «верхнее существо» (корякск. гычголен, чукот. гырголвагыргын), что указывает на небесную локализацию; «надзиратель», «наблюдатель» (гинагитальын), т. е. наблюдающий и покровительствующий людям с большой дистанции и редко прямо вмешивающийся в их жизнь; «творец» (тенантомгын — только в чукотских мифах; в корякских заклинаниях так обозначают Ворона, который практически и совершает дела творения в мифах северо-восточных палеоазиатов); «духи-хозяева» или «место существования» (корякск. этыны), вероятно, в смысле «верховного хозяина», возвышающегося над «отраслевыми» и местными хозяевами; «громовник» (корякск. кигигыльын), что указывает на связь с погодой (С. П. Крашенинников отмечает, что с громом связан и ительменский «хозяин зверей» Пилячуч). Одной из функций небесного хозяина была, согласно старинным корякским верованиям, посылка душ (уйичит, упырыт) умерших родственников в чрево матери. Иногда небесное божество отождествляется (у чукчей) с «оленьим существом» (коравагыргын), которое следит за стадом и ассоциируется с определённым амулетом (у коряков небесное божество является объектом культа прежде всего в контексте оленеводческих праздников, как и у некоторых других народов Сибири). Связь с ительменским Пилячучем – покровителем диких оленей — свидетельствует, возможно, о том, что покровительство оленеводству вытеснило покровительство охоте. Небесное божество ассоциируется также с некоторыми солярными «направлениями» (рассветом, полднем, зенитом) или прямо с солнцем. Таким образом, верховное существо ассоциируется или отождествляется с верхом — небом — солнцем (частично и с громом), моделирует верхний мир, природу в целом, космический порядок, способствует круговороту душ людей и размножению оленей.

К числу небесных (верхних) существ чукчи относят 22 «направления», в т. ч. зенит (вершина, среднее существо), полдень, солнце (полуотождествлённое с полднем), надир (отождествлённый с тьмой и полуночью), Полярную звезду. К «существам» причисляются также мухоморы, считающиеся особым «племенем». Мухоморы — источник наркотической ритуальной еды — играют большую роль в мифологии всех палеоазиатов (о мухоморных девушках, соблазняющих и уводящих охотников, рассказывается, например, в ительменских сказках, антропоморфные фигуры с грибными шляпками сохранились на наскальных изображениях в районе рек Пегтымель, Чукотка).

Духи-хозяева (корякск. этын, чукот. этын и авынральын) трудно отделимы (особенно у ительменов) от богов и шаманских духов. Творцом и хозяином моря у ительменов, по Крашенинникову, является Утлейгон, но гораздо популярнее рыбообразный морской бог Митг, посылающий рыб в реки, — своего рода хозяин рыб. Хозяином земных зверей у ительменов является Пилячуч (Билюкай — по Г. В. Стеллеру) — маленький человечек, живущий в облаках и выступающий также как громовник. Он носит росомашью парку и ездит на птицах (главным образом куропатках), связан с облачными духами (камули, камуда). В качестве хозяина зверей, в первую очередь диких оленей, ему соответствует корякско-чукотский Писвусъын. Он также маленького роста, разъезжает на коршунах или мышах, сам ассоциируется с птицами или мышами, питается запахом. Прибрежные чукчи считают, что его власть распространяется и на морских зверей. Вообще у чукчей хозяином морских зверей считается Кереткун, образ которого почти совпадает с эскимосским Касаком. Кереткун и его жена имеют чёрные лица и особые головные повязки, носят одежду из кишок морских животных, питаются трупами утопленников и помогают против злых духов. Кереткуну-Касаку посвящены осенние праздники чукчей и эскимосов. Более смутное представление о хозяине моря у коряков. Он иногда имеет вид краба или морского животного. Хозяйка моря иногда отождествляется с хозяйкой погоды.

Для северо-восточных палеоазиатов характерны синкретические образы, в которых сливаются природный объект и его «дух», такие, как великан с края земли, который производит холодный ветер, встряхивая снег лопатой, или старуха — хозяйка ветров, стряхивающая снег с жилища, громовая птица, создающая гром

шумом крыльев, молния в виде одноглазого человека и т. д. В чукотской демонологии, отчасти совпадающей с эскимосской, имеется целый ряд существ, занимающих промежуточное положение между духами — хозяевами земли и сакрализованными животными, например касатка, превращающаяся летом в волка, или восьминогий костяной белый медведь Кочатко (эскимосский Агдлак), чудовищные горностай, тритон; в заклинаниях упоминается космическая рыба времён творения — Канайольгын (ср. космическую рыбу в финно-угорской мифологии).

Собственно злые духи, несущие болезнь и смерть (корякск. кала, нинвит, редко камак, чукот. кэле, иногда тейнгычыт — убийцы, ср. ительменск. Кана), живут под землёй или в пустынных местах на западе (но не на море); они проникают в очаг с левой стороны через дымовое отверстие, вызывают болезни стрелами, кусают, похищают души людей. Эти духи имеют вид животных или людей с острыми головами (иногда многоголовых), одноглазых, с длинными зубами и ногтями и т. п. Их жизнь под землёй мыслится в обратной симметрии по отношению к жизни людей на земле (напр., когда на земле светло, у них темно, меняются местами «левое» и «правое» и т. д.). У них чёрные собаки и медведи в роли собак. «Западный», «нижний», «левый», «чёрный» у палеоазиатов демоничны, маркированы негативно (так же, как и «лунный», ибо луна есть солнце злых духов кэле). В чукотскую демонологию входят также чудовища реккен (по данным В. Г. Богораза), они живут в полуземлянках и охотятся на людей (но не являются носителями болезней).

Шаманские духи у ительменов (по данным Крашенинникова) назывались кугуйгудучь (отдельные духи имели особые имена, например кугулугай, техчюч, уерагынч), они небольшого роста, чёрного цвета, их место обитания — горные сопки. Коряки и чукчи называли (по Богоразу и В. И. Иохельсону) шаманских духов «анан», «энэн» (тем же словом, что и православного бога, кресты, иконы), чукчи также янра кэлъет («отдельные духи»). Они имеют вид животных (волк, медведь, ворон, орёл, чайка, морж, кит и т. д.) или домашних предметов (котелки, молотки, иголки, ложки и т. д.).

Особую категорию составляют духи-охранители, изготовленные в виде фетишей, амулетов-заместителей, например у ительменов (по Крашенинникову) — болванчики ажулинач, идолы хантай (человечек с рыбьим низом) и ажушак, стоящие у очага (вместо хантая иногда ставят урыльдач — ряд кольев с обтёсанными головами). Чукчи и коряки часто называют охранителей оккамак или откамак, т. е. «деревянный дух», главным из них является деревянный прибор для добывания огня (корякск. гычгыч, чукот. гыргыр), имеющий антропоморфные черты и считавшийся хранителем очага и оленьего стада. Имелись также охранители лодки, сетей, детей, целые связки семейных охранителей в виде деревянных мужчины, женщины и их детей. Кроме того, охранителями мыслилась сама лодка, а также лестница в корякской землянке («старуха»). В роли защитников семейства и селения выступали, во всяком случае у коряков, также предки-первожители селения — объект особого культа «дедов» (аппапилей). Промысловые морские животные (кит, нерпа и т. п.) не являются постоянными фигурами палеоазиатского пантеона, но представляют собой объект промысловых культовых праздников (связанных, в интерпретации Богораза, с мифом об умирающем и воскресающем звере); охота представляется приходом промыслового зверя «в гости» и одновременно его временной смертью, за которой следует «отсылка» его в море и последующее воскресение, оживление и грядущее возвращение.

Центральным, активным и, возможно, древнейшим персонажем мифологии палеоазиатов, главным героем мифов творения у чукчей и всего повествовательного фольклора у коряков и ительменов является первопредок — культурный герой и мифологический озорник-трикстер Ворон (Кутху ительменов; Кутхи, Куйки у коряков, обычно как Большой Ворон — Куткынняку, Куйкынняку; Куркыль у чукчей). Культовая роль Ворона невелика (он фигурирует в шаманских заклинаниях против злых духов и в обрядовых играх, Ворон и его жена изображались на сакральной лестнице в землянке, коряки апеллировали к Ворону при зажигании нового очага, у ительменов во время праздника кита кричали Вороном), но значение его в мифологии исключительно. Ворон, в отличие от других фигур палеоазиатского пантеона, специфически связан с временем мифическим. В чукотском фольклоре он — главный герой «вестей начала творения», а у коряков и ительменов мифическое время прямо определяется как время, когда жил Ворон и его семья. Имеются корякско-ительменские предания о том, что, «совершив свои подвиги», Ворон покинул Камчатку, оставил людей, которые не хотели слушать его советов, и т. п. Ворон противостоит патриархальным семейным предкам аппапилям как общеплеменной первопредок, Большой дед (Ачиченяку, как его называли коряки Пенжинской губы Охотского моря), создатель (у чукчей) или прародитель (у коряков и ительменов) первых людей, прямой предок камчатских аборигенов.

В чукотских архаических мифах творения («вестях начала творения») Ворон часто действует по поручению творца, но практически именно он совершает деяния демиурга: создаёт рельеф местности, собак, китов, тюленей, оленей, птиц, первых людей (которых учит говорить и есть мясо животных), их одежду и деревянный снаряд для добывания огня. Главный подвиг Куркыля — добывание света и небесных светил (до этого они существовали только в верхней вселенной). В мифах коряков Ворон представлен не творцом, а первопредком, но сопоставление с фольклором индейцев помогает выявить и здесь реликты творческих деяний Ворона (добывание пресной воды у хозяина моря, похищение небесных светил и др.). Кроме того, Ворон фигурирует под именем творца (Тенантомван) в корякских заклинаниях против злых духов. И первопредком, и творцом Ворон предстаёт в изложении Крашенинниковым ительменских мифов: Кутх вместе с сестрой либо спустил землю с неба, где и сам раньше находился, либо сотворил её из своего сына Сымскелина; горы и долины — следы его пребывания на Камчатке. Сотворение животных, изготовление первой лодки, вязание первой сети из крапивы — дело рук его сына Тыжил-Кутху (образ которого отпочковался на каком-то этапе от Кутха).

В фольклоре палеоазиатов, особенно у коряков, Ворон побеждает злых духов шаманскими силами и хитростью, как могучий шаман защищает от них своё семейство, «своих» от «чужих», людей от не-людей (духов). Такой же шаманский характер имеет успокоение им бури, победа над ветрами и некоторые трюки по добыванию пищи у оленеводов. Его шаманскую нарту иногда возят мыши — черта, сближающая его с Писвусъыном. В качестве идола и шаманских духов Ворон использует порой части своего тела. В фольклоре коряков и ительменов Ворон обрисован патриархом большого семейства. Имя его жены — Мити (Стеллер и Крашенинников называют другие имена — Хахи, Илькхум, Савина), старшего сына — Эмемкут, старшей дочери — Тинианавыт (ительменск. Синаневт). Число и имена других детей Ворона сильно варьируются в разных местностях. В качестве двоюродного брата и сестры — соперников часто функционируют Иля и Кылю, иногда Сисильхан (Чичикан) и его сестра Сирим. Корякско-ительменские сказки о браках детей Ворона имеют характер мифа о возникновении начал социальной организации общества путём принятия экзогамии (запрет брака внутри своей семейно-родовой группы). Обычно описываются две брачные попытки — первая неудачная, вторая удачная. Дети Ворона отказываются (через ряд переходных ступеней) от инцестуального брака, от брака с бесполезными существами ради брака с существами, представляющими природные силы, от которых зависит хозяйственное благополучие. Для Эмемкута желанная невеста — это женщина-трава (или черемша и т. п.), символизирующая весеннее обновление природы, или женщина — белый кит (вариант — женщина-улитка), пригоняющая своих морских родичей под удар гарпуна мужа, или облачная женщина, или сама хозяйка погоды. Желанные женихи для Тинианавыт — это дети хозяина неба, облачные люди, от которых зависят погода и семейное благополучие, морской промысел и рыбная ловля. За таким счастливым браком часто следует описание удачной охоты и китового праздника, ритуально обеспечивающего оживление убитого кита и появление новых китов для охоты. Мифы о брачных приключениях сыновей и дочерей Ворона как бы дополняют мифологические анекдоты о самом Вороне. В то время как сыновья Ворона уходят на охоту на диких оленей, сам Ворон пытается раздобыть пищу (иногда из несъедобных отбросов) либо «агентов» её добывания, либо её «подателей». Он пытается изменить жене с дочерью богатых оленеводов, лисой, женщиной-лососем, иногда он сам меняет свой пол или нарушает правила полового разделения труда (предоставляет жене

привлекать морских зверей и охотиться на них), или пытается присвоить семейные запасы пищи, притворившись мёртвым и поедая ритуальную еду, и т. п. Однако все эти трюки Ворона, направленные против «своих» и нарушающие родовые нормы, обычно проваливаются, жена торжествует над ним, а голод сменяется изобилием благодаря удачной охоте сыновей. В сказаниях, мифологических сказках и анекдотах о Вороне и его народе (семействе) как бы сфокусирована вся П. н. м., а в его образе наиболее отчётливо проявились некоторые её общие черты, роднящие палеоазиатскую мифологию (одну из наиболее архаичных в Азии) с другими архаическими мифологическими системами: совмещение человеческой и звериной (в данном случае — птичьей) природы, лёгкость всевозможных превращений, перемещений и подмен одних существ другими, дробления тела (человеческого, звериного) на качественно однородные части и др.

Е. М. Мелетинский.

ПАЛЕС (Pales), в римской мифологии пастушеское божество, покровитель коз и овец. Сохранились посвящения П. и как женскому, и как мужскому божеству, но чаще выступает как божество женского рода (Serv. Verg. Georg. III 1). Видимо, в процессе синойкизма общин П. слилась с почитавшейся на Палатине Палатуей, имевшей своего фламина (Varr. VII 45). По преданию, Рим был основан в день праздника в честь П.— палилии или парилии (21 апреля), поэтому одни считали П. тайной покровительницей Рима, другие причисляли её к пенатам Рима (Serv. Verg. Aen. II 325). Её отождествляли также с Матерью-землёй, Вестой, Венерой (Serv. Verg. Georg. III 1). В палилии богине приносили мёд и молоко, убирали и украшали венками и гирляндами стойла, разжигали из серы и разных трав костры, между которыми проводили для очищения стада, а пастухи трижды через них прыгали и просили П. защитить людей, скот, собак, снять с пастухов и животных скверну, навлечённую невольной провинностью против сельских святилищ, рощ, могил и вод, дать плодовитость скоту и изобилие растительности, защитить от вредных фавнов и нимф (Ovid. Fast. IV 721 след.). Заканчивался обряд весёлым пиром. П. с эпитетом Матута («утренняя» или «дающая созревание») консул М. Атилий Регул посвятил во время 1-й Пунической войны (264–241 до н. э.) храм. Палилии впоследствии в период империи справлялись и как день рождения Рима; в связи с культом богини Ромы приобрели особое значение.

Е. Ш.

ПАЛИКИ (Παλικοί), в греческой мифологии демонические существа хтонического типа. По преданию, П. — это двое близнецов родом из Сицилии, родившихся от Зевса и музы Талии или от Гефеста и Этны. Имя П. (греч. palin, «опять», «вновь») указывает на их возвращение на землю после пребывания в её недрах (где Талия скрывалась от гнева Геры). Очевидна связь П. о вулканической деятельностью Этны. Страбон сообщает (VI 2, 9), что у озера П. горячая вода вырывается из кратеров с огромной силой и возвращается туда же. П. обладают губительными функциями, наказывая клятвопреступников, и благодетельными, помогая несправедливо обиженным; так стихийные функции земли трансформируются в мифе о П. в социальные функции божеств, покровителей гонимых.

А. Т.-Г.

ПАЛИНУР (Palinurus), в римской мифологии спутник и кормчий Энея, эпоним мыса Палинур в Южной Италии (Verg. Aen. III 202 след.; V 12 след.). Когда корабли троянцев отплыли из Сицилии, Венера предупредила Энея, что плавание будет успешным только после того, как погибнет один из спутников (V 814 след.). П., стоявшего у руля, охватила дремота, и при повороте корабля он, не удержавшись, упал вместе с кормовым веслом за борт. Волны прибили его к берегу. П. выбрался на сушу, но его схватили и убили местные жители — луканцы, а тело оставили без погребения. Во время нисхождения в преисподнюю Эней увидел тень П., которую Харон отказывался перевезти через Стикс, как и других непогребённых героев. Эней похоронил П. на месте его гибели, и мыс стал именоваться Палинур (Verg. Aen. VI 337–380; Horat. Od. III 4, 28).

М. В.

ПАЛЛАНТ, Паллас (Παλλάς), в греческой мифологии: 1) сын титана Крия и Эврибии, брат Астрея и Перса (Hes. Theog. 375–377). От брака П. с океанидой Стикс родились Нике («Победа»), Сила, Мощь и Зависть (383–385); 2) гигант, убитый Афиной в гигантомахии, с которого она содрала кожу и прикрывалась ею, как щитом (Apollod. I 6, 2); 3) младший сын афинского царя Пандиона, брат Эгея и дядя Тесея, убитый им (Apollod. III 25, 5; Plut. Thes. 13).

А. Т.-Г.

ПАЛЛАНТИДЫ (Παλλαντιδαι), в греческой мифологии пятьдесят сыновей Палланта, внуки Пандиона, двоюродные братья царя Тесея. П. оспаривали власть Эгея, считая его приёмным сыном Пандиона, и не признали Тесея, когда тот явился неожиданно из Трезена, чтобы получить власть после смерти Эгея. В борьбе с Тесеем П. были побеждены и перебиты (Plut. Thes. 13; Apollod. epit. I 11). После убийства П. Тесей и Федра получили очищение в Трезене (Paus. I 22, 2).

А. Т.-Г.

ПАМУЛАК МАНОБО, в мифологии багобо (остров Минданао, Филиппины) бог-демиург. П. М. создал землю, небесные тела, животных, растения и первых людей из комьев грязи. Он сотворил угря, который обвивается вокруг земли и иногда сотрясает её.

М. Ч.

ПАН (Πάν), в греческой мифологии божество стад, лесов и полей. П. наделён ярко выраженными хтоническими чертами, выявляющимися как в происхождении П., так и в его облике. П. — сын нимфы Дриопы (дочери Дриопа «дубовидного») и Гермеса (вариант: сын Пенелопы и Гермеса; Apollod. epit. VII 38). Он родился в Аркадии. Дриопа ужаснулась, увидев сына, заросшего волосами и бородатого. Однако Гермеса и богов-олимпийцев его вид развеселил, и они нарекли младенца П. (т. е.

Пан. Золотая монета города Пантикапея. 350–320 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

«понравившийся всем», греч. παν, «всё», Hymn. Hom. XIX). В действительности имя П. происходит от индоевропейского корня pus-, paus-, «делать плодородным», что соответствует истинным функциям этого божества и сближает его с Дионисом. Вместе с сатирами и силенами П. в числе демонов стихийных плодоносных сил земли входит в свиту Диониса. Как истинный спутник Диониса, П. – миксантропичен : он козлоног, с козлиными рожками, покрыт шерстью (Hymn. Hom. XI 37). Он известен своим пристрастием к вину и веселью. Он полон страстной влюблённости и преследует нимф. Нимфа Сиринга в страхе перед П. превратилась в тростник (Ovid. Met. I 689–712), из которого П. сделал свирель (греч. συριγξ, «свирель»). Он ценитель и судья пастушеских состязаний в игре на свирели (таким он обычно изображается в идиллиях Феокрита). П. даже вызвал на состязание Аполлона, но был им побеждён, а у царя Мидаса — судьи этого состязания, не оценившего Аполлона, выросли в наказание ослиные уши (XI 153–179). П. как божество стихийных сил природы наводит на людей беспричинный, т. н. панический, страх, особенно во время летнего полдня, когда замирают леса и поля. П. — помощник в битвах, он наводит страх на врагов. Он помог Зевсу в борьбе с титанами (Ps.-Eratosth. 27). Сохранилась легенда о явлении П. грекам перед марафонской битвой (Herodot. VI 105) и при Саламине (Aeschyl. Pers. 447–455). П. особенно почитался в Аркадии, где была священная гора П. (Paus. VIII 36, 8). Известны также знаменитые святилища П. в пещере на склоне афинского акрополя (Herodot. VI 105) и в Филе (Аттика), где он почитался вместе с нимфами (Menandri Dyscolos 2, 12, 401). П. входит в число олимпийских

Афродита и Пан, играющие в кости. Гравированный рисунок на этрусском бронзовом зеркале. 380–370 до н. э. Лондон, Британский музей.

Пан и Сиринга. Картина Я. Иорданса. Ок. 1625. Брюссель, Королевские музеи изящных искусств.

богов, он упоминается вместе с Зевсом и Аполлоном (Aeschyl. Agam. 56). В античной философии П. представлялся как божество, всё объединяющее (Hymn. Orph. XI). В предании, изложенном Плутархом, о смерти Великого П. он показан как символ уходящего античного мира (De def. or. 27). Раннее христианство причисляло П. к бесовскому миру, именуя его «бесом полуденным», соблазняющим и пугающим людей. В римской мифологии П. соответствует Фавн (покровитель стад) и Сильван (демон лесов).

А. Ф. Лосев.

Первоначально П. изображался в зверином обличье, только свирель держал в руке; его главные атрибуты: свирель или двойная флейта, сосновый венок и иногда т. н. заячий посох (багор для охоты на зайцев). До сер. 5 в. до н. э. в греческой вазописи встречаются изображения бородатых П. с козьими мордами. С сер. 5 в. до н. э. П. изображают то в облике козлоногого молодого сатира, то в облике силена или обезьяноподобного уродца. В живописи нового времени сюжеты: «П. и Сиринга» — у Рафаэля, Ф. Приматиччо, Аннибале Карраччи, П. П. Рубенса, Я. Йорданса, Н. Пуссена и др.; «П. обучает молодого Дафниса игре на флейте» — у Джулио Романо, Аннибале Карраччи и др.; «триумф П.» — у Н. Пуссена; «суд Мидаса» — у Я. Йорданса и др. Образ П. часто встречается у П. Пикассо. В русской живописи П. — у М. А. Врубеля.

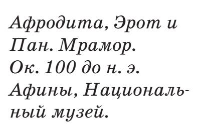
ПАНАКЕЯ, Панацея (Πανάκεια), в греческой мифологии персонификация исцеления. Дочь Асклепия, её братья — знаменитые врачи, исцеляющие героев Троянской войны — Махаон и Подалирий (Hom. Il. IV 208–219), её сестры — Гигиея («здоровье») и Иасо («лечение»). В святилище Амфиарая в Оропе находился жертвенник, одна из частей которого была посвящена П., Иасо, Гигиее и Афине Пеонии («целительнице»).

А. Т.-Г.

ПАНДАВЫ (др.-инд. pandavas), главные герои древнеиндийского эпоса «Махабхарата», пять сыновей царя Панду: Юдхиштхира, Бхима, Арджуна, Накула и Сахадева. Панду лишь номинально считался отцом П.: из-за наложенного на него проклятия он не мог иметь детей, и его первая жена Кунти родила Юдхиштхиру, Бхиму и Арджуну соответственно от богов Дхармы, Ваю и Индры, а вторая – Мадри близнецов Накулу и Сахадеву от Ашвинов. На П. в эпосе частично перенесены мифологические характеристики их божественных отцов.

По рассказу «Махабхараты», П. воспитывались вместе со своими двоюродными братьями кауравами при дворе царя Дхритараштры в Хастинапуре. С детства кауравы, и особенно старший среди них — Дурьодхана, завидовали П. и преследовали их. Так, когда П. находились на празднестве в городе Варанавате, Дурьодхана пытался сжечь их в построенном по его приказу смоляном доме, но, предупреждённые своим дядей Видурой, П. выбрались из западни. После сваямвары Драупади П. получили её себе в жёны. Дхритараштра отдал им западную половину своего царства, и П. выстроили себе новую столицу – Индрапрастху. Однако спустя несколько лет Дурьодхана послал Юдхиштхире вызов на игру в кости, и Юдхиштхира проиграл кауравам царство, братьев, самого себя и Драупади. Драупади удалось добиться от Дхритараштры свободы для себя и своих мужей, но вскоре Юдхиштхира вторично был втянут в игру и, проиграв и на сей раз, был вынужден уйти вместе с братьями на 13 лет в изгнание. 12 лет изгнания П. провели в лесу, а последний год — в услужении у царя племени матсьев Вираты. По окончании срока изгнания П. потребовали вернуть им царство, но Дурьодхана отклонил их требование, и спор их смогла решить лишь братоубийственная война; в ней приняли участие почти все цари Индии. Сражение, в котором П. помогал своими советами Кришна, произошло на Курукшетре. От войска кауравов осталось в живых лишь три человека, но ночью после битвы эти трое во главе с Ашваттхаманом пробрались в лагерь П. и истребили всех спящих там воинов. Спаслись лишь пять братьев-П. и Кришна.

Рассказ о борьбе П. и кауравов составляет главное содержание «Махабхараты», которое по-разному интерпретируется исследователями. Учёные, принадлежащие к мифологической школе, рассматривали его как солнечный миф (А. Людвиг, Л. Дхар), как гуманизированную версию ведийского мифа о борьбе богов и



Афродита, Эрот и Пан. Мрамор. Ок. 100 до н. э. Афины, Национальный музей.

Пан. Картина М. А. Врубеля. 1899. Москва, Третьяковская галерея.

асуров (А. К. Кумарсвами), как трансплантацию мифологических представлений, связанных с трёхчленным функциональным делением индоевропейского пантеона (Ж. Дюмезиль, М. Викандер) и т. п. С другой стороны, специалисты, придерживающиеся взглядов исторической школы (К. Лассен, А. Макдонелл, Э. У. Хопкинс, М. Винтерниц, В. Рубен и др.), убеждены в реальной исторической основе событий, описанных в эпосе. Учитывая устное происхождение «Махабхараты», можно предположить, что исторические предания и легенды были циклизованы в ней в форму большой эпопеи с помощью традиционной фольклорно-мифологической сюжетной модели, прослеживаемой и в других эпических памятниках.

П. А. Гринцер.

ПАНДАР (Πάνδαρος), в греческой мифологии союзник троянцев, предводитель ополчения из Зелии на реке Эсеп. П. выступает как искусный стрелок из лука; побуждаемый Афиной, он ранит Менелая и этим нарушает договор о перемирии, заключённый перед поединком Менелая с Парисом (Hom. Il. IV 86–147). В другой раз П. стреляет в Диомеда, который благодаря вмешательству Афины отделывается лёгкой раной и вскоре убивает П. ударом копья в лицо (V 95–120 и 166–296). По происхождению П. является ликийским героем, имевшим культ в Пинаре; в «Илиаде» воспоминание об этом сохраняется в имени отца П. – Ликаона, героя-эпонима Ликии, и в близости П. к Аполлону – «славному ликийскому лучнику» (IV 101 и 119).

В. Я.

ПАНДИОН (Πανδιων), в греческой мифологии: 1) сын афинского царя Эрихтония, отец Эрехфея, Бута, Филомелы и Прокны, которую он отдал в жёны фракийцу Терею. Умер от горя после несчастий Прокны. При нём в Аттику прибыли Деметра и Дионис. После смерти П. царскую власть унаследовал Эрехфей, а жреческий сан — Бут (Apollod. III 14,7–15,1); 2) правнук предыдущих, сын Кекропа, царь Аттики (при нём туда явился для очищения от убийства Орест). Изгнанный своими родичами, бежал в Мегару, где женился на царской дочери Пилии, от которой имел четырёх сыновей и среди них Эгей и Паллант (Apollod. III 15, 5).

А. Т.-Г.

ПАНДОРА (Πανδώρα, «всем одарённая»), в греческой мифологии первая женщина, созданная Афиной и Гефестом. Зевс, разгневанный тем, что Прометей похитил для людей огонь у богов, решил отомстить людям и приказал создать женщину. Гефест слепил её, смешав землю с водой, Афина одела её в серебряное платье и увенчала золотым венцом (Hes. Theog. 567–590). П. должна была по замыслу Зевса принести людям соблазны и несчастья. По другой версии Гесиода её одаривают хариты, Пейто («убеждение»), горы; Гермес вкладывает ей в грудь лживую и хитрую душу. Женщину назвали П., так как все боги оделили её дарами. П. соблазнила недалёкого Эпиметея – брата Прометея, который уговаривал Эпиметея ничего не принимать от Зевса. Когда П. открыла сосуд, врученный ей богами, в который были заключены все людские пороки и несчастья, по земле расползлись болезни и бедствия. Только надежда осталась на дне сосуда, так как П. захлопнула крышку; так люди были лишены даже надежды на лучшую жизнь (Hes. Opp. 50–105).

Создание Пандоры. Белофонный киликс художника Тарквинии. Ок. 460 до н. э. Лондон, Британский музей.

Дочь П. и Эпиметея – Пирра и сын Прометея Девкалион стали супругами и по воле богов пережили потоп (Ovid. Met. I 318–417). В мифе о П. – очевидная дискредитация женского начала как губительного и лживого в эпоху утверждения патриархата.

А. Т.-Г.

Пандора. Скульптура П. Луизона. Мрамор. 1861. Восточный фасад Лувра.

ПАНДРОСА (Πάνδροσος), в греческой мифологии одна из трёх дочерей Кекропа и Аглавры. П. и её сестрам Афина дала на хранение ларец с младенцем Эрихтонием, который они открыли из любопытства, за что были ввергнуты Афиной в безумие. Имя Р «всевлажная», указывает на её древнее растительное прошлое и связь с хтонической Афиной (Apollod. III 14, 2; 14, 6).

А. Т.-Г.

ПАНДУ (др.-инд. Pandu, «бледный»), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», сын мудреца Вьясы и вдовы царя Вичитравирьи Амбалики. Мать П. побледнела от ужаса при приближении безобразного Вьясы, и поэтому её сын от Вьясы имел от рождения необычно бледную кожу (отсюда его имя). За убийство антилопы в момент соития П., согласно наложенному на него проклятию, должен был умереть в объятиях своей супруги. Он долго оставался бездетным, пока две его жены, Кунти и Мадри, не родили ему пятерых сыновей, пандавов, от богов Дхармы, Ваю, Индры и Ашвинов. П. умер, когда забыв о проклятии, попытался обнять свою жену Мадри.

П. Г.

ПАНЕ НА БОЛОН, в мифологии батаков (остров Суматра, Западная Индонезия) рогатый змей, повелитель нижнего мира и морской стихии. Иногда отождествляется с Нага Падоха (см. Сидеак Паруджар). За год он оборачивается вокруг земного диска, насылая в пути на землю войны, эпидемии и другие несчастья.

М. Ч.

ПАНИ (др.-инд. Pani), в древнеиндийской мифологии: 1) в единственном числе имя одного из вождей демонов; Индра захватывает его коров (РВ X 67, 3), то же делают Агни и Сома (I 93, 4); Агни делит добычу, принадлежащую П. (VI 13, 3); 2) во множественном числе название группы демонов или демонского племени, врагов Индры. В «Ригведе» П. упоминаются около 20 раз. П. угоняют коров на край света, за реку Расу, и укрывают их в горной пещере. Иные версии говорят об Агни как открывателе врат П., о сокровищах П., о скрытом ими в коровах жире, о Соме, отбирающем у П. быков, и т. п. П. изображаются как лживые, лишённые веры и культа существа. Не исключено, что характеристика П. отражает мифологизированные представления о каком-то реальном племени, враждебном ариям.

В. Т.

ПАНИКС, Понике, мифологизированный образ огня у пруссов, огонь очага, по-видимому, «новый» или «живой» огонь, полученный во время особого ритуала. Его называли святым (schwante panicke, swente panike, szwenta ponyke), и с ним связывался ряд ритуалов и ритуальных запретов. Видимо, П. имел два образа — мужской и женский. К П. обращались с молитвами и просьбами. Само имя П. обозначает огонь и имеет надёжные индоевропейские параллели в хеттском, тохарском, германском и других языках. Согласно Длугошу (15 в., «История Польши», кн. XII), в храме в Вильнюсе был жрец Зинч, наблюдавший за неугасимым святым огнём и занимавшийся гаданием и узнаванием (видимо, толкованием зна-

мений). К. Буга предложил правдоподобную конъектуру названия Зинч — *ziniz, литов. zynys, от zinoti, «знать» (по сходному принципу образуется и название жреца — вайделота у пруссов: из waid-, «ведать», «знать»). Из-за ошибки в «Хронике» Гванини (1578) *ziniz (у Длугоша) превратилось в znicz, и это название стало рассматриваться как обозначение самого священного огня.

В. И., В. Т.

ПАНЬ-ГУ (пань, «блюдо», гу, «древний»), в древнекитайской мифологии первопредок, первый человек на земле. Мифы о П.-г. зафиксированы письменно только в 3 в. н. э. Как предполагают китайские учёные, образ П.-г. первоначально возник у родственных китайцам южных племён — предков современных народов мяо и яо. Согласно «Сань у ли цзи» («Исторические записи о трёх правителях и пяти императорах») Сюй Чжэна (3 в. н. э.), вселенная первоначально представляла собой некое подобие содержимого куриного яйца. В это время родился П.-г. Через 18 тысяч лет светлое начало (ян) образовало небо, а мутное (инь) — землю (см. Инь и ян). П.-г. вырастал на 1 чжан (ок 3 м) в день. Так продолжалось 18 тысяч лет. П.-г. вытянулся до гигантских размеров — расстояние, на которое небо отстоит от земли (90 тысяч ли, т. е. около 45 тысяч км). По другим средневековым источникам, смерть П.-г. и части его трупа дали начало конкретным космическим явлениям и элементам рельефа (в основе этих представлений лежит концепция о единстве макро- и микрокосма). Дыхание П.-г. стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя пределами земли (четырьмя сторонами света) и пятью священными горами, кровь — реками, жилы и вены — дорогами на земле, плоть — почвой на полях, волосы на голове и усы — созвездиями, растительность на теле — травами и деревьями, зубы и кости — золотом и каменьями, костный мозг — жемчугом и нефритом, пот — дождём и росой. После смерти П.-г. паразиты, жившие на его теле, превратились в людей. По другим записям, в древности ясную погоду объясняли хорошим настроением П.-г., а плохую — дурным (проявление его гнева). Согласно древним верованиям, «душа» П.-г. захоронена в Наньхае. Как сообщал писатель Жэнь Фан (6 в.), в то время в Гуйлине (Южный Китай) был храм П.-г., где ему приносилась жертвенная еда и совершались моления («Шу и цзи», «Записи удивительного»).

В позднесредневековые времена П.-г. изображали обычно с топором и зубилом в руках в момент отделения им неба от земли. Иногда П.-г. рисовали с солнцем в одной руке и луной в другой, что объясняется соответствующей легендой, согласно которой, создавая вселенную, П.-г. неверно расположил солнце и луну, которые одновременно скрылись за морем, оставив людей во мраке. Тогда государь повелел П.-г. исправить ошибку. П.-г. написал на левой ладони иероглиф «солнце», а на правой — «луна». Вытянув вперёд левую руку, он позвал солнце, потом вытянул правую и позвал луну. Так он повторил 7 раз, после чего солнце и луна поделили время суток между собой.

В позднем религиозном даосизме П.-г.— один из верховных персонажей, член триады (первоначально вместе с Лао-цзы и Хуан-ди, а затем вместе с Юй-ди и Лао-цзы). Некоторые учёные (напр., Юань Кэ) непосредственно связывают образ П.-г. с образом первопредка народов мяо и яо — Пань-ху или Пань-ваном.

Б. Л. Рифтин.

ПАНЬ-ГУАНЬ («судья»), Пар, Пхар, Шэнь-пань («божественный судья»), в поздней китайской народной мифологии: 1) общее название «секретарей» главы загробного мира Янь-вана, ведущих записи в Книге судеб, а также гражданских или военных чиновников в свите какого-либо божества; 2) божество, ведающее судьбами людей. Часто рассматривается как помощник бога города – Чэн-хуана. Предполагается, что Чэн-хуан творит суд над душами умерших, а П.-г. — над душами живых людей. Его статуи ставились в храмах Чэн-хуана как главного исполнителя приказаний бога города. По традиции считается, что в качестве П.-г. обожествлён учёный Цуй Цзюэ, правитель области, ставший впоследствии министром церемоний, а после смерти – П.-г. Согласно преданию, основное знаменитое деяние П.-г. – продление жизни тайского императора Тай-цзуна. П.-г. исправил единицу на тройку в записи о сроке жизни Тай-цзуна, и благодаря этому император прожил лишние 20 лет.

В поздних народных верованиях и связанных с ними народных картинах П.-г. обычно контаминируется с повелителем бесов Чжун Куем, выступая в роли не столько фиксатора судьбы, сколько усмирителя нечисти, спускающегося из небесного дворца на землю. На народных картинах П.-г. обычно рисовали в красном халате с поясом, украшенным нефритом, с магическим мечом с изображением семи звёзд (Большой Медведицы) в руке, замахивающимся на летучую мышь, что истолковывалось как выражение досады по поводу того, что счастье (кит. фу – омоним слова «фу», «летучая мышь») пришло слишком поздно. Сочетание гражданского халата с кольчугой, в которую он облачён (признак военного чиновника), означает полное совершенство П.-г. и в гражданских, и в военных делах, его всестороннее могущество. Его изображают то разрубающим мечом чертей, то в виде веселящегося повелителя бесов, коему последние выражают всяческое послушание, ублажая П.-г.: катают его на повозке, угощают вином, танцуют перед ним или разыгрывают пьесы. Существует даже особая разновидность народных картин «у гуй нао Пань» («Пять бесов веселят П.»). Нередко на народных картинах П.-г. рисовали с обнажённым большим животом — символом полного довольства. Вообще изображения П.-г. использовались в старом Китае как магическое средство от чертовщины. С этой целью изображения П.-г. иногда вешали на створках ворот и дверей, считая, что таким образом можно защитить дом от проникновения нечисти.

Б. Л. Рифтин.

Повелитель бесов Пань-гуань. Китайская лубочная картина. Кон. 19 - нач. 20 вв. Ленинград. Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ПАНЬТАО [от пань, «извиваться» (?) и тао, «персик»], линтао («чудесный персик»), сяньтао («персик бессмертия»), в китайской мифологии персик, дарующий бессмертие. В наиболее архаических версиях мифов персиковое дерево (таошу) наделяется чертами мирового древа (см. Древо мировое). В «Шань хай цзине» («Книга гор и морей») упомянуто огромное персиковое дерево на горе Душо, в ветвях которого, изгибающихся на 3 тысячи ли, находятся ворота духов (гуймэнь). Согласно мифу, стрелок И был убит палицей из персикового дерева и впоследствии стал почитаться под именем Цзун-бу как божество, отвращающее нечисть. Существовало поверье, что этого дерева боятся злые духи. В древности вырезанные из него фигурки богов дверей ставили у входа в дом с целью отвратить злых духов. Позднее (видимо, с первых веков н. э.) из персикового дерева даосами вырезались различные талисманы-обереги. Ветками персикового дерева хлестали больного лихорадкой, чтобы изгнать духа болезни.

На более поздней стадии развития мифологии, скорее всего при сложении даосской религиозно-мифологической системы (рубеж н. э.), появляется представление о П. как о плоде, дарующем долголетие и бессмертие. В «Шэнь и цзине» («Книга о божественном и удивительном») говорится о растущем на северо-востоке большом персиковом дереве, плоды которого в поперечнике составляют более 3 чи (около 1 м). П. прочно связывается с Си-ван-му. В её садах растут персиковые деревья, которые цветут и дают плоды раз в три тысячи лет. Согласно даосским легендам, Си-ван-му в свой день рождения 3 числа 3-й луны угощает П. всех главных божеств и бессмертных. По представлениям, отражённым в фантастической эпопее У Чэн-эня «Си ю цзи» («Путешествие на Запад», 16 в.), в саду Си-ван-му из 3600 деревьев на одной трети плоды созревают

Бог долголетия Шоу-син выходит из персика. Китайская гравюра.

раз в 3 тысячи лет, на другой — раз в 6 тысяч лет, на последней — раз в 9 тысяч лет; соответственно отведавшие плодов становятся либо бессмертными, познавшими истину, либо вечно юными и могущими свободно летать на облаках, либо равными небу и земле и вечными, как солнце и луна. Одновременно существовали и предания о похитителях чудесных персиков (Дунфан Шо и царь обезьян Сунь У-кун). Ср. также связанные с представлением о П. как о дарующем долголетие обычаи у даосов пить сок персикового дерева (таоцзяо) или отвар из персиков (таотан) на новый год, есть в день рождения особые хлебцы в форме персиков, вывешивать в первый день нового года на воротах дощечки из персикового дерева для моления и ниспослании счастья. С персиком в руках обычно изображался бог долголетия Шоу-син, иногда его рисовали выходящим из огромного персика.

Б. Л. Рифтин.

ПАНЯ, цаня (нанайск., букв, «тень»), в тунгусо-маньчжурской мифологии одно из названий души у нанайцев. После смерти на больших поминках эта душа помещается в специальной подушке, которая также называется П.

Г. В.

ПАПУАССКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления папуасов — основного коренного населения острова Новая Гвинея и ряда прилегающих островов и архипелагов Меланезии. К папуасам относят несколько сотен отдельных этнических общностей, отличающихся значительной языковой дробностью. П. м. представляет собой конгломерат самостоятельных и относительно замкнутых локальных (племенных, общинно-родовых) систем (как целое она воссоздается лишь путём специального историко-типологического анализа). В то же время локальные мифологические системы обнаруживают общность. До недавнего времени Новая Гвинея представляла собой характерный вариант первобытной периферии с господством общинно-родовых отношений. Соответственно П. м., так же как и мифологии других народов Океании, может рассматриваться как региональный вариант одной из ранних стадий развития мифологии.

П. м. предстаёт как живая, многообразно функционирующая система, находящаяся в синкретическом единстве со всей культурой этноса. Мифологические элементы и связи так или иначе присутствуют во всей деятельности коллектива, в различных бытовых операциях, представлениях и отношениях, магических действиях, в предметах и вещах. Соответствующий семантический комплекс и связанные с ним разного рода ограничения и правила поведения не просто выражены в мифологических рассказах, но и непосредственно включены в систему традиционных знаний, так что собственно миф и норма социального поведения у папуасов нерасчленимы.

Вербально-повествовательные формы лишь в малой степени сосредоточивают и передают содержание П. м. Не менее значимы, хотя и очень трудны для истолкования, в силу имплицитного и символического характера, сами ритуальные действия и операции, пантомимы, танцы, ритуальные маски, одежда, украшения, музыкальные инструменты, краски, орнамент, скульптура и пр. Основной комплекс мифологических представлений был принадлежностью мужского мира и передавался по мужской линии, освоение его составляло важный раздел обрядов мужских инициации.

Тематика П. м. сосредоточивается вокруг нескольких главных разрядов персонажей (мифические первосоздатели, первопредки, культурные герои, великие племенные герои – охотники, воины и пр.; «хозяева» природы; духи умерших) и связанных с ними представлений и сакральных действий. Эти представления характеризуются противоречивостью и недифференцированностью. Первосоздатели, предки, культурные герои часто изоморфны с точки зрения их функций. Так, дема (у маринд-аним) обладают одновременно чертами тотемных предков, культурных героев, «духов», олицетворений сил природы; давшие когда-то жизнь всему дема и в «настоящее» время продолжают активно вмешиваться в жизнь людей.

Для образов мифических демиургов характерны представления о них как о «первых» (старуха Собра у маринд-аним) либо существовавших «всегда» (старуха Уа-огрере у киваи). Довольно распространены образы великих матерей, «первых» женщин. Ряду персонажей свойственна дуальная природа: Угатаме (у капауку) — одновременно мужчина и женщина, солнце и луна. В мифах о происхождении первопредков может выступать хтоническое начало: Иугумишанта (у форе и соседних племён) вышла из земли и персонифицирует ее. Наиболее распространены мифы о чудесном рождении первопредков, так или иначе содержащие элементы тотемических представлений: герой рождается из семени кенгуру, от свиньи, развивается из червя; зафиксированы папуасские версии мировой мифологической темы — зачатие героя от встречи женщины с животным, рыбой, рождение его от женщины-змеи, женщины-птицы. Особую роль играют мотивы специфической природы героев, их кровнородственной связи с чудесными предками. Унаследованные свойства герой-первосоздатель переносит (трансформируя их) на организуемый им человеческий социум (Навага – сын матери-кенгуру у киваи). В папуасских мифах почти обязательны конфликт тотемического героя с первоначальным коллективом и поиски второго, который становится объектом его культурных дел и установления норм тотемной организации (миф об Ико у пурари). Следы тотемических представлений присутствуют в мифах о создании космоса (у вагавага мальчик-солнце — сын отца-рыбы и женщины). В космогонических мифах обычны сюжеты о солнце и луне как преобразившихся первосоздателях, при этом появляются иногда инцестуальные мотивировки (у хули Ни и Хана, брат и сестра, после инцеста поднялись на небо и превратились в небесные тела). Космогонические акты могут выступать как проявление чьей-либо оплошности или трактоваться как целенаправленные действия демиургов. Парамбика (у нгаинг) в качестве первых своих деяний поставил «всё»; Камбел (у кераки), скатав в шары сердцевину пальмы, создал луну и солнце и определил пути их следования по небу. Он же поднял небо, стоявшее первоначально очень низко, и наполнил его звездами, разметав кусочки бамбука. Чаще всего светила, небо, земля, стихии мыслятся как уже существующие к началу мифических первотворений.

П. м. предполагает трехчастное деление мира. Небо (верхний мир) — временное обиталище демиургов и предков, откуда они уходят на землю, создавая здесь земной социум (отчасти по аналогии с небесным) и принося сюда блага культуры. Но на небо уходят некоторые персонажи, вступившие в конфликт с коллективами, среди которых они жили. Обычный путь на небо – высокое дерево. Подземный (нижний) мир ассоциируется с представлениями о смерти, о земле духов умерших (реже – о происхождении некоторых персонажей). Связь с ним может осуществляться через специальную дыру, иногда через водоёмы или болота, а также через ритуальные столбы в мужских или церемониальных домах. Границы и части земного мира создаются героями как бы попутно (от ударов магической палки-копалки возникают заливы, от удара стрелы – река, от брошенных камней – острова и т. д.).

Первосоздателям, мифологическим и тотемическим предкам, культурным героям принадлежит создание людей, разделение их на племена и расселение. Люди появляются из сердцевины дерева, возникают из водяных пузырьков, из разрубленных свиных туш, рождаются от мифической пары, от брата и сестры. В мифе киваи представлена концепция антропогенеза и социогенеза, объединяющая мотивы тотемические и хтонические и предполагающая двухступенчатость процесса генетических трансформаций: благодаря операциям Уа-огрере первое поколение людей появляется из червей, размножившихся в теле убитого кенгуру; оно получает от первосоздательницы элементарные человеческие знания и общественные

правила; затем происходит превращение первых людей-недоростков в поколение «настоящих» людей и наделение их всей совокупностью общественных норм, знаний, навыков и т. д.

В рамках мифологической концепции становления социума получают разработку сюжеты о борьбе героев с чудовищами, враждебными людям, и об умиротворении культурных локусов (в образах чудовищ есть следы двойственной их природы: змеи – мифические предки и вредители, змеи – чудесные супруги, великаны-людоеды), а также о возникновении отрицательных качеств и жизненных норм, «открытии» разного рода бед — раздоров, обмана, кровавых способов разрешения коллизий и т. д.

В мифах объясняются введение запретов (напр., на каннибализм), разделение труда по признаку пола, кровная месть, экзогамия и запрещение инцеста. «Открытие» смерти в мифах происходит либо случайно, либо трактуется как наказание или как свойство, приобретаемое людьми, выходящими из «дикого» состояния. Отсутствие смерти включается в характеристику «прошлого», которое до известной степени идеализируется.

С концепцией «героического века», так или иначе противостоящего «настоящему» и в то же время его подготовившего, связаны повествовательные циклы о героях – «первых» охотниках, земледельцах, гарпунщиках, воинах и охотниках за головами, колдунах, мореплавателях. Первогерои «открывают» войну как способ разрешения конфликтов, привносят в общественную жизнь жестокость и вероломство, начинают борьбу за женщин и т. д. Но они же нормализуют различные стороны общественной практики, несущие в себе конфликтное начало: ставят пределы жестокостям войны, определяют границы, за которые не должны выходить человеческие страсти.

Важнейшую часть П. м. составляет вера в хозяев или духов природы. У различных этносов были свои родовые обозначения для всего класса «хозяев» и имела место подробная видовая дифференциация их по свойствам, внешности, местам обитания и т. д. (напр., марсалаи у арапеш, выступающие хранителями земли данного рода или общины; этенгена у киваи, которые считаются защитниками деревьев и лесных участков, а также покровителями и хранителями огородов; путутули у раиапу; гигл у чимбу и др.). Хозяев представляли в виде змей или рептилий особой окраски с несколькими головами и хвостами, в виде животных с уродливыми признаками, существ, соединявших зооморфные, растительные, антропоморфные черты. Места их обитания — леса, пещеры, водоёмы, стволы деревьев, камни, рифы и т. п. Они выступают защитниками традиционных норм поведения и могут наказывать нарушителей (и в этом смысле связаны с умершими предками), давать добрые советы спящим, показывать гребцам верный курс, но в то же время вызывать ураганы, насылать болезни, сбивать с пути, похищать и т. д. Распространены рассказы-былички о встречах и столкновениях людей с «хозяевами», в частности — о нечаянном или насильственном браке женщины с «хозяином». Основу культа умерших составляет вера в духов умерших, способных принимать разнообразные материальные формы и, как правило, невидимых, обладающих чудесными способностями воздействия на живых. Постоянное место их обитания — земля умерших, получающая в мифах реальную либо (чаще) фантастическую локализацию, — описывается во многом по аналогии с миром живых, но с обязательными признаками, маркирующими принадлежность к миру смерти. Мифы и былички описывают странствия живых в землю умерших, общение их с духами и возвращение домой или приход духов, контакты их с живыми, приводящие к несчастью или получению живыми какой-то помощи. Ряд ритуалов (в т. ч. похоронные и послепохоронные обряды) непосредственно адресуется к духам умерших, имея целью обеспечить их поддержку либо отвести их нежелательное вмешательство. Представления о духах умерших сложным образом взаимодействуют с представлениями о родовых предках. Культ «духов» умерших и родовых предков в значительной степени определяет семантику ряда важнейших ритуалов, в т. ч. обрядов мужских инициации, ритуалов плодородия и др. Здесь в разных сюжетных формах варьируются приход и встреча предка, действия и песни, ему посвященные, магия, ему адресованная, и т. д., а также символическая смерть и возвращение к жизни. Изображения предков (деревянные скульптуры, резные и рисованные «портреты») составляют обязательную принадлежность мужских и церемониальных домов.

В недрах П. м. и во взаимодействии с нею формируется ряд фольклорных прозаических и песенных жанров, которые либо вовсе не вычленены, либо только начинают вычленяться из синкретического единства. Таковы мифологические эпические песни о героях-первопредках, сказки, сохраняющие характер «достоверных» мифов, «исторические» предания, а также разного типа песни. Папуасский фольклор в его единстве с мифологией включает ряд сюжетов и мотивов, которые в историко-типологической перспективе сопоставимы с сюжетами и мотивами, составляющими классический фонд мировой мифологии и фольклора: в частности, у папуасов имеются собственные варианты сюжетов об Эдипе, Орфее, Одиссее («муж на свадьбе своей жены»), героическом сватовстве и др.

Б. Н. Путилов.

ПАРАДАТА, герои архаических общеиранских мифов о первой существовавшей на земле династии, учредители социума и цивилизации. Одно из вероятных значений термина – «первозаконники», «установители первых социальных норм». Неоднократно упоминаются в «Авесте», где их число непостоянно, в эламоязычных ахеменидских текстах и у Геродота, пересказавшего скифский героический эпос (IV 5–7: цари, называемые паралатами). Чаще всего термин «П.» прилагался к Хаошйангхе. На индоиранские истоки мифа о П. указывает фрагмент «Видевдата» (20, 1), где в их число включён божественный лекарь Трита, известный и авторам «Ригведы». Враждебное с точки зрения «Ригведы» (VI 61, 1) племя паравата (paravata) может быть чуть искажённым вариантом П. Контекст всех упоминаний о П. влечёт за собой гипотезу о П. как скорее социальной (военная аристократия), нежели этнической группировке. «Авеста» подчёркивает дозороастрийский, языческий характер верований П.: они, например, не поклонялись Амеша Спента, а первый из них, Йима, открыто противился культу Ахурамазды («Видевдат» 2, 3). В «Шахнаме» П. соответствуют Пишдадиды.

Л. Л.

ПАРАДИЗ (европеизированная форма авест. термина pairidaeza), в иранской мифологии (в младоавестийских и ахеменидских преданиях) место блаженства и успокоения духа. Времяпрепровождение в П. выступало синонимом блаженства, лучшего из мыслимых для человека состояний, благодаря чему с усилением религиозно-символической интерпретации П. превратился в образ рая и благого воздаяния. У ранних иранцев П. — охотничий парк в квадратной ограде (ср. символическое значение квадрата). Иранская и иноплеменная иранизированная знать возводила реальные роскошные П., порождавшие ассоциации с райским садом. Древнемидийские и ахеменидские П. были известны Ксенофонту («Киропедия» I 4, 5, 11; «Анабасис» I 2, 7), Ктесию (5–4 вв. до н. э.) и другим авторам. Подобный П. раскопан вблизи городища Топрак-Кала в древнем Хорезме (3 в. н. э.). Через греческое посредство авестийский термин в форме παρ'άδεισς проник в культурное наследие Европы. Омейядские замки в Мшатте, Каср эль-Хайре, Аммане были продолжением традиции иранских П. – попытками воплотить в архитектурных формах образ земного рая.

Л. Л.

ПАРАМИТА (санскр. и пали paramita), в мифологии и религиозно-философских воззрениях индийцев одно из основных понятий. Значение слова не совсем ясно, и большинство европейских учёных переводят его как «совершенство»; его тибетский эквивалент (pha-rol-tu phyin-pa) имеет значение «ушедший в противоположный берег», что не противоречит и этимологии санскритского слова. П. можно, таким образом, понимать как «то, при помощи чего достигается противоположный берег» (т. е. нирвана). В буддийских текстах обычно перечисляют 6 (иногда и 10) П.: щедрость (дана), нравственность (шила), терпеливость (кшанти), мужественность (вирья), способность к созерцанию (дхьяна), мудрость (праджня). Они воплощаются в деяниях бодхисатв. Буддийская литература изобилует легендами о том, как бодхисатвы (особенно Шакьямуни) осуществляли ту или иную П. Так, следуя данапарамите, бодхисатвы могут жертвовать всем, в том числе жизнью (известны легенды, в которых бодхисатвы жертвовали своё тело голодающим животным). Кшантипарамита требует, чтобы бодхисатва при любых обстоятельствах (напр., под пыткой) остался невозмутимым и сохранил добрые намерения даже по отношению к своим врагам.

Л. М.

ПАРАШУРАМА (др.-инд. Paracurama, «Рама с топором»), в индуистской мифологии шестая аватара Вишну, в которой его миссия на земле состояла в избавлении брахманов от тирании кшатриев. П. (названный так по оружию — топору, полученному им от бога Шивы) был сыном мудреца Джамадагни из рода Бхригу. В «Махабхарате» и пуранах рассказана легенда о том, как кшатрий Картавирья украл из обители Джамадагни священного телёнка; по приказанию отца П. убил Картавирью, но в отместку сыновья Картавирьи умертвили Джамадагни; это послужило причиной ненависти П. к кшатриям, и он «трижды по семь раз очищал землю от кшатриев, наполнив их кровью пять озёр» (Мхб. III 117, 9); после истребления варны кшатриев П. передал землю во владение брахманам, а сам удалился жить на гору Махендру.

П. Г.

ПАРВАТИ (др.-инд. Parvati, «Горная»), в индуистской мифологии одно из имён жены Шивы. Согласно мифу, первая жена Шивы Сати после самосожжения на священном огне спустя некоторое время возродилась в образе П. (или Умы), дочери царя гор Химавата и апсары Мены. Чтобы завоевать сердце Шивы, П. поселилась рядом с ним на горе Кайласе, однако Шива, предававшийся суровой аскезе, отверг её домогания. Боги, желая, чтобы у Шивы родился сын, способный сокрушить асуру Тараку, послали Каму возбудить у Шивы любовь к П., но Шива сжёг его огнём своего третьего глаза. Тогда П. сама предалась аскезе ради Шивы. Испытывая её, Шива пришёл к ней в виде юного брахмана и стал хулить самого себя. П. отвергла клевету и, тронутый её преданностью и красотой, Шива женился на ней. От этого брака родились победитель Тараки Сканда (или Кумара) и слоноподобный бог Ганеша. Миф о любви П. и Шивы лёг в основу знаменитой эпической поэмы Калидасы «Кумара-самбхава» («Рождение Кумары»).

П. Г.

ПАРДЖАНЬЯ (др.-инд. Parjanya, собств. «дождевая туча»), в древнеиндийской мифологии бог грозовой тучи и дождя. В «Ригведе» ему посвящено 3 гимна, а имя его упоминается около 30 раз. П. слабо персонифицирован, в ряде случаев не отличим от тучи (ср. РВ I 164, 51), в чём следует видеть глубокий архаизм. П. появляется в сопровождении грома и молнии (V 83 и др.), он гремит и ревёт, как бык, изливает потоки дождя (его называют богом дождя и богом погоды), орошает оба мира, он связан с водой, источниками, его колесница полна воды. Громом он поражает демонов, злых людей, деревья и наводит ужас на всех; вместе с тем он предоставляет защиту (X 169, 2), приносит мёд и молоко (IV 57, 8). Наиболее тесно как атмосферное божество П. связан с богом ветра Вата (X 66, 10); несколько раз вместе с П. призываются и маруты. Функционально П. весьма близок к Индре; в поздней литературе имя П. иногда прилагается к Индре. В «Ригведе» есть упоминание о связи П. с Брихаспати, заставившим его излить дождь (X 98, 1), и с Агни.

Как бог дождя П. имеет непосредственное отношение к плодородию. Он оживляет землю своими семенами (=дождём), производит скот и семена растений и выращивает растения, идущие в пищу (РВ V 83, 4–5; 10; VI 50, 12; 52,6; АВ IV 15, 2–3, 15; VIII 7,21); он помещает семя не только в растения, но и в коров, лошадей, женщин (РВ VII 102, 2); П. не раз сравнивался с такими символами производительной силы, как бык или буйвол (ср., в частности, мотив: буйвол, рождённый П., приносит дочь Сурье). По этой же причине П. часто называют отцом. В частности, он отец Сомы (IX 82, 3), который возрастает благодаря ему (IX 113, 3). Жена П. – Земля; в «Атхарваведе» (XII 1, 12) Земля называется матерью, а П. – отцом. В этом отношении П. аналогичен Дьяусу и может рассматриваться как действующее лицо архаичной мифологемы – бог грома и дождя оплодотворяет Землю. В более позднее время П. выступает как один из 12 адитьев, как бог-хранитель, повелевающий тучами и дождём.

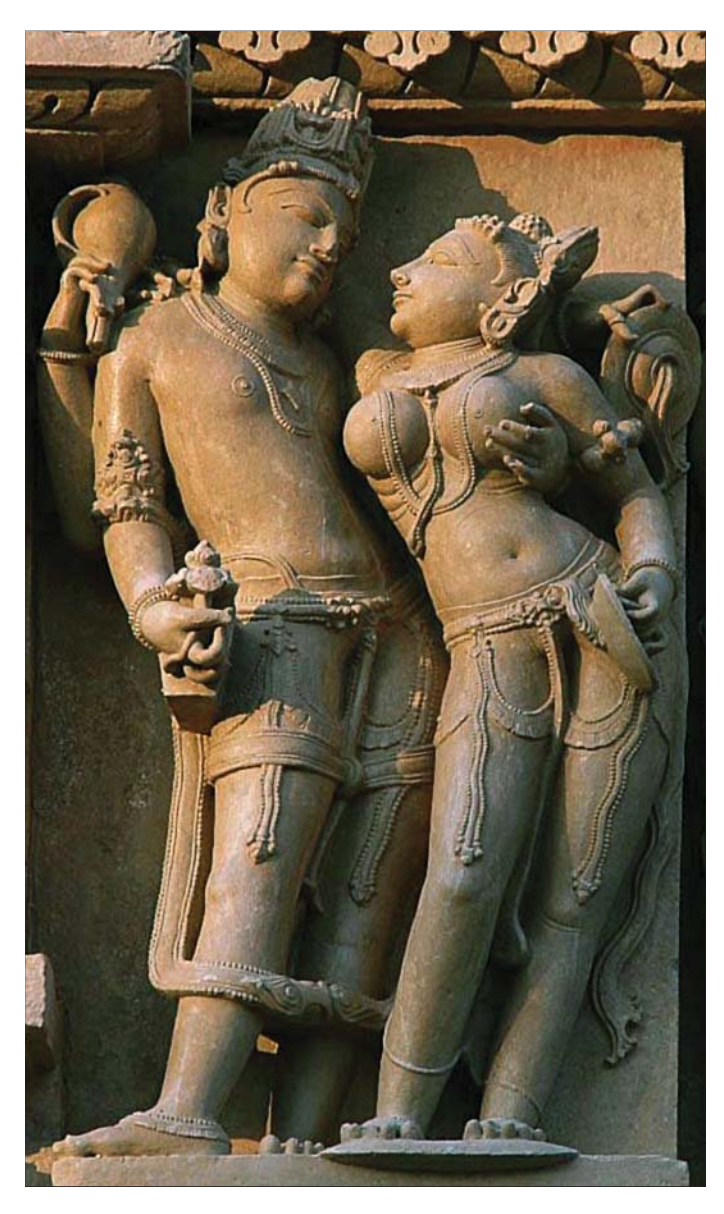
Роль П. в индуистском пантеоне крайне незначительна, что резко контрастирует с тем местом, которое занимал носитель соответствующего имени в древней индоевропейской мифологии. В имени П. скрывается название индоевропейского громовержца; ср. литов. Perkunas, латыш. Perkons, слав. Perunъ, др.-исл. Fjorgyn, хетт. Pirua-/Perua (ср. peruna «скала») и т. д.

В. Н. Топоров.

ПАРЕНДИ (авест. «полнота», «изобилие»), в иранской мифологии повелительница женщин, дарительница изобилия, хранительница кладов и спрятанных сокровищ. По изложению «Ясны Семи глав» (38, 2), П. — одна из девяти жён Ахурамазды. Развёрнутых мифологических циклов о П. не сохранилось. Эпитеты П. — «быстрая», «стремительная» и «владеющая быстрой колесницей». На своей колеснице П. сопровождает более значительных богов, Митру («Яшт» X 66) и Тиштрйу (VIII 38), в составе их свиты. П. благословила Виштаспу после того, как он принял учение Заратуштры. Почитание П. зародилось в эпоху индоиранской общности (ср. др.-инд. Пурамдхи).

Л. Л.

ПАРИ, пери, пэри, в иранской мифологии один из духов. Термин «П.», возможно, восходит к реконструируемому индоевропейскому *пер, «производить на свет, рожать», или *пеле, «наполнять». В «Авесте» П.-паирика — злокозненные существа женского пола. Тиштрйа сражается с паирика небес, «захватывает паирика, которые падают, словно выстреленные звёзды, между небом и землёй» («Яшт» VIII 8). Митра после захода солнца «сокрушает



Шива и Парвати. Барельеф. 11 в. Храм Паршванатх (Кхаджурахо).

паирика» («Яшт» X 26). В «Бундахишне» (5, 25) «воровка» Мушпар П. (авест. Муш паирика, «мышь-П.», «Ясна» XVI 8) в образе летучей мыши пожелала затмить свет солнца и луны, но была одолена солнцем, присоединившим её к своему сиянию. Известны запретительные формулы против паирика, приближающихся к огню, воде, скоту и растениям («Видевдат» II 9). Выделяются паирика — персонификации отрицательных явлений, например засухи и неурожая, паирика-крыса — демон чувственности. Существовал миф о паирика, жившей в лесу в образе собаки. Когда герой разрубает её, появляются две собаки и т. д. Другие паирика имели человеческий образ и своей красотой обманывали или обольщали людей и героев. Вместе с тем образ П. имел положительную нагрузку, ср. зороастрийское жреческое имя Парик. В средневековой персидско-таджикской поэзии изобилуют положительные значения слова «П.»; П. бывает невидимкой, а когда появляется – «очень красива и мила», очаровывает (в этом качестве образ П. вошёл в европейскую литературу), иногда творит добро, но способна и лишить сознания, разума. Колдуны (парибанд, париафсой) призывают на помощь П. или изгоняют их.

Образ П. сохранился в мифологиях таджиков, в т. ч. памирских, афганцев, персов, белуджей и др., проник к дардоязычным и тюркоязычным народам. П. у таджиков выступают в антропоморфном и зооморфном обликах. Доброжелательные П. являются в виде красивых птиц, бобра или неядовитой, белой и жёлтой, змеи, а злые – в облике ядовитых змей, лягушек, черепах, диких, в т. ч. хищных, зверей, в частности тигра. В антропоморфном облике доброжелательные П. – красивые девушки или молодые женщины в белой, синей или красной одежде, юноши или мужчины, причастные отправлению культа, злые П. имеют отталкивающую наружность и грязную одежду. У П. есть свой «шах», старшие и т. д. Они вступают в сексуальную связь с людьми, от таких браков рождаются необыкновенные люди. П. могут уносить с собой людей и летать с ними по воздуху. Мужчины — избранники П., становятся шаманами, а сами П. выступают как шаманские духи-помощники. П. в таджикском фольклоре нередко связаны с горными козлами (козами) и деревьями (ср. распространённую на Ближнем и Среднем Востоке с глубочайшей древности мифологему дерево – фея – горный козёл). В одном из селений Бартанга (Памир) жители считали себя потомками охотника Байга и П., разводившей горных коз. Когда Байг, за которым следовал его односельчанин с собакой, возвращался к П. из селения, П. и её родственницы доили коз. Испуганные козы разбежались, молоко пролилось, а разгневанная П. покинула мужа. В Гильгите П. считаются воплощениями божества Маркум — владелицы горных козлов (иногда и баранов), помогающей при родах, хранящей мать и дитя. К архаическому слою представлений о П. относятся также подчёркивающие их ночной характер, утрату ими активности при свете дня, связь П. с водой – источником плодородия (таджикские, памирские, персидские верования) и с цветами (они падают изо рта П., когда она смеётся, памирские верования).

Б. А. Литвинский.

В мифологиях тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа и Поволжья один из духов. Чаще всего представлялись в человеческом образе (как мужчин, так и женщин), но считалось, что они могут также принимать вид голубя, других животных, пламени и т. п. В ряде мифов П., выступая в человеческом облике, имеют и некоторые зооморфные черты (напр., представляются девушками с птичьими ногами). Образ П. восходит к древним пластам иранской мифологии, упоминается уже в тюркских литературных памятниках 11 в. («Кудатку-билиг»). В большинстве мифов П. благосклонны к людям, в человеческом облике вступают в любовную связь с ними, похищают молодых женщин и девушек. Некоторые П. считались жёнами героя Кёр-оглы (Ага-Юнус в туркменских и таджикских вариантах эпоса, Юнис-пари, Мискал-пари и Гюльнар-пари — в узбекских вариантах). По представлениям турок, П. рассказывают людям, с которыми состоят в любовной связи, о судьбе пропавшего человека, животного, вещи и т. п.; западносибирских татар – помогают по дому. Иногда, однако, они представляются и как враждебная сила (напр., духи джин-пери в мифологиях киргизов, казахов, татар Поволжья, тобольских татар и отчасти узбеков). В мифологиях большинства народов Средней Азии П. – также главные духи – помощники шаманов, составляющие их «войско» [Абдуррахман-ав-пари (начальник «войска»), Джунус (Юнус)-пари, Юлдуз-пари, Кундуз-пари, Мискал-пари; Рахман-пари, Мулла-пари и др.]. Туркменско-узбекское название шамана «порхан» и таджикско-уйгурское «парихон» означают «отчитывающий П.». У уйгуров шаманский сеанс называется «пари уйнатмак», букв, «заставить П. играть». Шаманский дар у узбеков и таджиков нередко объяснялся сексуальной связью человека с П. С утверждением ислама П. – духи – помощники шаманов стали делиться на мусульман и «неверных» (кафир), среди последних (или наряду с ними) иногда выделялись индуисты и иудаисты. В некоторых мифах П. имеют связь с водной стихией, существует даже их особая разновидность – водяные П. (в мифологии узбеков – су пари, азербайджанцев – су пяриси, туркмен – сув-периси и т. д.), имеющие характер «хозяек воды». В Поволжье П. обычно сближаются с дэвами и объединяются с ними в единый образ (духи дию пэрие), иногда выступают и как самостоятельные персонажи (ср. башкирских духов – хозяев ветров пярей).

В. Н. Басилов.

В мифологии лакцев, аварцев, лезгин, цахуров П. – духи, покровительствующие избранному ими человеку. Выступают в облике красивых женщин. Согласно широко распространённым в прошлом поверьям, П. влюбляются в человека, вступают с ним в интимные отношения. Мужчина, не принявший любви П., наказывается болезнью. Своего избранника П. награждают способностью изгонять злых духов, предугадывать судьбу, излечивать болезни. В лакской мифологии П. – избранница нартов Бархху и Арин, живёт на вершине снежной горы во дворце из хрусталя. В лиро-эпической любовной песне аварцев и лакцев герой полюбил Парил Мисиду («золотая дочь П.»), обитающую в хрустальном дворце румского царя.

Х. Х.

ПАРИАКАКА, в мифологии индейцев яуйо (Перу) бог-громовник, победитель чудовищ, даритель плодородия. Вместе со своими братьями (или сыновьями) он рождается из яиц. П. сражается с врагом племени яуйо, божеством юнка — Уальяльо Каруинчо и изгоняет его. П. и его братья (сыновья) изгоняют и самих юнка, заливая дождём их деревни. В мифе об орошении земель одного из селений животные по приказанию П. строят канал. Сестра П. Чаупиньямка — богиня плодородия. Оба они почитались в виде снежных вершин.

Ю. Б.

ПАРИ-КОНДЖУ («брошенная принцесса»), Пари-сеги, Мальми, в корейской шаманской мифологии родоначальница и покровительница шаманок. Миф о ней воспроизводится во время обряда чинogви, совершаемого на 49-й день после смерти человека для проводов души покойного в рай. Согласно варианту мифа, единственному наследнику государя предсказатели предрекли, что если он женится в плохой год, у него родятся семь дочерей, а в хороший — семь сыновей. Не поверив, он женился в неудачный год в 7-й день 7-й луны. И у него родились шесть дочерей. Он надеялся, что седьмым будет сын, но родилась дочь. Государь, разгневавшись, велел бросить её в сад за дворцом, но вороны и сороки обогревали её крыльями. Тогда дочь поместили в нефритовый ларец и бросили его в воду в жертву царю драконов четырёх морей. Ларец подхватила золотая черепаха и унесла в Восточное море. Там девочку спас Будда и отдал её на воспитание «бабушке-благодетельнице Пири» и «дедушке-благодетелю Пири». От них она однажды узнала, что её отец — гигантский бамбук, а мать — дерево павлония на ближайшем холме. П.-к. стала молиться у этого дерева, в это же время родители П.-к. тяжело заболели. Гадатели предсказали им смерть, если они не найдут дочь и святую воду у верховного божества Мусансина. Когда посланец государя, наконец, нашёл П.-к., она не поверила ему. Но он протянул ей поднос, на котором были капли крови её родителей, и взял у неё немного крови из пальца. Над подносом образовалось облачко, и все кровинки смешались в одну. Чтобы спасти родителей от смерти, П.-к. отправляется на поиски святой воды. Когда она, наконец, прибыла в Индию, Будда посоветовал П.-к. добраться до трёх гор-островов, которыми управлял великан Мусансин. После того как П.-к. прослужила у него 9 лет, родила ему 7 сыновей, Мусансин дал ей святую воду, которой она окропила останки своих родителей (к тому времени уже умерших), и родители ожили. С тех пор П.-к. стала патронессой всех шаманских духов. Согласно другой версии о П.-к., принцесса, достигнув зрелости, однажды увидела сон, будто синий и зелёный журавли влетели в неё через рот. Пос-

ле этого она держала рот закрытым, отчего забеременела и родила двух близнецов, у которых затем родилось по четыре дочери. Обученные секретам волшебства, они были направлены в каждую из восьми провинций, где стали первыми шаманками.

Л. Р. Концевич.

ПАРИКШИТ (др.-инд. Pariksit), легендарный древнеиндийский царь, упоминаемый впервые в «Атхарваведе» (XX 127) и брахманах. В «Махабхарате» П. — внук Арджуны. Ещё в чреве матери П. был убит Ашваттхаманом вскоре после битвы на Курукшетре, но его возродил к жизни Кришна. Когда Юдхиштхира удалился от мирской жизни, П. унаследовал от него трон в Хастинапуре («Махабхарата»). Согласно пуранам, с царствования П. начинается последний и длящийся по сию пору период мировой истории — калиюга (см. в ст. Юга).

П. Г.

Суд Париса. Аттическая чернофигурная амфора. 560–550 до н. э. Париж, Лувр.

ПАРИС (Πάρις), в греческой мифологии троянский царевич, сын Приама и Гекубы. Когда Гекуба была беременна вторым ребёнком, ей приснился страшный сон, будто она родила пылающий факел, от которого сгорела Троя. Прорицатели (чаще всего среди них называют Эсака) объяснили сон царицы так: ожидаемый ею сын будет виновником гибели Трои. Когда мальчик родился, Приам велел бросить его на горе Иде, надеясь, что там он будет растерзан зверями. Однако ребёнок уцелел и был воспитан пастухом, давшим ему имя П. Позднее, когда юноша П. храбро отразил нападение на стадо шайки разбойников, он получил прозвище Александр («отражающий мужей») (Apollod. III 12, 5). Ко времени пребывания П. на Иде источники относят его брак с нимфой Эноной и знаменитый суд П. над тремя богинями, заспорившими о своей красоте. Желая склонить П. на свою сторону, Гера обещала сделать его самым могущественным из земных царей, Афина – самым храбрым героем, Афродита – обладателем самой красивой женщины. П. признал прекраснейшей из богинь Афродиту, которая и помогла ему потом увлечь Елену и сделать её своей женой (Hom. Il. XXIV 25–30; Eur. Andr. 274–308, Troad. 924–931). Однако прежде чем это случилось, произошло узнавание П. родителями и его возвращение в Трою в качестве царского сына: во время спортивных состязаний в Трое [в которых П. решился принять участие, несмотря на своё (мнимо) низкое происхождение] он одолел всех соперников, включая сыновей Приама, и был опознан сестрой – пророчицей Кассандрой, пытавшейся убить П., чтобы спасти Трою. Однако родители, обрадованные тем, что нашли сына, давно ими оплаканного, с радостью приняли его в дом (Hyg. fab. 91). Затем П. отправился в Грецию, где, воспользовавшись гостеприимством спартанского царя Менелая, похитил его жену – красавицу Елену и большие сокровища. Коварный поступок П. послужил причиной Троянской войны, в которой сам П., согласно «Илиаде», не принимал активного участия: в единоборстве с Менелаем он был побеждён, сохранив жизнь только благодаря вмешательству Афродиты (III 340–461), и к новому вступлению в бой его вынужден был побуждать Гектор (VI 321–341, 517–525). Впоследствии от его стрелы, направляемой Аполлоном, погибает Ахилл (Eur. Andr. 655; Verg. Aen. VI 56–58), в то время как и сам П. не может избежать отравленной стрелы Филоктета, приносящей ему смерть (Apollod. epit. V 8).

Парис. Скульптура А. Кановы. 1810-16. Ленинград, Эрмитаж.

Значение имени П. (по-фригийски «борец»), а также роль, которую П. играет в сказании о Троянской войне (как её зачинщик и победитель ахейского героя Ахилла), указывают на первоначально гораздо более важное место П. в предании по сравнению с «Илиадой». Вместе с тем эпос ещё не нуждался в обосновании того обстоятельства, что П. пас царские стада: это делают в «Илиаде» многие представители царских домов — сыновья Приама, Анхис, Эней, братья Андромахи (IV 500; V 313; VI 421–424; XV 546–549; XX 188–190). Версия, связанная с пребыванием П. на горе Иде и последующим опознанием П., возникла, очевидно, не ранее 6 в. до н. э. и в литературе была впервые обработана в не дошедших до нас трагедиях «Александр» Софокла и Еврипида. Затем эта версия оказалась господствующей, так как хорошо сочеталась с рассказом о суде П. Именно этот эпизод, восходящий, возможно, к древнему обычаю женских ритуальных состязаний в красоте, засвидетельствованному в храме Геры на соседнем с Фригией острове Лесбос, оказался одним из самых излюбленных как в античном, так и в новом изобразительном искусстве.

В. Н. Ярхо.

Сюжет «суд П.» пользовался популярностью в живописи и пластике (Л. Кранах Старший, Джорджоне, П. П. Рубенс, Я. Йордане, А. Ватто, О. Ренуар, П. Гоген, Джулио Романо и др.).

ПАРКИ (Parcae), в римской мифологии богини судьбы (равнозначные греческим мойрам). Этимология слова «П.» от partior, «наделять», современными филологами отвергается. Видимо, первоначаль-

Золотая нить. Картина Дж. Страдвика. 1885.

Суд Париса. Картина Л. Кранаха. 1529.
Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

Суд Париса. Этрусское бронзовое зеркало. 4–3 в. до н. э. Париж, Лувр.

Суд Париса: Афина, Гермес, Афродита, Энона, Парис, и Эрос. Деталь саркофага римской работы по греческому оригиналу. Мрамор. Ок. 117–138. Рим, Национальный музей.

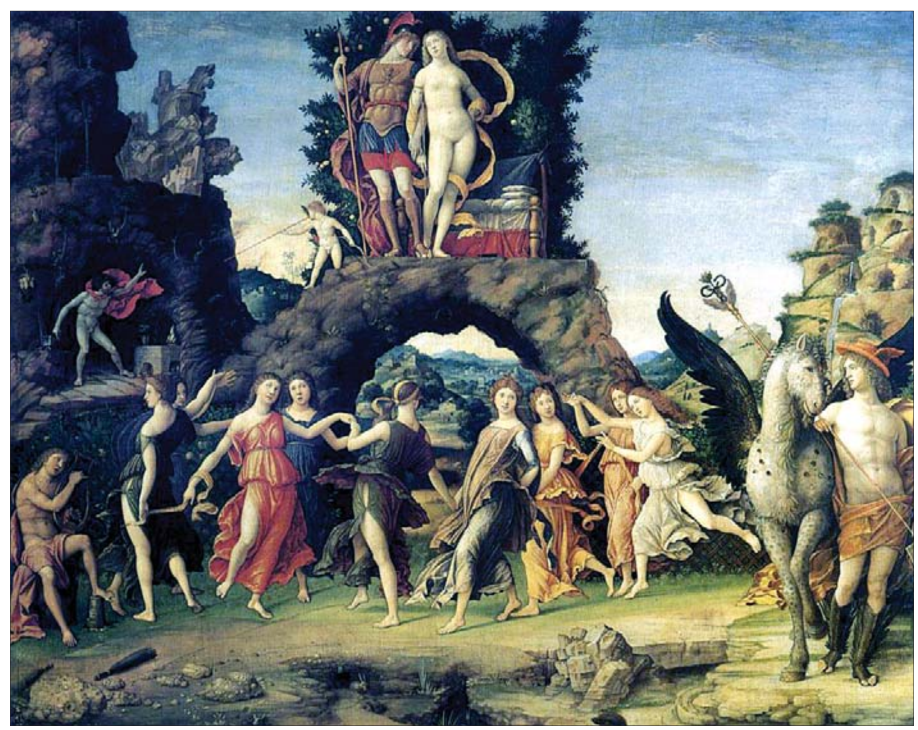
Суд Париса. Картина П. П. Рубенса. 1638-39. Мадрид, Музей Прадо.

ным было представление об одной П. – богине рождения, сходной с Карментой (Plut. Romulus 21). Затем из эпитетов Карменты возникли три П., носившие имена Нона, Децима (покровительствующие рождению ребёнка на девятом или десятом месяце), Морта (от mors, «смерть») (Aul. Gell. III 16). Утроение П. обусловило их отождествление с мойрами, прядущими и обрезающими нить жизни. П. отождествлялись также с римскими фатами.

Е. Ш.

ПАРНАС, Парнасс (Παρνασσός), в греческой мифологии: 1) место обитания Аполлона и муз. Идентифицируется с горным массивом в Фокиде. У подножия П. находились фокидские города Криса и Дельфы со знаменитым оракулом в храме Аполлона, а также Кастальский ключ – источник поэтического вдохновения. Пещеры горы считались местом обитания нимф (Strab. IX 3, 1). Спасшийся от потопа Девкалион высадился на П. (Ovid. Met. I 316 след.); 2) эпоним одноимённой горы Парнас; сын Посейдона (вариант: смертного Клеопомпа) и нимфы Клеодоры. Считался основателем древнего оракула Пифо, впоследствии посвященного Аполлону, а также изобретателем гадания по полёту птиц (Paus. X 6, 1).

М. Б.



Парнас. Картина А. Мантеньи. 1497. Париж, Лувр.

ПАРФЕНОПА, Партенопа (Παρθενόπη), в греческой мифологии: 1) одна из сирен, дочь Ахелоя и музы Мельпомены (Apollod. I 3, 4). Вместе с сестрами губила своим пением плывущих мимо моряков, но когда Одиссею со спутниками удалось благополучно миновать сирен, те бросились в море (Hom. Od. XII 158 след.). По другому мифу, П. и её сестры погибли после того, как мимо них благополучно проплыли аргонавты. Тело П. было выброшено на берег, где возле её могилы возник город, названный в честь П. Парфенопеей (древнее название Неаполя; Strab. I 2, 13 и 18); 2) дочь Стимфала, возлюбленная Геракла, мать Эвера (Apollod. II 7, 8).

М. Б.

ПАРФЕНОПЕЙ, Партенопей (Παρθενοπαῖος), в греческой мифологии сын аркадской нимфы Аталанты, участник похода семерых против Фив. Аттическая трагедия рисует его совсем юным, но в то же время достаточно кичливым и заносчивым: на его щите изображена сфинкс, терзающая фиванца, что должно служить для обороняющихся напоминанием о наиболее позорной странице в их прошлом; сам П. клянётся, что разорит Фивы даже вопреки воле Зевса (Aeschyl. Sept. 526–549). П. погибает во время штурма города (Eur. Phoen. 1153–1162). Эти же авторы (Aeschyl. Sept. 547 след.; Eur. Suppl. 888–900) изображают П. пришельцем в Аргосе, который участием в войне как бы платит долг аргивянам за своё воспитание (у Еврипида, в соответствии с общей тенденцией трагедии, даётся и более благоприятная характеристика П.). По другой версии, П. — брат Адраста (Apollod. I 9, 13; Schol. Soph. O. C. 1320).

В. Я.

ПАРФЕНОС, Партенос, Парфена (Παρθένος, «дева»), в греческой мифологии: 1) прозвище (эпиклеса) Афины, от которого произошло название главного афинского храма Парфенон; 2) дочь Стафила, сына Диониса, и Хрисофемиды, дочери Агамемнона и Клитеместры. Отец доверил П.

Парнас. Картина А. Р. Менгса. 1761. Ленинград, Эрмитаж.

и её сестре Мальпадии сторожить погреб, в котором хранились сосуды с дорогим вином. Сестры заснули, и свиньи, пасшиеся у дома, опустошили погреб, перебив все сосуды. Боясь гнева отца, девушки в отчаянии бросились со скалы в море, но были спасены покровительствовавшим им Аполлоном и перенесены в Херсонес Карийский, где они почитались как местные божества (Diod. V 62). К принесению жертв П. и её сестре не допускались люди, касавшиеся свиней или употреблявшие в пищу свинину; 3) прозвище Дике (или Астреи), а также дочери Икария Эригоны, взятых на небо и помещённых среди звёзд как созвездие Девы (Ovid. Met. I 149–150; Ps.-Erat. 9; Hyg. Astr. II 25), Ифигении (Herodot. IV 103–107) и других девственниц; 4) в Северном Причерноморье имя главной богини Херсонеса Таврического, часто встречающееся в надписях и на монетах. Греки отождествляли П. с Артемидой или с её жрицей Ифигенией.

М. Б.

ПАСИФАЯ (Πασιφάη), в греческой мифологии дочь Гелиоса, супруга критского царя Миноса. Когда Минос, вопреки своему обещанию, отказался принести в жертву Посейдону великолепного быка, посланного на Крит самим Посейдоном, тот внушил П. противоестественное влечение к животному (Apollod. III 1, 3–4). По другой версии, любовь к быку возникла у П. под влиянием Афродиты, которая таким образом отомстила П. и её отцу Гелиосу за то, что он открыл Гефесту измену Афродиты с Аресом. В результате этой связи родился Минотавр (чудовище с головой быка), заключённый Миносом в лабиринт.

В мифе о связи П. с быком нашли отражение древнейшие тотемистические верования, восходящие к почитанию животных — родоначальников племён; на Ближнем Востоке и в южном Средиземноморье в роли тотема-покровителя часто выступал бык (ср. «небесного быка» в шумерской мифологии; греческий миф о превращении Зевса в быка при похищении Европы).

В. Я.

ПАСКУНДЖИ, в грузинской мифологии и фольклоре драконообразная птица. Ранние мифологические мотивы, связанные с П., не сохранились. В более поздней традиции образ П. испытал значительное влияние иранских представлений о птице симург. П. отличается могучей силой и прожорливостью. Её крылья наделены магическими свойствами. Прикосновение пера П. излечивает раны. Сожжением пера можно вызвать её саму. Живя в нижнем мире (преисподней), П. в знак благодарности за спасение своих детей от гвелешапи (дракона) выводит героя в верхний мир.

В фольклоре П., демифологизируясь, уподобляется человеческому существу. Бытуют также представления о злых птицах – П., которые, подобно дэвам, враждуют с людьми и причиняют им вред.

М. Ч.

Пасифая с быком. Фреска. Римская копия. С греческого оригинала эпохи эллинизма. 3 в. Рим, Ватиканская библиотека.

ПАСТУХ, пастырь, в мифопоэтической традиции имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путеводителя, мессии, патриарха, вождя и т. д. П. считаются причастными к природной мудрости, тайне общения с животными и растениями, с небесными светилами и подземным царством (душами мёртвых), к идее времени, понимаемой как ритм жизни вселенной, определяющий и ритм жизни человека и природы (ср. П.-звездочётов). Особенно важную роль образ П. играет в скотоводческих традициях. У древних евреев бог – П., земля подобна пастбищу, а люди – скоту, охраняемому П. «Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на херувимах, яви себя», Пс. 79, 2; но «горе негодному пастуху, оставляющему стадо!...» (Зах. 11, 17, ср. образы дурных П. – пастырей Израилевых у Иезекииля, 34,1–31). Предпочтительность пастушества и скотоводства явствует из истории человеческой первосемьи: «И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец», Быт. 4, 4. П. были фактически и Авраам (как владелец стад и пастырь еврейского народа), и его преемники и потомки, царём становится П. овец Давид. В Новом завете на первое место выдвигается переносная трактовка образа П.: «Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что я дверь овцам... Я есмь дверь: кто войдёт мною, тот спасётся... Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец...» (Ио. 10, 1–16, ср. также Ефес. 4, 11, Евр. 13, 20 и др.). Характерен мотив поклонения П. младенцу Иисусу Христу (Лук. 2, 8–20).

В иранской традиции Ахурамазда, создавший скот, ставит его перед выбором — принадлежать или не принадлежать П. («Ясна» 31, 9). И выбор был сделан в пользу П. В хорошем хозяине — П. для скота заинтересованы и боги (29, 1–2), и Заратуштра, молящий об удалении от скота дурного хозяина (33, 3–4) и обращающийся к Арматай с просьбой взять скот под свою защиту (48, 5). Душа скота вопиет к богам о добром пастыре, и боги дают скоту Ахурамазду, отвращающего от него Айшму и приверженцев Друга (29, 2). Но враги П. и скота, поклонники дэвов опустошают пастбища, убивают П., и душа скота требует другого П. – могущественного правителя (29, 9) Виштаспу (46, 14). Сама жизнь уподобляется обильной пастьбе, при которой П. – боги (48, 11). Присягающий зороастрийскому символу веры отрекается от хищения и захвата скота и обещает свободную жизнь П.-скотоводам. Одно из трёх социальных членений авестийского общества носит название «доставляющий траву скоту» (авест. Vastryaf-suyant-). Воплощение в П. третьей (по предложенной Ж. Дюмезилем классификации) социальной функции — связанной с производительностью, изобилием — известно в ряде традиций.

Пастырь добрый. Раннехристианская скульптура. Москва, Пушкинский музей.

В индийской мифологии «пастухом (мира)» именуются Пушан (РВ X 17, 3; 139, 1), Варуна и Митра (РВ V 62, 9; VIII 25, 7; 41, 8), как П. выступают Агни и Индра (ср. РВ I 94, 5 и др.); в гимне-заговоре на возвращение коров, X 19, в качестве П., которые должны вернуть коров домой, выступают Агни, Сома и Индра). Васиштха выступает П. коровы желаний Сурабхи, которую тщетно пытается отнять у него Вишвамитра. Богом-П., покровителем П. почитается Кришна.

В греческой мифологии фактически П. выступают Аполлон, Аргос, которому Гера поручила стеречь обращенную в корову Ио, Гелиос, владелец тучных стад белоснежных быков, великан Герион, Парис, божественными П., покровителями П. являются Пан и Дафнис, создатель пастушеских песен. П. часто поэт, музыкант, певец, изобретающий новые напевы, поэтические и музыкальные формы или новые инструменты (как Пан — свирель-сирингу). Ср. также Кришну, играющего на флейте, царя Давида, певца-гусляра, которому приписывалось составление псалмов, поэта-певца Ояна, «Велесова внука».

В других традициях, прежде всего земледельческих, П. может рассматриваться как образ дикого кочевника, разбойника, например в Египте, особенно, видимо,

Св. Иоанн Креститель с овечкой. Картина И. Босха. 1505. Мадрид, музей Лазаро Галдиано.

после вторжения гиксосов; ср. слова Иосифа братьям: «...мерзость для египтян всякий пастух овец» (Быт. 46, 34).

Один из наиболее древних образов бога-П. связан с мифом об умирающем и воскресающем боге (ср. Думузи – Таммуз, Аттис). П. включается в схему т. н. основного индоевропейского мифа. Так, в белорусских или литовских версиях неоднократно фигурируют П. стада или стад скота (обычно их четыре, соответственно иногда выступают четыре П.), который переходит от бога-громовержца к его противнику (змею, чёрту и т. д.), а затем снова возвращается к громовержцу. П. являются, по существу, божествами-антагонистами, борющимися за стадо, например Индра и Вритра (или Вала) в ведийской традиции, Перун и Велес в славянской, Перкунас и Велняс, Велс в балтийской и т. д. Индоевропейский корень *uel-, кодирующий имя противника громовержца и подземное царство-пастбище (ср. греч. Ἠλύσιος λειμών, «Елисейские поля», др.-исл. vollr, «луг», лувийск. ulant-, «мёртвый», тохар, wlalune, «смерть»), обозначал, видимо, и скот как богатство (ср. словен. last, из *vlastь, «собственность»), и П. как собственника скота (ср. чеш. vlastnik, «собственник», возможно, словац. диал. veles, «пастух»). Таким образом восстанавливается связь П. с подземным царством и смертью, а также мифологема о боге этого царства как П., пасущем души мёртвых.

Наряду с земным и подземным П. мифологическая традиция знает и небесных П.: солнце, пасущее землю и всё, что на ней находится, месяц, пасущий звёзды (а иногда и души умерших). Нередко всевидящий П. — солнце вершит суд. «Господин мой, бог небесный солнца, человечества пастух!... Ты над человеком, над собакой, над свиньёй да и над зверем диким ежедневно суд вершишь, бог солнца!», — говорится в хеттском гимне солнцу. В хетто-лувийском стихотворном гимне бог солнца и богиня Камрусепа чешут овцам шерсть, бросают вычески, кладут шерсть в воду, моют и т. д., а также судят, рядят и совершают жертвоприношение. Ср. также греческих Гелиоса, Аполлона, китайскую мифологическую легенду о небесном любовнике Ню-лане («волопас»), муже «ткачихи» Чжи-нюй.

Особое положение П. среди людей, их отъединённость от коллектива объясняют нередкий мотив воспитания П. брошенного царского сына (напр., Париса, Эдипа). То обстоятельство, что П. мог восприниматься ближе к природе, чем к культуре, к животному миру, чем к человеческому, объясняет мотивы нечеловеческой (или двойственной) природы П. (ср., например, сказочный мотив П.-оборотня, Афанасьев № 222). В отношении П. существуют многочисленные табу, предполагается, что П. может испортить скот и даже его хозяина, обладает колдовской силой и особыми оккультными знаниями, общается с духами полей, лесов, гор, водяными, различными божествами и духами, покровителями скота и П., ср. в балтийской мифологии: латышские Усиньш, Тенис, Мартин, Михаил, литовские Гониглис, Сиричус, Крукас (Кяулю Крукас), Ератинис, Карвайтис и др., а также трансформацию образа святого Георгия как покровителя скотоводов у славянских народов.

Вторичная пастушеская мифология уходит корнями в фольклор и формируется в собственно литературных текстах. Характерная черта этой мифологизирующей системы — установка на конструирование образа идеального естественного человека и его жизни на лоне природы, в согласии со всем живым, когда любовь и искусство — основные стимулы жизни и одновременно основные занятия. В этой мифологии существенно различать обработку традиционных тем и сюжетов, как, например, в сценах поклонения волхвов в рождественских спектаклях средневекового и народного театров, или в образе Кришны-П. в «Кришнаяне» Сурдаса (15 в.), и т. н. буколическую литературу, где тема пастушеской жизни и образ П. воссоздаются заново.

В. Н. Топоров.

Буколическая тема представлена в античной поэзии и романе (Феокрит, Вергилий, «Дафнис и Хлоя» Лонга), в скульптуре, росписях интерьеров, пластике саркофагов и т. д. Эту традицию продолжают раннехристианские росписи катакомб, саркофагов, мозаики, ср. особенно образ Христа-П. [распространены два его типа: безбородый юноша среди стада, продолжающий античный тип Орфея среди животных, и зрелый муж с «заблудшей» овцой на плечах, т. н. «добрый пастырь», восходящий к античным (Меркурий), а возможно, и к египетским источникам]. В изобразительном искусстве зрелого и позднего средневековья в качестве П. фигурируют Иаков и Иоаким, распространены сцены благовестил пастырям и поклонения пастырей (15–16 вв.). Встречаются и прямые отзвуки античной буколики (напр., в гомилиях Григория Назианзина и иллюстрациях к ним). В протестантских «летучих листах» и сатирической живописи 16 в. возрождается образ «доброго пастыря» (=лютеранская вера), спасающего овцу из овина, разоряемого разбойниками (=католические священнослужители). В католических странах в 17 в. распространяется тип девы Марии-пастушки.

Буколическое миросозерцание отражает пасторальная литература (восходящая к средневековой пасторели): «Амето», «Фьезоланские нимфы» Дж. Боккаччо, «Горные пастушки» Ф. Саккетти, «Аркадия» Я. Саннадзаро, отчасти «Амадис Гальский», поэзия Лоренцо Великолепного, А. Полициано, отчасти Ф. Петрарки, «Аминта» Т. Тассо, «Верный пастух» Б. Гварини, «Астрея» О. д'Юрфе, «Календарь пастуха» Э. Спенсера, «Аркадия» Ф. Сидни, «Гранида» П. — К. Хофта и т. д. В живописи Возрождения образ П. представлен у Джорджоне, Тициана, П. Бассано и др. Среди пастушеских сюжетов, популярных в изобразительном искусстве 16–18 вв., – Эрминия и П. (по «Освобождённому Иерусалиму» Т. Тассо), Гранида и П. (по «Граниде» П. К. Хофта), из «Верного пастуха» Б. Гварини, «Et in Arcadia ego» [идея Бренности в образе П., созерцающих надгробие с надписью «Я (т. е. Смерть) пребываю и в Аркадии» (позднее трактовалась как «И я жил в Аркадии»), Гверчино, Н. Пуссен и др.].

Настроение карнавального маскарада главенствует в пасторальных «садах любви» 18 в. (А. Ватто, галантная лирика и сопутствующая ей графика; тема игры П. и пастушек нередко переплетается с философским либертинизмом, поданным в гротескно-эротическом обличье). Сентиментальная идеализация присуща образам П. у С. Геснера, И. П. Хебеля, Ж.-П. Флориана, А. П. Сумарокова, И. Ф. Богдановича и др. Пасторальная окраска свойственна произведениям Ж. Ж. Руссо, И. В. Гёте, Л. Стерна, А. Попа, У. Блейка, У. Вордсворта (ср. также «Спящий пастушок» А. Г. Венецианова). В американской литературе 19 в. нередко характер пасторали носит изображение «простой и честной» жизни П.-ковбоев. В 20 в. метафорика П. представлена в буколических идиллиях А. Матисса, П. Пикассо, А. Майоля, у немецких экспрессионистов (ср. также пасторализм «Видения отроку Варфоломею» М. В. Нестерова). *М. Н. Соколов.*

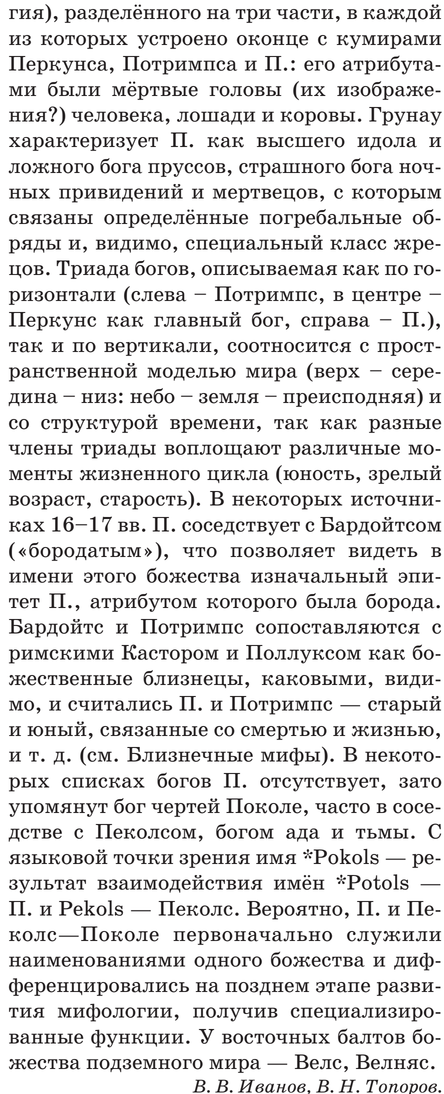
ПАТАЛА (др.-инд. patala-), в индуистской мифологии общее название семи подземных областей, в которых живут дайтьи, данавы, наги и другие божества, противостоящие богам, обитающим в небе. Названия этих областей разнятся в источниках (см. Матсья-пур. 246 75–76; Вишну-пур. II 6; Бхаг.-пур. V 24 и др.), и только нижняя среди них постоянно именуется просто П., или «Нагалока» («мир нагов»), поскольку её населяют наги-змеи. П., или «Нагалока», считается прекраснейшим местом в мире и, по словам мудреца Нарады, превосходит своей красотой и богатством небо Индры (Сваргу). Столица П. – Бхогавати выложена золотом, а посредине её высится сложенный из драгоценных камней дворец царя нагов Васуки.

В. Т.

ПАТЕКАТЛЬ («он из страны лекарств»), в мифологии ацтеков божество, олицетворение трав и корней, необходимых для приготовления вина октли, муж богини агавы Майяуэль. Изображался с топором и щитом или с листом агавы и копательной палкой в руках. Первоначально был божеством хуастеков, одного из племён майя.

Р. К.

ПАТОЛС, Патолюс [Patollum, Patollo, Patolli (Patollen, Potollen) — восходят к форме типа *Patul (a)s], в прусской мифологии бог подземного мира и смерти. Впервые упомянут в «Callatio episcopi Warmiensis» (1418) среди других демонов и богов («постыдных призраков») в паре с Натримпе—Потримпсом, богом плодородия. Эти божества противопоставляются как по мифологическим функциям, так и по языковой форме: имя П. – *Patul(a)s – в реконструкции объясняется из сложения префикса pa-(po-), «под», и корня «tula-», «земля, тло», и отражает основное локальное свойство этого божества — «подземный». Одно из характерных действий Натримпе (префикс na-/no-, «на») — топтание, попирание земли (ср. литов. trempti, «топтать»); таким образом, земная поверхность отделяет царство П. от царства Натримпе. В «Хронике» С. Грунау (16 в.), сведения которого безосновательно считались фальсификацией, П. упомянут третьим в описании прусского знамени с изображениями чернобородого Перкунса (Перкунаса), безбородого юноши Потримпса и мертвенно бледного старца П. с большой седой бородой, покрытого белым платком. Третьим он предстаёт и в описании вечнозелёного дуба в святилище Ромове (см. в ст. Балтийская мифоло-



гия), разделённого на три части, в каждой из которых устроено оконце с кумирами Перкунса, Потримпса и П.: его атрибутами были мёртвые головы (их изображения?) человека, лошади и коровы. Грунау характеризует П. как высшего идола и ложного бога пруссов, страшного бога ночных привидений и мертвецов, с которым связаны определённые погребальные обряды и, видимо, специальный класс жрецов. Триада богов, описываемая как по горизонтали (слева – Потримпс, в центре – Перкунс как главный бог, справа – П.), так и по вертикали, соотносится с пространственной моделью мира (верх – середина – низ: небо – земля – преисподняя) и со структурой времени, так как разные члены триады воплощают различные моменты жизненного цикла (юность, зрелый возраст, старость). В некоторых источниках 16–17 вв. П. соседствует с Бардойтсом («бородатым»), что позволяет видеть в имени этого божества изначальный эпитет П., атрибутом которого была борода. Бардойтс и Потримпс сопоставляются с римскими Кастором и Поллуксом как божественные близнецы, каковыми, видимо, и считались П. и Потримпс — старый и юный, связанные со смертью и жизнью, и т. д. (см. Близнечные мифы). В некоторых списках богов П. отсутствует, зато упомянут бог чертей Поколе, часто в соседстве с Пеколсом, богом ада и тьмы. С языковой точки зрения имя *Pokols — результат взаимодействия имён *Potols — П. и Pekols — Пеколс. Вероятно, П. и Пеколс—Поколе первоначально служили наименованиями одного божества и дифференцировались на позднем этапе развития мифологии, получив специализированные функции. У восточных балтов божества подземного мира — Велс, Велняс.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

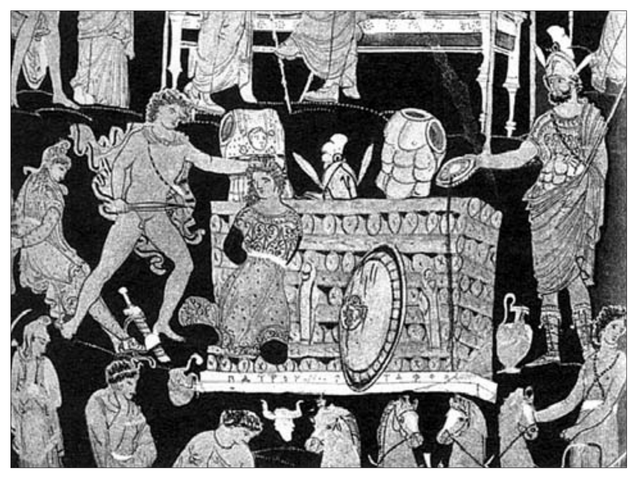
ПАТРИАРХИ, праотцы (греч. πατριάρχαι, евр. abot, «отцы»), в ветхозаветных преданиях прародители всего человечества — от Адама до Ноя (Быт. 5); народов, родственных по языку или по месту обитания, — потомки сыновей Ноя (Быт. 10); евреев (Авраам, Исаак, Иаков, Двенадцать сыновей Иакова). «Родословия» (toladot) П. как бы продолжают библейскую картину миротворения на уровне истории человечества [ср.: «Вот происхождение (букв. родословие) неба и земли при сотворении их», — 2, 4]. Согласно агадическим легендам, по цепочке П. — от Адама до Авраама — передавались сакральные знания о творце вселенной, начала этики и священный язык, с помощью которого был сотворен мир («Берешит рабба» 12, 6). Предания приписывают П. важнейшую роль в возникновении всех элементов цивилизации. При этом потомки братоубийцы Каина — Иавал, Иувал, Тувал-Каин и их сестра Ноема («приятная») считаются изобретателями торговли, сладострастной музыки, смертоносного оружия, косметики и украшений (Быт. 4, 20—22, ср. «Берешит рабба» 23, 4); их научили всему этому падшие ангелы (книга Еноха 8, 1–4). Потомки богобоязненного Сифа, «двойника» убитого Авеля, напротив, изобрели все полезные науки. П. отличаются необычным долголетием (дольше всех – 969 лет – жил Мафусаил), но ни один из них не прожил целого тысячелетия. Агадические легенды объясняют это тем, что Адам был обречён на смерть в «день вкушения» запретного плода, у бога же один день равен тысяче лет; вслед за Адамом этой каре – смерти в течение «тысячелетнего дня» – подверглись и его потомки – последующие П. («Берешит рабба» 16, 10). Из них один только Енох за свою праведность «не увидел смерти» и был взят живым на небо (Быт. 5, 24).

Иногда П. именуются только праотцы Израиля — Авраам, Исаак и Иаков; им соответствуют четыре праматери — Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия. В мусульманских легендах П. — носители чистого первоначального монотеизма, свободного от позднейших наслоений и искажений (Коран 2: 129–134).

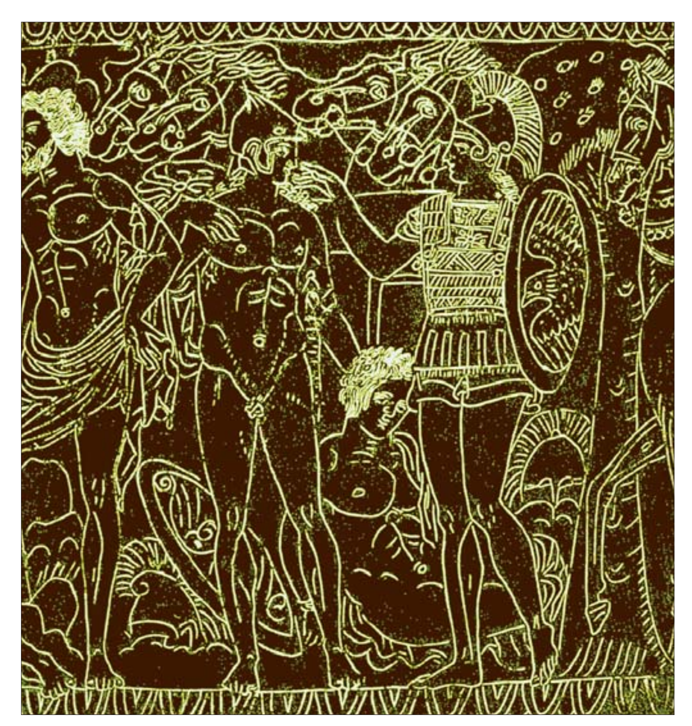
Д. В. Щедровицкий.

ПАТРОКЛ (Πάτροκλος), в греческой мифологии сын одного из аргонавтов Менетия, соратник Ахилла в Троянской войне. По происхождению П. – местный фессалийский герой, чем и объясняется его дружба с Ахиллом (Hom. Il. XI 764–790), который был сыном царя Фтии Пелея в Фессалии. Прославленное искусство П. в управлении колесницами и его забота об упряжке Ахилла (Hom. Il. XXIII 280–284) дают основание видеть в нём первоначально возницу Пелея. Ввиду того, что генеалогия деда П. Актора была в мифологической традиции не очень устойчивой, связывая Актора то с Фтией (Фессалия), то с Опунтом (Локрида), возникло стремление увязать между собой эти два географических пункта в легендарной биографии П. Так сложилась версия, по которой Менетий сначала переселился из Фессалии в Локриду, но со временем должен был спасать отсюда своего сына (во время

Патрокл уводит Брисеиду от сидящего Ахилла. Серебряное блюдо. Кон. 4 – нач. 5. Париж, Национальная библиотека.



Погребальные жертвоприношения в честь Патрокла. Фрагмент росписи апулийского кратера. 340–330 до н. э. Неаполь, Национальный музей.



Жертвоприношение пленников на погребальных играх в честь Патрокла.
Фрагменты гравированного рисунка на бронзовой цисте. 3–2 вв. до н. э. Париж, Лувр.

игр П. нечаянно убил одного из своих сверстников, и ему угрожала месть родных убитого). Тогда отец отвёз П. во Фтию и отдал Пелею; здесь П. вырос вместе с Ахиллом (XXIV 24, 84–90). Чтобы ещё больше сблизить двух знаменитых героев, был использован вариант мифа, согласно которому нимфа Эгина, родив от Зевса Эака — отца Пелея, стала затем женой Актора (Pind. Ol. IX 68–70). В этом случае Эгина, подобно Алкмене, даёт начало одному роду божественного происхождения (к нему принадлежит Ахилл) и другому — смертного (к нему относится П.), а оба героя оказываются близкими родственниками.. Хотя источники называют П. среди женихов Елены (Apollod. III 10, 8; Paus. III 24, 10), его присутствие под Троей объясняется главным образом дружбой с Ахиллом. Когда Ахилл отстранился от участия в боях и положение греков стало критическим, П., убедил Ахилла разрешить ему сражаться. Облачённый в доспехи своего друга, на его колеснице, запряжённой бессмертными конями, П. обратил троянцев в бегство и сразил свыше 20 троянских воинов, в том числе знаменитого героя Сарпедона. Увлечённый боем, П. забыл завет Ахилла, приказавшего ему вернуться, как только противник будет оттеснён от ахейского лагеря. П. преследовал троянцев до самых стен Трои и там погиб от руки Гектора, которому помог Аполлон. Описанию подвигов и гибели П. посвящена 16-я кн. «Илиады». В завязавшейся схватке над убитым П. Гектору удалось совлечь с него доспехи, тело же П. ахейцы, возглавляемые Менелаем и Аяксами, отбили и унесли в лагерь. Здесь Ахилл устроил П. торжественные похороны: над погребальным костром в жертву герою было принесено 12 пленных троянских юношей. Затем начались погребальные игры, в которых участвовали все наиболее выдающиеся ахейские вожди («Илиада» 23). По одному из вариантов мифа (Paus. Ill 19, 13), П. было даровано бессмертие, и он был перенесён на остров Левка, где после смерти обитал и Ахилл.

В. Н. Ярхо.

ПАУК. В мифопоэтических традициях с образом П. связываются творческая деятельность, профессионально-ремесленные навыки, трудолюбие, благоприятные предзнаменования (ср. в связи с этим запрет убивать П.), мудрость, а также холодная жестокость (ср. высасывание крови, дьяволичность как реализацию символических значений П. в христианстве), жадность, злобность, колдовские способности. Известно использование П. в магической медицине как для предохранения человека от болезней, так и для насылания их на него (в чёрной магии). С магическими целями П. изображается на талисманах (североамериканские индейцы чиппева подвешивали над колыбелью младенца паутинку, чтобы предохранить его от какого-либо вреда). Известны рассказы о том, как П. спас младенца Христа от жестокости Ирода (ср. аналогичные мотивы о спасении от врагов Давида, Мухаммада с помощью П. и сотканной ими паутины). Превращенный в П. за некий проступок мифологический персонаж человеческой природы (ср. греческий миф об Арахне) сохраняет способность к ремеслу. В других случаях обладающий искусством тканья П. обучает людей перворемеслу (у южноамериканских индейцев тоба П. был первым ткачом); оно нередко является первым из ремесел, благодаря которому был создан мир или важнейшие его части. Так, в древнеиндийской традиции Брахма, подобно П., ткёт из самого себя паутину мировых законов и явления (здесь паутина – образ космической ткани, первовещества вселенной); у народов акан (Западная Африка) паук Ананси – старейшее из живых существ, у науранцев – божественный П.-творец Ареоп-Энап создает из раковины улитки землю, из пота – первородное море и из камней – людей; божество-творец у индейцев сиу – паук Сусистинако, изобразив в нижнем мире крест, определил четыре основные стороны света. Мотиву превращения человека в П. в наказание близок мотив оборотничества П. (ср., например, китайское предание о П.-оборотне, который принимает вид буддийского монаха, играющего на цитре; подаренная герою цитра превращается в паутину и опутывает его). В дунганской мифологической сказке красивый юноша-П. по ночам приходит к девушке, которая с каждым днем тает; он был обнаружен с помощью иголки с ниткой, воткнутой в его одежду, но люди не смели его убить, так как огненная рука с неба (=молния) похитила П.-оборотня. В целом ряде фольклорных текстов паутина служит путеводной и/или спасительной нитью, соединяющей при этом небо и землю либо какие-нибудь точки горизонтальной плоскости (в амхарской сказке умный П. сумел перебраться через ручей на легкой паутинке, подхваченной ветром). Способность к передвижению во всех направлениях объясняет постоянно отмечаемый в сказках мотив хитрости П., нередко выступающего как трикстер (ср.: «Я был хитёр, я придумал хитрость» в одной из сказок хауса), хотя обманывают и П. Мотив хитрости П. иногда сочетается с мотивами жадности и жестокости (ср. сказки о П. и мухах, комарах и других мелких насекомых; русскую сказку о мизгире – Афанасьев №№ 85–86, ср. «Запутался, что мизгирь в тенетах»). Одна из очень популярных персонификаций П. – распространённый у американских индейцев образ П.-мужчины и П.-женщины, выступающих в качестве творцов, культурных героев, трикстеров.

В. Н. Топоров.

ПАУПАУ НАНЧАУНГ И ЧАНГКО, в мифологии качинов Бирмы (тибето-бирманская группа) брат и сестра, спасшиеся от потопа в большой лодке. На девятый день их плавания они пристали к скале. Там в пещере они нашли двух духов-натов, ко-

Серебряная тридрахма из Коринфа. Ок. 308 до н. э. Париж, Национальная библиотека.

Беллерофонт на Пегасе сражается с химерой. Аттическая краснофигурная чаша. Ок. 575–550 до н. э. Париж, Лувр.

торые заставили П. Н. и Ч. служить себе. Через некоторое время Чангко родила от Паупау Нанчаунг ребёнка. Духи погубили его, а тело дали съесть матери. Чангко молила великого духа вернуть дитя, и великий дух послал ей девять сыновей, ставших предками народов. В одном из вариантов ничего не говорится о брате, а только о женщине, которая стала первопредком всех людей. Аналогичные мифы о потопе представлены и у других тибето-бирманских народов (лису, ака и др.).

Я. Ч.

ПАХАПАН ХРЕШТАК, в армянской мифологии ангел-хранитель. Согласно мифологическим представлениям, два П. х. сопровождают человека с момента его рождения; один охраняет душу, другой — тело человека. По другим поверьям, человеку сопутствует один П. х. — добрый ангел, сидящий на его правом плече, записывающий его хорошие поступки и побуждающий его на добрые дела. Антипод П. х. — располагающийся на левом плече злой ангел, регистрирующий дурные поступки человека, толкающий его на зло. Иногда П. х. отождествляется с ангелом смерти (хогеар), он ведёт в потустороннем мире душу умершего на судилище.

С. Б. А.

ПАХТ (p)h.t, phr.t), в египетской мифологии богиня-львица. Её эпитет — «обладательница зорких глаз и острых когтей». Культ П. был распространён в Бени-Хасане, где она считалась владычицей восточной пустыни. Часто отождествлялась с другими богинями-львицами.

Р. Р.

ПАЧАКАМАК («держатель вселенной»), бог-создатель у индейцев побережья Перу, у кечуа П. отождествлялся с Виракочей. Согласно мифу, П. – сын солнца, был оскорблён тем, что первая женщина обратилась за помощью не к нему, а к его отцу. Когда у неё родился ребёнок, тоже сын солнца, П. разорвал его на части и сделал из них съедобные растения. Однако бог солнца воскресил младенца и назвал его Вичамой. Вичама вырос и ушёл путешествовать, в его отсутствие П. убил его мать и создал людей. Разгневавшись, Вичама вместе с солнцем превратил людей П. в камни, а нынешние индейцы произошли из посланных солнцем золотого, серебряного и медного яиц. По другой версии, П. вступает в борьбу с Коном и изгоняет его. Людей Кона П. превратил в животных, после чего сделал новых и снабдил их съедобными растениями. Как даритель плодородия, П. почитался выше всех божеств. По одному из мифов, П. — супруг Пачамамы.

Ю. Б.

ПАЧАМАМА, Мама Пача («мать-земля»), в мифологии кечуа одно из главных женских божеств; хотя оно и не вошло в состав верховных божеств, но в этногенетических мифах образ П. играет ведущую роль. По некоторым мифам, из лона П. вышли все люди. Каждое поле имело идола П. в виде продолговатого камня. При пахоте совершалось возлияние в честь П. кукурузным пивом — чичей, идол посыпался кукурузной мукой для того, чтобы П. дала хороший урожай.

С. Я. С.

ПАШУПАТИ [др.-инд. Pasupati, «владыка зверей (скота)», «господин тварей»], в древнеиндийской мифологии эпитет Рудры и Шивы, особая их ипостась,

В. Т.

ПЕГАС (Πήγασος), в греческой мифологии крылатый конь. П. как плод связи горгоны Медузы с Посейдоном появился из капель крови Медузы, когда её убил Персей. Имя П. получил оттого, что родился у истоков Океана (греч. πηγη, «источник»). Он вознёсся на Олимп и доставляет там громы и молнии Зевсу (Hes. Theog. 280–286). По другому мифу, боги подарили П. Беллерофонту (Pind. Ol. XIII 63 след.), и тот, взлетев на нём, убил крылатое чудовище химеру, опустошавшее страну (Hes. Theog. 325). Ударом копыта П. выбил на Геликоне источник Гиппокрену («лошадиный источник») (Paus. IX 31, 3), вода которого дарует вдохновение поэтам.

А. Т.-Г.

Пегас. Сицилийский краснофигурный лекиф. 480–460 до н. э. Берлин, Национальные музеи.

Крылатые Пегасы. Терракотовые статуи с фронтона храма в Тарквиниях. Ок. 300 до н. э. Тарквиния, Археологический музей.

Королевская слава, скачущая на Пегасе. Скульптура А. Кузево. Мрамор. 1701–1702. Париж, Лувр.

ПЕЙ, в дравидской мифологии дьяволицы страшного облика, с развевающимися волосами. П. устраивают дикие пляски на полях битв или в местах погребений и поедают трупы. Составляют свиту Шивы или Муругана.

Г. Б.

ПЕКЛО (церковнослав. пькъл, «смола», возможно, из лат. picula, «смола», или pix, «смола, деготь»), в славянской мифологии ад, преисподняя. Представления о П., по-видимому, сложились под влиянием христианского учения об аде. Предполагаемые связи П. с вост.-слав, обозначением пекельного (адского) змея и словацк. pikulnik («мужичок-с-ноготок», домовой, одетый в красное и приносящий деньги хозяину и здоровье его лошадям), вероятно, установились позднее в силу народной этимологии.

В. И., В. Т.

ПЕКО (Peko), Пекко, в эстонской мифологии бог плодородия. Почитался этнографической группой эстонцев сету как домашний бог, бог урожая; назывался также «древним богом», «старым идолом». Идол П. изготовлялся из воска или дерева, зимой хранился специальным жрецом в амбаре, на время сева его выносили на поля. П. молили об урожае, плодовитости скота, благополучии семьи, о защите от непогоды. Праздник, посвященный П., проводился тайно мужской общиной в конце августа — начале сентября: на священной трапезе избирался жрец П. Ср. фин. Пеллонпеко и метсика (эст. «дикий», его называли также maa-kuningas, «царь земли»), персонажа, воплощаемого соломенным чучелом мужчины (иногда — женщины) с подчёркнутыми признаками пола, которое носили по полям, чтобы получить урожай, а затем оставляли в лесу (ср. также славянские персонажи, изображения которых воплощали плодородие, — Германа, Кострому и др.).

ПЕКОЛС, Пикулюс (Pecols, Pocols, Pocclus, Poccolus, Picullus, Pykullas), в прусской мифологии бог подземного царства и тьмы. Наиболее достоверно реконструируемая форма — *Pikulas; ср. др.-прус, pikuls, «чёрт»; латыш, pikuls, pikals, литов. piktas, «злой, плохой»; peikti, «порицать, хулить»; pykti, «сердиться, гневаться»; paikti, «глупеть, дуреть»; paikas, «глупый», и т. п., а также праслав. *рькъlъ, «чёрт» (см. также Пекло), и др. На образ П. повлияли христианские представления о чёрте и аде-пекле. В списках прусских богов 16–17 вв. вслед за П. выступает Поколе (Pocols, Pocclus, Poccolus) – божество, наименование которого возникло путём взаимодействия имён *Pikul(a)s — П. и *Potols — Патолс (см. в ст. Патолс). Вторичное божество Поколе продолжает функции П.: в «Constitutiones Synodales» (1530) Поколе и П. сопоставляются с римскими фуриями и Плутоном. Согласно «Судавской книжечке» (1563), П. — бог преисподней и тьмы, Поколе (Поклус) — летучие духи и черти или их божество. Для Поколса характерна тенденция к обозначению целого класса злых духов: у Бреткунаса (кон. 16 в.) — Pecolli, Pekelle, Pikoliuni, у М. Преториуса (17 в.) — кобольды и т. п. В списках богов П. и Поколе следуют за Перкунсом (Перкунасом) и, по-видимому, замещают Патолса, занимающего ту же позицию в других списках, что позволяет предположить изначальное единство Патолса и Пеколса-Поколса как божества подземного мира, повелителя мёртвых. По-видимому, в восточнобалтийской мифологии, помимо главных божеств преисподней – Велса, Велняса, – известен был персонаж, аналогичный П.: ср. обозначение злой души, чёрта в источнике 1573 – pikulas, упоминание Преториусом П. как бога гнева и несчастья, вызывающего страх у людей (ему подвластен дух Дребкулис, производящий землетрясения), а также упоминания бога гнева в источниках 18 в. – Pikuls у Бродовского, Pikullus у Руига, современные местные литовские названия чёрта – pikcius, pikciukos. Появление горного божества Pihkols, Pihkals в сочинениях по латышской мифологии Я. Ланге и Г. Ф. Стендера (18 в.) объясняется смешением старого названия чёрта, злого духа, с латыш, pie-kalne, «предгорье».

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПЕЛАСГ, Пелазг (Πελασγός), в греческой мифологии эпоним пеласгов (древнейшего населения Греции), рождён землёй (Hes. frg. 160); вариант мифа: сын Зевса и Ниобы, брат Аргоса (Apollod. II 1, 1), отец царя Аркадии Ликаона (III 8, 1).

В. Я.

ПЕЛЕЙ (Πηλεύς), в греческой мифологии сын Эака, отец Ахилла. Убив нечаянно своего сводного брата Фока, П. должен был бежать с острова Эгина и нашёл приют во Фтии у царя Эвритиона, который совершил над ним обряд очищения и выдал за П. свою дочь Антигону. Во время калидонской охоты П. неумышленно поразил насмерть копьём своего тестя и снова должен был искать очищения. На этот раз он нашёл его в Иолке у царя Акаста. Жена Акаста воспылала страстью к П., но была им отвергнута, и оклеветала П. перед его женой и своим супругом. Антигона в отча-

Пелей настигает Фетиду на морском берегу. Аттический краснофигурный киликс. Ок. 490 до н. э. Париж, Национальная библиотека.

Свадьба Пелея и Фетиды. Аттический краснофигурный пиксис. Ок. 470–460 до н. э. Париж, Лувр.

Медея и дочери Пелия. Мраморный рельеф. Римская копия афинского алтаря 5 в. до н. э. Берлин, музей Пергамон.

янии повесилась, а Акаст, не решаясь поднять руку на гостя, пригласил его принять участие в охоте на горе Пелион; здесь он похитил у уснувшего П. охотничий нож, и П. был бы убит населявшими гору кентаврами, если бы его не спас подоспевший Хирон (Apollod. III 12, 6; 13, 1–3; Pind. Nem. IV 57–61). Впоследствии П. (по одному из вариантов, с помощью Диоскуров и Ясона) отомстил Акасту, завоевав его город и подвергнув жену Акаста мучительной казни (Pind. Nem. IV 54–56; Apollod. III 13, 7); самому же П. в награду за целомудрие Зевс дал в жёны морскую нимфу Фетиду. Согласно другим вариантам мифа, Фетида была отдана П. либо потому, что отказалась уступить настояниям домогавшегося её любви Зевса, либо потому, что от неё должен был родиться сын сильнее своего отца (в случае брака Фетиды с Зевсом это угрожало бы его власти). Наиболее древней версией является рассказ о насильственном для Фетиды браке с П.: охваченный страстью к прекрасной нереиде, П. настиг её на морском берегу и после длительной борьбы, во время которой Фетида превращалась в змею, льва, огонь, воду, овладел ею. Позднее бракосочетание П. и Фетиды было перенесено в пещеру Хирона на Пелионе; его почтили своим присутствием все боги и богини Олимпа, и Аполлон пел свадебный гимн (Pind. Nem. IV 62–68; Aeschyl. fr. 284a; Apollod. III 13, 5). Покинутый вскоре после рождения Ахилла Фетидой, П. отдаёт сына на воспитание Хирону. В конце жизни, уже после окончания Троянской войны, П. был изгнан из Фтии Акастом или его сыновьями и умер во время морского странствия, не дождавшись встречи со своим внуком Неоптолемом (Eur. Troad. 1126–1128; Apollod. epit. VI 13). Иначе эта версия изложена в «Андромахе» Еврипида, где П. приходит на помощь Андромахе и её маленькому сыну от Неоптолема, которым угрожает гибелью Гермиона (545–765).

Древнейшее ядро мифа о П. составляет его борьба с Фетидой, отражающая распространённый фольклорный сюжет о победе героя над морской царевной (у мыса Сепия в Фессалии, где П. почитался как исконный местный герой). Только сравнительно поздняя традиция, сделавшая П. сыном Эака, заставила его переселиться в Фессалию с острова Эгина. Романтическая история, происходившая с П. при дворе Акаста, представляет разновидность мотива, засвидетельствованного в библейском рассказе об Иосифе и жене Пентефрия и в греческом — о Беллерофонте и Сфенебее. Свадьба П. и Фетиды нашла отражение на чёрнофигурной «вазе Франсуа» (ок. 570 до н. э.), на картинах П. П. Рубенса и Н. Пуссена.

В. Н. Ярхо.

ПЕЛИЙ (Πελιας), в греческой мифологии фессалийский герой, сын Посейдона и Тиро (дочери Салмонея, жены царя Иолка Кретея). Когда Тиро полюбила речного бога Энипея, Посейдон принял его облик, и от него она родила близнецов П. и Нелея (Hom. Od. XI 236 след.). Желая сохранить свой союз с Посейдоном в тайне, Тиро бросила детей. Пастухи в это время гнали табун, и кобылица наткнулась на близнецов, задев одного из них копытом, отчего на лице его осталось тёмное пятно (греч. Πελιός, «тёмный»), поэтому мальчика назвали П. Детей воспитали пастухи. Когда братья выросли, то пришли на помощь своей матери, которую притесняла ненавидевшая её мачеха Сидеро. П. заколол Сидеро в храме Геры у самого алтаря богини, чем навлёк на себя её гнев (Apollod. I 9, 8; Diod. IV 68). Впоследствии между братьями начались раздоры, и Нелей отправился в Мессению, где стал основателем Пилоса и родоначальником пилосских царей (Paus. IV 2, 5). П. захватил власть в Иолке, устранив своего брата (сына Тиро от царя Кретея) Эсона. П. женился на Анаксибии, дочери Бианта (вариант: Филомахе, дочери Амфиона) и стал отцом Акаста и четырёх дочерей Алкестиды, Пейсидики, Педопии и Гиппотои (Apollod. I 9, 10). Миф о П. и Нелее — типичный вариант близнечных мифов (ср. Амфион и Зет, Ромул и Рем).

Пелий с дочерьми. Фреска из Помпеи. 20–30-е годы 1 в. Неаполь, Национальный музей.

Опасаясь сына Эсона Ясона и его претензий на престол царя Иолка, П. отправил его за золотым руном, пообещав вернуть власть в Иолке, если он добудет руно. За время отсутствия Ясона П. погубил его семью. Когда же Ясон вернулся с золотым руном, П. отказался выполнить обещание. Жена Ясона волшебница Медея решила покарать П. По её наущению дочери П. (Пелиады) зарезали отца и сварили его в котле, поверив Медее, что П. после этого воскреснет омоложенным (Ovid. Met. VII 297 след.). Когда П. погиб, Медея и Ясон были изгнаны, а в Иолке воцарился сын П. Акаст (Apollod. I 9, 27). С П. связан миф о замужестве его дочери Алкестиды. П. препятствовал Алкестиде выйти замуж, требуя, чтобы тот, кто захочет стать её мужем, запряг в колесницу диких зверей — львов и вепрей. С помощью Аполлона это сделал Адмет (Hyg. Fab. 50).

М. Н. Ботвинник.

ПЕЛОП, Пелопс (Πέλοψ), в греческой мифологии герой, сын Тантала. Убив П., Тантал пригласил богов на пир и подал им угощение, приготовленное из тела П. Разгневанные боги, отвергнув эту нечестивую трапезу, приказали Гермесу вернуть П. к жизни. Гермес выполнил волю богов, погрузив разрозненные члены П. в котёл с кипящей водой; юноша вышел из него наделённым необычайной красотой (Pind. Ol. I 37–50). Только одно его плечо (которое в задумчивости съела Деметра,

Пелоп и Гипподамия на скачках.

опечаленная исчезновением дочери Персефоны) пришлось изготовить из слоновой кости; с тех пор у потомков П. на левом плече сохранялось белое пятно. П. унаследовал от отца власть над областью Сипила, но, теснимый троянским царём Илом, решил переправиться в Грецию, захватив с собой свои несметные сокровища. Для этой цели его покровитель Посейдон подарил ему золотую колесницу, запряжённую крылатыми конями; при переправе через море кони мчались так легко, что оси колесницы не касались волн. В Греции П. стал свататься к Гипподамии, дочери Эномая, царствовавшего в Писе (Элида). Эномай, испытывавший страсть к собственной дочери (вариант: ему была предсказана смерть от будущего зятя), заставлял претендентов на руку Гипподамии состязаться с ним в беге на колесницах. Он давал своему сопернику преимущество во времени, а затем без труда нагонял его и поражал ударом копья в спину. К моменту появления П. в Писе Эномаем было убито 12 или 13 человек; их могилы показывали в Олимпии ещё во 2 в. н. э. (Paus. VI 21, 9). Согласно одной версии мифа (Pind. Ol. I 67–88), П. легко выиграл состязание (или похитил Гипподамию) благодаря своим крылатым коням. Более распространён другой вариант мифа, по которому П. воспользовался помощью Миртила, возницы Эномая: он пообещал Миртилу, влюбленному в Гипподамию, но не дерзавшему вступить в состязание с Эномаем, половину царства Эномая и обладание Гипподамией в течение одной ночи. Гипподамия, покорённая красотой П., уговорила Миртила оказать П. содействие. Миртил заменил металлическую чеку в колеснице Эномая восковой, вследствие чего колесница разбилась и Эномай погиб (Apollod. epit. II 3–9; Paus. VIII 14, 10–12). П., который хотел избавиться от свидетеля его коварной победы (вариант: когда Миртил пытался овладеть Гипподамией), столкнул его в море; Миртил, падая, проклял П. и его род. Это «проклятие Пелопидов» считалось одной из причин трагических испытаний, выпавших на долю сыновей П. — Атрея и Фиеста и их потомков (Soph. El. 504–515; Eur. Orest. 988–994). Очищенный Гефестом от крови Миртила, П. унаследовал власть в Элиде и распространил её на всю южную Грецию, которая вместо прежнего названия «Апия» стала называться Пелопоннесом («остров П.»). Среди его сыновей традиция называла: Трезена — героя-эпонима одноимённого города в северном Пелопоннесе, Алкафоя — деда Аякса, Питфея — деда Тесея. С именем П. в античности связывали установление Олимпийских игр. На территории Альтиса в Олимпии находился священный участок П. и святилище Гипподамии, в которых совершались ежегодные обряды и жертвоприношения; к состязанию П. с Эномаем возводили бега на колесницах, входившие в программу Олимпийских игр. В мифе о П. широко распространённый мотив похищения невесты или состязания за невесту сплёлся с историческими воспоминаниями о древних связях южной Греции с малоазийскими племенами, восходящими к сер. 2-го тыс. до н. э.

В. Н. Ярхо.

Пелоп и Гипподамия. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры «художника Диноса». Ок. 410 до н. э. Ареццо, Археологический музей.

ПЕМБА, в мифологии бамбара демиург, произошедший от духа Йо. Согласно мифам, П. перемещался в пространстве в вихревом движении; он бросил вверх то, что позднее было названо Фаро. Через семь лет П. опустился на землю, превратившись в семя; из семени выросло дерево баланза, которое вскоре засохло. Остался только древесный брус – пембеле – воплощение П. Когда П. (пембеле) стал передвигаться, ветер пригнал скопившиеся под ним продукты его гниения к груде земли. П. с помощью своей слюны замесил эту массу, придал ей форму, вложил в неё душу — дыхание. На пятый день создал таким образом Мусо Корони Кундье и сделал своей женой. Она породила растения и животных. Чтобы продолжить работу созидания, П. попросил Мусо Корони Кундье посадить его в землю, тут же пустил корни и материализовался в виде дерева (баланза). С этого момента П. стали называть Баланзой.

Однажды люди, рождённые Фаро, придя к этому дереву, увидели, что оно остаётся зелёным и в сухой сезон. Это вызвало почитание Баланзы. Баланза обучил людей добыванию огня посредством трения двух камней. Ему начали приносить в жертву ореховое масло, а в дальнейшем (когда распространилась на земле жизнь), по его требованию — человечью кровь; дважды в год ею окропляли ствол дерева, и оно возрождалось. Баланза же обновлял и омолаживал людей. По его приказу люди вырезали из дерева фаллус и поместили его на стволе. Баланза проклял Мусо Корони Кундье, которая, узнав о его связях с другими женщинами, отказалась от близости с ним. Однако жертвоприношение кровью очень истощало людей; кроме того, возрастающее число людей вызвало голод. Против могущества Баланзы восстал Фаро. Долгая и ожесточённая борьба между Фаро и Баланзой (который вырвал себя с корнем и пошёл навстречу Фаро) кончилась победой Фаро. Люди покинули Баланзу и были им прокляты (начались болезни, возникли раздоры). Тогда восемь старейших принесли Баланзе в жертву свою кровь. Баланза, возвестив им приход на землю смерти, их, как совершивших жертвоприношение, от смерти уберёг, превратив в птиц татугу конони («маленькие птицы огня»), имеющих власть над огнём (они предохраняют гончаров от ожогов и почитаются людьми, особенно кузнецами). Баланза же цвёл и приносил плоды, которые, так же как и листья, содержали кровь людей. Однажды некий человек срезал все почки у дерева. Испугавшись содеянного, он бежал, но был настигнут смертью. Баланза приказал родителям, нашедшим своего умершего сына, растолочь его кости и посыпать ими искалеченные ветки. Затем Баланза объявил, что больше не нуждается в крови людей, но они не будут больше омолаживаться. Так из-за проклятия Баланзы среди людей появилась смерть.

Е. С. Котляр.

ПЕНАТЫ (Penates, от penus, penetralia — внутренняя, потайная часть жилища, храма), в римской мифологии божества-хранители. П. — фамильные или «отеческие» хранители дома и прежде всего запасов продовольствия; впоследствии П. назывались все почитавшиеся фамилией боги дома, домашнего очага (Serv. Verg. Aen. II 514). Как и лары, с которыми П. иногда отождествляются (Arnobius III 40), были символом родного дома и домашнего очага. П. государственные, П. римского народа считались одной из главных святынь Рима, залогом его непобедимости и вечности. В торжественных клятвах П. призывались вместе с Юпитером. Считалось, что они были привезены Энеем из Трои сначала в город Лавиний, а потом были помещены в Риме во внутренней части храма Весты. Имена П. и их изображения хранились в тайне от непосвящённых, приближаться к ним могли только жрецы и весталки (Serv. Verg. Aen. III 12), что породило самые различные толкования сущности и происхождения П.

Эней приносит жертвы в святилище пенатов. Фрагмент рельефа «Алтаря мира». 13–9 до н. э. Рим, Алтарь мира.

Считалось, что это деревянные или мраморные фигурки великих богов самофракийских мистерий, некогда полученные родоначальником троянцев Дарданом от Афины (вместе с палладием, также хранившимся в храме Весты). Для служения им Дардан создал коллегию салиев. Нигидий Фигул считал П. Аполлона и Нептуна, строившего стены Трои (Serv. Verg. Aen. I 379; VIII 285). Некоторые причисляли к П. Весту, поскольку полководцы, отправляясь в провинции, а магистраты, слагая свою должность, приносили им общую трапезу в Лавиний, другие — великих богов, от которых всё произошло (небо и земля), или Юпитера, Юнону, Минерву (как дающих людям тело, дыхание и разум) и Меркурия (как бога речи), которых соединил Тарквиний Древний, посвящённый в самофракийские мистерии. Этруски считали П. Цереру, Палее и Фортуну (Macrob. Sat. I 10, 16; III 4, 11; III 14, 6–13; Serv. Verg. Aen. II 296; VIII 679). Отождествляли с П. Диоскуров, также почитавшихся на Самофракии и изображавшихся в общедоступном храме у Форума в виде двух вооружённых копьями сидящих юношей (Dion. Halic. I 68; Liv. XIV 16, 5). Согласно греческому историку 3 в. до н. э. Тимею, П. — два бронзовых кадуцея и троянский глиняный сосуд (Dion. Halic. I 67); перевезённые в Рим, они дважды возвращались в храм Лавиний и поразили молнией одну из двух спавших там девушек, которая не была целомудренной (Serv. Verg. Aen. III 12). В надписях П. упоминаются редко.

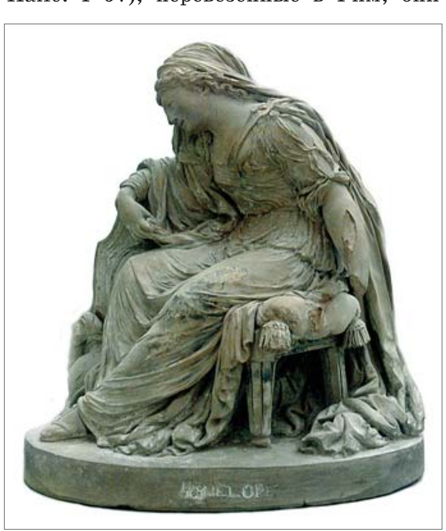
Е. М. Штаерман.

ПЕНЕЛОПА (Πηνελόπη), в греческой мифологии дочь спартанца Икария и нимфы Перибеи, супруга Одиссея. Явившись в Спарту в числе претендентов на руку Елены, Одиссей предпочёл взять в жёны её двоюродную сестру — П. [по одной версии (Paus. III 12, 1), получил П. в жёны в качестве награды за победу в беге; по другой (Apollod. III 10, 9), отец Елены Тиндарей убедил Икария выдать П. за Одиссея, который помог ему важным советом при выборе мужа для Елены]. В «Одиссее» П. — верная жена, преданно ожидающая возвращения мужа. Осаждаемая во время его двадцатилетнего отсутствия многочисленными женихами, П. всячески уклоняется от выбора нового мужа. Сначала она откладывает решение под тем предлогом, что должна соткать погребальный саван для свёкра Лаэрта и, работая днём, ночью распускает готовую ткань. Так П. обманывает женихов в течение трёх лет. Затем она долго отказывается сделать выбор, несмотря на то, что пирующие женихи истребляют её состояние. По внушению Афины П. обещает выйти замуж за победителя в назначенном ею состязании в стрельбе из лука Одиссея. Однако с помощью этого лука женихов убивает сам Одиссей, тайно вернувшийся на Итаку и наблюдавший за всем, что происходит в его доме. Хотя П. успевает проникнуться симпатией к незнакомцу, похожему на Одиссея, она признаёт в нём своего мужа только после того, как убеждается, что он владеет известной лишь им двоим тайной (Hom. Od. XXIII 173–230). Согласно послегомеровской традиции (Apollod. epit. VII 37), Телегон (сын Одиссея и Кирки), случайно убивший Одиссея, берет П. себе в жёны; Кирка дарует им обоим бессмертие и переносит их на острова блаженных. Встречающаяся в поздних источниках версия, обвиняющая П. в неверности и даже приписывающая ей рождение от союза с Гермесом бога Пана (Apollod. epit. VII 38), возникла либо от смешения гомеровской П. с каким-либо одноимённым пелопоннесским женским божеством, либо из желания объяснить существование в Мантинее могилы П. (Paus. VIII 12, 5–6; версия – отправленная Одиссеем к отцу в Спарту П. умерла в Мантинее).

В. Н. Ярхо.

Сюжеты мифа получили отражение в греческой вазописи (с 1-й половины 5 в. до н. э.), на этрусских зеркалах 4—3 вв. до н. э., помпейских фресках. В европейском изобразительном искусстве 16—18 вв. самые распространённые сюжеты мифа воплощались в произведениях Пинтурикקьо, Дж. Вазари, Я. Йорданса, К. Блумарта, Ф. Лемуана и др.

ПЕНФЕЙ, Пентей (Πενθευς), в греческой мифологии фиванский царь, сын Эхиона (Paus. IX 2, 4), одного из спартов (воинов, рождённых землёй из зубов дракона), и Агавы, дочери Кадма, власть которого в Фивах унаследовал П. (вариант: после Кадма в Фивах царствовал Полидор – сын Кадма, но П. обладал большой властью, Paus. IX 5, 4). Дионис, который установил свой культ и мистерии в Малой Азии, затем прибыл в Фивы, чтобы и здесь утвер-



Тоскующая Пенелопа. Скульптура Й. Зонненшайна. Кон. 18 в. Берлин, музей Боде.

Одиссей и Пенелопа. Картина Ф. Приматиччио. 1545. Огайо, Толедо, музей искусств.

Пенфей, разрываемый Агавой и Ино. Аттический краснофигурный леканис. Ок. 450–425. Париж, Лувр.

дить свои таинства. Жители Фив, откуда происходила мать Диониса Семела, отказались признать Диониса, а сестры его матери утверждали, что Дионис не божественного происхождения и что Семела лгала, что стала женой Зевса. За это Дионис поразил фиванских женщин безумием, заставил их покинуть свои дома и предаться вакхическим оргиям на склонах горы Киферон. П., пренебрегая предостережением прорицателя Тиресия, стал препятствовать отправлению культа Диониса, запрещая женщинам чествовать бога. Но Дионис наслал на П. безумие. П. в одежде вакханки последовал за женщинами на гору Киферон, чтобы, спрятавшись, увидеть своими глазами оргии вакханок. Вакханки обнаружили П. и, приняв его за дикого зверя, растерзали. Первыми набросились на П. его мать Агава и её сестры Ино и Автоноя (Ovid. Met. Ill 511–733). Миф разработан Еврипидом в трагедии «Вакханки» и Эсхилом в утраченной трагедии «П.». В мифе о П. — искупление нечестия Эхиона через страдание сына (ср. имя П. и греч. πενθέω, «страдаю»), а также вины Кадма, убившего дракона, посвященного Аресу. История П. связана с мифами об установлении культа экстатического божества, пришедшего извне (из Малой Азии, Фракии) и враждебно встреченного в Греции.

А. Т.-Г.

ПЕНФЕСИЛЕЯ, Пентесилея (Πενθεσιλεια), в греческой мифологии царица амазонок, дочь бога Ареса и Отреры (Hyg. Fab. 112). Во время Троянской войны П. с амазонками пришла на помощь троянцам и пала в поединке с Ахиллом (Diod. II 46, 5). Ахилл был очарован красотой мёртвой П., что вызвало насмешки Терсита, тут же на месте убитого Ахиллом (Tzetz. Posthom. 100–211).

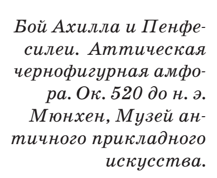
А. Т.-Г.

ПЕОН, Пеан (Παιών, Παιάν), в греческой мифологии: 1) врачеватель богов, исцелил Аида и Ареса (Hom. Il. V 401 и 899); 2) одно из прозвищ Аполлона, связанное с его даром врачевания (Eur. Alc. 92 след.; Soph. O. R. 154).

М. Б.

ПЕРВОЧЕЛОВЕК, космическое тело, в мифопоэтических и религиозно-философских традициях антропоморфизированная модель мира. В основе этого образа лежит представление о происхождении вселенной из членов тела П., объясняющее характерный для мифопоэтической картины мироздания параллелизм между макрокосмом и микрокосмом, их изоморфизм, однородность. Иногда в космологических текстах говорится о том, что члены тела П. создаются из соответствующих частей вселенной, но чаще человеческое тело выступает как первичное и исходное, а космическое устройство как вторичное и производное. Человеческий организм (тело) и его функции во всём многообразии жизненного (телесного и душевного) опыта образуют основу архаичной классификации (ср. противопоставления правого и левого, верха и низа, чёта и нечета, огня и воды и т. п., различение первоначальных трёх цветов — красного, белого и чёрного как цветов соответственно крови, молока и выделений). Архаичная классификация по принципу макро-микрокосмических соответствий кладётся в основу ритуала жертвоприношения. Типичный пример П. — ведийский Пуруша, чьё название образовано от глагола со значением «наполнять» (по такому же принципу обозначается народ, ср. лат. populus, plebs, «плебей» при plenus, «полный»; близки к этому и такие примеры, как рус. «люди» при готск. liudan, «расти»; литов. tauta, «народ» при индоевроп. *teu-/*tou-, «тучнеть»). Пуруша выступает в функции материального «заполнителя» вселенной («Ведь Пуруша — это вселенная», РВ X 90, 2). Пуруша был принесён в жертву богам и из этой жертвы возникли гимны, напевы, поэтические размеры, ритуальные формулы; кони, быки, козы и овцы; боги; элементы космического и социального устройства. В древней иранской традиции в качестве П. выступает Гайомарт. Но Гайомарт шестое из творений Ормазда (см. Ахурамазда), созданное из земли («Бундахишн»), Зато семя людей и быков, созданное из света и небесной влаги, было вложено в его тело, чем и объясняется его роль как прародителя и прототипа всего человечества. В иранской традиции также отождествлялись части тела П. с элементами мира: плоть (или кости) – земля, кровь – вода, волосы – растения, зрение – огонь, дыхание – ветер. Известны эддические отождествления, мотивирующиеся «экстериоризацией» частей тела космического великана Имира. В раввинской литературе Адам изображается как П. огромных размеров: в момент сотворения его тело простиралось от земли до неба, заполняя собою всю землю с севера до юга, с запада до востока. Увидев, что ангелы испугались Адама, бог уменьшил размеры его тела. Адам светоносен: пята его затмевает солнечный диск; он обладает исключительной силой зрения (способность видеть весь мир от края до края); уподобление Адама и Евы солнцу и звёздам сохранялось и в апокрифической христианской литературе. Космическая природа Адама подтверждается, в частности, и раввинской легендой о его первоначальной двуликости; позже бог рассёк его пополам, сотворив из второй половины Еву. По одной из версий для головы

Пенфесилея.



Бой Ахилла и Пенфесилеи. Аттическая чернофигурная амфора. Ок. 520 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Адама земля была взята из Иерусалима, для тела — из Вавилона, для остальных членов — из других стран. В средневековом мистическом тексте «Sefer chassidim» повествуется о том, как бог уменьшил размеры тела Адама, заполнявшего собою весь мир, последовательно отсекая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему миру. В некоторых мифопоэтических концепциях идея связи П. с миром, напротив, приобретает духовный метафизический характер. Так, у Филона («De confusione linguarum», 11) «небесный Адам» приравнивается к Логосу, т. е. к смысловой наполненности бытия (ср. параллель в древнеиндийском мифологическом мотиве о супружеской связи Праджапати, который также выступает как один из вариантов П., создавшего всё в мире, со Словом и рождении ими богов, олицетворявших элементы космоса).

В древнеегипетской традиции в качестве П. выступал бог Птах; отдельные же божества, ведавшие разными элементами космоса, представлялись как части его тела. В одном из Лейденских папирусов говорится, что в членах Птаха соединена вся эннеада («твои части — все боги, соединённые в твоём теле»). Ср. в «Книге мёртвых» (гл. 42): «у меня покойника нет ни одного члена, который не был бы богом». Лицо покойника соотносится с Ра, глаза его – с Хатор, уши – с богом Упуат, губы – с Анубисом, зубы – с Хепри, затылок – с Исидой, грудь – с Нейт, спина – с Сетом, фаллос – с Осирисом и т. п. В качестве П. — первопредка, из тела которого творится мир, в древнекитайской традиции выступает Пань-гу. Известны мифы о превращениях Пань-гу, где также обыгрывается тема «агрегатности» его тела и его связей с элементами мира.

Существует образ неуклюжего, нецелесообразного, неуместного П., не входящего в число постоянно действующих мифологических персонажей. Он, подобно титанам и хтоническим существам «прошлых» времён (см. Время мифическое), своего рода «пассивный» демиург: вселенная творит сама собой или с помощью кого-нибудь третьего из частей тела П., которые выступают исключительно как строительный материал мира. Иногда он статичен; как былинный богатырь, изнемогающий от своей собственной силы, он может быть неподвижен, как бы скован своей мощью или экстенсивной задачей (ср. Пань-гу, тысячелетия удерживающего небо и землю от соединения), в иных же случаях его сила хаотична, необуздана, разрушительна. Но есть и другой образ П. — более динамичного, приносящего больший эффект. Он связан с разъятием огромного «первотела», заполняющего вселенную, на части; каждая из разъятых (и разбросанных повсюду, упрятанных вглубь, утаённых) частей со временем даёт увеличенную силу, прибавление в мощи плодородия, жизни именно потому, что она сохраняет потенции целого и прошла путь через смерть и уничтожение к новой жизни, к возрождению в ипостаси обильной множественности (см. в ст. Умирающий и воскресающий бог). Этот путь развития вселенной и жизни связан с риском, страхом, неуверенностью, но и с надеждой и, в конечном счёте, успехом. Отсюда аналитическая процедура расчленения тела при жертвоприношении. В некоторых традициях на основе подобных ритуалов возникла особая магическая анатомия (напр., в древней Мексике: соотнесение частей тела с частями календаря и т. п., или в Японии: версия происхождения культурных растений из тела убиваемой богини). Ср. также клятвы как неофициальные элементы речи, в частности, профанирующие священное. Преобладающая тематика клятв — разъятие человеческого тела на части («Чтоб тебя разорвало на части!»). Клянутся разными частями священного тела (господним телом, его головой, кровью, ранами, устами, руками, ногами и т. п.; ср. обычай изготовления металлических частей тела, излеченных от болезни, и посвящения их богу, богоматери, Христу, святым угодникам). Образы разъятия на части тела, как показал М. М. Бахтин, играют выдающуюся роль в романе Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Тема конфликтующих, несогласных друг с другом частей тела, отсылающая к идее разъятого тела, выступает в сказочном фольклоре, ср. известный сюжет о частях тела, спорящих о том, какая из них важнее, лучше. Ещё шире распространены мифологические мотивы о происхождении разных объектов из тела убитого (и обычно расчленённого) бога, человека, чудовища, ср. AT 642: происхождение из тела убитого гиганта, AT 614: из частей тела творца, AT 2611: растения из тела человека или животного, AT 2001: насекомых из тела убитого чудовища и т. п.

Образ П. и космического тела не ограничивается собственно мифологическими текстами. Он присутствует и разрабатывается в ряде религиозно-метафизических и раннефилософских учений, становясь основой оригинальных теоретических построений. Такова, например, теория «трех тел Будды» (см. Трикая; следует отметить, что санскр., палийск. kaya, «тело» обозначает также «кучу», «скопление» и происходит от глагола ci-, «сваливать в кучу», «нагромождать»), лежащая в основании буддийской махаянистской догматики. Будда, обладающий тремя ипостасями — телами, трактуется здесь как изначальная сущность бытия. Тот, кто познал относительность и пустоту феноменального бытия, приобщался к абсолютному бытию будды в его ипостаси «космического тела» (состояние, определяемое как «буддство»). В данной теории старая мифологема о П., совпадающем с миром или заполняющем его, обретает второе рождение, будучи распространённой на сферу духовного и став ядром философско-религиозной теории спасения (в образе космического тела первичная реальность, или будда, заботится о спасении всех существ, перевоплощается в духовных наставников, чтобы помочь всему живому избавиться от страдания). Другая линия развития исходной мифологемы (в варианте Пуруши) обозначилась в буддийском учении о подверженности разрушению, распаду, рассеянию всего состоящего из частей, составного, сложного по природе (ср. формулировку этого тезиса в последних перед смертью словах Будды, «Махапаринирвана — сутра» 42, 11) и в соответствующем тезисе в «Федоне» Платона (последние перед смертью слова Сократа, 78 с). В основе этого философизированного утверждения просматривается архаичная концепция, аналогичная той, что отразилась в трактовке Пуруши как наполнителя вселенной множественностью элементов в результате распада несоставного целого [ср. названия изофункциональных персонажей в других традициях — «Отец (или Господин) множественности», «Состав (или плоть) мира», «Наполнитель вселенной» и т. п.]. Третья линия в развитии идеи П. и космического тела связана с христианским и еврейским агностицизмом и обнаруживает явные следы иранского и иудаистского влияния. Такова, например, идея абсолютной полноты — плеромы вечного бытия или мира эонов, из которого происходит и к которому возвращается всё способное к восприятию истины. В гностическом учении Валентина (2 в. н. э.) в качестве совершенного первоэона, обладающего абсолютной потенцией и стоящего выше всякого бытия, выступает Праотец или Глубина. В цепи развития появляется второе начало всего – Ум, также именуемый Единородным и Отцом, далее – Истина, Смысл (Логос), Жизнь и т. д., пока не возникают 30 эонов, образующих полноту абсолютного бытия. Последний 30-й эон София стремится познать Праотца и порождает бесформенное детище — мятежный эон, который был извергнут из плеромы, но с которым так или иначе связана завершающая фаза отношений с богом и само богопознание. Сходные мотивы обнаруживаются и в каббалистическом учении о том, как с помощью 32 «путей премудрости» (10 сфер — сефирот и 22 букв еврейского алфавита) господь обнаруживает свою бесконечность: как члены целого они образуют форму П. (Адама Кадмона), ср. соответствия отдельных сефирот с членами тела (Кэтэр – чело, Хокма и Бина – два глаза, Хэсед и Дин – две руки, Тифарет – грудь, Нэцах и Ход – бедра, Йебод и Малхут – две ноги); 10 сфер отражают сущность бога в «ином», т. е. являются объективной эманацией, тогда как буквы представляют собой субъективные самоопределения бога. С П. исторически связан и образ совершенного человека, который маздеистская и манихейская историософии считали целью творения (эта концепция находит ряд ближайших аналогий в соседних ареалах — Адам Кадмон у евреев, Ανθρωπος τέλειος у гностиков, аль Инсан аль-Камиль в суфизме). Идея создания прекрасного человека (в частности, в духовном аспекте), который рассматривается как точка прорыва божественной воли в мир и высшая мировая ценность, ведущая к спасению, известна и другим религиозно-нравственным учениям. Идеальный человек в искусстве Древней Греции (классический период) или Возрождения — обладатель прекрасного тела, в котором все элементы гармонически соотнесены друг с другом (отсюда — каноны изображения человеческого тела и его идеальных размеров, причем человеческое тело выступает как модель и для более широкого круга объектов, которые соотносятся с человеком, становятся антропоцентричными); другой вариант – прекрасная плоть во всей ее физиологичности (ср.

прославление её устами Ганса Касторпа в «Волшебной горе» Т. Манна). Художественные течения с полемическими установками к классической доктрине человеческого тела также избирают тело для реализации своих концепций (ср. геометризованные и фактически разъятые тела кубизма или аннигилирование проблемы изображения тела в некоторых новых направлениях искусства 20 в.); ср. также учения, видящие в теле источник болезней, страданий, смерти [иногда в таком случае тело противопоставляется душе (христианство), в других случаях само тело трактуется как нереальность (некоторые направления буддизма), не требующая связей с высшими началами]. В более широком контексте с образом П. и космического тела связана и концепция мировой души (ψυχή του κόσμου, Weltseele) в философских теориях, начиная с античности. Мировая душа, понимаемая как единая внутренняя природа мира, мыслится как живое существо, отражающее и/или обеспечивающее единство мира [ср. учение о мировой душе у Платона («Тимей»), Плотина и др.]. Другая сфера, где та же мифологема о П. и о космическом теле стала основой организации материала, — язык. Части тела П. и человека были источником сложной и разветвлённой системы пространственного (а затем и временного) ориентирования, ср. систему предлогов типа «над» («вверх, от»), «под» («вниз, от»), «впереди», «сзади», «сбоку» и т. п., во многих языках образующихся соответственно от названий таких частей тела, как голова, нога, лоб (лицо), затылок (спина, задняя часть), бок и т. п. Хорошо известен и другой ряд языковых семантических отождествлений типа голова – небо, глаза – светило, рот – огонь и т. д.

Архаичная народная медицина разрабатывала учение о частях тела в соответствии с их мифопоэтической семантикой, определяемой системой отождествлений и мифом о П. и космическом теле. Разъятость частей тела, их состав и иерархия особенно ярко выступают в медицинских заговорах от болезней (см. в ст. Заговоры и мифы). Путь выведения («отсылки») болезни из человека соответствует экстериоризации внутренне-телесного в сферу внешне-вселенского (в «чёрных» заговорах и заклинаниях при «насыланий» болезни актуализируется противоположный путь — интериоризации внешнего во внутреннее). Представления об «агрегатности» человека и его психологического аспекта отразились в раннем буддийском трактате по психологии «Дхаммасангани» (здесь, в частности, по отношению к ряду психологических комплексов применяется понятие кучи, которое в других традициях характеризует составность тела).

В. Н. Топоров.

ПЕРГАМ (Πέργαμος), в греческой мифологии младший сын Неоптолема и Андромахи (Paus. I 11, 1). После смерти Неоптолема П. и Андромаха переселились в Малую Азию, где П. основал город, названный им Пергамом (версия: переименовал в Пергам мисийский город Тевфраний после того, как убил в поединке царя Арея, I 11, 2). П. также называлась цитадель Трои (Илиона) (Pind. Ol. VIII 42).

М. Б.

ПЕРГРУБРЮС (Pergrubrius, Pergubrius, Pargrubrius, в поздних источниках — Grubrius), в прусской мифологии бог весны и растительности. Согласно «Судавской книжечке» (1563), от П. зависит рост листьев и травы, в «Хронике» Бреткунаса (16 в.) добавлено, что П. – бог земных растений, у Я. Малецкого и Я. Ласицкого П. – бог весны. Входит в тетраду божеств, наделённых природно-хозяйственными функциями, наряду с Аушаутсом, Пильвитсом и Пушкайтсом, которому противопоставляется как божество поля божеству леса (см. в ст. Балтийская мифология). В списке Бреткунаса следует за верховным богом Окопирмсом, что связано, по-видимому, с тем, что П. был посвящен первый календарный праздник (пергрубии?), открывающий весну, когда на поле вывозят плуг и возглашают имена богов, в первую очередь П., великого, могучего бога, прогоняющего зиму, дающего траву и листву. Его просят послать хороший урожай, заглушить сорняки. Празднество сопровождалось обильными возлияниями пивом, гимнами и жертвоприношениями телёнка, овцы, барана или петуха; ср. весенние аграрные праздники типа дня святого Георгия — Юрия, Ярилы и т. п.; возможно, что существовал и осенний праздник в честь П. Характерно, что М. Преториус относит П. к «рабочим богам»; однако он приводит и другую точку зрения о том, что название П. относится к празднику чествования земли и её воплощения — Жеминеле. Учитывая этимологию имени П. (ср. литов. grublas, grubus, grublus и т. п. в связи с идеей неровности, шероховатости, грубоватости), можно думать, что первоначально имя П. было эпитетом весеннего божества типа славянского Ярилы, которому присущи те же черты.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПЕРЕПЛУТ (рус. церковнослав. Переплуть, от рус. «плут», «плутать» или «переплыть», если П. имел отношение к мореходству), восточнославянское божество, упоминаемое вместе с берегинями в «словах» против язычества. По гипотезе В. Пизани — восточнославянское соответствие Вакха-Диониса. Данные о П. недостаточны для точного определения его функций. Не исключена связь с именами богов балтийских славян типа Поренут, Поревит и с табуированными именами, производными от *Peru (Перун).

В. И., В. Т.

ПЕРИБЕЯ (Περίβοια), в греческой мифологии: 1) дочь царя гигантов Эвримедонта, возлюбленная Посейдона, родившая от него сына Навсифоя, первого царя феаков (Hom. Od. VII 56 след.); 2) дочь Гиппоноя, ставшая второй женой калидонского царя Ойнея после гибели его первой жены Алфеи (Apollod. I 8, 4) (вариант: Гиппоной отослал П. к Ойнею после того, как её соблазнил бог Арес – Diod. IV 35); 3) нимфа, жена Икария, родившая ему нескольких сыновей и дочь Пенелопу (Apollod. III 10, 6); 4) жена бездетного коринфского царя Полиба, которая приняла ребёнком Эдипа, вылечила его и стала его приёмной матерью (Apollod. III 5, 7; у Софокла в трагедии «Царь Эдип» её имя — Меропа); 5) дочь царя Мегар Алкафоя, жена Теламона и мать Аякса Теламонида (Apollod. III 12, 6). По одной из версий, после рождения Аякса стала женой Тесея (Plut. Thes. XXIX).

М. Б.

ПЕРИКЛИМЕН (Περικλύμενος), в греческой мифологии: 1) фиванский полководец, сын Посейдона. Во время похода семерых против Фив П. убивает одного из них — Парфенопея, сбросив на него с городской стены огромный камень; затем преследует спасающегося бегством на колеснице Амфиарая и почти настигает его, но в этот момент земля разверзается от удара молнии и поглощает Амфиарая вместе с колесницей (Apollod. III 6, 8); 2) сын пилосского царя Нелея, основавшего Пилос. Получил от своего деда Посейдона способность к превращениям. Когда Геракл опустошал Пилос, П. во время сражения принимал образ то льва, то змеи, то пчелы, пока Геракл не убил его (Apollod. I 9, 9; Ovid. Met. XII 556–572).

В. Я.

ПЕРИФЕТ (Περιφήτης), в греческой мифологии сын Гефеста, известный своим разбойничьим нравом; убивал путников, просивших у него в Эпидавре приюта, железной дубиной (отсюда его прозвище «дубинщик»). Убит Тесеем (Apollod. III 16, 1).

А. Т.-Г.

ПЕРКУНАС [литов. Perkunas, прус. *Perkun(a)s], Перконс (латыш. Perkons, ср. также литов. perkunas, «гром», perkunija, «гроза», perkunu-oti, «греметь», латыш. perkons, «гром», прус, percunis, «гром»), в балтийской мифологии бог грома, молнии, дождя. Восходит к образу индоевропейского громовержца, имевшего родственное наименование с основой *Per(k) (см. в ст. Индоевропейская мифология); ближайшие параллели — славянский Перун (ср. также белорусского Пяруна, которому присущи многие черты П.), древнеиндийский Парджанья, хеттский Пирва, возможно, албанский Perendi, фракийский Περκων и др. Из балтийского было заимствовано имя мордовского громовника Пурьгине-паза, финское и саамское обозначение чёрта – Перкеле (ср. эст. porgu, «преисподняя»). Характерно, что и одно из имён жены громовержца — Perkunija, образованное от того же корня, совпадает с литовским обозначением грозы и русским топонимом Перынь — святилищем Перуна на возвышенности у Новгорода, др.-исл. Fjorgyn, именем матери громовержца Тора (ср.

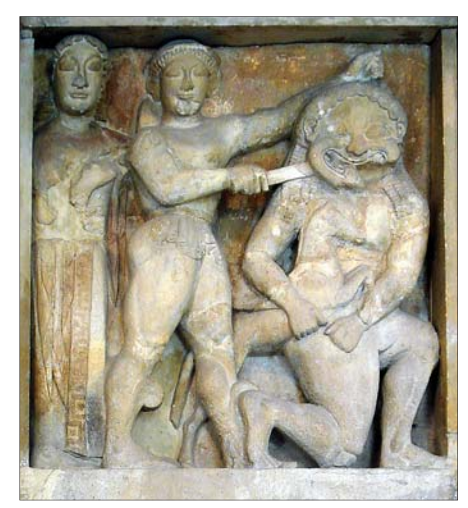
Тесей убивает Перифета. Фрагмент росписи краснофигурного килика. Ок. 430 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Перкунас.
Средневековая статуэтка. Бронза. Литва.

галльск. Αρκυνιαορη, Hercunia silva, латино-герм. Fergunna, древневерхненем. Virgunnia как обозначение соответствующего топонима — горы или леса на возвышенности, ср. готск. fairguni, «гора»), хетт. peruna, «скала», др.-инд. parvata, «гора», и т. п., что указывает на связь имени громовержца с горой, возвышенностью. Вместе с тем его имя часто сравнивается с индоевропейским названием дуба — ср. лат. quercus из *perkuus и т. п. Древнейшие известия — русский перевод «Хроники» Иоанна Малалы (2-я половина 13 в.), где говорится о поклонении «Перкоунови рекше громоу», и «Лифляндская рифмованная хроника» (ок. 1290) с упоминанием идола Perkune. Особое положение занимает П.-Перкунс в прусском пантеоне. Симон Грунау («Хроника», нач. 16 в.) в описании прусского знамени помещает Перкунаса, изображённого в облике гневного мужчины средних лет с вьющейся чёрной бородой, увенчанного пламенем, между юношей Потримпсом и старцем Патолсом. То же центральное положение занимает П. в описании священного дуба в святилище Ромове; перед ним горел неугасимый огонь — символ бога. П. посылает дождь, гром и молнию, пруссы взывают к нему при молениях, ему служат специальные жрецы. В сочинении «Constitutiones Synodales» (1530) П. упомянут в списке богов перед богом преисподней Пеколсом и отождествляется с римским Юпитером, как и в «Судавской книжечке», где П. (Parkuns) упоминается в связи с ритуалом чествования козла — животного П. У Я. Малецкого и Я. Ласицкого (16 в.) П. (Pargnum) — бог громов и бурь. В триаде прусских богов П. символизирует высший подъём производящих сил (в том числе вегетативный, — ср. связь П. с летом, дубом), мужество, успех, а также верхний мир, небо, дождь, гром, небесный огонь (молнию) как космологические элементы, в отличие от Потримпса (земля, урожай, злаки) и Патолса (преисподняя, смерть). Как небесное (атмосферное) божество прусский П., по-видимому, помощник и исполнитель воли Диевса — Окопирмса, но превосходит высшего бога по актуальности для человека и конкретности мифологических функций.

Перкунас (?) в колеснице. Изображение в верхней части прялки. Дерево. Восточная Литва.

В восточнобалтийской традиции описания П. как злого духа, демона, идола встречаются в христианских сочинениях: в «Хронике» Малалы, сочинении Я. Длугоша (15 в.), где П. отождествляется с Юпитером, почитаемым в виде молнии, и др. Главный источник реконструкции образа П. и связанных с ним мифологических сюжетов — народные песни. По песням о «небесной свадьбе» (см. в ст. Балтийская мифология) реконструируется вариант мифа, где солнце изменяет П. с месяцем, за что П. разрубает месяц мечом. Согласно другим вариантам, месяц покидает солнце после свадьбы, и П. наказывает его; П. (или сын бога Dievins) присутствует на свадьбе зари Аушры или дочери солнца; раздражённый П. по дороге на свадьбу разбивает дуб солнца; в поездке на свадьбу его сопровождает солнце с приданым; П. подносит дубу золотой пояс и т. п. Иногда в этих сюжетах П. заменяет бог Диевас или упоминается вместе с громовником пляшущим (на свадьбе?), а также фигурируют сыновья Диеваса — мотив, параллельный мифам о детях или сыновьях П. (ср. Перкуна тете — Perkuna tete у Ласицкого — «тётка П.», мать грома и молнии, омывающая запылённое солнце, прежде чем выпустить его в небо на следующий день). Упоминается четверо сыновей П., что, по-видимому, связано с его сезонными ипостасями (ср. литовскую формулу: «Перкунасов четверо: восточный, западный, южный и северный», причём нередко эти П. называются братьями), или семеро (могут соотноситься с днями недели), девять и просто много (ср. литов. Perkunu yra daug, что точно соответствует др.-рус. «Перунъ есть многъ»). Помимо соотнесённости с четырьмя сторонами света и временами года П. связан с четвергом, днём П. (день громовержца во многих традициях: ср. полабск. Peraunedan, «день Перуна», литов. Perkuno diena, «день П.», соотнесение латыш, ceturdiena, «четверг», с днём грома, в старых источниках — с Юпитером), серединой недели, днём гроз и дождей, а также свадеб. Согласно данным фольклора, П. хотел жениться в четверг, но чёрт в этот день похитил его жену (Вайву, ср. литов. vaiva, «радуга», или, в реконструкции, Жемину; показательно, что некоторые женские занятия табуированы в четверг, с тем чтобы избежать вмешательства чёрта). Чёрт (латыш, velns, литов. velnias) в народных песнях — сниженный и христианизированный образ противника громовержца, бога преисподней и смерти Велса, Велняса. П. изгоняет за измену жену, а в некоторых вариантах и детей, сам остаётся на небе или, напротив, Диевас поднимает П. с земли на небо. На небе находятся камни П. – мотив, связанный с индоевропейской мифологемой каменного неба. Жилище П. на земле приурочивается к возвышенности, высокой или каменной горе: ср. литов. топонимы типа Perkunkalnis, «гора П.», или Griausmo kalnas, «гора грома». На горе иногда упоминается дуб П. (ср. этимологическую связь имени П. с горой и дубом, а также литов. Perkuno azuolas, латыш. Perkona ozols, «дуб П.» в источнике 1-й половины 19 в.). В дубе прячется чёрт, а П. раскалывает его молнией; в заговорах под дубом помещается змеиное гнездо (змеи — ипостась противника П.). П. преследует громами своего противника — чёрта, в реконструкции — Велса, Велняса, похитителя плодородия и скота. Тот прячется в дереве, камне, превращается в различных хтонических или демонических животных — чёрную кошку, собаку, свинью, козла, в зооморфных представителей трёх стихий (воздуха, земли и воды) — голубя, ягнёнка и щуку, в корову (ср. латышские представления о чёрте с коровьими копытами) и человека. П. гонится за противником по небу (по каменным горам) на колеснице, каменной, огненной (литов. ugnies ratai), иногда железной, красной, запряжённой парой (реже четвёркой, тройкой) коней (козлов) красной и белой (чёрной и белой) масти, в возке или в карете. (Ср. литовское божество коней и колесницы Ратайнича — у Ласицкого Ratainicza, от литов. ratai «колесница»; мифологизированный образ колесницы — Большая Медведица.) Согласно жемайтским представлениям, П. может выступать и как всадник на огненном коне. На небесной колеснице П. предстаёт в облике седого старика с большой бородой (разных цветов, в том числе медного), в белых и чёрных одеждах, держащим козла на верёвке в одной руке и рог или топор — в другой. Оружие П. — топор или молот, камни, меч, бьющий молниями, лук и стрелы, пули, палица, розги (бичи, ср. название П. Dievo rykste, «бич бога», Диверикзъ русской летописи), нож; оно может быть каменным, железным, медным, огненным. Распря П. с противником может объясняться иногда и кражей у громовержца оружия, укрытием его под камнями. П. сам выступает как творец оружия (Akmeninis kalvis, «каменный кузнец») или ему помогает небесный кузнец Телявель. По некоторым представлениям, молнии испускаются небесными жерновами (ср. общий индоевропейский корень *meld для балтийских слов со значением «молния», «молот», «молотьба»). Противник П. прячется в дупло дерева, камень (атрибуты П.); урочища и рельеф местности возникают во время преследования П. чёрта: ср. топонимы типа «река П.», «гора П.», «озеро П.», с одной стороны, и «болото чёрта», «камень чёрта», «озеро чёрта» — с другой. Кульминационный момент преследования громовержцем противника — гроза; она не только очищает землю от нечисти и возвращает украденный скот, оружие и т. п., но и означает возвращение на землю плодородия, возрастающего (а не утаённого) богатства. С запретами и предписаниями, регулирующими поведение во время грозы,



Афина и Персей, убивающий горгону Медузу. Метопа храма «С» в Селинунте. Известняк. 540–530 до н. э. Палермо, Национальный музей.

связаны табуированные звукоподражательные имена П. – литов. Dundulis, Dundutis, Dudij senis. Tarskulis, Tarskutis, Blizgulis и т. п. Судя по описаниям ритуалов в честь П., громовержец занимал первенствующее место среди балтийских божеств в сфере культа и наделялся универсальными функциями, прежде всего носителя плодородия. Ср., например, ритуал вызывания дождя в Латвии (латинский источник 1610), совершавшийся на холме в роще, с жертвоприношением животных чёрного цвета, трапезой, возлияниями, призыванием П., соотносимого с огнём, и близкие южнославянские (ср. Додолау Пеперуда) и другие индоевропейские параллели, свидетельствующие о наибольшем развитии индоевропейского культа и мифологии громовержца именно в балтийской традиции.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

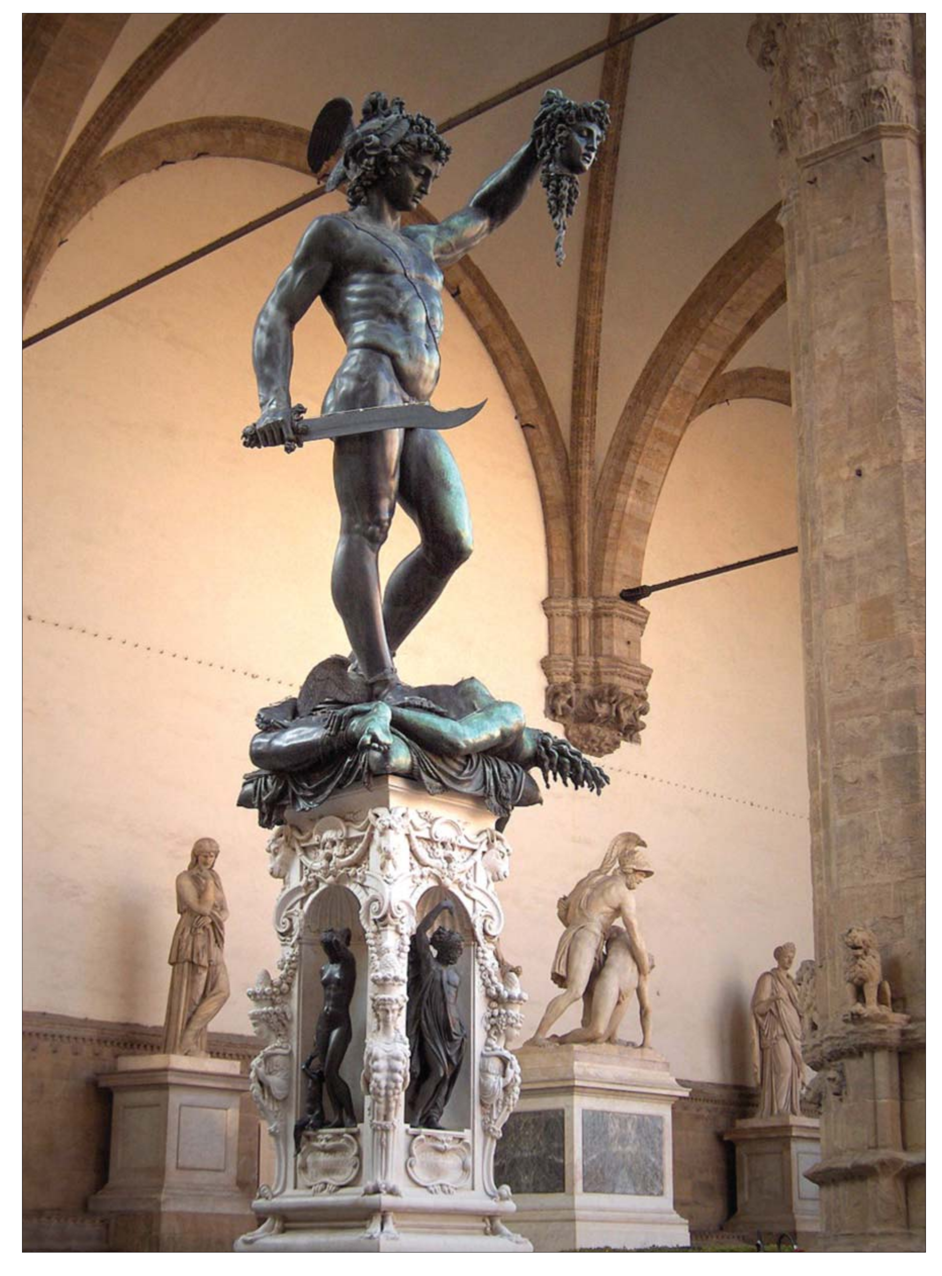
ПЕРСЕЙ (Περσεύς), в греческой мифологии предок Геракла, сын аргосской царевны Данаи и Зевса. Золотым дождём Зевс проник в медный терем, где была заперта Даная её отцом Акрисием, знавшим о своей смерти от руки внука. Даная с П. были в ящике брошены в море разгневанным царём, но выловлены рыбаком Диктисом у острова Сериф. П. был воспитан в доме Диктиса, а затем отправлен царём острова Полидектом, влюбившимся в Данаю, на розыски горгоны Медузы. П. помогли Афина и Гермес. По совету богов П. достиг сначала пределов крайнего запада, где обитали граи, имевшие на трёх сестёр один зуб и один глаз. Овладев и зубом, и глазом, он вернул их граям в обмен на указание пути к нимфам, обладавшим крылатыми сандалиями, шапкой-невидимкой и заплечной сумкой. П. получил от нимф эти дары и вооружился острым кривым ножом, подарком Гермеса. Поднявшись в воздух на крылатых сандалиях, П. отрубил голову смертной Медузе, одной из трёх сестёр-горгон, глядясь в блестящий щит, протянутый Афиной, чтобы не встретиться взглядом с глазами Медузы, превращавшими всё живое в камень. От других горгон П. скрылся с помощью шапки-невидимки, спрятав голову Медузы в заплечную сумку. В Эфиопии П. спас Андромеду, царскую дочь, отданную на съедение морскому чудовищу, и взял Андромеду в жёны, раскрыв заговор её родича, отвергнутого жениха, превращенного вместе со своими сообщниками в камень. Вернувшись на остров Сериф, П. спас свою мать от притязаний Полидекта, превратив его и всех его приверженцев в каменные статуи и сделав Диктиса правителем острова. П. с Андромедой явились в Аргос, откуда бежал Акрисий, спасаясь в Лариссе. Тут, участвуя в состязаниях, П. нечаянно диском убил своего деда, после чего, не желая править в Аргосе, перебрался в Тиринф, оставив в обмен своему тиринфскому родичу наследие деда. Дары, с помощью которых П. совершил свои подвиги, были возвращены Гермесу и нимфам. Голову Медузы водрузила на свою эгиду Афина (Apollod. II 4, 1—4).

Мифы о П. типичны для становления героической мифологии и утверждения власти олимпийцев на земле через своих потомков. Заметны черты сказочных сюжетов (освобождение царской дочери и награда), а также древних фетишистских мотивов (шапка-невидимка, крылатые сандалии и др.).

А. А. Тахо-Годи.

Персей. Скульптура А. Кановы. Мрамор. 1801. Ватиканские музеи.

Персей. Скульптура Б. Челлини. Бронза. 1545–54. Флоренция, Лоджия деи Ланци.



Персей и Андроменда. Скульптура П. Пуже. Мрамор. 1715. Париж, Лувр.

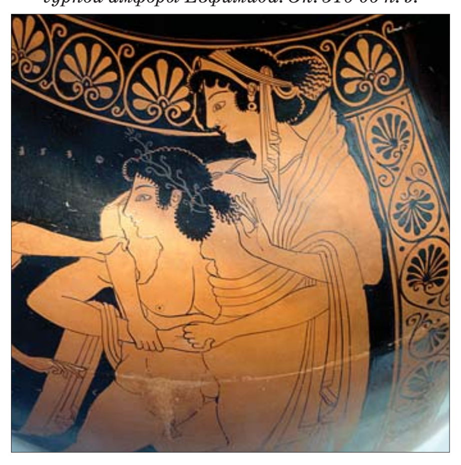
ПЕРСЕФОНА (Περσεφόνη); Кора (Κόρα, «девушка», «дева»), в греческой мифологии богиня царства мёртвых. Дочь Зевса и Деметры, супруга Аида, который с разрешения Зевса похитил её (Hes. Theog. 912–914). В гомеровском гимне «К Деметре» рассказывается о том, как П. вместе с подругами играла на лугу, собирала ирисы, розы, фиалки, гиацинты и нарциссы. Из расселины земли появился Аид и умчал П. на золотой колеснице в царство мёртвых (Hymn. Hom. V 1–20, 414–433). Горевавшая Деметра наслала на землю засуху и неурожай, а Зевс был вынужден послать Гермеса с приказанием Аиду вывести П. на свет. Аид отправил П. к матери, но дал вкусить ей насильно зёрнышко граната, чтобы П. не забыла царство смерти и снова вернулась к нему. Деметра, узнав о коварстве Аида, поняла, что отныне её дочь треть года будет находиться среди мёртвых, а две трети с матерью, радость которой вернёт земле изобилие (360–413).

П. мудро правит царством мёртвых, куда время от времени проникают герои. Царь лапифов Пирифой пытался вместе с Тесеем похитить П. За это он был прикован к скале, а Гераклу П. разрешила вернуть Тесея на землю. По просьбе П. Геракл оставил в живых пастуха коров Аида (Apollod. II 5, 12). П. была растрогана музыкой Орфея и вернула ему Эвридику (однако по вине Орфея та осталась в царстве мёртвых; Ovid. Met. X 46–57). По просьбе Афродиты П. спрятала у себя младенца Адониса и не пожелала вернуть его Афродите; по решению Зевса Адонис треть года должен был проводить в царстве мёртвых (Apollod. III 14, 4). П. играет особую роль в орфическом культе Диониса-Загрея. От Зевса, обернувшегося змеем, она рождает Загрея (Hymn. Orph. XXXXVI; Nonn. Dion. V 562–570; VI 155–165), впоследствии растерзанного титанами. П. связана также с элевсинским культом Деметры. В П. тесно переплетены черты хтонического древнего божества и классического олимпийства. Она против собственной воли царствует в аиде, но вместе с тем чувствует там себя вполне законной и мудрой повелительницей. Она уничтожила, буквально растоптав, своих соперниц — возлюбленных Аида: нимфу Кокитиду и нимфу Минту. Вместе с тем П. помогает героям и не может забыть землю с её родителями. П. как супруга хтонического Зевса-змея относится к глубокой архаике, когда сам Зевс был ещё «Подземным» царём царства мёртвых. Рудиментом этой связи Зевса Хтония и П. является желание Зевса, чтобы Аид похитил П. вопреки воле самой П. и её матери. В римской мифологии ей соответствует Прозерпина — дочь Цереры (греч. Деметра).

А. Ф. Лосев.

На античных вазах, монетах, мозаиках, рельефах встречаются сюжеты «похищение П.», реже — «возвращение из подземного царства». В европейском искусстве к теме «похищение П.» обращались П. П. Рубенс, Рембрандт, скульпторы Л. Бернини и Ф. Жирардон и др. Тема П. присутствует в поэзии Дж. Мильтона, разрабатывается Гёте (драма «Прозерпина»), Шелли («Песнь Прозерпины»), А. Ч. Суинберном («Гимн П.»), О. Мандельштамом и др. По трилогии А. Жида о П. был поставлен балет И. Стравинского. Наиболее значительными музыкальными разработками сюжета о П. являются оперы К. Монтеверди, Ж. Б. Люлли и К. Сен-Санса.

Тесей пытается похитить Персефону из царства Аида. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры Евфимида. Ок. 510 до н. э.



ПЕРУН (др.-рус. Перунъ, общеслав. *Perunъ из индоевроп. *Per(kw)-un-o-s), в славянской мифологии бог грозы (грома). Общеславянский культ П. восходит к культу бога грозы (грома) в индоевропейской мифологии и имеет много общих черт с аналогичным культом Перкунаса (Перконса) в балтийской мифологии. Бог грозы уже в индоевропейской традиции связывался с военной функцией и соответственно считался покровителем военной дружины и её предводителя (у славян — князя), особенно на Руси. Его представляли в виде немолодого мужа: по древнерусскому летописному описанию голова его деревянного идола была серебряной (седина?), а усы — золотыми. По данным других индоевропейских традиций, особое мифологическое значение имела борода громовержца, что косвенно отразилось в русских фольклорных формулах, относящихся к «бороде Ильи», образ которого заменил П. в эпоху двоеверия. Главным оружием П. были камни (польск. kamien piorunowy, в настоящее время название белемнита) и стрелы (др.-рус. о стрълъ громньеи — «о громовой стреле», польск. strzala piorunowa, «громовая стрела»), а

Персефона – Кора (т. н. Кора Альбани). Римская мраморная копия. С греческого оригинала сер. 6 в. до н. э. Рим, вилла Альбани.

Похищение Персефоны Аидом. Скульптура Ф. Жирардона. Версаль.

Аид (Гадес) и Персефона - повелители загробного мира. Фрагмент краснофигурного апулийского кратера. Ок. 330 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

также топоры, являвшиеся, как и стрелы, предметами языческого культа (в древнерусских христианских текстах — «богомерзкие вещи»). Миф о П. частично восстанавливается по его следам в белорусской и некоторых других славянских традициях, где громовержец соотнесён ещё с самим П. (белорус. пярун, «гром»), и по многочисленным сказочным, былинным и другим фольклорным трансформациям, где П. заменяют Илья и другие персонажи с позднейшими именами. П., первоначально в образе всадника на коне или на колеснице (ср. позднейшую иконографию Ильи-пророка), поражает своим оружием змеевидного врага (в изначальном варианте мифа – то мифологическое существо, которому соответствует Волос-Велес, в поздних текстах — сказочный Змиулан и т. п.), последовательно прячущегося от него в дереве, камне, в человеке, животных, в воде. При дальнейших трансформациях мифа может изменяться имя (но не облик) П. и его противника, но основная сюжетная схема остается неизменной. После победы П. над врагом освобождаются воды (в архаических и боковых трансформациях мифа скот, женщина, похищенная противником П., — см. Додола, Марена, Мокошь) и проливается дождь. Поэтому наиболее очевидной интерпретацией мифа о П. (имеющего у славян и другие возможные истолкования) является его истолкование как этиологического мифа о происхождении грома, грозы, плодородного дождя. Этому мифу соответствуют общеславянские ритуалы, само название которых указывает на связь с культом П.: болг. перуна с многочисленными табуистическими и звукоподражательными вариациями типа перуга, преперуда, сербо-хорв. прпоруша, возможно, связанные и со слав. *pors-, «порошить», и т. п.; такое же объяснение предлагается и для названий аналогичных ритуалов типа болг. и сербо-хорв. додола, ввиду широко распространённой связи корня *dhu в балтийской и других мифологиях с персонажем, родственным П. (например, Дундер: сербо-лужицкая поговорка о Дундере, храпящем в дикой яблоне, вероятно, связана с представлениями о раскатах грома; эпитет Перкунаса Dundulis позволяет предположить и в Дундере ранний эпитет П.). Эти ритуалы вызывания дождя включают обливание женщины, возможно, первоначально связанной с жертвами П. Характерной чертой мифов и ритуалов, связанных с П., является их соотнесение с дубами и дубовыми рощами (ср. «Перунов дуб» в средневековой западноукраинской грамоте) и с возвышенностями, на которых ставили в древности идолы П. (в Киеве и Новгороде) и его святилища. Соответственно по всей древней области расселения славян известны названия возвышенностей и гор, которые происходят от имени П. Связь П. с горами и дубовыми рощами восходит к индоевропейскому периоду. В балтийской и славянской мифологиях П. приурочивается к четырём сторонам света, что видно, в частности, и из названия четверга как «дня П.» в полабской традиции, и из четырёх (восьми)-членной структуры святилища П. на Перыни под Новгородом (название святилища из слав. *Peruni, древнее соответствие готск. fairguni, «скала», др.-исл. Fiorgyn, Фьёргюн, мать громовержца Тора). Согласно древнерусскому источнику «Перунов много» (Перунъ есть многъ), что относилось к наличию нескольких географических и сезонных ипостасей П., каждая из которых в мифологии балтийских славян, по-видимому, нашла продолжение в самостоятельном божестве, воплощающем лишь одну из ипостасей П. (ср. Прове). В пантеоне Киевской Руси П. почитался как высший бог, что видно и по его месту в списках богов.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПЕРШЕНБЕ-КАРЫ («четверг-женщина»), в мифологии турок дух. Считалось, что накануне мусульманских праздников П.-к. обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей, а виновных наказывает (например, бросает в котёл). У некоторых групп турок известна как Чаршамбе-кары (сы), «среда-женщина». Персонажи с аналогичными функциями имеются у гагаузов: Чаршамба-карысы (бабасы), «старуха (дед)-среда», Джума-карысы (бабасы), «старуха (дед)-пятница», Пазарана, «воскресенье-мать». Высказывалось мнение, что образ П.-к. заимствован из христианства (Параскева-пятница), однако более вероятно, что П.-к. и другие персонажи, связанные названием с днями недели, восходят к дохристианским и домусульманским традициям. Ср. также Биби-Сешанби.

В. Б.

ПЕТАРА, в мифологии ибанов Саравака (Восточная Малайзия) демиург, повелитель верхнего мира. Первоначально П. восседал на гигантском буйволе Лумбу, затем создал при помощи птиц землю и водрузил её ему на спину. По некоторым мифам, наряду с П. различают также Петару, повелителя нижнего мира, иногда принимающего змеиный облик.

М. Ч.

ПЕТЕСУХОС [«данный Сухосом» (Себеком)], в египетской мифологии божество Нила. Центр его культа — главный город Файюмского оазиса Крокодилополь. *Р. Р.*

ПЕТР (греч. Πέτρος, перевод арам. Kepha — Кифа, «камень»), в христианских преданиях один из двенадцати апостолов, брат Андрея. Первоначальное имя — Симон, Кифой наречён Иисусом Христом в момент призвания или избрания двенадцати апостолов (Ио. 1, 42; Мк. 3, 16; Матф. 16, 18). П. – сын Ионы (Матф. 16, 17) или Иоанна (Ио. 1, 42, 21, 15 и др.), происходил из города Вифсаида в Галилее (Ио. 1, 44), до встречи с Христом жил в Капернауме (Мк. 1, 21 и 29), занимаясь рыболовством (Мк. 1, 16). История призвания П. излагается по-разному: Христос увидел Симона, рыбачившего вместе с Андреем на море Галилейском, и позвал обоих за собой, прибавив : «Я сделаю, что вы будете ловцами человеков» (Мк. 1, 16–18; мотив рыболовства обретает сакральный смысл, смежаясь с архетипами воды и рыбы, важными для христианского символизма); Симона привёл к Христу Андрей, первым последовавший за Христом (Ио. 1, 40–42).

П. занимает особое положение среди апостолов: его именем открывается перечень двенадцати избранных (Матф. 10, 2; Мк. 3, 16; Лук. 6, 14), о нём Иисус Хрис-

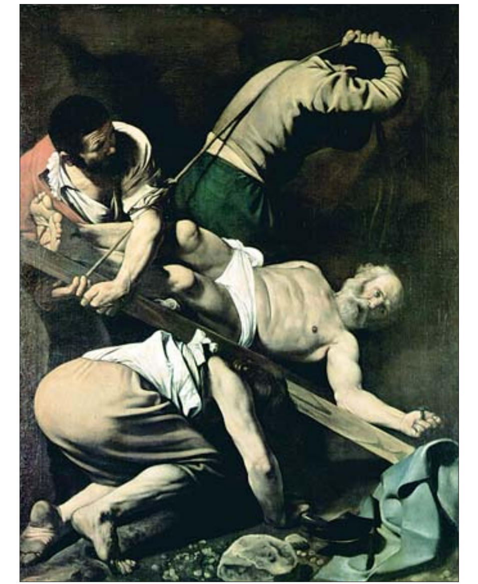
Апостол Петр. Карло Кривелли. Полиптих алтаря собора в Асколи. 1473.

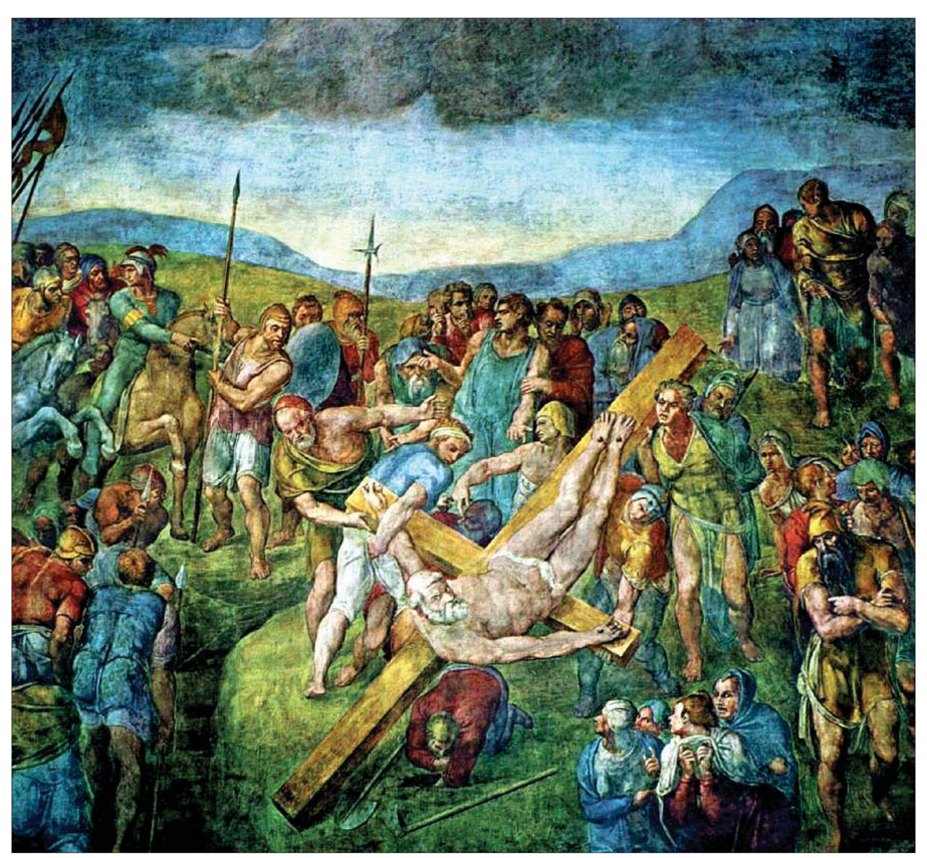
Христос вручает апостолу Петру ключи от Царствия Небесного. Фреска П. Перуджино. Ватикан, Сикстинская капелла.

тос говорит: «Ты Пётр, и на сем камне я создам церковь мою, и врата ада не одолеют её», ему предназначает ключи небесного царства (Матф. 16, 18–19), его Христос учреждает пастырем над своими «агнцами» (Ио. 21, 15–17). По преданию евангелистов, П. непрестанно свидетельствует Христу свою любовь и преданность, но по свершении тайной вечери Христос предрекает его троекратное отречение «в эту ночь, прежде нежели пропоёт петух» (Матф. 26, 34–35; ср. Мк. 14, 27–31; Лук. 22, 31–34; Ио. 13, 37–38). Уже во время молитвы Христа в Гефсиманском саду, начальной точке крестного пути, трое ближайших учеников (в их числе П.) подпали сонливости и были укоряемы Христом (Матф. 26, 37–46; ср. Мк. 14, 33–42; Лук. 22, 40–46). Когда же Христос был схвачен и приведён к первосвященнику Каиафе, П., последовавший за учителем и узнанный людьми, не только трижды отрекается, но клянётся и божится, что не знает Иисуса. Пение петуха напоминает ему пророчество Христа и вызывает слёзы раскаяния (Матф. 26, 69–75; Мк. 14, 66–72; Лук. 22, 56–62; Ио. 18, 17 и 25–27). Некоторые новозаветные тексты указывают, что П. был первым из апостолов, кому является по воскресении Христос (Лук. 24, 34; 1 Кор. 15, 5). Христос облекает его пастырской властью – после троекратного вопрошения о любви, снимающего троекратность отречения П. (Ио. 21, 14–17). В дальнейшем П. проповедует, крестит новообращённых, совершает чудесные исцеления, воскрешает из мёртвых благочестивую девицу Тавифу (Деян. 9, 36–42). Ирод Агриппа, желая угодить иудеям, заключает П. в темницу, откуда его чудесно выводит ангел (12, 1–11; 5, 17–23; 16, 22–26). Проповедническая деятельность П. разворачивается преимущественно на востоке: по традиции считается, что П. – учитель иудеев, а Павел – язычников (Гал. 2, 7–8) и что П. некоторое время занимал антиохийскую кафедру. Апокрифические предания прочерчивают последующий путь П. из Сирии в Каппадокию, Галатию и Понт, где он длительное время епископствует в Синопе вместе с Андреем и откуда, расставшись с братом, отправляется в Рим. Подвижничество и мученическая смерть П. в Риме — источник многих легенд. С начала 3 в. у церковных писателей встречаются упоминания легенды о состязании П. с самаритянским магом Симоном (Симон маг), который с демонской помощью показывал римлянам чудеса магии, выдавая себя за бога, и был посрамлён П. В первоначальном виде легенда содержалась в апокрифических «Деяниях Петра», породивших ряд позднейших апокрифов, повествующих также о мученичестве П. Согласно последним, П., отвращая своей проповедью многих женщин от брака и порочной жизни, навлекает на себя ненависть римских властей (обычный для древней агиографии мотив). Поддавшись уговорам учеников, предупредивших его об опасности, П. ночью покидает Рим. За городскими воротами он встречает Иисуса Христа, обращается к нему с вопросом: «Куда идёшь, господи?» (лат.: Quo vadis, Domine?) и слышит в ответ: «В Рим, чтобы быть снова распяту». С этими словами Христос возносится на небо, а П., поняв, что этим предрекается его собственная мученическая смерть, возвращается в Рим. Здесь он схвачен и приговорён к кресту. Не желая оскорбить бога, уподобившись ему в роде смерти, П. просит распять его вниз головой. Будучи распят, П. обращается к народу с проповедью тайны креста: крест обращенный (перевёрнутый) – символ Адама, грехопадение которого извратило божественный строй, а прямостоящий – символ Христа, восстановившего этот изначальный порядок; вертикальный устой крестного дерева символизирует логос, слово, божественное в богочеловеке, а горизонтальная перекладина – человеческую природу в нём. Окончив проповедь, П. испускает дух. Мученичество П. и Павла относят обычно к эпохе нероновых гонений. Римское (как и антиохийское) предание рассматривало П. как основателя местной епископии (преемство по отношению к «князю апостолов» было истолковано западной традицией как обоснование примата папы среди епископов).

Помимо «Деяний П.» известно ещё несколько древних апокрифов, носящих его имя: «Евангелие от П.», «Откровение П.», «Керигма П.» и др. Христианская иконография часто совмещает образы П. и Павла. К 4 в. окончательно складывает-

Слева – Распятие Петра. Картина М. Караваджо. 1600–02. Рим, церковь Санта-Мария дель Пополо.
Справа – Освобождение апостола Петра из темницы. Центральная часть фрески Рафаэля в Станца д'Элиодоро. 1513–14. Рим, Ватикан.





Распятие Петра. Фреска Микеланджело в капелле Паолина. 1546–50. Рим, Ватикан.

пределами новозаветных эпизодов, западное искусство широко использует апокрифические мотивы, такие, как борьба П. с Симоном магом, встреча с Христом в момент бегства из Рима (Quo vadis? напр., картина А. Карраччи), распятие П. (картина Караваджо, фреска Микеланджело). Используются и новозаветные сюжеты: сон учеников и слёзы раскаявшегося в отступничестве П. (Эль Греко), освобождение П. ангелом из темницы (Рафаэль), воскрешение Тавифы и др.

П. Е. Нестерова.

ПЕТУХ. В основе мифологического образа П. во многих традициях — его связь с солнцем. Как и солнце, П. «отсчитывает» время (ср. «первые петухи», «третьи петухи», до «петухов» и т. п.). Австралийские аборигены иногда обозначают П. как «птицу, которая смеётся на рассвете»; ср. также русские загадки типа «Не часы, а время сказывает», «не сторож, а всех рано будит» и т. п. В большинстве традиций П. связан с божествами утренней зари и солнца, небесного огня — хотя в целом функции богов, которым посвящается П. (Аполлон, Митра, Ахурамазда, Аматэрасу, а также Гермес или Меркурий, Асклепий, Марс и др.)» существенно шире. П. не только возвещает о начале дня (во многих традициях он выступает как глашатай солнца, света, ср. франц. название П. chante-clair, букв. «поющий рассвет»), но и является проводником солнца как в его

ся иконографический тип, в соответствии с которым П. изображается с широким лицом, курчавыми волосами и округлой бородкой (в отличие от узколицего, лысого и длиннобородого Павла). Одиночные изображения П. в восточной иконографии почти не встречаются, зато постоянны на Западе. Западное средневековье, видящее в П. основоположника римской церкви, изображает его в папском облачении, а позже – в тиаре (напр., статуя на северном портале Шартрского собора, нач. 13 в.). Древний атрибут П. – пастырский посох с крестом – с нач. 5 в. вытесняется ключами, обычно – двумя (от райских и адских врат), редко – тремя. Вручение Иисусом Христом ключей П. (лат. traditio clavium) – постоянный мотив иконографии (напр., мозаика в мавзолее святой Констанцы, 4 в., Рим; средневековые миниатюры). Не менее важен образ П. – привратника и ключаря небесного для такого жанра средневековой литературы, как видения загробного мира, и фольклора (ср. фаблио о виллане, пробравшемся в рай). В западном фольклоре П. выступает также спутником в странствиях явившегося на землю Христа [в русских сказках эта роль отводится обычно Николаю Угоднику или апостолу Иоанну; ср. учение исмаилитов в исламе, где П. (Бутрус) как «самит» (араб. «молчащий») сопровождает Христа (Ису) как «натика» (араб. «говорящий»), что соответствует роли Аарона при Моисее и Али при Мухаммаде].

В иконографии страшного суда образ П. соотносится с образом Моисея (ту же параллель можно усмотреть в изображениях легендарной сцены в темнице, где П. чудесно источил воду из камня). В отличие от византийской и древнерусской иконографии, в основном ограничивающей себя при изображении деяний П. и Павла

Апостолы Пётр и Павел. Картина Эль Греко. 1592. Ленинград, Эрмитаж.

Крылатый демон, петухи, Сфинкс и др. Коринтийский киликс. Ок. 620 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

годовом, так и суточном циклах. В Китае П. «сопровождает» солнце на его пути через десятый «дом» китайского зодиака (Козерог) и через пятый — седьмой часы пополудни. У древних евреев П. — символ третьей стражи ночи — от полночи до рассвета. П. так же бдителен и всевидящ, как и солнце. Отсюда широкое использование П. в гаданиях, предсказаниях погоды в Древнем Риме. Изображение П.-стража помещали на крышах домов, шестах, шпилях, флюгерах, а также на ларцах, сундуках, реликвариях. В Китае красный П. изображается на стенах дома как талисман против огня. Мотив П., разгоняющего своим криком нечистую силу и отпугивающего мертвецов, образует кульминацию в особом типе сказок, постоянен в быличках. Но П. не только связан с солнцем, подобен ему: он сам земной образ, зооморфная трансформация небесного огня — солнца. С П. связывается и символика воскресения из мёртвых, вечного возрождения жизни. В этом контексте возможно объяснение изображения П., помещаемого иногда на могилах, на кресте, камне и т. п., нередко в чередовании с изображением солнца; ср. также символические изображения солнца в виде П. в круге или рассвета, иногда молнии в виде петушиного гребешка (в этом ряду стоит и обычай древних римлян жертвовать ларам петушиные гребешки). Некоторые данные позволяют соотнести жертвоприношение П. (в тех ритуальных традициях, где на это не существует запрета, именно П. преимущественно используется для этой цели) с его солнечной, огненной природой. В древнерусском «Слове некоего христолюбца» (окончательная редакция) осуждаются существовавшие уже после введения христианства языческие обряды, когда «… коуры ръжють; и огневи молять же ся, зовущие его сварожичьмь» (др.-рус. куръ, «петух»). Во многих случаях отчётливо прослеживается связь между жертвоприношением П. и добыванием огня, его возжиганием (ср., например, латышские и русские данные о жертвоприношении П. для умилостивления гуменника-овинника, в ведении которого находится огонь под овином).

Подобно солнцу, П. связан и с подземным миром. В Древней Греции П., несомненно, выступал и как хтоническая птица; он был посвящен Асклепию как образ целительной смерти-возрождения. Вместе с тем оказывается функционально значимым противопоставление петухов по цвету: если светлый, красный П. связывается с солнцем, огнём, то чёрный П. – с водой, подземным царством (ср. ритуальное зарывание П. в землю) и символизирует смерть, божий суд, зло. Так, Козьма Пражский в «Чешской хронике» (11–12 вв.) сообщает об обычае ходить к источникам и удушать чёрных П. и чёрных кур с одновременным призыванием дьявола; ещё в 19 в. удерживался обычай топить П. и кур в водоёмах в день святого Фейта. Известны также русский обряд принесения в жертву водяному черного П., зарываемого живьём в землю, и обычай держать при водяных мельницах чёрных П. и других животных (напр., кошек) чёрной масти, этот цвет считался особенно любезным духу воды. Тема П. возникает и в связи с образом огневой птицы (с чертами дракона) Рарога (Рарашека), которая появляется на свет из яйца, снесённого чёрной курицей. Причастность П. и к царству жизни, света, и к царству смерти, тьмы делает этот образ способным к моделированию всего комплекса жизнь — смерть — новое рождение. Этому способствуют и мифопоэтические представления о П. как дважды рождённом, что, в частности, нередко подчеркивается в загадках о П.: «Дважды родился, ни разу не крестился, сам пел, а умер — не отпели» и т. п. Представление о двуприродности или, по меньшей мере, парадоксальности П. отражено и в других загадках («Не царь, а в короне», «Гребень имею — не пользуюсь им, шпоры имею — не езжу верхом» и т. п.). Связанный с жизнью и смертью П. символизирует плодородие прежде всего в его производительном аспекте. П. — один из ключевых символов сексуальной потенции (ср. в этой связи «петушиные» обозначения детородного члена в соотнесении с «куриными» обозначениями женского полового органа, а также представление о П. как символе похоти, существующие в ряде традиций). У южных славян, венгров и других народов жених во время свадебной церемонии нередко несёт живого П. или его изображение. Одним из проявлений жизненной силы П. является и его исключительная воинственность, нашедшая отражение в фольклоре, символике и эмблематике (в частности, в геральдике). Арабские и тюркские источники неизменно наделяют идеального военачальника храбростью П. Соотнесённость качеств П. и человека получает известное подкрепление в довольно распространённом мотиве оборотничества П. (ср., например, Афанасьев №№ 251–252). У сванов считалось, что души мужчин и женщин после смерти соответственно переселяются в П. и курицу. Для некоторых индейских племен Центральной Америки П. является нагуалем, с которым таинственно связана жизнь человека; смерть петуха влекла за собой и смерть подопечного ему человека.

В Новом завете образ П. имеет символическое значение некой решающей грани (ср. Матф. 26, 34, 74–75; Мк. 13, 35). П. в соответствии с евангельским мотивом становится эмблемой святого Петра, знаком раскаяния (в другой трактовке П. – посланец дьявола, искусившего Петра). Иногда образ П. толкуется как символ истинного проповедника Евангелия. У гностиков П. считался образом Фронесиса, предвидения, прозорливости, бодрствования как эманации Логоса. П. на колонне трактовался гностиками как П. Абраксаса. В Японии считают, что П. подготавливает сердце благочестивого верующего к очищению и почитанию.

В. Н. Топоров.

Представление о П. как символе бдительности и бодрствования духа переходит в ренессансную и барочную эмблематику (девочка с П. — деталь, подчёркивающая воинские достоинства городской стражи в «Ночном дозоре» Рембрандта). В сельском и городском декоративно-прикладном искусстве (деревянная резьба, вышивка, гончарство, обрядовое печенье и т. д.) развивается и более древнее толкование образа П. как символа солнца, мужского начала, апотропеической жертвы, в гротескном снижении — эротического влечения. С античной басенной традицией связаны встречающиеся вплоть до 18 в. изображения П., нашедшего жемчужное зерно. Во французскую политическую геральдику («галльский П.») мотив переходит из мифологических представлений родо-племенного общества. В изобразительном искусстве 20 в. П. служит воплощением национального, «галльского» начала (гобелены Ж. Люрса), агрессивной вирильности (серия «Женщина и петух» Б. Бюффе), «апокалиптических» трагедий современной истории П. в произведе-

Петух Св. Петра. Картина Дж. де Ла Тура. 1645. Огайо, Кливленд, Музей искусств.

ниях Н. Гончаровой («Мистические образы войны», 1914), югославского художника И. Генералича («Распятый петух»).

М. Н. Соколов.

ПЕХАР (pe-har), в тибетской мифологии божество – владыка фхеурангов; известно также под именем «Белое тхеу неба». Представляется в облике горного всадника в белом как снег панцире, шлеме из алмазов, в высоких сапогах. Атрибуты П. — боевое копьё, гадательная стрела; два его спутника — «Чёрное тхеу земли» и «Пёстрое тхеу среднего мира». По одной версии, П. родился с головой птицы кьюнг и телом человека, вылупившись из яйца, которое отложила богиня Лумо, живущая в озере Манасаровар. По другой версии, родители П. — отец «Белый бог неба» или «Белое небо» и мать «Лумо, которая хранит богатство». Иногда называют другую пару родителей. Считается, что в прошлом П. жил на высоком небе и был правителем 33 небес.

В памятниках религии бон П. — хранитель страны Шаншун (западный Тибет), по другим источникам, П. — божество страны Захор; уйгуры и хоры называли его «Белое облачное небо», «Белый бог неба». С распространением в Тибете буддизма П. был включён в буддийский пантеон. Считается, что буддийский проповедник Падмасамбхава сделал П. хранителем сокровищ монастыря Самье. В буддийской мифологии начальник божеств — «хранителей мира». В тибетской Гесериаде П. — покровитель владык стран Лджан и Мон. Оба они потерпели поражение от Гесера, правителя Линга. По другим вариантам, П., спасаясь бегством от принца Муругцэнпо, поддерживаемого богом богатства Вайшраваной, обратился в грифа (или голубя). Его сбил стрелой один из спутников Вайшраваны.

Считается, что П. воплощается в оракулов-прорицателей — чойкьёнгов в монастыре Нейчун и др. В определённые праздники эти оракулы во время специальных церемоний впадают в транс и от имени П. предсказывают будущее.

Е. Д. Огнева.

ПЕЩЕРА. В мифопоэтической традиции П. как нечто внутреннее и укрытое противостоит миру вне её как невидимое видимому, тёмное светлому. П. иногда замещает дом, но в ней, скорее, спасаются от опасности, чем живут, или укрываются от мира, предаваясь аскезе, ср. пещерник (П. — естественное жилище для существ хтонического типа). В отличие от дома, П. укрыта, незаметна для глаза, нелегко впускает и ещё труднее выпускает человека, непроницаема: в неё не смотрят и из неё не выглядывают, не наблюдают (редкие исключения составляют отрицательные хтонические персонажи, которые высматривают свою жертву из П. как из окна иного мира, царства смерти, это окно нередко совпадает с единственным оком, как у Полифема). В П. совершают захоронения, хотя П. противопоставлена обычно и могиле, и подземному царству. В П. темно, т. е. безвидно, как в хаосе (в известном смысле П. и есть хранилище остатков хаотической стихии), поэтому в ней можно только слушать, но нельзя видеть (отсюда — двуединый образ: П. как ухо и ухо как П.). Внутреннему пространству П. присущи, как правило, бесструктурность, аморфность, спутанность (иногда обитающее в П. существо имеет спутанные волосы, перепутанную шерсть и т. д.). В П. сознание и разум, логика уступают место слуху, осязанию, инстинкту, интуиции, тёмному вожделению. П. может выступать как символ условий, в которых возможно только неподлинное, недостоверное, искажённо-искажающее знание и неполное существование. В философском мифе о П. (VII книга «Государства» Платона) земное бытие человека уподобляется положению прикованных узников, находящихся на дне П.; повёрнутые лицом к стене, они могут видеть перед собой только тени людей, проходящих перед П., — единственное их знание о реальном мире.

П. — сакральное убежище, укрытие. Ср. образ П. в связи с Полифемом, Паном, Эндимионом, сатирами, нимфами, Зевсом-ребёнком в греческой традиции, Пани, Валой, скрывающими похищенный скот в П., в ведийской мифологии, японский миф о богине Аматэрасу, удалившейся в П., мотив захода солнца в П. и его восхода из П. и т. д. В библейской традиции неоднократно скрываются в П. израильтяне, цари, пророки, Давид и др.; ср. Иис. Нав. 10, 16; Суд. 6, 2; 1 Царств 13, 6 и 17, 1; 2 Царств 17, 9 и 23, 13; 3 Царств 18, 4 и 19, 9; Быт. 19, 30; Апок. 6, 15; семь спящих отроков и т. д. В П. скрываются от мира отшельники, в П. до времени находятся спящие короли, пророки, вожди, герои (ср. король Артур, Фридрих Барбаросса), очарованная царевна, спящая красавица, хозяин или хозяйка горы и т. п. Иногда тема укрывания в П. и выхода из неё связывается с персонифицированным образом света и огня — Сандрильоной (Золушкой) или её восточным аналогом (ср. Биби-Сешанби).

Огонь, очаг в П. иногда уподобляются яйцу (желток в скорлупе) или солнцу (огонь в небесной оболочке, ср. церковное

Мадонна в скалах. Картина Леонардо да Винчи. 1506–08. Лондон, Национальная галерея.

лав. «пещера» от «пещь», рус. «печера», «печора», «печь» и т. п.).

Особый круг составляют мифологические мотивы о чудовище или животном в П. (ср., например, миф индейцев северо-западного побережья Америки о койоте, убившем пещерное чудовище). Распространены представления о П. как месте, где находятся ветры, дожди, облака, рассматривающиеся или как губительные, разрушительные стихии, или как носители или возбудители плодородия.

П. включается в комплекс жизнь — смерть — плодородие, как одновременно место зачатия, рождения и погребения, источник и конец. С П. связывается сила страсти, вожделения. Иногда эта страсть равносильна смерти (ср. легенду о Тангейзере, навечно заключённом в горе-П. Венеры, и развитие соответствующих ассоциаций в «Волшебной горе» Т. Манна) или влечёт за собой смерть (ср. первую любовную встречу Дидоны и Энея, «Первым к гибели шагом был этот день...», Verg. Aen. IV 169), ср., однако, облегчённые варианты — бесчисленные гроты для любовных утех в «галантной» европейской живописи и литературе. П. — лоно земли, её vagina, детородное место и могила одновременно. Земля покровительствует соитию в П. — своём лоне (когда Дидона и Эней остаются в П. наедине, «первой Земля и творящая браки Юнона знак подают...», IV 166—167), она рождает в П. и через П. В апокрифическом евангелии Фомы П. — место рождения Иисуса Христа, иногда образ ребёнка-Христа продолжает и дальше связываться с П., ср. «Мадонна в скалах» Леонардо да Винчи. С образом П. во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства (иногда по дереву) через П. (ср. также миф о происхождении ацтеков из «места семи пещер», представления индейцев о том, что не только люди, но и солнце и луна родились в П.). Земля в П. принимает в себя мертвых: в П. похоронил Сарру Авраам (Быт. 23, 19), в ней же сыновья похоронили и самого Авраама (25, 9), позже в этой П. был похоронен и Иаков (49, 29—32 и 50, 13), в П. покоился воскрешённый Христом Лазарь (Ио. 11, 38), высеченное в скале пространство, в которое был помещён гроб Иисуса Христа, по описанию, скорее было П. (Матф. 27, 60, Мк. 15, 46, Лук. 23, 53). Ср. также пещерные захоронения первых христиан, сходные погребения у евреев, финикийцев и др. Под землю, в П. может удаляться умирающий и воскресающий бог плодородия, иногда также бог-громовержец. Наиболее ранним примером связи П. – смерть – воскресение является наскальная палеолитическая живопись в П. (см. в ст. Изобразительное искусство и мифология). Слияние в образе П. идей жизни, смерти и воскресения объясняет не только то, что П. использовались как святилища, но и то, что раннехристианские храмы (как и митреумы) имели пещерный облик (ср. интерьер сирийской, армянской и коптской церквей, а также «пещерообразность» алтарной апсиды в сочетании с конхой). Сам храм-П. представляет собой модель вселенной (ср. сообщение Порфирия о том, что Зороастр создал П. для почитания

Пигмалион и Галатея. Скульптурная группа Э. М. Фальконе. 1763. Париж, Лувр.

Митры, «П. имела подобие вселенной, которую создал Митра, а вещи внутри её… были символами космических элементов и зон», De antr. nymph. 6). Есть основания гностический образ света, который и во тьме светит (Ио. 1, 5), объяснять через концептуальную схему П. (свет в П., как и огонь в ней, типологически сопоставим с теофанией, имеющей место в П., ср. явление бога укрывшемуся в П. от гнева Иезавели Илии, 3 Царств 19,9).

П. нередко локализуется или на высокой горе, или в глубокой впадине, ущелье, она обращена с земли или к небу, или к подземному царству. В первом случае П. — место слияния матери-земли с отцом-небом, во втором (что в мифологических и фольклорных текстах встречается чаще) — место, где находится вход в нижний мир (здесь П. выступает как своего рода антигора, или гора подземного царства). Как вход в иной мир П. представляет собой опасность: здесь обитают стражи этого входа, здесь особенно важно знать правила поведения, соблюдать табу и т. д. Известны и контаминированные случаи: П. находится на горе, но является ходом в нижнее царство (ср. многие сказки типа AT 301).

В. Н. Топоров.

ПИ, в мифологии кхонтхаи (сиамцев, основного населения Таиланда) духи. П. делятся на три класса: духи умерших людей, земные духи, не связанные с человеческим существом по происхождению; духи неземных миров. Считалось, что наиболее опасны земные духи, особенно духи джунглей. Обезвредить их можно, умилостивив жертвоприношением на специальных алтарях. Некоторые из земных духов хорошо относятся к людям, как, например, П. Руен, дух — хранитель жилого дома, П. Паун, могущий стать слугой человека, П. Нанг тани, женский дух, дающий советы в азартных играх, и т. д. Духов неземных миров возглавляет Таветсуван, живущий в небе свирепый великан с железной дубиной. Эти духи насылают болезни и смерть. У других тайских народов они именуются ори или пхи.

Я. Ч.

ПИГМАЛИОН (Πυγμαλίων), в греческой мифологии: 1) легендарный царь Кипра (Apollod. III 14, 3). Жил одиноко, избегая женщин Кипра, торговавших своим телом. В своём уединении П. сделал из слоновой кости статую прекрасной женщины и влюбился в неё. Он обратился с мольбой к Афродите, чтобы богиня вдохнула жизнь в статую. Тронутая такой любовью, Афродита оживила статую; она стала женой П. по имени Галатея и родила ему дочь Пафос, ставшую эпонимом города на южном берегу Кипра, центра культа Афродиты. Миф связан с культом Афродиты (или Астарты), жрецом которой был П. (Ovid. Met. Ч 243 след.). По некоторым данным, П. тождествен с кипрским Адонисом-Пигмайем, возлюбленным Афродиты и персонификацией весны (Nonn. Dion. XXXII 212). По другой версии мифа, П. влюбился в изображение самой Афродиты (Clem. Alex. Protr. XLIV 32).

М. Б.

В изобразительном искусстве сюжет разработан Я. Понтормо, Ж. Б. Ванлоо, Ф. Буше, П. Пикассо и др., в скульптуре — Э. М. Фальконе. Литературные обработки сюжета: Ж. Ж. Руссо, А. Шлегель, У. Моррис, Б. Шоу, Р. Грейвс, Г. Кайзер, Е. А. Баратынский.

2) Легендарный царь Тира, брат Дидоны (Элиссы). Убил мужа своей сестры Сихея (или Акербаса), чтобы завладеть его богатством, после чего Дидона бежала в Африку, где основала на земле Ярба Карфаген (Ovid. Fast. Ill 574 след., Verg. Aen. I 343 след.).

ПИГМЕИ (греч. πυγμαίοι, «кулачки», от πυγμή, «кулак» или «расстояние от кулака до локтя»), пихиеи (от греч. Πηχυς, «локоть»), кубиталы (лат. cubitales), в греческой мифологии племя карликов, обитавшее к югу от Египта (Гекатей, FGH I 328 в), или во Фракии и Колхиде (FGH II 339), или в Малой Азии (Plin. Nat. hist. V 109), или в Индии (FGH II 423). Размером П. от муравья до мартышки. У Страбона (II 71; XV 711) они перечисляются вместе с полупсами, большеголовыми, гнездоухими, безустыми, безносыми, одноглазыми и крючкопалыми. У Геродота (II 32, 6) П. — особое племя, обитающее в Африке в верховьях Нила. П. тесно связаны с культом бога плодородия Нила и отождествляются с карликами пихиеями, в окружении которых изображался Нил (Philostr. Imag. I 5). Отсюда представление о П. как о земледельческом племени (Philostr. Imag. II 22), волосатых и чёрных человечках, обитающих в «жирном» (παχύς), т. е. родящем растения, слое земли. Наиболее распространённые мотивы: гераномахия и геракломахия. Гераномахия — война П. с журавлями (греч. γερανός, «журавль»), которую П. ведут каждый год верхом на куропатках, баранах или козлах (Plin. Nat. hist. VII 26) с целью похитить или разбить их яйца (Hom. Il. III 5—7). Некоторые мифографы (Атеней IX 390 в) объясняют вражду между П. и журавлями стародавним превращением в журавля пигмейской девушки, враждовавшей с племенем. Гераномахия — тема росписи многочисленных ваз, мозаик, помпейских фресок, гемм. Нападение П. на Геракла, отдыхающего после убийства Антея (брата П.), — один из вариантов геракломахии (ср. Керкопы). Геракл собрал П. в шкуру немейского льва и отнес к Эврисфею. Изображения П., дружелюбно окружающих одних великанов (Нил, гиппопотамы) и воинственно — других (Геракл, крокодилы), встречаются на фресках в Помпеях и Геркулануме.

Г. Ч. Гусейнов.

ПИК, Пикус (Picus, «дятел»), в римской мифологии лесное божество, дававшее оракулы. Супруг Помоны, возлюбленный Кирки, был превращен ею в дятла за то, что отверг её любовь. Один из царей Лаврента, сын Пилумна, отец Фавна (Serv. Verg. Aen. VII 190; Ч 76; Ovid. Met. XIV 320). Эпоним племени пиценов, которых привёл в места их обитания. У римских авгуров П. как священная птица бога Марса считался особенно пригодным для гадания по поведению птиц. Е. Ш.

ПИЛАД (Πυλάδης), в греческой мифологии сын Строфия у царя Фокиды, в доме которого воспитывался спасённый после убийства Агамемнона его малолетний сын Орест (Apollod. epit. VI 24 след.). В афинской трагедии 5 в. до н. э. П. неизменно выступает как верный друг Ореста, поддерживающий его и в момент совершения мести над убийцами его отца, и в выпадавших затем на долю Ореста испытаниях. Особенно значительна его роль в трагедиях Еврипида «Ифигения в Тавриде» (здесь П. готов пожертвовать своей жизнью ради спасения Ореста) и «Орест» (где П. приходит на помощь другу, осуждённому гражданами Аргоса на смерть за убийство родной матери). После разрешения конфликта П. женился на сестре Ореста Электре. Имя П. в сочетании с именем Ореста стало символом верной и преданной дружбы.

В. Я.

ПИЛУМН И ПИКУМН, Пилумн и Питумн (Pilumnus et Picumnus или Pitzmnus), в римской мифологии братья, боги брака и рождения. Перед домом роженицы этим богам ставилось ложе, убиравшееся после того, как отец признает новорождённого. Считалось, что Пилумн (от pilum, «пест для дробления зерна») с богинями Интерцедоной (от intercidere, «рубить») и Деверрой (от diverere, «мести») защищают роженицу и младенца от бога дикой природы Сильвана.

Пилумн — царь Лаврента, отец Пика, культурный герой особенно почитавшийся хлебопёками, так как он изобрёл пест для дробления зерна. Его брат Пикумн ввёл унавоживание полей, поэтому назы-

Орест, Ифигения и Пилад на острове в Сминфе. Римская серебряная чаша. Ок. 20 до н. э.

Орест, Ифигения и Пилад. Римский саркофаг. Мрамор. 130–140.

вался также Стеркутий или Стеркулин (от stercus, «навоз»). Иногда их отождествляли с Диоскурами. Считались также богами славы, заслуженной похвалы (Serv. Verg. Aen. IX 4).

Е. Ш.

ПИЛЬВИТС, Пильвитис, Пильвитус (Piluitym, Piluuytus, Pilwittus, Pilnitis, Pilnytis и др.), в прусской мифологии божество богатства, избытка. По «Судавской книжечке» (1563) и «Хронике» Бреткунаса (кон. 16 в.), П. делает богатым и «заполняет сараи»; отождествляется с римскими Плутосом и Церерой. В зависимости от того, какую форму имени П. считать первичной, определяются два круга ассоциаций: с литов. pilvas, «живот», прус. *pilv(a)s, или с литов. pilnas, «полный» (pilti, «наливать, насыпать», в частности, зерно), латыш, pions, прус, pilnan. Входит в тетраду богов, связанных с природно-хозяйственными функциями, наряду с Пушкайтсом, Пергрубрюсом и Аушаутсом, которому противопоставлен как бог материального благополучия богу здоровья (см. в ст. Балтийская мифология). Отнесён М. Преториусом к «рабочим божествам» и не всегда чётко отграничивался от других подобных божеств, например от Жеминеле, обеспечивающей плодородие земли. В последний период существования прусской мифологии (во всяком случае, в «кабинетных» опытах Г. Ф. Стендера и Я. Ланге, кон. 18 в.) П. дал начало двум божествам — Пильнитису, связанному с избытком, богатством (сравнивается с греческим Плутосом), и Пельвиксу (Pelwinks), богу вод и топей (сравнивается с римским Портуном); ср. латыш, peldet, «плавать». Никаких следов П. как мифологического персонажа в народных верованиях не обнаружено.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПИР, в мифологии татар-мишарей злой дух. Считалось, что П. могут лишить человека рассудка, а чтобы излечиться, надо совершить жертвоприношение на развилке трёх дорог. Разновидностью П. считались бичура и шурале.

В. В.

ПИРАМ (Pyramus), в античной мифологии вавилонский юноша, возлюбленный Фисбы. Они жили в Вавилоне в соседних домах, но родители не разрешали им встречаться. В стене, разделявшей дома, была щель, и через неё юноша и девушка глядели друг на друга и беседовали по ночам. Однажды они условились о встрече ночью в уединённом месте у могилы легендарного основателя ассирийского царства Нина. Первой пришла Фисба и увидела у гробницы львицу с окровавленной мордой. Бросившись бежать, Фисба обронила своё покрывало. Львица разорвала его и удалилась. Опоздавший на свидание П. увидел при лунном свете следы зверя и разорванное, измазанное кровью покрывало. Решив, что возлюбленная погибла, он закололся. Вернувшись к месту свидания, Фисба нашла тело возлюбленного и, не желая пережить его, убила себя тем же мечом. Белые ягоды росшего у гробницы тутового дерева стали от их крови красными и с той поры сохраняют этот цвет. Миф, изложенный у Овидия (Met. IV 55–166), является типичным этиологическим мифом, созданным для объяснения существования различных по цвету плодов шелковицы.

М. В.

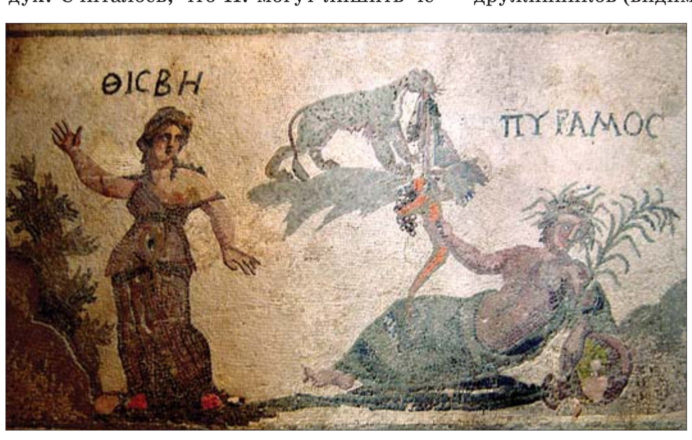
ПИРВА (Pirwa-, Perwa-, Pirua-), древнехеттское божество индоевропейского происхождения. Входит в пантеоны первых столиц Хеттского царства – Несы (Канеса) и Хаттусаса. Среди наиболее ранних памятников древнехеттской поэзии сохранилось обрядовое стихотворение, в котором П. («воин молодой») упоминается вместе с царской дружиной и собранием дружинников (видимо, П. входил в число богов – защитников царя). Священная птица П. – орел. Изображался на лошади; связывался с возвышенностью (скалой, hekur Pirwa, «скала П.», ср. индоевропейские названия и атрибуты бога грозы: индоевроп. *Perunos, слав. Perunъ, при хетт. peruna, «скала», готск. fairguni, «гора» и т. п.). Позднее, в период взаимодействия хеттских и месопотамско-хурритских мифологических представлений П. отождествлялся с хурритским божеством Шавушка в образе воина на коне.

В. В. Иванов.

ПИРЕНА (Πειρήνη), в греческой мифологии: 1) одна из двенадцати дочерей речного бога Ахелоя (вариант: речного бога Асопа; Diod. IV 72), возлюбленная Посейдона, от которого имела двоих детей — Лехея и Кенхрея, эпонимов двух главных портов Коринфа (Paus. II 2, 3). Артемида на охоте случайно убила одного из сыновей Кенхрея, и П. в горе лила так много слёз, что превратилась в источник, из которого коринфяне добывали питьевую воду (II 3, 2). По одной из версий мифа, возле источника П. Беллерофонт поймал крылатого коня Пегаса (Pind. Ol. XIII 57 след.); 2) одна из пятидесяти данаид (Apollod. II 1, 5).

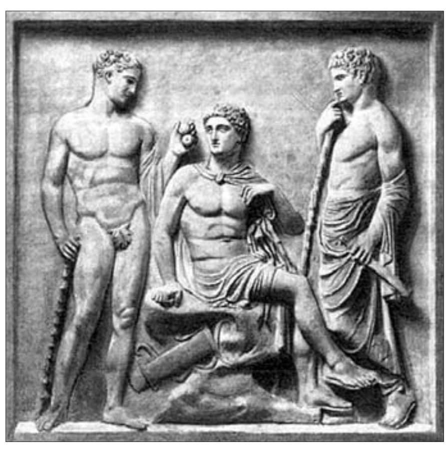
М. В.

ПИРИФОЙ, Пиритой (Πειρίθοος), в греческой мифологии царь лапифов, сын Иксиона и Дии (Apollod. I 8, 2; вариант: Зевса и Дии, Hom. Il. II 741). С именем П. связан ряд мифов. На свадьбе П. и Гипподамии произошла битва лапифов с кентаврами (Ovid. Met. XII 210–340). Полипойт, сын от брака П. и Гипподамии, один из претендентов на руку Елены (Apollod. III 10, 8). П. — участник калидонской охоты (Apollod. I 8, 2; Ovid. Met. VIII 304), куда прибыл вместе с Тесеем. Дружба с Тесеем была неразрывной. П. помог Тесею похитить двенадцатилетнюю Елену и привезти её в Афидны (Apollod. III 10, 7; epit. I 23).



Пирам и Фисба. Римская мозаика.

Тесей и Пирифой похищают Елену. Аттический краснофигурный стамнос Полигнотоса. Ок. 430-420 до н. э. Афины, Национальный археологический музей.



Геракл, Тесей и Пирифой в царстве Аида. Римская мраморная копия. С греческого оригинала ок. 430 до н. э. Рим, Музей Торлония.

П. и Тесей вместе пытались похитить Персефону из аида и были наказаны; в дальнейшем Геракл освободил Тесея, а П. так и остался в наказание прикованным к камню у входа в аид (Apollod. II 5, 12), поэтому в походе аргонавтов оба друга не участвовали (Apoll. Rhod. I 101–104). П. и Тесей похитили также царицу амазонок Антиопу, ставшую супругой Тесея (Paus. I 2, 1), пытались похитить жену царя феспротов, но были взяты в плен, а в это время Диоскуры овладели Афиднами (I 17, 4–5). П. и Тесей ходили также походом на Лакедемон (I 18, 5), дав друг другу клятву верности. В Афинах вблизи академии было святилище П. и Тесею (I 30, 4). В образе П. очевидны черты архаического героя, отсюда сюжеты калидонской охоты, похищения женщин, военных набегов.

А. Т.-Г.

ПИРКУШИ (букв. «сумрачнолицый»), в грузинской мифологии божественный кузнец. Имя и эпитет («огнепламенный») указывают на связь П. с хтоническими силами (дэвами, каджами и т. п.). Захваченный в плен дэвами, он куёт для них оружие, золотые и серебряные вещи. Из плена П. выручает Иахсари с условием изготовить ему колокол. П. приписывается изготовление чаш, кубков, пивоваренных чанов и других предметов.

З. К.

ПИРЫ (перс. ед. ч. — пир, «старец»), в мифологиях тюркоязычных народов Малой и Средней Азии покровители различных занятий. Представления о патронах профессий восходят к доисламским традициям, наибольшее развитие получили в мифологии турок. С утверждением ислама роль П. приобрели многие персонажи мусульманской мифологии: Нух в Средней Азии почитался как патрон плотников; Дауд — как покровитель ремёсел, связанных с обработкой металла; Фатима (Биби Фатима у узбеков и таджиков, Биби Патма у туркмен, Батма Зуура у киргизов) — как покровительница женских занятий; Дюльдюль (Дюльдюль-ата) — обожествлённый конь Али — как покровитель коневодства у туркмен и т. д. Некоторые П. по происхождению — местные доисламские божества: Амбар-она, Бобо-Дехкон, Коркут, Аймуш (покровитель овцеводства у карачаевцев), Зенги-баба (покровитель крупного рогатого скота у народов Средней Азии), Жылкыши-ата (покровитель коневодства у казахов) и т. д. Ряд древних божеств-покровителей был замещён мусульманскими персонажами, воспринявшими их функции. Например, функции почитавшегося в Средней Азии божества – покровителя овцеводства (Чопан-ата у узбеков, Шопан-ата у казахов, Чолпон-ата у киргизов) в туркменской мифологии перешли к Мусе. Один и тот же персонаж мусульманской мифологии у разных народов может являться П. разных профессий: так, Увейс Карани в Средней Азии почитался как патрон верблюдоводства (Ваис-бобо, Султан-бобо у узбеков, Вейс-баба, Вейсель-кара у туркмен, Ойсул-ата у киргизов, Ойсыл-ата или Ойсыл-кара у казахов), а в Турции – как покровитель шорников и мастеров – изготовителей бидонов. Популярными П. являлись также Буркут-баба, Ашыкайдын, Камбар, Мир-Хайдар (Хайдар-баба) – хозяин ветра у туркмен, некоторых групп казахов и узбеков, Жалангаш-ата – хозяин ветра у некоторых групп казахов, Наилодж-бобо (Наладж-баба) – покровитель чигирных работ у узбеков и туркмен Хорезмского оазиса, Чекчек-ата – покровитель разведения коз у киргизов, и др.

В суфизме П. — старец-наставник.

В. Н. Басилов.

ПИСЬМЕНА. Существенную роль во многих мифопоэтических системах играют П., т. е. графические (в широком смысле) элементы — идеограммы (рисунки, иероглифы), клинописные знаки, буквы, разные виды эвентуальных конвенциальных графем и т. п., преследующие цель сообщения. Это сообщение может быть обращено к другому или к самому себе (запись на память, т. н. меморат), но, строго говоря, не предполагает непременной дешифровки, т. е. понимания сообщения в том же смысле, в каком оно характеризовало своего автора (знание кода). Многие П. долгое время оставались или остаются нерасшифрованными, что не мешает им быть элементами мифопоэтической системы, считаться и почитаться священными, использоваться в магической и ритуальной практике и т. п. Но в любом случае необходима установка на то, что П. нечто обозначают, т. е. что их значение, смысл не исчерпывается ими самими в их материальном, чисто формальном аспекте. Они подразумевают отношение к себе как к знаку, пользование ими как знаками со стороны того, кто прибегает к П. (активно — как их создатель, производитель или пассивно — как их потребитель, дешифровщик). Поэтому история письменности хорошо знакома с ситуациями «гиперсемиотической» оценки неких конфигураций как П., хотя они П. не являются, так как нанесены не «мыслящей рукой», а объясняются случайными причинами. Тем не менее, до тех пор, пока данная конфигурация трактуется как П. (а не нечто случайное), она может быть полноправным членом мифо-поэтического ряда.

П. уместно отделять от так называемого «предметного» письма, представленного в разных традициях такими разновидностями, как бирки, знаки собственности, жезлы вестников, разные виды узелкового письма (напр., кипу у древних инков), пояса вампум с нанизанными раковинами у североамериканских индейцев, «предметные» письма (напр., ароко — письмо йоруба), и от простейших видов «рисуночного» письма, прежде всего от пиктограмм, основанных на иконическом признаке (круг с лучами, т. е. изображение солнца, обозначает само солнце и всегда, при всех условиях только солнце). В отличие от пиктограммы идеограмма как высшая форма «рисуночного» письма уже является разновидностью П., поскольку она может передавать значение, не совпадающее с тем предметом, который выступает как форма идеограммы (тот же круг с лучами как идеограмма может уже обозначать не само солнце, а жару, тепло или соответствующие свойства — жаркий, горячий, теплый и т. п.).

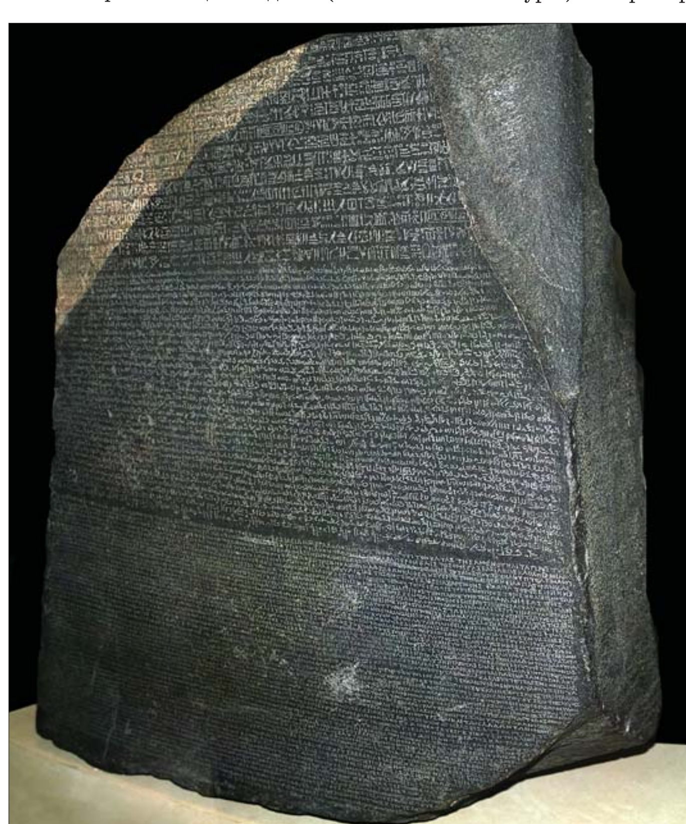
Таким образом, свойство «быть П.» присуще П. тем в большей степени, чем независимее они от «предметного» и «рисуночного» принципов, т. е. чем более формальными и универсальными становятся сами П., чем более они отрываются от материальной эмпирии, стремясь превратиться в некую самодостаточную имманентную систему типа алфавита. Каждый решительный шаг на пути прогресса письменности был связан с тем, что система П. становилась всё более герметичной, все менее наглядней для неискушенного, непрофессионального пользователя П. Это обстоятельство наряду с тем, что введение П., как и каждое существенное усовершенствование системы П., давало исключительный эффект в решении проблемы памяти, столь важной для мифопоэтической эпохи, способствовало резкому возрастанию роли П., их престижа, приводило к сакрализации П. как своего рода сказочного «чудесного» средства, с помощью которого решаются иначе не разрешимые задачи. П. понимались как сакральные знаки, которые связаны с высшими и тайными смыслами [ср. использование П. в разного рода тайнописях, в текстах эзотерического характера (ср. руны), в основных священных текстах данной традиции и т. п.] и противостоят сфере профанического, явного, сугубо материального. Соответственно этому знание П., их изобретение, пользование ими становится уделом особого разряда жрецов (ср. кельтских друидов или т. н. «священнокнижника» — ἱερογραμματευς в Египте, выступавшего в ритуальных шествиях с чернильным прибором и тростниковым пером) или приравненных фактически к ним довольно изолированных профессиональных писцов (как в Древнем Египте). Многие древние виды письменности обозначались как «священные» внутри данной традиции или извне (ср. ιερογλυφικά, т. е. иероглифические, «священно-вырезанные» письмена). Своим происхождением они обязаны инициативе богов. Древнеегипетский Тот и вавилонский Набу были богами-писцами, покровителями писцов и в известной степени властителями человеческих судеб, которые записывались «палочкой рока». По представлениям древних египтян, Тот был не только изобретателем письма, «властителем книг», но и покровителем правильной устной речи (хотя сама речь была изобретена другими богами) и всех знаний. Платон сообщает, что Тот (Тевт) «первый изобрёл число, счёт, геометрию, астрономию, вдобавок

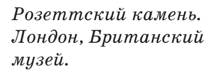
Фестский диск – письмена Минойской культуры. Терракота. Крит.

игру в шашки и в кости, а также и письмена» (Plat. Phaedr 274 cd). В древнеегипетских представлениях о Тоте также подчёркивается связь между П. и звуками: Тот обладал магической возможностью передавать написанное адекватной ему устной речью. Но главная сила Тота — в синтезе с помощью П. того, что сказано: «Ра изрек, и Тот записал» — такова обычная формула, определяющая роль бога-писца. Дочерью или сестрой (женой) Тота считалась богиня — покровительница письма и счёта — Сешат. К Тоту обращались с молитвой о ниспослании умения хорошо писать.

Божественное происхождение П. признаётся и в исламе: аллах создал буквы и сообщил их Адаму (скрывая их от ангелов). Даже в древнеиндийской традиции, ориентированной на звучащее слово, а не букву, существует особое божество мудрости, речи, учения, науки, искусства Сарасвати, которое, кроме того, изобрело санскрит и создало буквы алфавита деванагари (правда, последние заслуги Сарасвати свидетельствуются довольно поздними источниками). В древнегреческой традиции, напротив, изобретение букв приписывалось не богам, а людям, например, указывалось, что они были занесены с Востока финикийцем Кадмом (Herodot. V 58); тем не менее, позже роль изобретателя письменности была присвоена Гермесу (Гермес Трисмегист), отождествлённому греками с Тотом (Diod. I 16). Напротив, древнееврейская традиция настаивает на сакральности письменного текста (Торы), более того, — на его предвечном бытии (то же принималось и мусульманами в отношении Корана): «Скрижали были дело божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена божий» (Исх. 32, 16). Буква, согласно позднеиудейской традиции, сакральна сама по себе и, более того, бессмертна. Можно сжечь свиток, но буквы неуничтожимы (ср. мотив поедания свитка в «Книге пророка Иезекииля» 3, 3); ср. параллельное этому учение древнеиндийской мимансы о бессмертии предвечно существующего звука. Этот акцент на букве, на П. осознается особенно чётко на фоне раннехристианской традиции, в которой букве противопоставлен дух, причём высший смысл связывается именно с духом: «Он (бог) дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6; ср. сходное противопоставление — Рим. 2, 29; 7, 6). В иудейской мистической традиции развивается учение о сокровенном значении каждой буквы еврейского алфавита (ср. трактат «Буквы рабби Акибы»). Согласно учению Акибы, названия букв суть аббревиатуры, которые развёртываются в некие утверждения, обладающие высоким авторитетом (этот принцип «нотарикона» был в употреблении и в раннехристианской традиции, где обозначение Иисуса как рыбы – ΙΧΘΥΣ трактовалось как аббревиатура формулы Ιησους Χριστός Θεου Υιος Σωτηρ, т. е. «Иисус Христос, божий сын, спаситель»; в Византии сходным образом имя Адама «развёртывали» в обозначение пространственных зон вселенной – восток, запад, север, юг). В иудейском мистическом трактате «Книга творения» обсуждается вопрос о том, что мир состоит из чисел и букв. В известном смысле, перебрать весь алфавит значит пройти всю вселенную от начала до конца – от алефа до тава (от альфы до омеги). Соответственно алфавит становится мощной классификационной системой, в которой, во-первых, каждый элемент (буква) связан с другим, во-вторых, он сопоставлен с неким утверждением, формулой, сакральной ценностью, аббревиатурой которой он является, в-третьих, он соотнесён с другими смыслами — классификаторами. Так, алеф, первая буква еврейского алфавита, обозначала быка; её числовое значение – 1; её физическое соответствие – дыхание; планетарное или зодиакальное – солнце; символическое – воля, сила; цветовое – бледно-жёлтый; направительное – сверху вниз и т. п. Ср. в латинском алфавите А – 50, 500; солнце; маг; В – 300; луна; высшая жрица; С – 100; Стрелец; дьявол; С – 400; Козерог или Марс; Вавилонская башня и т. п. В друидическом алфавите: а (ailm) – 1; серебряная ель; Новый год; о (onn) – 4; дрок; весеннее равноденствие; е (eadha) – 2; тополь; осеннее равноденствие; 1 (luis) – 14; рябина; 22 января – 18 февраля; (nion) – 13; ясень; 19 февраля – 18 марта; (duir) – 12; дуб; 11 июня – 8 июля и т. п. Рунические знаки связывались с определёнными «пророческими» смыслами (любовь, удача, богатство, несчастье, смерть, огонь, верность и т. п.). Древние германцы использовали руны как талисман, который помогал в бою, в любви, отгонял зло и т. п. «Старшая Эдда» сохраняет представления о том, что руны, «сильнейшие знаки», были созданы богами и вырезаны Одином, висевшим на дереве Иггдрасиль с тем, чтобы узнать тайны мира.

Особое мифопоэтическое значение букв не исчерпывается приведёнными способами их интерпретации. Существует, по крайней мере, ещё два типа «глубинного» толкования букв — через отсылку их к соответствующим звукам, которые выступают (как, напр., в упанишадах и ряде древнеиндийских трактатов по философии языка) как классификационные элементы большой разрешающей силы, и через анализ конститутивных элементов букв, отсылающих к некоему жесту, кинеме (нередко артикуляционно-произносительного характера); ср. «глоссолалические» опыты Андрея Белого, оживляющие мотив языка, уподобляемого перу, изображающему соответствующую букву (идея звукобуквенного изоморфизма). Широко распространено и соотнесение букв с числами (напр., в алфавитах, восходящих к греческому или – еще ранее – финикийскому источникам), моделирование мира числом — буквой (ср. языковое единство пары читать — считать). Весьма многочисленны и примеры обращения в связи с П. и книгой к образам растительного кода. Речь идёт о засеянном семенами поле как образе книги, с дальнейшей детализацией: борозда — строка, семя — буква, сеянье — писание, сбор урожая — чтение, разумение книги, сам урожай — образ духовных результатов чтения. Эти образы (как в загадках, так и в старой учительной литературе и разного рода аллегориях) сопрягаются с одним из моти-





Розеттский камень. Лондон, Британский музей.

вов «основного» мифа: расчленение, а затем собирание воедино младшего сына бога (или его позднейших трансформаций, в частности поэта). Этот образ реализуется не только в мифе, но и в практике древних поэтов, обучавшихся разъятию и собиранию текста, а также в языковых мотивировках понятия чтения (ср. лат. lego, «собираю» и «читаю» при др.-греч. λέγω, «собираю», «выбираю», но и «говорю», «высказываю» и т. п.).

Изобретатели алфавита как родоначальники культурной традиции пользовались особым уважением, нередко считались святыми (ср. Месропа Маштоца, Ульфилу, Кирилла и Мефодия, Стефана Пермского и др.), что является продолжением жреческой традиции изобретения П. и заботы о письме, о священных текстах, о книге. Святость деяния возрастает ещё более, когда не только изобретены П., но и на них к тому же записан основной сакральный текст данной традиции.

В. Н. Топоров.

ПИТАО-КОСОБИ, в мифологии древних сапотеков бог кукурузы. Находился в тесной связи с богом дождя Косихо-Питао. Изображался с хоботообразным носом. Ему поклонялись и как символу в виде крупного початка кукурузы.

В. Е. Б.

ПИТАО-ШОО, в мифологии сапотеков бог-ягуар, бог землетрясений. С древности аналогичные боги известны большинству народов Месоамерики под названием «сердце гор», «сердце земли». П.-Ш. считается богом-пророком, голосом которого является горное эхо. П.-Ш. представляют в виде атланта, держащего на плечах землю; когда он шевелится, земля двигается и происходят землетрясения.

В. Е. Б.

ПИТАРЫ (др.-инд. Pitarah, «отцы»), в древнеиндийской мифологии обожествляемые умершие предки, пребывающие на третьем небе. Культ П. играл особую роль в погребальных обрядах, относящихся к богу смерти Яме, «господину над П.». В «Ригведе» П. посвящены два гимна (X 15, 54). Под П. обычно понимают первых, древних прародителей, проложивших путь, по которому следуют и недавно умершие. П. упоминаются в связи с третьим шагом Вишну. Различают разные группы П.: вайрупы, навагвы, ангирасы, атхарваны, бхригу, васиштхи. Особенно близкое отношение к Яме имеют ангирасы. Согласно «Атхарваведе» (XVIII 2, 49), П. населяют воздух, землю и небеса. Они пируют с Ямой и другими богами (РВ X 14, 10; АВ XVIII 4, 10), участвуют в жертвоприношении сомы (подчёркивается их любовь к напитку). К ним обращаются с просьбами о богатстве, потомстве, долгой жизни. П. бессмертны (АВ VI 41, 3), и о них говорят, как о богах. Иногда им приписываются и космические действия (они украшают небо звёздами, устанавливают тьму и свет, порождают зарю, обнаруживают спрятанный свет и т. п.). Путь П. отличен от пути богов, подобно тому как мир П. (pitrloka) противопоставлен миру богов (svarga loka) (Шат.-бр. VI 6, 2, 4). Тем не менее, согласно «Ваю-пуране» и «Хариванше», первые П. были сыновьями богов, тогда как сами боги, пренебрегшие Брахмой, были прокляты им и обращены в безумцев. Иногда П. называют десятерых Праджапати, прародителей людей. Культ П. имеет глубокие индоевропейские корни (ср. также польск. dziady, рус. «деды» и т. п.).

В. Т.

ПИТФЕЙ (Πιτθεύς), в греческой мифологии сын Пелопа и Гипподамии, брат Фиеста и Атрея; царь Трезен, обладатель вещего дара. П. понял смысл ответа оракула царю Эгею, вопрошавшему, будет ли у него потомство; напоив Эгея, П. уложил его спать со своей дочерью Эфрой, которая родила от Эгея Тесея (вариант мифа о рождении героя; Apollod. III 15, 6–7; 16, 1).

А. Т.-Г.

ПИФОН, Дельфиний (Πύθων), в греческой мифологии чудовищный змей, рождённый землёй Геей. Опустошал окрестности Дельф и сторожил древнее прорицалище Геи и Фемиды в Дельфах (Paus. X 6, 6). Гера поручила П. воспитание чудовищного Тифона. Аполлон, убив П., основал на месте древнего прорицалища храм и учредил Пифийские игры (Hymn. Hom. II 115–196; Callim. Hymn. II 100–104); в этом мифе получила отражение смена хтонического архаизма новым, олимпийским божеством.

А. Т.-Г.

ПИЦЕН, бичен, пичан, печан, пицин, ен, енпери, урман иясе, в мифологии западносибирских татар дух – хозяин леса. Считалось, что может и приносить удачу, и причинять зло, заводя в глухие дебри. Представлялся в образе человека (в частности, благообразного старца с длинным посохом и котомкой за плечами), а также различных зверей (например, обезьяны). П. живёт в заброшенных охотничьих избушках, любит лошадей, катается на них, путает гриву, мажет её смолой. В облике красивой женщины вступает в любовную связь с человеком. Один из рассказов о П. гласит, что однажды охотник в лесу встретил женщину (в облике которой перед ним предстал П.), женился на ней и зажил богато. Однажды, придя домой раньше положенного, вместо красавицы-жены он увидел страшилище с торчащими изо рта клыками. Из своих распущенных волос она вытаскивала ящериц и поедала их. Охотник в ужасе закричал, и сразу всё пропало — и жена, и его богатство.

В мифологиях других тюркоязычных народов П. соответствуют арсури у чувашей, шурале у казанских татар и башкир. У тобольских и омских татар П. близки волосатые, неприятно пахнущие «лесные люди» йыш-кеше (ср. также агач киши), которые завлекают путников в лес, женят их на себе. По ночам души йыш-кеше выходят наружу через дыру под мышкой (ср. Убыр).

В. Б.

Аполлон убивает Пифона.
Гравюра к «Метаморфозам» Овидия. 1581.

ПИШАЧИ (др.-инд. picaca), в древнеиндийской мифологии злобные и вредоносные демоны, насылающие болезни, нападающие на людей и питающиеся их мясом и кровью. В поздневедийской литературе три класса благих существ: боги, люди и питары («отцы») – противостоят трём группам существ демонических: асурам, ракшасам и П. (Тайт.-самх. II 4, 1). П. обычно рассматриваются как проклятые души питаров-предков. Согласно другим источникам, П. – дети Кашьяпы и его жены Пишачи либо же сотворены Брахмой из своего гнева (Вишну-пур. I 5, 42). Судя по некоторым сведениям (об особом, присущем П. языке — пайшачи, о месте их пребывания — в горах Виндхья), миф о П. имеет историческую основу: не исключено, что это какое-то племя аборигенов, вступившее в конфликт с ариями.

П. Г.

ПИШДАДИДЫ, пешдадиды, в иранской мифологии первая династия Ирана. Соответствует древним Парадата. Династия П. включает (по «Шахнаме») десять царей: Каюмарс, Хушанг (см. Хаошйангха), Тахмурас (Тахма-Урупа), Джамшид, Заххак, Фаридун (см. Траэтаона), Манучехр, Навзар, Зутахмасп-Зав и Гаршасп (см. Керсаспа). Цикл сказаний о П. (первоначально они существовали раздельно), очевидно, позднего происхождения, носит компилятивный характер и, возможно, возник в эпоху парфянского царя Вологеса I (1 в.). Однако легенды о П. содержат и некоторый реальный древний исторический фон: П. поклоняются светилам — солнцу, луне, планетам и другим элементам мироздания [Бируни; аналогичные описания древнеиранских верований содержатся у Геродота (I 131)]. Схемы легендарных династий, П. и Кейянидов, создают хронологическую панораму священной истории с образом Заратуштры в центре.

Л. Л.

ПИЭРИДЫ, Пиериды (Πιερίδες), в греческой мифологии одно из названий муз. По одной из версий мифа, музы получили название П. по имени Пиера, прибывшего из Македонии и давшего также название местности Пиерии во Фракии, где обитали музы; он же установил число муз и дал имена каждой из девяти (Paus. IX 29, 3). По другому мифу, П. – девять дочерей Пиера, носивших те же имена, что и музы; они вызвали на состязание в пении самих муз и были побеждены и наказаны ими за дерзость (музы превратили П. в сорок) (Ovid. Met. V 300–678). В мифе о П. отразилось воспоминание о победе, одержанной младшими музами (олимпийскими) над их более древними, местными предшественницами старшими музами П., имена которых затем были приданы младшим музам.

А. Т.-Г.

ПЛЕМЕНА БОГИНИ ДАНУ (ирл. Tuatha De Danann), в кельтской (ирландской) мифологии основная группа богов. В средневековых ирландских псевдоисторических компиляциях изображались одной из «рас» — завоевательниц Ирландии; они прибыли с таинственных северных островов и, победив демонов-фоморов, в свою

Плеяды. Картина Э. Веддера. 1885. Нью-Йорк, музей искусств Метрополитен.

очередь уступили господство над Ирландией «сыновьям Миля» (подробнее см. в ст. Кельтская мифология). Дану (Ану, ср. ирл. anae, «богатство», «процветание»; валлийск. Дон) признавалась матерью — прародительницей богов, среди которых наиболее известны Дагда, Нуаду, Диан Кехт (божественный врачеватель), Луг, Гоибниу (бог-кузнец), Огма. В валлийской традиции супругом Дон был Бели (видимо, связанный с галльским солнечным богом Беленусом), от которого вели свою родословную крупнейшие валлийские исторические династии. В валлийских генеалогиях Дану — Дон превращается в Анну, что характерно и для бретонской традиции, где Анна повелевает народом мёртвых — анаон (ср. валлийское название потустороннего мира — аннон).

С. Ш.

Эйрена (мир) с младенцем Плутосом (богатством) — произведение Кефисодота — стояла на рыночной площади Афин. Римская копия. Мюнхен, Глиптотека.

ПЛЕЯДЫ (Πλειάδες), в греческой мифологии семь дочерей титана Атланта и океаниды Плейоны: Алкиона, Меропа, Келено, Электра, Стеропа, Тайгета, Майя. Все сестры сочетались с богами, за исключением Меропы, которая стала женой Сисифа. П. преследовал охотник Орион (Hes. Opp. 619), пока они не превратились в голубей. Зевс же вознёс их в виде созвездия на небо. Шесть звёзд из этого созвездия сияют ярко, а седьмую, Меропу, почти не видно, так как ей стыдно, что она вышла замуж за смертного (Ps.-Eratosth. 23) (вариант: П. превратились в созвездие после смерти их брата Гиада и сестёр Гиад, Hyg. Fab. 192).

А. Т.-Г.

ПЛИСФЕН (Πλεισθένης), в греческой мифологии один из представителей рода Пелопа. Различные источники называют П. либо сыном Атрея (Apollod. III 2, 2; тогда Агамемнон и Менелай становятся внуками Атрея), либо непосредственно сыном Пелопа.

В. Я.

ПЛУТОН (Πλούτων), в греческой мифологии одно из имён бога – владыки царства мёртвых аида.

А. Т.-Г.

ПЛУТОС (Πλούτος), в греческой мифологии бог богатства, сын Деметры и Иасиона, родившийся на Крите (Hes. Theog. 969–974). П. в своей более ранней форме связан с Деметрой и Персефоной. Всякий, кто удостоился любви этих богинь, попадает под покровительство П., дарующего людям обилие запасов и стад (Hymn. Horn. V 486–489). Объединение с элевсинским культом обеих богинь привело также к отождествлению П. и Плутона (Аида), т. к. божество мёртвых мыслилось обладателем несметных подземных богатств. П. посвящена комедия Аристофана «Плутос», где бог изображён слепым старцем, не ведающим справедливого распределения богатства. Исцелённый в храме Асклепия, П. наделяет богатством бедняков и отнимает его у богачей. Эта ситуация производит невероятные комические изменения в обществе, где никто не желает работать и боги в нищенском виде нанимаются подёнщиками к разбогатевшему бедняку. В классической античности П. стал восприниматься как некая персонификация богатства.

А. Т.-Г.

ПОДАГА (лат. Podaga у средневековых авторов), у балтийских славян божество, имевшее, согласно хронике Гельмгольда (12 в.), храм с идолом в Плуне. Возможно, имя П. тождественно польск. Pogoda, упоминаемому у Я. Длугоша (15 в.) как одно из имён божеств сезонного типа. Предполагалось возведение имени П. к рус. корню «жечь» («пожечь»), лит. pa-deg-ti, что позволило бы связать его с культом огня; предполагавшиеся сближения с именем Дажьбога остаются проблематичными.

В. И., В. Т.

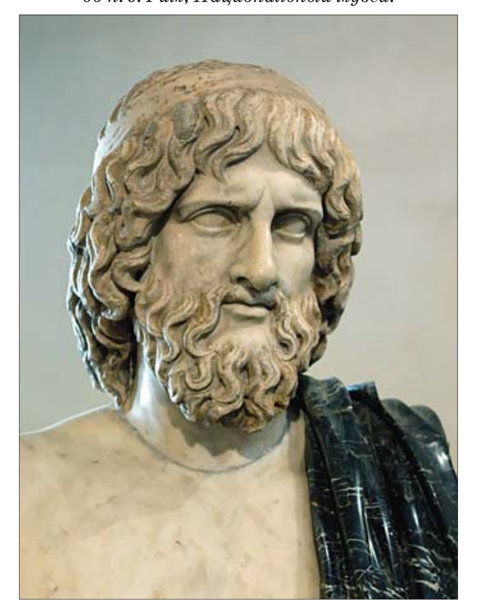
ПОДАЛИРИЙ (Ποδαλείριος), в греческой мифологии сын Асклепия, унаследовавший вместе с братом Махаоном от отца искусство врачевания. В историческое время почитался как герой-исцелитель главным образом в Фессалии, Карий и Южной Италии (Hom. Il. II 729–733, Paus. Ill 26, 10; Strab. VI 284).

В. Я.

ПОКОЛЕНИЯ мифологические, способ организации времени, персонажей пантеона и героев сакральной истории. П. делятся на поколения богов, ведущие начало от первого существа (или пары существ), с которыми связан акт творения, поколения людей и промежуточные поколения (чудовищ, карликов, великанов и т. п., хотя великаны могут входить и в поколения богов; так, в греческой мифологии титаны предшествуют богам актуального пантеона). Иногда устанавливается соответствие между П. богов и П. людей (напр., греческий золотой век называют веком Крона). Сама идея П. характерна для развитых пантеонов и отчасти представляет собой способ упорядочения слишком разросшейся мифологической системы, осложнённой вариантами (вплоть до приурочения вариантов одного мифа к разным поколениям богов — в греческой традиции Афродита Урания и Афродита Пандемос отстоят друг от друга на два поколения). П. богов сменяются в большинстве случаев насильственно. Классическими примерами такого конфликта можно считать греческий и хурритский. В обоих случаях павшее (старшее) поколение богов производит новое чудовище, чтобы отомстить победителям (Рея рождает Тифона, Кумарби — Улликумме), причём это чудовище в сущности является братом предполагаемых жертв.

Сходные мотивы можно найти у хеттов, шумеро-аккадцев, финикийцев. Интересный пример мифологической разработки темы П. даёт сказание о героичес-

Плутон – Гадес. Римская копия. По греческому оригиналу 5 в. до н. э. Рим, Национальный музей.



ком детстве культурного героя — трикстера Ворона (Йель) у северо-западных индейцев-тлинкитов. Борьба молодого Йеля со старым Вороном с истоков реки Насс трактуется как месть старику, убивавшему (из страха инцеста) своих племянников и наследников. На глубинном уровне этот сюжет осмысляется как борьба космоса с хаосом (всемирным потопом, насланным стариком), как преодоление смерти и как успешное прохождение инициационных испытаний.

Смена П. богов повторяется в мире людей, когда они сменяют великанов или иных чудовищ на земле. П. людей, как правило, характеризуются деградацией, иногда изменением условий существования. Наиболее известный пример — греческий миф о пяти веках. Отголосок мифологической темы поколений можно видеть не только в развитых генеалогиях людей — героев мифов (упорядочение отношений между людьми по образцу пантеона), но и в перечнях поколений, с которых начинаются эпические («Шахнаме») или исторические (летописи и хроники) своды.

Г. А. Левинтон.

ПОЛАЗНИК (укр. полажайник, польск. podlaznik, болг. палезник, словац. polaznik, словен. polazic, polazar, хорв. polezaj), в славянской мифологии и новогодней обрядности персонаж, приносящий плодородие и счастье, и соответствующий ему ритуал. П. – первый посетитель дома в наступившем Новом году (реже – животное, вводимое в дом, – вол, овца, коза; у поляков подлазник – название рождественской ёлки). С ним связаны ритуалы гадания: если П. – удачливый человек (серб. срепан – ср. Среча), год будет счастливым;

Полигимния – муза торжественных гимнов. Саркофаг муз. Римская работа нач. 2 в. Мрамор. Париж, Лувр.

Жертвоприношение Поликсены. Скульптура П. Феди. 1866. Флоренция, Лоджия деи Ланци.

если П. – мужчина, родятся дети и животные мужского пола, женщина – женского и т. п. В честь П. устраивают пиршество, он совершает магические акты с рождественским поленом (см. Бадняк), произнося заклинания о размножении скота, здоровье людей.

В. И., В. Т.

ПОЛИБ (Πόλυβος), в греческой мифологии: 1) царь египетских Фив, принимавший у себя занесённых в Египет по пути из-под Трои Менелая и Елену (Hom. Od. IV 125 след.); 2) сикионский царь, дед Адраста по матери (Herodot. V 67); 3) коринфский царь, приёмный отец Эдипа (Soph. O. R. 774 след., 1014–1022). Поскольку, по некоторым версиям, младенец Эдип был подобран в Сикионе, этого П. иногда отождествляли с П. из Сикиона.

В. Я.

ПОЛИГИМНИЯ, Полимния (Πολύμνια); в греческой мифологии одна из девяти муз, дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 78). Она – муза серьёзной гимнической поэзии, ей приписывали изобретение лиры. П. помогала «запоминать схваченное» (Myth. Vat. II 24). Имя П. указывает на то, что поэты приобрели созданными ими гимнами бессмертную славу (Diod. V 7). П. изображается со свитком в руках, в задумчивой позе.

А. Т.-Г.

ПОЛИДЕКТ (Πολυδέκτης), в греческой мифологии внук царя Эола и сын Магнета (Apollod. I 9, 6). Царствовал на острове Сериф, где Диктис – его брат выловил из моря ящик с Данаей и младенцем Персеем. П., влюбившись в Данаю, пытался силой овладеть ею и отправил возмужавшего Персея на розыски горгоны Медузы, чтобы избавиться от него. Вернувшись победителем, Персей застал мать, спасающейся у алтаря от преследований П. Персей головой Медузы превратил П. и его приверженцев в каменные статуи (Apollod. II 4, 2–3).

А. Т.-Г.

ПОЛИДОР (Πολύδορος), в греческой мифологии троянский царевич, сын Приама. Согласно «Илиаде», матерью П. была Лаофоя и погиб он в бою, сражённый Ахиллом (XX 407–418; XXI 88–91). По более поздней версии, вероятно, фракийского происхождения, обработанной в «Гекубе» Еврипида, матерью П. являлась Гекуба. Чтобы уберечь юного П. от гибели во время Троянской войны, родители отослали его из Трои с большими сокровищами к фракийскому царю Полиместору. Тот же после взятия Трои ахейцами, то ли польстившись на сокровища, то ли желая оказать услугу победителям, убил П. и бросил его тело в море. Труп прибило к берегу как раз возле того места, где Гекуба вместе с другими пленными троянскими женщинами ожидала своей участи. Гекуба, воспользовавшись пребыванием Полиместора в ахейском лагере, заманила его с детьми к себе и при помощи своих служанок убила детей Полиместора, а его самого ослепила. П. был похоронен на фракийском берегу Полиместором (Verg. Aen. III 22–68). Когда здесь остановился бежавший из Трои Эней и пытался срубить для жертвоприношения ветви с куста, росшего на безымянном холме, с ветвей закапала кровь, и голос убитого П. раскрыл тайну его смерти. Троянцы совершили здесь новое погребение и жертвоприношение.

П. звали также сына Кадма (основателя Фив) и Гармонии, прадеда Эдипа (Hes. Theog. 978; Soph. O. R. 265 след.).

В. Н. Ярхо.

ПОЛИКСЕНА (Πολυξένη), в греческой мифологии дочь Приама и Гекубы. Когда ахейцы после взятия Трои намеревались вернуться домой, над могилой Ахилла появилась его тень, потребовавшая принесения ему в жертву П. Заклание П. произвёл сын Ахилла Неоптолем, причём П. гордо подставила себя под удар меча и умерла с достоинством. Сказание о П., засвидетельствованное в киклическом эпосе, лирике и афинской трагедии, восходит к древнему обычаю погребать вместе с героем его жену, наложниц, любимых слуг, коня и др. Поздняя версия объясняла гибель П. на романтический лад: влюблённый в П. Ахилл был коварно убит, придя безоружным для переговоров о свадьбе, и после смерти он зовёт к себе наречённую (Hyg. Fab. 110).

В. Я.

ПОЛИМЕСТОР (Πολυμήστωρ), в греческой мифологии фракийский царь, зять Приама, убивший троянского царевича Полидора.

В. Я.

ПОЛИНЕЗИЙСКАЯ И МИКРОНЕЗИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Полинезийская мифология (П. м.), мифологические представления коренных жителей Полинезии

– островов, расположенных в центральной части Тихого океана. Предки полинезийцев заселили острова, придя, по-видимому, из Юго-Восточной Азии, главным образом через Индонезию и Меланезию, не ранее 2-го тыс. до н. э. (спорадические контакты с населением Центральной и Южной Америки, на которых настаивает норвежский исследователь Т. Хейердал, вряд ли могут служить доказательством заселения Полинезии из Америки). Жители Западной Полинезии (Самоа и Тонга) считают себя автохтонами, тогда как в мифах большинства других полинезийских островов в качестве места, откуда расселились полинезийцы и куда возвращаются после смерти души достойных, фигурирует чедесная страна на западе — Гавайки (Аваики). Новозеландский этнограф Те Ранги Хироа (П. Бак) — сторонник северного (через Микронезию) пути заселения Полинезии, полагает, что Гавайки — одно из названий острова Раиатеа (острова Общества). Хотя эта гипотеза не может считаться полностью доказанной, обращает на себя внимание то обстоятельство, что именно на Раиатеа, в местности Опоа, находится общеполинезийский культовый центр, жрецы которого кодифицировали древние полинезийские ритуально-мифологические традиции. Впрочем, несмотря на кодификацию, варианты мифов на различных островах значительно отличаются друг от друга.

Основным источником для изучения П. м. является фольклор, включающий многочисленные песни, сказки, предания, театрализованные народные произведения и т. п. Элементы мифа, волшебной сказки, местного предания предстают в определённом синкретическом единстве. На многих островах Полинезии имеются полупрофессиональные певцы-сказители или исполнители танцев, которые являются знатоками традиционных сюжетов, мотивов, стилистических клише. Большую роль играли жрецы (тохунга, такуха, кахуна и т. п.), в некоторых местах, например на Таити, составлявшие особые корпорации, шаманы-колдуны и экстатические прорицатели (таула, тауа, каула и т. п.), сакрализованные племенные вожди (типа таитянских королей или тонганского обожествлённого царя-жреца туи-тонга), противостоявшие собственно военным вождям, а также (в Восточной Полинезии) мужские союзы, к которым восходит своеобразный институт ариои, связанный на Таити с культом бога Псп и специализирующийся в основном на театрализации мифов. Ритуальная оппозиция сакрального — профанного в П. м. крайне гипертрофирована и соотнесена с представлением об особой силе (мана), а также с системой табу.

П. м., в отличие от родственных ей меланезийской и микронезийской мифологий, знает не только различные категории духов (туреку у маори Новой Зеландии, менехуне на Гавайях и другие подобные существа типа эльфов) и мифических первопредков — культурных героев (сохранивших здесь только реликтовую связь с тотемизмом), но и целый пантеон высших богов, типологически близких к мифологическим пантеонам древних цивилизаций Средиземноморья, Индии, Китая, Японии, Америки. П. м. в какой-то мере сливается с генеалогией, т. к. боги включены в число «предков» и фигурируют в начальных частях квазиисторических преданий о миграциях первопоселенцев тех или иных островов после того, как они покинули прекрасную Гавайку, о военных конфликтах между ними и т. п.

Почти повсеместно высший уровень пантеона богов включает Тангароа (Тангалоа, Тагалоа, Таароа, Каналоа; ср. с культурным героем и трикстером Тангаро в меланезийской мифологии), а также (исключая Западную Полинезию) Тане (Кане), Ронго (Роо, Лоно), Ту (Ку). Общеполинезийские боги дублируют друг друга в совершении таких деяний, как отделение неба от земли, а также создание самой земли, людей, культуры. Как хозяева стихий они представляют оппозиции: свет — тьма, суша — вода, море — лес, мир — война и т. п. В образе Тангароа, например, черты первопредка — культурного героя сохраняются лишь как реликты. В основном же он — небесный бог-творец, бог морской стихии (всюду, кроме Гавайев). На Гавайских островах Тангароа — хтоническое существо, тогда как в Новой Зеландии хтоническим существом является Фиро (Хиро). Соответственно в Новой Зеландии (и во многих других местах) Тангароа противостоит Тане как богу лесов, дикорастущих злаков, лесных зверей и птиц (оппозиция вода — суша и море — лес), а на Гавайских островах как хтоническое существо — богу света (в Новой Зеландии оппозиция тьмы и света представлена соответственно Хиро и Тане). Тане повсеместно воплощает свет, солнце, с ним связана «живая вода». Ронго-громовник выступает в большинстве случаев как бог земледелия и мира (Новая Зеландия, юго-восточные атоллы, Гавайские острова). В качестве бога мира Ронго в Новой Зеландии противостоит богу войны Ту. На острове Мангайа Ронго, почитаемый в качестве главного бога, оставаясь покровителем земледелия, напротив, сам является богом войны и противопоставляется своему близнецу Тангароа. Мир разделён между близнецами таким образом, что Тангароа принадлежит всё «красное», а Ронго — всё остальное; темноволосые люди считаются потомками Ронго, а светловолосые — потомками Тангароа.

По-видимому, на относительно позднем этапе выдвинулись молодые воинственные боги — Оро, сын Тангароа, — на островах Общества, Таири (Кайла) — на Гавайях, Макемаке (иногда отождествлённый с Тангароа) — на острове Пасхи. Почитатели Оро (напр., ариои) были наиболее упорными противниками христианства. В Новой Зеландии, по-видимому, не без христианского влияния, жрецы выдвинули в качестве верховного бога Ио, неизвестного на других островах. Благодаря тому что информация о богах, вошедших в высший пантеон, сакрализована, они занимают важное место в заклинаниях-молитвах, гимнах, генеалогиях и перечнях-«каталогах», но в повествованиях фигурируют гораздо реже. Однако на низших уровнях мифологической иерархии появляются персонажи с тем же именем (напр., Хиро), которые и становятся героями повествований, преданий и сказок. Кроме того, некоторые герои, относящиеся к более низким уровням мифологической иерархии, функционально и отчасти генетически соотнесены с высшими богами, выступают как их «представители». Таков, в частности, Тинирау, который является хозяином рыб и морских зверей и мыслится сыном Тангароа. С известными оговорками его можно рассматривать как сказочного «двойника» Тангароа. В мифах творения высшие боги на разных островах заменяют друг друга; в делах творения наряду с высшими богами участвуют также Ру, Мауи, Тонофити и др. Само начало космогонического процесса связывается в Полинезии (кроме её западной части) с представлением о первой паре богов. У маори это Ранги — небо и Папа — земля, у других племён — Атеа (Ватеа, Фатеа, Уакеа) — пространство или Те Туму — источник (обычно в роли мужского начала) и Папа или Фаахоту (Хахахоту, Хохоку) — земля (в качестве женского начала), причём Папа соотносится с островами вулканического происхождения, а Фаахоту — с коралловыми атоллами. Представления о По — тьме или ночи (также царство мёртвых) или Коре — пустоте (ничто), распространённые в Полинезии (кроме Тонга и Самоа), символизируют изначальный хаос, который постепенно преодолевается в ходе космогонического процесса. В Новой Зеландии, по свидетельству новозеландского исследователя маорийских древностей Э. Беста, серия персонифицированных абстракций, следовавших за По или Коре, или уподобляет развитие мира росту дерева (образы корня, отростков, корешков, ствола и листьев), что соответствует широко распространённой в мифах различных народов концепции мирового дерева, или выражает его в антропоморфных терминах. Подвиг отделения неба от земли, дающий место свету и жизни, приписывается в различных местах Тангароа, Ту, Тане, Ру, Мауи и др. В Новой Зеландии оно носит характер своеобразного бунта богов-братьев против их родителей Ранги и Папы, с последующей ссорой между братьями. По одному из центральнополинезийских вариантов, в период тьмы По в раковине уже сидел сам себя создавший Тангароа, который затем сделал из раковины небо и землю. Пространство между ними — дух Атеа. В некоторых вариантах окончательный подъём неба связан с борьбой Тане против Атеа, выступающего в виде чудовища-осьминога. Эти мотивы созвучны вавилонскому мифу о борьбе Мардука с Тиамат и греческим мифам о борьбе поколений богов. В мифах творения великие боги Тангароа, Тане или Ронго, Атеа создают первых людей (Тики и Хину) из земли, глины, раковин, тыквы. В ряде вариантов происхождение человеческого рода связывается с кровосмешением Тане (Уакеа, Ронго или Тики) и его дочерью. Подобные инцестуальные мотивы типичны для мифов о родоначальниках во многих мифологических системах. В Западной Полинезии распространён миф о происхождении человека от червей.

В полинезийской космологии господствует несколько иная, чем в космогонии, система противопоставлений. Земля одновременно противопоставляется небу,

состоящему из многих слоев, и подземному миру, ассоциирующемуся с тьмой По. Впрочем, функции верхнего и нижнего миров часто смешиваются. Связь между мирами большей частью поддерживается через мировое дерево, по которому поднимаются и опускаются боги, герои и души мёртвых. В По, где царствует хозяйка (хозяин) царства смерти Миру (Милу), души обычно погибают. Но души вождей и героев, по представлениям западных полинезийцев, отправляются на запад — в страну Пулоту, а, согласно представлениям, господствующим в других частях Полинезии, возвращаются на Гавайки (ср. дуалистические представления в других мифологиях, в частности в германо-скандинавской, где мрачное подземное царство хель противостоит небесной вальхалле).

В центре полинезийского повествовательного фольклора стоит цикл мифов и сказок о Мауи. В Центр. Полинезии имеется жреческая версия о Мауи как благородном полубоге, действующем совместно с богами, младшем брате великого жреца верховного бога Тангароа (на Туамоту и Раратонге Мауи – сын Тангароа); в Западной Полинезии, на Ротуме, а также в Меланезии Мауи выступает как герой – победитель людоедов и чудовищ, что приближает его к типу сказочного богатыря. Однако в большинстве мест Полинезии Мауи — культурный герой и трикстер. Мифы о Мауи тесно связаны с ритуальным комплексом, включающим аспекты тотемический, аграрный, посвятительный.

Пережиточно-тотемический аспект отчётливо прослеживается также в цикле мифических сказок о Хине (Сине) и её возлюбленном Тинирау (Синилау) — хозяине рыб и морских животных, умеющем превращаться в кита или покровительствующем китам. Он жестоко мстит жрецу Кае, нарушившему табу и коварно убившему кита, который по приказу Тинирау отвозил жреца на его родной остров (в некоторых вариантах Кае — муж Хины). Также «тотемичен» брат, воспитатель и покровитель Хины — Рупе, иногда принимающий вид голубя и защищающий Хину от обид со стороны Тинирау и его старших жён. Сватовство Тинирау к Хине, ссоры с жёнами, изгнание Хины с ребёнком в лес, примирение супругов и т. п. имеют многочисленные параллели в европейских сказках.

Наряду с мифами о культурных героях и высших богах в Полинезии распространены повествования (в прозе со стихотворными вставками-песнями), близкие по жанру к богатырским сказкам, которые так или иначе увязаны с общей мифологической системой (как и мифы о героях у древних греков), а сами герои включены в генеалогию. Герои этих повествований, как правило, побеждают врагов не столько благодаря своей физической силе, сколько с помощью магии, колдовства и чудесных родичей. К этой категории относится общеполинезийский цикл, несколько менее популярный только на западе, о Тафаки (Тахаки) и его роде. Тафаки и его брат Карихи выступают как внуки некоего Каитангата и людоедки, спустившейся с неба, и как сыновья Хемы и Пунги (или одного из них). Сыном Тафаки является Вахинероа, а внуком (реже — сыном) — Рата. Хотя Тафаки прославлен в качестве строителя домов, а Рата — лодок, они не культурные герои типа Мауи, а типичные сказочные богатыри. Их поэтические биографии наряду с чертами мифа включают свойственные жанру богатырской сказки эпизоды героического детства, чудесного сватовства и особенно родовой мести, ради осуществления которой они посещают верхний или нижний мир и побеждают злых духов и чудовищ. В отличие от Мауи, образы Тафаки и Рата являются объектами героической идеализации. Аналогичные героические сказания имеются и о Вакатау — внуке Раты, и о других персонажах, не связанных с этим циклом (об Аукеле на Гавайях, о Нгару на Мангаие, о Тура или Мата-Оро в Новой Зеландии, об Ати на Раротонге).

От повествований такого рода трудно отличимы собственно исторические предания о расселении полинезийцев по островам и о жизни первопоселенцев, о межплеменных войнах, которые порой вели к новым переселениям, и т. д. В числе великих путешественников — Хиро и Рата, имена которых совпадают с именами богов. Популярны сказания о Купе, который покинул Центральную Полинезию, охотясь за кальмарами, и после долгих странствий открыл Новую Зеландию, о Тое, оставившем свою родину в поисках пропавшего внука и также достигшего Новой Зеландии, о Тонгана, который бежал с Таити и переселился на Раротонгу, потерпев поражение в распре со сводным братом Тутапу из-за плодов, оставленных покойным отцом, о Моихеке, отвергнутом женой, перед которой его оклеветали и переселившемся с Таити на Гавайи.

В мотивах некоторых преданий место переселений занимают «династические» распри. Согласно преданию о борьбе Уми и Хакау — младшего и старшего сыновей Лилоа за власть на Гавайях, побеждает младший, который рисуется типичным сакрализованным вождём-жрецом. Борьба ханау-еепе («тощие» или «длинноухие») и ханау-момоко («тучные» или «коротоухие») — основной мотив преданий острова Пасхи. О мифологических представлениях рапануйцев — коренного населения острова Пасхи см. в ст. Рапануйская мифология.

Е. М. Мелетинский.

Микронезийская мифология (М. м.), комплекс мифологических представлений микронезийцев — коренного населения Каролинских, Маршалловых, Марианских о-вов, о-вов Гилберта, Науру, Ошен (Банаба), а также о-ва Нуи в группе о-вов Тувалу (бывш. Эллис). С П. м. её связывает определённая генетическая близость. С микронезийскими мифами нередко совпадают мифы населения о-вов Нукуро и Капингамаранги (полинезийские «анклавы» в Микронезии). В то же время в восточной Микронезии известны собственно полинезийские мифологические системы.

Для М. м. характерно разнообразие мифов творения. Первоначальный хаос представлен пустотой (её населяет нетварное божество, например, Пунтан у чаморро), морем и скалой (или небольшим пустынным участком суши), двустворчатой раковиной, в которой слиты воедино небо и земля. Элементы окружающего мира создаются магией слова божества (Лоуа, или Лоа на Маршалловых о-вах), трудом демиурга (Солал, Лук, Логеиланг, Нареау «старший», Великий паук, Лоуа, Анулап, Алууей, черепаха Табакеа на о-ве Нуи), возникают из частей тела божества (Пунтан у чаморро, Бакаунанеку, «Великий луч» на о-ве Нуи). Море либо извечно, либо возникает из пота божества, угря, червя (о-в Науру, о-ва Гилберта). Стихии, бури, приливы считаются результатом совместного труда богов неба и подводного мира (Алулоп и Солал на Каролинских о-вах). Суша создаётся разными способами: в море бросают песок, землю, пепел, плоды пандануса или кокоса, цветы, корзины (на Маршалловых о-вах известен миф о появлении островов Ралик и Радак, которые разбросал человек из корзины, переданной ему богом Лоа; из самой корзины возник о-в Кили); боги вылавливают острова из моря крючком или сетью (Тмелогод на о-ве Палау; Мотикитик, идентифицируемый с полинезийским Мау и; Нареау, чьё второе имя — Тикитики отражает полинезийское заимствование; Матуаранг на ряде о-вов Гилберта), в сушу превращаются птицы, опускающиеся на морские волны (вост. Микронезия).

В мифе о Дамабедоа и Дебенори (о-в Науру) островом становится плавучий дом, построенный людьми, а в палауанском мифе сушу — огромную башню, возвышающуюся над морем, строят рыбы, рождённые подводной богиней. Небо либо существует извечно, либо возникает из одной створки раковины, из тела чайки (Маршалловы о-ва). Разделение неба и земли осуществляет демиург с помощью червей, улиток, угря Риики (Риги), бабочки, сами черви (о-в Науру), угорь. Солнце и луна появляются из глаз божества (Марианские о-ва, о-ва Гилберта), из улиток, из камня, разрубленного надвое и брошенного в небо; они рождаются вместе с морем от первой человеческой пары (о-ва Гилберта), от земной женщины, разделяются в результате ссоры (о-в Яп). Звёзды считаются детьми богов или камнями (о-в Яп), животными, поднявшимися в небо; Млечный путь — тело измученного разделением неба и земли угря Риики (о-ва Гилберта). Растения и некоторые животные либо сотворены (рождены) богами, либо происходят из подземного и подводного мира. В М. м. эксплицитно выражена идея мирового дерева (часто это панданус, обращенный кроной к земле). Люди сотворены богами или возникают из камня, песка, палочек, ствола дерева (по гилбертскому мифу предки — люди Матанга возникают из ветвей мирового дерева Кап-н-тику-аба, растущего на о-ве Самоа), сгустка крови или волдыря на ноге бога, а также глаз или рук божества; они рождаются богиней или полубогиней (как и в Меланезии, известны богини, рождающие одновременно детей и пищу, растения, рыб, — богиня Лигубубфану на о-ве Трук, Латмикаик — на о-ве Палау, Аидьял — на о-ве Ифалук), происходят от соединения воды с растениями (о-в Понапе), воды с песком (о-ва Гилберта), создаются вместе с животными посредством заклинания (Маршалловы о-ва). Гилбертские мифы объясняют возникновение всех людей, кроме самих гилбертцев, считаю-

щихся нетварными. Животные и люди могут превращаться друг в друга (на о-ве Науру отмечен сюжет о превращении человека в акулу). Изначально люди бессмертны (как деревья, снова вырастающие после порубки). Смерть — это кара за нарушение табу или результат спора богов. Гром, молния, радуга создаются богами (в ряде вариантов рождаются земной женщиной или мышью).

Пантеон богов М. м. недостаточно развит, он имеет многочисленные параллели в мифах других народов Океании. Параллели полинезийскому Тангароа отмечаются в безымянном громовнике (о-в Понапе), невидимом божестве (возможно, Уэллеб) и слепом боге Бикара (Маршалловы о-ва); имеющиеся в М. м. мотивы прихода божества на землю (Лук, Лугеиланг) сходны с мифами о полинезийском Ронго (Лоно). На отдельных островах известны божества войны, любви, ремёсел (весьма популярен Саланг – патрон судо- и домостроительства), навигации (Ану эн мараси, Нан-челанг на Каролинских о-вах), татуировки (Неикаликибай на о-вах Гилберта). Многие функции божеств могут исполнять и небесные духи (Иолофат, Палупоп, «великий мореход», его сын Алулуей). На низших уровнях М. м. появляются персонажи с именами богов, например, Пунтан — бог и человек великой хитрости у чаморо; Нареау — демиург и трикстер.

Большую роль, чем собственно боги, играют в М. м. полубоги, духи, герои. Различаются духи земные и небесные, добрые («свои») и злые («чужие»), например бладек и делеп у палауанцев.

Из циклов мифов о небесных духах, мифических героях, трикстерах наиболее известны мифы об Иолофате (Олофоле) на Каролинских о-вах; Буэ, Нареау (или Матуаранге) на о-вах Гилберта, Науру; Мотикитике, Эдао, Палулопе (на о-ве Намолук он бог радуги). Некоторые персонажи (Олофат, Буэ, Нареау) сочетают черты культурного героя и трикстера. Аналогию гавайским менехуне – маленьким веселым и хитрым человечкам, составляют неуловимые тсокелаи (о-ва Понапе), нониб и анджинимар (Маршалловы о-ва). Один из важнейших подвигов героев — приобретение огня и дар его людям. Знание, магические умения герои приобретают также во сне, крадут или принимают их от духов (священная черепаха делает Эдао, сына Уэллеба, великим магом). Для них характерно чудесное рождение (Олофат, сын земной женщины и бога Лугеиланга, рождается из головы матери) и развитие.

Значительное развитие у народов Микронезии получили анимистические представления (духи природы анитеу у чаморро, ану у каролинцев, аний у маршаллцев). Распространено противопоставление подземного (подводного) и небесного мира, «рая» и «ада» (макан и ярн на о-ве Яп; пайит и пуэлико на о-вах Понапе; ср. также сетепуолис — ад в представлениях жителей Каролинских о-вов, куда Олафат тянет грешников; сассалагухан — ад у чаморро; земля героев-предков и Матанг — рай у гилбертцев). Души умерших отправляются на север или на запад, а оттуда — в иной (загробный) мир, причём число этих миров варьируется. Широко распространён миф о смыкающихся скалах, разбивающих души умерших перед дверью небесного бога, о небесном страже душ.

Распространены сюжеты о нарушениях табу, в частности об инцесте (миф о Сикхалоле и его матери на Каролинских о-вах; мифы о совращении братьями сестры, племянником – тетки и т. п.). Нарушает табу Мотикитик, следующий за своей матерью, которая направляется в подземный мир; повсеместно известны мифы о нарушении запрета открывать таинственный мешок, свёрток и т. п. За выполнением табу следят личные птицы, волшебный пес Сау Компул. Мифы и предания микронезийцев богаты сюжетами о демонических существах или полудухах (кан на о-ве Яп, легаслеп на о-ве Улити, тунга на о-ве Ифалук), которым свойственны дикая сила и тупоумие. Приняв облик человека, они сватаются за девушку, ловят свою жертву и хотят съесть её, но человек либо убегает, оставляя «амулет-заместитель», либо хитростью побеждает духов (история о бвуче-сумасшедшем и людоеде; о-в Улити). Многочисленны истории о детях животных, которым их родители помогают совершить необходимый поступок, ведущий к признанию, о старшем и младшем брате, причём младший спасает старшего, обучает его ремеслу (иногда братья оказываются врагами), и др.

Следы тотемизма проявляются в почитании угря, червя, ящерицы, рыбы и причисляемого к ним дельфина, осьминога и некоторых птиц. Тотемизм растений редок; отмечено поклонение огромному баобабу на о-ве Науру, двум древним деревьям, считавшимся частью мирового дерева на о-ве Беру в группе о-вов Гилберта.

М. С. Полинская.

ПОЛИНИК (Πολυνείκηε̃), в греческой мифологии сын фиванского царя Эдипа и Иокасты, брат Этеокла и Антигоны. По наиболее древней версии мифа, содержавшейся в эпической поэме «Фиваида», после саморазоблачения Эдипа сыновья потеряли к нему уважение, и однажды П. подал отцу вино в золотом кубке Лая, напомнившем Эдипу о совершённом им преступлении. В другой раз братья послали Эдипу не подобающую ему долю мяса (Schol. Soph. O. C. 1375). Еврипид добавляет к этому, что сыновья заточили Эдипа в глубине дворца, чтобы заглушить в людях воспоминание о своём позорном рождении (Eur. Phoen. 63–66). Разгневанный Эдип дважды проклял сыновей, завещав им делить наследство с мечом в руках, пока они не убьют друг друга (Aeschyl. Sept. 785–790; Eur. Phoen. 66–68, 874–877; Soph. O. C. 789 след.). Поэтому П. условился с Этеоклом, что они будут царствовать в Фивах поочерёдно. Однако Этеокл, выступающий чаще как старший из двух, не уступил трона П., а изгнал его из Фив. По другой версии, П. был старшим и во время своего правления изгнал из Фив Эдипа (Soph. O. C. 1352–1359) или, во всяком случае, не мешал его изгнанию; затем сам П. был изгнан Этеоклом. В результате П. нашёл прибежище в Аргосе у Адраста, богатыми подарками привлёк на свою сторону его дочь, женился на ней (по другой версии, Адраст сам выдал дочь замуж за П.) и убедил тестя организовать поход против Фив, чтобы вернуть утраченную царскую власть (Eur. Phoen. 69–80, 473–493; Apollod. III 6, 1–3; Hyg. Fab. 67) (см. Семеро против Фив). Как инициатор захватнической войны против родного города П. изображён Эсхилом (Sept. 580–586, 658–671) и Софоклом (O. C. 1370–1392), и само его имя толкуется как «ищущий брани» (πολύ, «много», νετκος, «вражда», «брань»). Только Еврипид в «Финикиянках» с известным сочувствием рисует П. как жертву несправедливости, вынудившей его к применению силы. В единоборстве у стен осаждённых Фив погибают оба брата (Aeschyl. Sept. 792–802; Eur. Phoen. 1339–1424), но фиванцам под страхом смертной казни запрещается предавать тело П. земле. Приказ царя Креонта решается нарушить Антигона, поплатившаяся за это собственной жизнью.

Этеокл и Полиник.
Картина Дж.-Б. Тьеполо. 1725-30.

В. Н. Ярхо.

ПОЛИФЕМ (Πολύφημος), в греческой мифологии: 1) киклоп, сын Посейдона и нимфы Тоосы, дочери морского божества Форкия (Hom. Od. I 71–73). Страшный и кровожадный великан с одним глазом П.-пастух живёт в пещере, где у него сложен очаг, он доит коз, делает творог, питается сырым мясом. IX песнь «Одиссеи» Гомера посвящена приключениям Одиссея в пещере П., который во время опьянения и сна был ослеплён героем, избежавшим участи своих спутников, съеденных П. Не зная настоящего имени своего обидчика, так как Одиссей назвал себя «никто», ослеплённый великан, на зов которого сбежались соседи киклопы, кричит, приводя их в замешательство, что его ослепил «никто». Узнав от отплывающего Одиссея его подлинное имя, П. в ярости от того, что свершилось давнее предсказание оракула о его ослеплении именно Одиссеем, сбрасывает скалы на его корабли.

В эллинистической литературе у Феокрита (идиллия XI) П. — вполне мирный пастух, над безобразием которого смеются девицы и который тщетно ухаживает

Полифем.
Скульптура К. Ван Клеве. Париж, Лувр.

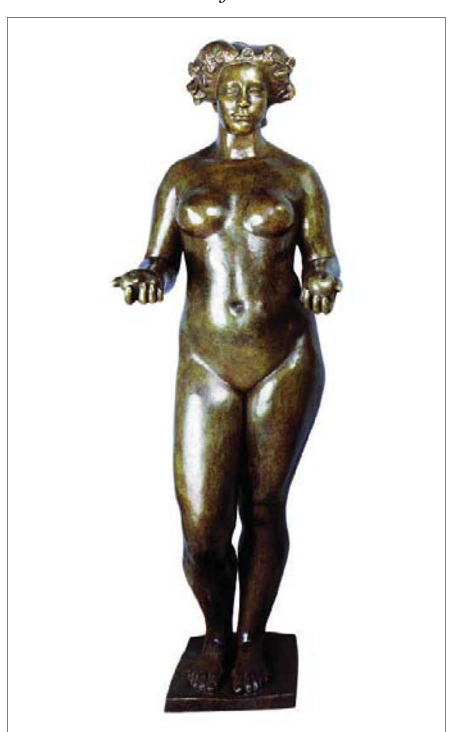
за нимфой Галатеей, горюя о недостижимой любви. Миф о неудачной любви П. к Галатее и его страшной мести её возлюбленному Акиду — у Овидия (Met. XIII 750–897); 2) лапиф, сын Элата, брат Кенея (Hom. Il. I 264). П.— участник битвы кентавров и лапифов, а также похода аргонавтов (Apoll. Rhod. I 40–44). Однако П. не добрался до Колхиды; помогая Гераклу разыскивать Гиласа, он не успел попасть на корабль, остался в Мисии, основал город Киос, где стал царствовать, а Геракл вернулся в Аргос (Apollod. I 9, 19).

А. А. Тахо-Годи.

ПОЛУДНИЦЫ (рус. «полудница», чеш. и словац. polednice, польск. poludnica, словен. poludnica и др.), в славянской мифологии полевые духи, в частности воплощение солнечного удара. П. представляли в виде девушки в белом платье, с длинными волосами или косматой старухи, появляющейся в поле (обычно во ржи: другое русское название П. – «ржаница») и преследующей тех, кто работает в поле. П. может свернуть шею, похитить ребенка, оставленного в поле; в сниженном варианте П. пугают детей, забирающихся в огороды. Образ П. в народных верованиях иногда сливается с образом русалок.

В. И., В. Т.

Помона. Скульптура А. Майоля. Бронза. 1907. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



ПОМОНА (Pomona, от pomo, «древесный плод»), в римской мифологии богиня плодов. Жена Пика, Вертумна и др. О древности культа свидетельствуют священная роща П., наличие у неё фламина и праздник в её честь — помональ. В надписях культ П. не засвидетельствован.

Е. Ш.

ПОНМАКЬИ, в мифологии бирманцев божество, покровитель урожая. Предполагается, что П. — искажение слова «Поббакьай» («звезда пятницы», т. е. Венера). П. представляют как женщину с большими грудями и огромным животом. По-видимому, П. — первоначально женское божество плодородия, ассоциировалась затем с планетой Венера. В Бирме после сбора урожая в одиннадцатый месяц бирманского года женщины всю ночь пекут белые и красные пироги и с наступлением утра предлагают их П.

Я. Ч.

ПОПЕЛ, Пепел (польск. Popiel), в западнославянской раннеисторической традиции легендарный князь, изгнанный за неправедность своими соперниками из рода Котышки и заеденный мышами (ср. западноевропейский мотив смерти епископа Гаттона). Архаические истоки легенды обнаруживаются в сопоставлении с восточнославянской сказкой об Иване Попялове, который двенадцать лет лежал в пепле, затем, стряхнув с себя шесть пудов пепла, убил «змеиху», а пепел её рассыпал (типичное для мифа повторение основного мотива, выраженного в имени героя). Змееборец превращается в кота, подслушивая разговор змеихи с её дочерьми: ср. имя Котышки в польской легенде и мотивы противопоставления кота и мышей, восставшего из пепла богатыря и слепоты, связанной с пеплом (в польской легенде князь Мешко из рода Котышки был слеп семь лет).

В. И., В. Т.

ПОР, в мифологии обских угров одна из двух фратрий (родовых объединений) наряду с Мось. Согласно тотемическому преданию, первая женщина Пор родилась от медведицы, съевшей зонтичное растение порых (откуда, по мифу, и идёт название фратрии). Представители П. занимали ведущее положение в отправлении культа медведя – покровителя П. (см. Консыгойка). Древние П.-люди изображаются жестокими людоедами (в отличие от Мось) и часто отождествляются с менквами.

Е. Х.

ПОРТУН (Portunus, Portunus Pater, от portus, «порт»), в римской мифологии бог дверей (возможно, близкий Янусу), но главным образом входа в реку или море, бог гавани (Verg. Aen. V 241). Имел фламина и праздник — портуналии, справлявшийся на Тибре 17 августа.

Е. Ш.

Помона. Картина Н. Фуше. 1700.

ПОСЕЙДОН (Ποσειδῶν), в греческой мифологии один из главных олимпийских богов, владыка моря, сын Кроноса и Реи, брат Зевса и Аида (Hes. Theog. 453–457), с которыми он поделил господство над миром. Бросив жребий, он получил в удел море (Зевс – небо, Аид – подземное царство) (Hom. Il. V 187–194). Древнейшее представление о П. связано с плодородием земли, пропитанной влагой, поэтому имя П. можно понимать в его дорийской форме как «супруг земли» в именительном падеже (П. Кречмер) (Poteidan — pot=pos, корень слова указывает на «супружество» и da=ga, «земля») или в звательном падеже (И. Б. Гофман), отсюда эпитеты П. — «колебатель земли» (Hom. Od. V 366), «земледержец» (I 68). С другой стороны, древнейший П. связан с индоевропейским зооморфным демоном плодородия, выступавшим в облике коня или быка, и таким образом сближается с неиссякаемой порождающей силой земных недр, а значит, и с водной стихией. Отсюда в имени П. видят воплощение текучей плодоносной сущности, которая выражена в застывшей форме ритуального обращения: «владыка вод» (А. Карнуа, А. Хойбек), так как дорийск. Poteidan разлагается: potei, «владыка» в звательном падеже, и прилагательное daon, «водный», «водяной» в звательном падеже, образованное от индоевропейского корня da-, danu-, указываю-

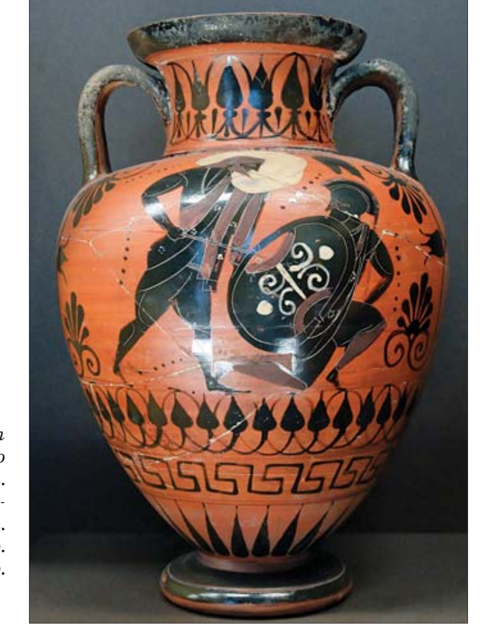
Посейдон и дельфин. Статер 430–410 до н. э. из Лукании. Берлин, Государственные музеи.

Нептун на колеснице. Архитектор Н. Сальви. 1632–1762. Рим, Фонтан Треви.

щего на влагу и реку (ср. осет. Донбеттыра, наименования рек Дон, Днепр, Дунай). С расселением греческих племён на островах П. стали отождествлять не только с влагой, дарующей жизнь земле, но и с просторами моря. Олимпийский П. неразрывно связан именно с морской стихией, сохранив в качестве рудиментов эпитеты, указывающие на былую связь с землёй, мифы о зооморфных ипостасях П. — коне и быке и предания о П., своим трезубцем выбивающем из земли пресную влагу источников. Архаические черты у олимпийского П. находят выражение в его буйном нраве, попытках сохранить свою независимость. Вынужденный признать главенство Зевса, он считает себя равным ему (Hom. Il. XV 185 след., 194–199). П. участвует в мятеже против Зевса, и его спасает от оков Фетида (I 398–400). Он в союзе с Герой, воспользовавшись сном Зевса, подаёт помощь ахейцам, вызывая гнев громовержца, и угрожает ему непримиримой враждой (XV 212–217). П. идёт на помощь ахейцам с мечом, схожим с молнией, предводительствуя их воинством (XIV 384–388). П. ненавидит троянцев, царь которых Лаомедонт в своё время не заплатил ему и Аполлону обусловленной платы. П. наслал на Трою страшное морское чудовище, угрожавшее царской дочери Гесионе, спасённой Гераклом (Apollod. II 5, 9).

Он один идёт против решения олимпийцев возвратить домой Одиссея, ненавидя его за ослепление Полифема (Hom. Od. I 68–75), хотя Зевс уверен, что П. не может спорить со всеми бессмертными и поступать самовластно (I 77–79). Однако П. не успокаивается и насылает на Одиссея страшную бурю, разбивая его плот и своим трезубцем взбудораживая море, тучи и ветры (V 291–319). П. яростно действует своим трезубцем, желая или поднять бурю, или погубить кого-либо из героев. Он разбивает скалу и губит Аякса Оилида за его нечестивую похвальбу (IV 505–511). Трезубец П. — некий древний фетиш, наделённый магической силой. Именно в споре с Афиной П. выбивает трезубцем источник, даруя его жителям Аттики (Ovid. Met. VI 75–77). Но П. было вполне достаточно крепко ударить ладонью по кораблю феаков, чтобы превратить его в скалу и втиснуть эту скалу в морское дно (Hom. Od. XIII 162—164). П. не живёт на Олимпе, владея собственным роскошным дворцом на дне моря в Эгах (V 381). П. мчится на колеснице, запряжённой длинногривыми конями, по морю (V 380). Морская тёмно-синяя бурливая волна и есть сам П., постоянно именуемый «синекудрым», «темно-власым» (Hom. Il. XIV 390). Облик П. страшен, могуч и стихиен. Под его стопою трепещут леса. Своего дворца в Эгах он достигает, сделав три-четыре шага с фракийских гор (XIII 10–31). П. — супруг нереиды Амфитриты (Hes. Theog. 930). От неё у него сын Тритон — владыка морских глубин (XIII 931 след.). П. — отец множества детей, и все они стихийны, ужасны и чудовищны. Это великаны Сарпедон (Apollod. II 5, 9), Орион и Алоады, царь бебриков, кулачный боец Амик — от нимфы Мелии («ясеневой»; Apoll. Rhod. II 1–3), великан Антей — от Земли, киклоп Полифем, царь Бусирис, убивающий всех чужестранцев (Apollod. II 5, 11), разбойники Керкион (Hyg. Fab. 187) и Скирон (Apollod. epit. I 2); от медузы Горгоны у него Хрисаор («златомеч») и Пегас, выбивший копытом источник Гиппокрену (Hes. Theog. 280–283). Деметра в образе эринии родила от П. коня Арейона (Apollod. II 6, 8), что дополняет сведения о зооморфной сущности П. Он выслал из моря на Крит прекрасного быка, свою собственную ипостась, который вместе с Пасифаей породил чудовище Минотавра

Нептун. Фонтан скульптора Джамболоньи. 1563. Болонья.


Посейдон поражает гиганта Полибота во время гигантомахии. Аттическая чернофигурная амфора. Ок. 540 –530 до н. э. Париж, Лувр.

(Apollod. III 1, 3–4). Однако были слабые попытки связать П. с героическим миром, хотя и здесь П. является в облике водной стихии. Приняв облик речного бога, П. вступил в брак с Тиро, породившей Пелея и Нелея, отца мудрого Нестора (Hom. Od. XI 241–254).

П. считается божественным отцом Тесея (Bacchyl. XVII 33–37), сына афинского царя Эгея. Доказывая своё божественное происхождение, Тесей бросился в море, чтобы достать кинутое туда Миносом золотое кольцо, добыл его у Амфитриты и вернулся победителем (Paus. I 17, 3; Bacchyl. XVII). Именно Тесей – героический сын П. убивает Минотавра – тоже сына П., только чудовищного. Среди аргонавтов есть сыновья П. – Эвфем, Эргин и Анкей (Apoll. Rhod. I 179–189), не играющие, однако, существенной роли в походе. Вряд ли П. можно считать основателем и защитником полисов; он оспаривал у Гелиоса Коринф и потерпел поражение, с острова Эгина его вытеснил Зевс, с Наксоса – Дионис, из Дельф – Аполлон, из Трезена – Афина (Plut. Quest, conv. IX 6). Она же оказалась победительницей в Афинах, посадив там маслину вопреки П. Гера забрала себе Аргос, за что П. наслал сначала засуху, а затем море. Единственная страна, где царили П. и его потомки, которых Зевс покарал за нечестие, – остров Атлантида (Plat. Critias).

Культ П. связан с почитанием его как божества моря, источников (его эпитеты: Кренух, «держатель источника»; Нимфагет, «водитель нимф») и землетрясений. Страбон сообщает (I 3, 16), что родосцы после землетрясения вблизи острова Фера воздвигли храм П. Асфалию – «дарующему безопасность». П. почитался по всей Греции также как Фитальмий, наряду с Дионисом Дендритом, «древесным», и им обоим была посвящена сосна (Plut. Quest. conv. V 3, 1). Культ П. Гиппия – «конного» преимущественно фессалийский. В Аргосе был храм П. Проклистия — «причиняющего наводнение» в память спора Геры и П., когда отвергнутый аргосцами П. наслал на Арголиду море (Paus. I 29, 4). На акрополе у святилища Эрехфея ещё во 2 в. почитался источник солоноватой воды, якобы выбитый трезубцем П. (Herodot. VIII 55). В Трезене, несмотря на поражение П. от Афины «могучей», почитают П. «царя» (Paus. II 30, 6). Там же храм П. Фитальмия в память бесплодия, посланного П. на землю, пропитавшуюся морской солью, и милости П., прекратившего гнев (II 32, 8). Культ П. всюду связан с бедствиями, сопровождавшими его гнев, сменяемый затем на прощение.

П. — древнее мужское хтоническое божество, обладавшее универсальной властью, на более поздней героической ступени было вытеснено мужским патриархальным божеством, возглавившим олимпийцев, Зевсом, и больше уже не заняло главенствующего положения, оставаясь в неизменной оппозиции к Олимпу.

В римской мифологии отождествлялся с Нептуном.

А. Ф. Лосев.

ПОТАЛА (санскр. potala, potalaka, pautalaka), в буддийской мифологии название рая, где обитают Авалокитешвара и Тара. По индийским и тибетским источникам, находится на вершине горы на побережье Индийского океана, в китайском буддизме – на острове в Восточно-Китайском море (см. Путо). Согласно тибетской традиции, в П. Будда произнёс основную тантру Авалокитешвары, а также по просьбе Манджушри (чтобы излечить от проказы царя Ишварапрабху) один из двух специальных магических текстов (дхарани) Авалокитешвары. П. называется также дворец далай-лам в Лхасе.

О. Ф. Волкова.

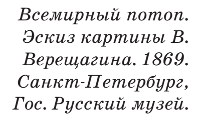
ПОТОП. Мифы, легенды, предания о П. широко распространены (тема П. отсутствует или получила случайное отражение в мифологиях народов Японии, Африки, Австралии). Многообразные варианты темы П. демонстрируют сложную картину смешения сведений о реальных потопах с более поздними сюжетами, возникшими уже в силу чисто мифологической логики. Выделяются версии П., где он трактуется как катаклизм мирового значения (вселенский потоп), когда гибнет всё живое или сохраняется лишь его минимум, необходимый для возрождения в последующее время жизни на земле. К этому кругу представлений о П. принадлежат версии П., которые объясняют гибель мира и человеческого рода и их возрождение, происходящее в «начале времён», и эсхатологические концепции грядущей гибели мира от П. (или от огня и воды).

Основная схема мифов о вселенском П. сводится к следующему: бог насылает на людей П. в наказание за плохое поведение, нарушение табу, убийство животных и т. п. или без особой причины. Некоторые люди (обычно праведники), заранее извещённые о П., принимают меры к спасению: строят корабль (ковчег, плот, большое каноэ, лодку и др.) или же укрываются от опасности на горе, высоком дереве (вариант: быстрорастущее дерево возносит вверх людей по мере прибывания вод), на плавающем острове, на панцире черепахи, на крабе, в большой тыкве или скорлупе кокосового ореха и т. п. Спасающиеся нередко берут с собой животных, семена и (или) растения и т. п. Ливень, приводящий к П., продолжается в течение сакрально отмеченного периода времени (напр., 7, 40 дней, полгода). Когда он прекращается и воды начинают спадать, на поиски суши выпускается птица (иногда – грызун), приносящая, наконец, благую весть. Корабль достигает горы, острова (люди спускаются с дерева, горы и т. п.), начинается новая, часто более праведная жизнь в соответствии с божественными заповедями; люди, скот, растения размножаются и вновь заселяют

Потоп. Миниатюра могольской школы. 16 в.

землю. Показательно появление в сюжете о П. мотива первой человеческой пары или супругов, становящихся в послепотопной жизни прародителями человечества, иногда родоначальниками этнической и культурной традиции. Тем самым мифопоэтическая тема П. становится важнейшим соединительным звеном между природой и культурой, космологией и квазиисторией, естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между богом и людьми).

Древнейшее воплощение этой схемы содержится в шумерской версии (см. в ст. Зиусудра), послужившей источником для более поздних вавилонской (см. в ст. Атрахасис, Шумеро-аккадская мифология) и библейской (см. в ст. Ной) версий. Семитский вариант сказания о П., возможно, оказал влияние на разработку греческого мифа о Девкалионе и Пирре, спасшихся во время П., устроенного Зевсом. В отличие от ближневосточных версий, греческий миф акцентирует тему П. как грани, после которой начинается эллинская цивилизация (у Девкалиона и Пирры рождается сын Эллин — родоначальник греческих племён), вместе с тем в нём П. лишён черт всемирного, почти космологического явления. Мотив П., плавания на корабле



Всемирный потоп. Эскиз картины В. Верещагина. 1869. Санкт-Петербург, Гос. Русский музей.

Потоп. Фрагмент фрески Микеланджело «Всемирный потоп» на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

по водам и обретения благодати в новой жизни соотносится с не менее популярным на Ближнем Востоке (и за его пределами) мотивом плавания солнца или солнечного бога в ладье (на лотосе, водяной лилии и т. п.) по мировому океану с тем, чтобы восстановить силы, израсходованные за день, и возродиться к новой жизни. В ряде мифов творения П. связан с сосудом с водой, из которого возникают первый мужчина и первая женщина, становящиеся прародителями человеческого рода.

При рассмотрении теории, согласно которой именно Ближний Восток был центром (возможно, конечно, не единственным), откуда распространялись версии мотива П., существенно помнить, что на Ближнем Востоке и в смежных восточноевропейском и западноазиатском ареалах распространены и другие сюжеты, связанные с П. В частности, сюда относятся мифы, где говорится о том, что причиной П., обычно длящегося семь суток, было неосторожное (иногда — намеренное) движение огромных животных (рыбы, черепахи, лягушки, быка и др.), на которых покоится земля. В ряде разработок темы П. обнаруживаются дуалистические мотивы укрытия в ковчеге не только благого начала, но и отрицательного, дьявольского [иногда как трансформация противопоставления праведного человека, спасающегося во время П. (или выполняющих заветы бога послепотопных людей), и неправедных, погрязших в грехе людей, уничтоженных П.].

Египетская версия мифа о П. (в «Книге коровы»), видимо, представляет собой коренную переработку старой его схемы. Она предлагает инвертированную схему сказания: с помощью П. удаётся спасти людей. Боги решают наказать людей за их грехи, наслав на них Око Ра (богиню Хатор-Сехмет, см. в ст. Египетская мифология). Истребление людей принимает такие размеры, что боги решают спасти их. Особый красный минерал — ди-ди смешали с ячменным пивом и полученную жидкость вылили на поля. Утром богиня нашла всё затопленным (образ П. в сниженном варианте) красной жидкостью, которую она приняла за кровь людей. «И тогда она стала пить, и сладостно было её сердце. И пошла она пьяная, и не узнала людей», которые были таким образом спасены. В индийской традиции ядро сюжета о П. (см. в ст. Ману) введено в схему, связанную с представлениями доарийского населения Индии. Существуют версии, по которым в конце каждого из четырёх мировых периодов (юга) П. уничтожает мир. Концепция уничтожения мира через воду и огонь, холод, снег существовала и в Иране. Однако подобные эсхатологические версии П. образуют иной мифологический сюжет; его воплощениями можно также считать платоновский миф об Атлантиде, полинезийские версии о П. (например: огонь и вода, отпрыски первородного осьминога, вступают в борьбу, побеждает вода, заливающая мир, позже восстановленный благодаря Тангароа).

В индийской традиции известны и более частные сюжеты, связанные с П. Таков рассказ о конфликте между Кришной, советовавшим пастухам перестать чтить Индру, и Индрой, обрушившим на землю ливень, с тем чтобы П. смыл с лица земли пастухов и их стада. Кришна, чтобы спасти их, поднял гору Говардхану и удерживал её на кончике пальца семь дней и семь ночей, пока Индра не признал своего поражения и не прекратил П.

Миф о П. в китайской традиции сообщает о страшном наводнении и сопутствовавших ему разрушениях: вода поднялась до небес, люди пришли в отчаяние. Гунь по поручению верховного правителя начинает борьбу с П. Девять лет он пытался дамбами (в некоторых версиях — также с помощью украденной у правителя чудесной саморастущей земли сижан) запрудить потоки воды, но потерпел неудачу и был казнён на горе Юйшань. Борьбу с П. продолжает сын Гуня Юй, который прорыл каналы, отвёл воды в море, изгнал из болотистых низин змей и драконов и сделал землю годной для обработки. Обычно полагают (А. Масперо, В. Эберхард и др.), что миф о Гуне и Юе имел два центра, из которых он распространился по Китаю. В китайской версии П. существенны два обстоятельства: отсутствие мотива преступления людей как причины П. (П. выступает как естественное природное явление) и подчинённость сюжета о П. общей теме землеустрояющей деятельности.

Ноев ковчег. Картина Э. Хикса. 1849.

Особое развитие мифопоэтическая тема П. получила в Новом свете. Американские версии П. имеют независимое происхождение (хотя в некоторых поздних версиях обнаруживаются частные, и притом вторичные, следы влияния библейской истории о Ное). Чаще всего П. в этих традициях связан с временем вскоре после творения мира и с персонажем – первопредком ныне существующего племени. Характерный пример — версия П. в эпосе киче «Пополь-Вух». После того как кончилась неудачей попытка создать людей из глины, боги сотворили деревянных людей. Но те не имели ни души, ни разума, не помнили о своих творцах, бесцельно блуждали по земле, и боги решили уничтожить этих людей, устроив П. Сверху лилась густая смола, боги вырывали людям глаза, отрывали головы, пожирали их плоть, ломали кости, крушили жилы. Лик земли потемнел, начал падать чёрный дождь. Тогда сошлись все животные, деревья, скалы, вещи, утварь и стали бить и упрекать деревянных людей. Спасаясь от преследователей, люди карабкались на деревья, на крыши, но те сбрасывали их наземь, пещеры закрывались для них. Деревянные люди погибли, от них остались только жалкие потомки — лесные обезьяны. По сравнению с версиями П., известными в традициях Старого света, миф из «Пополь-Вух» представляет сам мотив П. как периферийный и не акцентирует вину людей. Майя, полагавшие, что мир не раз подвергался П. (или пожару, землетрясению), почитали четырёх братьев — бакабов, спасшихся от П. В книге «Чилам-Балам» есть предсказание о гибели мира, которая будет вызвана бакабами, наславшими ливни и обрушившими небеса на землю. Близкие сведения содержатся и у Б. де Лас Касас в «Истории Индий». В мифологии инков П. вызывается высшим божеством Виракоча, недовольным первыми людьми и замыслившим их уничтожить.

Различные версии связывают П. со слезами покинутого мужа или ревнивого возлюбленного, с водой, вытекшей из чрева поражённого горем чудовища, и т. п. Различны и способы спасения от П. (влезание на небо, иногда с помощью быстро вырастающего дерева). У чибча бог Чибчачум затопил долину Боготы, чтобы покарать людей за нанесённые ему обиды.

Яганы считали, что П. был послан луной как месть за её оскорбление людьми, узнавшими тайну инициационных ритуалов. Некоторые индейские племена Эквадора связывали П. с убийством фантастического удава. Бороро объясняли П. действием водяного духа, получившего рану. В Гайане считается, что П. вызывает падение древа жизни. Сходную причину (рубка больших деревьев «небесными людьми») выдвигают индейцы кашинауа. Иногда П. насылают существа подземного мира. У арауканов П. — результат соперничества и поединка двух чудовищных змей, которые, демонстрируя свою силу, заставляют вздыматься воды. Индейцы каража объясняют происхождение П. тем, что некий человек подземного мира разбивает тыкву, наполненную водой. Индейцы ипурина, напротив, считают, что П. возникает от того, что огромный котёл на солнце переполняется водой. У индейцев тайно из-за четырёх мифологических героев-братьев, разбивших магическую тыкву, массы воды заполняют землю. В ряде случаев П. объясняется нарушением табу (в частности, менструального, как у индейцев тоба). Особую роль в сюжете о П. играют Анды, на которых спасаются избранные герои (у инков, гуанка и аймара, напротив, герой спасается в запечатанной пещере). Мотив ковчега в южноамериканских версиях довольно редок. Иногда его объясняют заимствованием из Библии, хотя в некоторых традициях он представляется вполне самостоятельным (индейцы Карибских островов, макуши, ягуа, апинаже и др.). У некоторых племён (гуарайо, чири-гуано и др.) распространён мотив спасения во время П. маленьких мальчиков и девочек, укрывшихся в тыкве. Иногда сюжет П. усложняется: у индейцев каинганг к спасшимся от П., но истощённым от голода персонажам прилетает водоплавающая птица с корзиной земли; иногда после П. земля воссоздаётся водоплавающими птицами (в частности, утками). Отмечается мотив заселения послепотопной земли с помощью бросания камней (у индейцев макуши, таманак и др.). В некоторых случаях тема П. включается в миф, реализующий противопоставление огня и воды. Так, у ряда индейских племён Бразилии главный бог насылает огонь с целью уничтожить мир и его нечестивых обитателей, но волшебник, чтобы потушить пламя, вызывает обильные дожди, которые затопляют землю. Отмечены (например, в Мексике) сюжеты об антипотопе: солнце впитывает в себя всю земную влагу и выпускает её не в виде дождя, а в виде пара; вся жизнь на земле погибает, спасается только одна человеческая пара, предупреждённая заранее богом. В мифе о П. индейцев Северо-западного побережья Тихого океана великий дух, живший на снежной вершине горы Рейнир, разгневался на людей и зверей и решил их уничтожить, дав возможность спастись только семье одного праведного человека и добрым зверям. Он велел этому человеку выстрелить стрелой в тучу, затем второй стрелой выстрелить так, чтобы попасть в оперение первой, и т. д., пока не образуется длинная цепь стрел. Когда это было сделано, великий дух приказал человеку, его семье и добрым зверям лезть на небо, что они и сделали, когда же полезли дурные люди и злые звери, первая стрела была выдернута из тучи, вся цепь распалась и неугодные великому духу существа снова оказались на земле; начался ливень и вода затопила землю, уничтожив всё живое. Тогда П. был прекращён; после того как земля высохла, добрый человек со своей семьёй и зверями спустился на землю и жил в благоденствии.

Сказочный фольклор разных традиций широко отражает тему П. Наиболее типичные сюжеты — ковчег, спасение пар разных животных, выпускание птицы, причаливание к горе, проникновение на корабль нечистой силы (в виде мыши и т. п.), жена Ноя и дьявол и т. д.

В. Н. Топоров.

Иконография библейской истории о П. сложилась в 4–6 вв. Сцены П. в средневековом искусстве изображались чаще всего циклически: сооружение ковчега, ковчег в бушующих волнах, Ной, принимающий благую весть о близости суши, и т. д. В эпоху Возрождения тема П. представлена у П. Уччелло (фреска в церкви Санта-Мария Новелла во Флоренции), Микеланджело (сцена П. в росписях потолка Сикстинской капеллы), Леонардо да Винчи (графические композиции, объединяемые под условным названием «П.», являют образ всемирной катастрофы). Стоическое осмысление П. как звена в гигантском цикле эволюции природы характерно для полотна Н. Пуссена «Зима, или Потоп». В протестантских аллегориях 16–17 вв. (Д. Барентс и др.) тема П. решается обычно в этико-назидательном ключе. Сцены П. особенно популярны в живописи и графике романтизма (Т. Жерико, У. Тернер, Дж. Мартин, И. К. Айвазовский И др.).

М. Н. Соколов.

ПОТРИМПС (Potrimpus, Potrympus), в прусской мифологии бог. В письменных источниках 16–17 вв. назван богом рек и источников. Согласно немецкому хронисту 16 в. С. Грунау, П. вместе с Патолсом и Перкучасом составляли триаду богов, изображавшихся на прусском знамени: считалось, что П. приносил удачу в сражениях. П. — безбородый юноша в венке из колосьев, в противоположность Патолсу, старцу с длинной бородой. Вероятно, П. имел также отношение к весне и плодородию.

Образ П. сложился, по-видимому, через раздвоение древнего бога плодородия Тримпса на бога моря Аутримпса и П.

В. И., В. Т.

ПО ТХЕН, Пу Тхен, в мифологии чёрных тай и других народов Лаоса и Северного Вьетнама (тайская языковая группа) глава небесных духов — тхенов. В стране П. Т. находится мир мёртвых человеческих душ, которые возделывают там рисовые поля и подсечные участки. П. Т. аналогичен Тхен Факхыну у лаотянцев.

Я. Ч.

ПОУПА («цветущая»), в мифологии бирманцев священная гора, обитель богов. Согласно мифу, гора поднялась среди равнины после землетрясения и вулканического извержения. Считалось, что она является домом духов — натов и их главы Махагири; в её пещерах живут феи, которые питаются цветами. Район горы П. считается также прародиной многих тибето-бирманских народов Бирмы.

Я. Ч.

ПОХЬЁЛА (Pohjola), Сариола, Пиментола, Унтамола («тёмное царство»), в финской и карельской мифологии северная страна, иной мир («страна людоедов», «злая страна»). Расположена там, где небосвод смыкается с землёй; ассоциируется с подземным загробным миром — Маналой. Умершие пересекают поток Маналы и попадают в сумрачный холодный двор со скрипучими железными воротами — селение П. Хозяйка П. Лоухи (по А. Турунену, Лоухи в конструкции Louhi Pohjolan emanto, «Лоухи Похьёлы хозяйка», — эпитет П., а не имя хозяйки: ср. фин. louhi, «скала», «камень», и постоянный эпитет П. — «скалистая П.») — старуха-колдунья, антагонист Вяйнямёйнена, Ильмаринена и других героев карело-финских рун. Она похищает солнце и месяц, огонь из очагов страны Калевалы, сампо, прячет похищенное в основании скалы П. Вероятно, первоначально хозяйка П. — хранительница культурных благ, которые добывают в ином мире культурные герои. В П. герои ездят свататься (распространённый фольклорный сюжет поисков невесты в ином мире).

А. Ю. Айхенвальд.

ПОЭТ, певец, в мифопоэтической традиции персонифицированный образ сверхобычного видения, обожествлённой памяти коллектива. П. знает всю вселенную в пространстве и во времени, умеет всё назвать своим словом (отсюда П. как установитель имён), создаёт мир в его поэтическом, текстовом воплощении, параллельный внетекстовому миру, созданному демиургом. Творчество, делание объединяет П. с жрецом. Воспроизводя мир, П., как и жрец, расчленяет, разъединяет первоначальное единство вселенной, устанавливает природу разъятых частей через определение системы отождествлений и синтезирует новое единство, оба они борются с хаосом и укрепляют космическую организацию, её закон. И П., и жрец воспроизводят то, что некогда сделал демиург (культурный герой), с их помощью преодолеваются энтропические тенденции, элементы хаоса изгоняются и перерабатываются, мир космизируется вновь и вновь, обеспечивая процветание, богатство, продолжение в потомстве (при этом П. выступает одновременно как субъект и объект текста, как жертвующий и жертва). Тождество П. и жреца влечёт за собой представление о магической силе П. [ср. П.-шаманов, библейского Давида, игрой на гуслях успокаивавшего Саула, когда того тревожил злой дух, легенды об Орфее, завораживающем животных, деревья и скалы, Вяйнямёйнене, П. — шамане и чародее, слагающем заговорные руны, гусляре Садко, Франциске Ассизском, обращающемся с проповедью к животным и птицам, библейских П., служащих перед скинией, приносящих воинам победу (ср. 1 Парал. 6, 32, 2 Парал. 20, 21), ирландских филидов — П. и ворожеев-предсказателей и т. д.]. П. — создатель священных текстов. В Индии мудрец-П. Вьяса почитался составителем собраний вед и пуран, творцом «Махабхараты», основателем веданты и т. д. Отдельные мандалы

«Ригведы» или группы гимнов приписываются полулегендарным родам певцов-брахманов или отдельным певцам (Вишвамитре, Вамадеве, Васиштхе, Бхарадвадже, Гритсамаде, Готаме, Канве, Нодхасу и др.), автором «Рамаяны» считают Вальмики. П. ведомо прошлое, настоящее и будущее. Ведает всё, что было, есть и будет, Калхант (Hom. Il. I 70), Гесиод излагает «подробно, что было, что есть и что будет» (Theog. 32, 38), покровительницы поэзии музы — дочери Зевса и богини памяти Мнемосины (в их числе известна Мнема, «память»), вёльва рассказывает о «прошлом всех сущих, о древних, что помню» («Прорицание вёльвы» 1), вещий Боян «помняшеть... първыхъ временъ усобиць», ведийские П. — «всевидящие» (РВ III 26, 8). Как указание на сверхзрение часто возникает мотив слепоты П. (ср. слепоту Тиресия, Фамирида, фракийского певца Демодока, самого Гомера); функция прорицания реализуется также в мотиве загадывания и отгадывания загадок (ср. Эдипа). Сверхвидение П. есть мудрость. В Греции со времён Пиндара складывается представление о поэзии как о мудрости, мёд поэзии скандинавской мифологии даёт мудрость и поэтическое вдохновение, Один – бог мудрости и покровитель поэтов, Соломон — мудрец и П., тюркский Коркут — П.-шаман, провидец и мудрый советник государей, кельтский Огма — изобретатель письменности, пророк и П., в китайской мифопоэтической традиции П. — сверхчеловек, космический пророк, охватывающий словом небо и землю, находящийся в трансе вдохновения (ср. «Вэнь фу» Лу Цзи), и одновременно учёный-эрудит, знающий язык предыдущих тысячелетий, и т. д. Как хранитель обожествлённой памяти, традиций коллектива П. несёт в себе бессмертие, жизнь. В то же время память о прошлом связывает его с нижним миром (ср. вариант, в котором музы — дочери Урана и Геи; «сатурнический стих» при обозначении царства смерти как Saturnia regna и т. д.). П. определяет прикосновенность к иррациональному (ср. неистовство, которое посылают П. музы, Plat. Phaedr. 244 а, 245 а; шаманский экстаз Одина и т. д.), к тому царству, к смерти. П. нисходит в царство смерти, независимо от того, идёт ли речь о реальном пребывании там, оформленном в особый мотив (Орфей, Данте и Вергилий и др.), или о нисхождении духа. П. — посредник не только между прошлым и настоящим (темпорально), но и между тем царством и этим (локально). В этом смысле он подобен шаману (ср. образ П.-шамана) и, как и последний, несёт на себе печать иного царства. Показательно, что ирландское обозначение П. fili восходит к индоевропейскому корню *uel-, обозначающему одновременно смерть, царство мёртвых, богатство, власть. К тому же корню восходит славянский Велес, внук которого — П. Боян. П. преобразует божественное в человеческое и возводит человеческое на уровень божественного, в акте поэтического творчества средостением, соединяющим эти сферы, является язык, речь, слово П. [ср. мифопоэтическую формулу мысль (принадлежащая миру богов) — слово — дело]. Так, в индийской мифологии П. — отец слов (РВ III 26, 9), искатель истинного пути (III 55, 2; 19, 16), П. помогают молитвам, желаниям, жертвоприношениям людей достичь богов и воспринимают ответ богов; боги же возбуждают поэтическое творчество, помогают певцам, делают их проницательным, передают им жертву и т. д.; покровители П. — Брихаспати, ангирасы, Сарасвати, как П. почитается Кришна; поэтическая речь, слово персонифицируется в образе Вач. Медиативная функция П. может реализоваться в мотиве его божественного призвания и чудесного происхождения песенного дара: Демодок «дар песней приял от богов...» (Hom. Od. VIII 47), Вьяса получил певческий дар от Брахмы (Рам. I 2, 30–34), ср. сюжеты о призвании шамана-П. (см. в ст. Шаманская мифология), библейскую легенду о призвании пророка (Ис. 6, 2–9), англосаксонскую легенду о первом П. Кэдмоне у Беды Достопочтенного, среднеазиатские представления о том, что сказителей-манасчи призывает к пению сам Манас, и т. д. Источник божественного поэтического дара нередко осмысливается как пища (питьё): ср. мёд поэзии, индийский сома, одаряющий певцов мастерством, вода Кастальского ключа и т. д., см. также в ст. Опьяняющий напиток.

В творчестве П. следует определённой технологии (причём «поэтическое» возникает только в некоем пространстве, определяемом такими крайними состояниями, как созидание и разрушение, ср. анаграмматическую поэзию), поэтому слово (стих, текст и т. д.) делается, вытёсывается, выковывается, ткётся, прядётся, сплетается и т. д. Соответственно и П. выступает как делатель, кузнец, ткач и т. п. (ср. в «Ригведе» П. — мастера, IV 2, 15, VI 17, 15; плотники, III 38, 1).

Двуприродности П. как посредника соответствует наличие особого языка (или языков) П., ср. т. н. индоевропейский поэтический язык, «язык богов» греческой, иранской («ахуровский» и «дэвовский» словари), скандинавской, хеттской и др. традиций, пять разновидностей языка в средневековом ирландском трактате «Руководство учёных» и др.

В рамках т. н. «основного» индоевропейского мифа о борьбе громовержца со змеем П. (рассматриваемый как трансформация демиурга) может быть сопоставлен с младшим сыном громовержца, наказанным отцом и изгнанным в подземное царство.

Отзвуки темы наказания в связи с образом П. постоянны в греческой мифологии: Аполлон наказывает Марсия, Лина, Мидаса, музы наказывают Фамирида. Вариантом этого мотива можно считать представление об отмеченности П. некой ущербностью: ср. мифологизированные рассказы об индийском П. Калидасе, изобилующие сюжетами о его неполноценности (он рубит сук дерева, на котором сидит, глуп, не говорит на санскрите и т. п.).

В художественной литературе и изобразительном искусстве нашли отражение мифологемы о вдохновенном П., поэте — ясновидце и прорицателе, П. — пророке, возлюбленном, изгнаннике и страдальце, о триумфе П. и т. д., в «Божественной комедии» Данте П. символизирует человеческую мудрость. Особенно характерен мотив преждевременной смерти П., отсылающий к сюжету прижизненного схождения П. в царство смерти. В античной традиции складывается образ П.-пчелы и поэзии-мёда (у Платона, Горация и т. д.), позднее с пчелой сравнивают П. Даниил Заточник, П. Ронсар; ср. также у О. Мандельштама: «...чтобы, как пчёлы, лирники слепые нам подарили ионийский мёд». Символы поэзии и триумфа П. — венок из лавра или плюща, арфа или лира, перо, свиток. В итальянской живописи поэзия персонифицируется обычно в образе женщины в небесно-голубой одежде, украшенной звёздами; голова её крылата, женщина держит лавровый венок и арфу, перед нею лебедь.

В. Н. Топоров.

ПРАБХА (др.-инд. Prabha, букв. «свет», «сияние»), в древнеиндийской мифологии персонифицированный свет (сияние) в виде жены солнца, или жены Кальпы, или в виде Дурги; П. употребляется в эпосе как имя целого ряда персонажей — Шакти, дочери Сварбхану и матери Нахуши, одной апсары, а также как одно из названий города Куберы.

В. Т.

ПРАВДА И КРИВДА, в славянской мифологии одно из основных выражений главного противопоставления типа доли — недоли. Наиболее отчётливо мотив П. и К. отразился в «Голубиной книге»: «Это не два зверя собиралися, / не два лютые собегалися: / Это Правда с Кривдой сходилася, /Промежду собой они бились-дрались./ Кривда Правду одолеть хочет; Правда Кривду переспорила. Правда пошла на небеса / ... А Кривда пошла у нас вся по всей земле». Хотя в окончательной редакции этого сюжета в «Голубиной книге» сказалось влияние христианства, не подлежит сомнению, что истоки этого текста восходят к глубокой древности. Аналогичные мотивы повторяются в тождественных пословицах разных славянских народов, возводимых к общеславянской традиции. Противопоставление правды, правоты (и других производных от слав. *pravъ, «правый») и неправоты, кривды пронизывает всю терминологию древнейших славянских предправовых и правовых текстов (типа «Русской Правды», судебника 11 в., само название которого содержит слово «правда» в архаическом предправовом смысле). Общеиндоевропейские истоки этих представлений могут быть реконструированы благодаря точному совпадению с аналогичным мотивом спора Правды (др.-инд. satya) с противоположным началом в «Ригведе», сходными мифологическими различиями в греческом предправе, в т. ч. — в противопоставлении двух Правд — двух Дике в ранней греческой трагедии. Как и в других индоевропейских традициях, различие П. и К. символизировалось в конкретных понятиях правого — левого, прямого — изогнутого (что сказывалось в роли имён, производных от соответствующих обозначений: греч. Лаий как «левый», слав. Крив и т. п.). Соответственно в русском фольклоре сохраняются предправовые формулы типа «даю (правую) руку свою на отсечение», «хоть правую руку отрубить». Противоположные по смыслу формулы, связанные с кривдой, сохране-

ны в былевом эпосе: «Как по кривде судить, да быть убитому». Для раннего славянского поэтического и предправового сознания выстраивается ряд совмещенных противопоставлений: П. и К., правый суд — неправый суд, жизнь — смерть. При вероятном наличии индоевропейских предправовых истоков (где в древнейшей форме правда обозначалась причастием на *-nt от корня *es, «быть истинным», ср. рус. «суть», «сущая правда»; др.-инд. sat-ya-, хетт, asant-, «сущий, истинный»; др.-англ. sod, отсюда англ. sooth и т. п.) на мифологический сюжет спора П. и К. в славянской и других индоевропейских традициях могли оказать влияние и распространённые в древневосточной литературе (древнеегипетской, хурритской, хеттской и др.) сюжеты, описывающие спор П. и К. и двух людей (часто братьев — доброго и злого), воплощающих противоположные начала дуалистического мифа.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПРАДЖАПАТИ [др.-инд. Prajapati, собств. «господин потомства» (творения)], в древнеиндийской мифологии божество — творец всего сущего. С таким приурочением это имя появляется в «Ригведе» четырежды (кроме этого, П. — эпитет Савитара, IV 53, 2, и Сомы, IX 5, 9): П. — единственный, кто охватывает все существа (X 121, 10), способствует рождению детей (X 85, 43), загоняет коров в стойло (X 169, 4), вливает семя (X 184, 1). В знаменитом гимне неизвестному богу, где П. назван лишь в самом конце, говорится, что он возник как золотой зародыш, стал единственным господином творения (ср. Вишвакарман как ипостась П.), поддержал землю и небо, укрепил солнце, измерил пространство, дал жизнь и силу; П. властвует над двуногими и четвероногими, его руки — стороны света. Эта функция высшего бога и господина творения ещё более полно засвидетельствована «Атхарваведой», «Ваджасанейи-самхитой Яджурведы» и особенно брахманами. Здесь П. — главный бог и отец богов (Шат.-бр. II 1, 6, 14; Тайтт.-бр. VIII 1, 3, 4 и др.), единственный, кто существовал вначале (Шат.-бр. II 2, 4, 1), творец асуров (Тайтт.-бр. II 2, 2, 3), установитель жертвоприношения (Шат.-бр. II 4, 4, 1; VI 2, 3, 1). Упанишады сохраняют именно этот образ П., придавая ему, однако, черты универсального безличного принципа, абсолюта. Уже в сутрах П. отождествляется с Брахмой. В эпосе П. становится эпитетом Брахмы (и некоторых других богов-творцов) или даже его особой ипостасью. Тем не менее именно Брахма и другие боги-творцы вытесняют образ П. во всех его прежних функциях. Зато некоторые дополнительные детали выясняются из связей П. не только с Брахмой, но и с Вишну, Ямой и Варуной. Именем П. позже называют мудрецов (Мбх. X 21), праотцев человеческого рода, а также одну из восьми узаконенных форм брака. Основной сюжет с участием П. обнаруживает своё ядро в «Ригведе» (I 71, 5; X 61, 5–7) и в том или ином виде отражён в «Майтрайяни-самхите» (IV 2, 12), «Шатапатха-брахмане» (I 7, 4, 1), «Айтарейя-брахмане» (III 33) и др.: П. воспылал страстью к собственной дочери Ушас; пытаясь спастись, она обернулась ланью-самкой, а П. обернулся самцом; увидавший это Рудра пришёл в ярость и собрался поразить П., но тот обещал Рудре отдать ему власть над зверями. «Каушика-брахмана» (VI) предлагает иную версию: когда боги, сыновья П., увидели на востоке свою сестру Ушас, у них выпало семя; П. собрал его в золотой сосуд, и из этого семени родился Рудра. Тот же сюжет уже в ведийские времена передавался и в астральном плане: П. отождествлялся с созвездием Мригаширша, Ушас — с созвездием Рохини (Тельца), Рудра — с Ардра.

В. Н. Топоров.

ПРАДЖНЯ (санскр. prajna, букв, «мудрость», «понимание»), в буддийской мифологии ваджраяны женское соответствие будд, бодхисатв, идамов и прочих мифологических персонажей. Некоторые П., как, например, Тара, Ваджраварахи, Курукулла, выступают и самостоятельно (выполняя при этом функции бодхисатв и идамов). П., которых изображают в угрожающем виде, называются Дакини.

Л. М.

ПРАЗДНИК, в архаичной мифопоэтической и религиозной традиции временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в П. и отмечаемый как некое институциализированное (даже если оно носит импровизационный характер) действо. П. противопоставлен обычным, непраздничным дням — будням, а при более детальной дифференциации — особенно необычным будням, т. н. «несчастным» дням, и в идеале имеет целью достижение оптимального психофизического состояния его участников — от эйфории, связанной с полнотой миро- и/или богоощущения, до восстановления некоего среднего, нейтрального обыденного уровня, нарушенного трагической, «отрицательной» ситуацией (смерть, несчастье, ущерб). Противопоставление П. — будни является ключевым и определяющим, а такие признаки, как ритуальность — аритуальность (точнее — степень и характер проявления ритуальности), весёлость — печаль, официальность — неофициальность, торжественность — неторжественность, должны рассматриваться как вторичные и несущественные при различении П. и не-П. Существенным и неотъемлемым признаком П. является также его сакральность. Эта связь сакральности и П. в его архаичной форме настолько обязательна, что в известной степени и в определённом контексте можно сказать, что сакрально то, что связано с сутью П., с его ядром. При этом надо оговориться, что существуют, во-первых, и чисто мирские (профанические) П. (особенно в эпоху кризиса мифопоэтического мировоззрения), и, во-вторых, внутри П. как сакрального целого выделяются профанические фрагменты (иногда они разворачиваются как относительно самостоятельный праздничный обряд, параллельный сакральному ядру П.). Но для мифопоэтической эпохи любой мирской П. соотнесён с сакральными ценностями данного коллектива, с его сакральной историей или, во всяком случае, с неким прецедентом, который может подвергаться сакрализации. Такие связи более или менее полно прослеживаются не только в вырожденных чисто развлекательных мирских П., но даже и в том случае, когда П. как таковой теряет свой статус и становится объектом иного знакового ряда — игрой (особенно часто детской), фольклорным текстом или обычаем и даже деритуализованным приёмом в повседневном поведении, в частности в трудовой деятельности. Семантические мотивировки П. и разных его вариантов подчёркивают так или иначе идею сакральности (ср. рус. святки, польск. swieto, сербо-хорв. свечаник и т. п. — от *svet-, «святой», «сакральный»; англ. holiday «праздник»: holy, «святой», и т. п.; многочисленные обозначения недельного праздника, воскресенья как солнечного или божьего дня, ср. нем. Sonntag, англ. Sunday и т. п.), незанятости, пустоты от дел (ср. укр. неділя), «порожнести» (рус. «праздник»). Эта «пустота», «незаполненность» П. так или иначе соотносится с обычной для понимания П. идеей о разрыве профанической временной длительности, о П. как состоянии, когда время останавливается, когда его нет.

Классифицируя П. архаичной мифопоэтической традиции, можно различать главный П. данной традиции (универсальный П.), так сказать, сверхпраздник, обладающий наибольшей сакральной силой; праздники годового цикла [практически известны и многогодовые циклы — семи-, двенадцати-, шестидесятигодовые; циклы, связанные с новым веком, новой эрой (летосчислением) и т. п.]; П., приуроченные к более дробным временным подразделениям (сезонные П., месячные П., недельные П. и их эквиваленты, в частности суточные образы П., т. е. те разрывы мирского времени, которые приходятся, напр., на утреннюю или вечернюю молитву, на посещение храма, на ежедневные фиксированные во времени сеансы медитации, транса, йоги и т. п.); П. жизненного цикла (рождение, инициация, брак, смерть). В ряде случаев существенно различать П. официальные (в более позднее время часто совпадающие с государственными П.) и неофициальные [ср. такую нередкую их трансформацию, как церковные и «народные» (внецерковные) П.], П. «закрытые» (тайные, узкоконфессиональные) и «открытые» (в которых в принципе могут участвовать все), П. частичные (напр., женские, детские, воинские) и полные, П. разовые и повторяющиеся периодически, П. подготовленные и импровизированные (нередко без чёткого плана и программы, но с наличием некоторых «праздничных» ходов, операций; из них, как из заготовок, монтируется целое праздника) и т. п. В конкретных традициях разные типы П. включаются в единую последовательность и нередко образуют весьма сложный и многоуровневый праздничный «текст». Характерен в этом отношении римский календарь П., в котором выделялись праздничные дни, игры, дни жертвоприношений, отмечались достойные празднования исторические события, указывались данные о восходе и заходе светил, созвездий. Этот календарь (лат. Fasti), ведшийся понтификами и более или менее «закрытый» до 305 до н. э., одновременно представлял со-

бой и анналы, историческую хронику (ср. «Фасты» Овидия — описание П. первого полугодия). Римляне делили все дни года на dies festi, т. е. дни, посвященные служению богам, и dies profesti, когда занимались обычными общественными или частными делами. Dies festi, особенно когда они продолжались несколько дней подряд, назывались П. — feriae, которые делились на общественные и частные, справлявшиеся отдельными лицами или семьями (дни рождения, поминки по умершим — feriae denicales и т. п.). Общественные П. в свою очередь различались в зависимости от того, идёт ли речь о регулярных праздниках (feriae legitimae) или о назначаемых П. (feriae conceptivae) — ежегодно в определённые или произвольно выбранные дни (feriae indictivae) или же по экстренным случаям. В особенно счастливых или несчастных случаях назначались т. н. чрезвычайные П. (feriae imperativae) — девятидневные П. (feriae novemdiales) для умилостивления богов, например в случае зловещих знамений.

Наиболее полно смысл и функция П. раскрываются в главном П. данной традиции, который чаще всего происходит в момент, рассматриваемый как критический, на переходе от старого года к новому году. Многие черты и атрибуты этого П. так или иначе присутствуют и в других П., но только в этом основном П. они собраны воедино и взяты в их наиболее рельефном и операционном значении. Главный П. начинается в ситуации, связанной с обострённым и напряжённым ожиданием катастрофы мира. Старый мир, старое время, старый человек «износились», и их ожидает распад, смерть. Силы хаоса, кажется, одолевают космическую организацию мира. Печаль, траур, пост, резкое увеличение числа запретов, иногда наложение на себя дополнительных испытаний (вплоть до самоистязаний) характеризуют положение членов коллектива в этот момент. Силы жизни и плодородия на исходе, они умирают (что часто воплощается в одном из наиболее характерных мотивов главного праздника во многих традициях — мотиве умирания бога плодородия, его исчезновения из этого мира). В таких условиях спасти положение может лишь чудо, равное чуду первого творения, когда хаос был побеждён и установилась космическая организация. Нужно идеально точное воспроизведение прецедента, того, что имело место «в начале», «в первый раз» (в принципе каждый П. и отсылает к этому началу, напоминает об этом первом разе). Для этого необходимы соответствующие условия: требуется определить то место и время, где состоится это воспроизведение прецедента, т. е. найти соответствующие пространственный центр и точку во времени, тот перерыв в профанической длительности, когда времени нет. Жрец, царь-жрец (сакральный царь), иногда два жреца (в чём отражаются исключительно тесные связи П., как и самого сюжета творения, с идеей дуальной организации архаичного коллектива и — шире — с наличием системы классификации, основанной на бинарных противопоставлениях) совершают ритуал. Расчленяя жертвенное животное или человека (особенно в ранних ритуальных системах), они как бы «доводят» работу хаоса до конца, до некоего нуля космичности. Лишь теперь может начаться новое творение, постепенное преодоление хаотических сил и идущее параллельно ему синтезирование космоса. Части разъятой и разбросанной по разным местам жертвы собираются, отождествляются с элементами космоса и соединяются. Образ вселенной в виде жертвы как бы обменивается на реальный мир, восставший из небытия. В него возвращается организация (в частности, он снова может быть описан в соответствии с бинарной классификацией), плодородие, процветание, жизнь. Происходит творение нового мира, нового времени, нового человеческого коллектива, причащающегося к наиболее сакральным ценностям, к теургическому действу. Этой концептуально-ритуальной схеме П. соответствуют действия всех членов коллектива, принимающих участие в празднике: выворачивание мира и его признаков наизнанку, мена субъекта и объекта, превращение последнего в первого, низа в верх, раба в господина, зла в добро, смерти в жизнь и т. п. (иногда дело доходит и до половой травестии), разного рода перестановки, подмены (ряжение), формирование некоего «антимира» с изнаночными характеристиками и «антиповедения». Эту инверсию элементов мира и правил поведения в нём нужно рассматривать как крайнее средство увеличения абсурдности жизни, которому соответствует и крайнее нервное напряжение, нуждающееся в немедленной и предельной разрядке. Психотерапевтическая функция ритуала и сопутствующего ему праздничного действа и состоит в снятии этого напряжения, что достигается вовлечением участников ритуала и П. в созидание нового мира, в проверку его связей и смыслов.

На основании многочисленных версий главного П. и ещё более обильных данных о других П. могут быть реконструированы суть и структура архаичного «первопраздника», такие его ведущие черты, как всепроникающая сакральность, целостный характер, прагматичность (он рассматривался как абсолютно необходимое практическое действие), эффективность («первопраздник» – самый сильный инструмент человека в его взаимоотношениях с природой), неотделимость от ритуала, синтетичность (использование всех доступных человеку знаковых систем), всеобщность (участвуют все члены коллектива), игровой характер, эмоциональность. Эти особенности единого «первопраздника» позволяют вывести из него всё многообразие реально засвидетельствованных типов «неполных» специализированных П., основные черты культа и культуры. В этом смысле «первопраздник» – своего рода энциклопедический свод архаичной культуры и средство порождения в ходе праздничной «игры» новых форм культуры в её символических образах. Само понятие Homo feriens, «человек празднующий», отмечает важную стадию в развитии человеческой культуры и поднимает проблему реконструкции П. в палеолите и поиска того, что могло соответствовать П. на ещё более ранних стадиях (вплоть до гоминид).

Из реально наблюдаемых П. ближе всего к реконструируемому «первопразднику», кроме главных годовых ритуалов, стоят церемонии, в которых в той или иной форме «разыгрывается» известный трёхчленный комплекс «жизнь — смерть — рождение (новая жизнь)». К таким П. принадлежат разнообразные П. плодородия, связанные с мифологемой умирающего и воскресающего бога или с женским божеством земли и вегетации (см. Богиня-мать); иногда мужское и женское начала, выступающие особенно ярко в мистериальных вариантах П., воплощены в символы огня и воды (ср. развёртывание этой темы в иранском ноурузе, хеттском П. Пурулия, П. типа Ивана Купалы). Другой тип П., более или менее полно сохраняющих существенные черты «первопраздника», соотносится с памятью о «первоначальных временах» (см. Время мифическое), о времени творения, о демиурге, воплощенном в божество, в культурного героя или в тотемическое животное. У австралийских аборигенов многие черты «первопраздника» обнаруживаются в церемониях типа интичиуму, воссоздающих те или иные события из «времени сновидения», или в таких сложных церемониях, как цикл, посвященный Воллункве (у племени варрамунга), или, наконец, в ряде инициационных ритуалов (см. Инициация и мифы). Т. н. основной миф, особенно в тех версиях, где наказанный сын бога превращается в зёрна, семена, из которых вырастает растение, также близко отражает ряд особенностей «первопраздника». В нём, в частности, содержится объяснение происхождения стимулятора праздничного настроения — галлюциногенного или опьяняющего напитка, получаемого при соответствующей переработке плодов того растения, которое как раз и является образом умершего божества. Вино, пиво, сома и т. п. часто объясняют сюжет П. и одновременно являются важными двигателями всего П. и существенными средствами достижения искомого состояния (ср. элевсинские мистерии или дионисии). Иногда они в большей степени определяют стихию праздничности, дух самого П., нежели более поздние ритуализованные (ср., напр., ритуал жертвоприношения царя, реконструируемый Ф. Рэгланом, или ритуал увенчания царя, восстанавливаемый А. М. Хокартом, и т. п.) и секуляризованные мотивировки П.

Наиболее часто П. мотивируется мифом — событие, рассказываемое в мифе, рассматривается как прецедент, отмечаемый соответствующим П., в котором может воспроизводиться, в частности, и сам этот миф (миф как сценарий П., по крайней мере, его ритуала: ср. Адонис и адонии, Дионис и дионисии и т. п.). Гораздо реже тема П. становится ядром мифа — обычно П. упоминается как сопутствующее обстоятельство, не укоренённое во внутренней структуре мифа; при этом сами П. чаще всего отражают некий самостоятельный мифологический мотив (ср. свадьбу Пелея и Фетиды как завязку мифологического сюжета о Троянской войне). Однако во многих случаях мотивировка П. выступает, скорее, как его внешний повод, который, правда, в той или иной степени влияет на отбор актуализируемых элементов П., но не отменяет еди-

ной сущности, лежащей в основе всех П. во всём их многообразии. Не случайны давно подмеченные черты большого сходства (иногда единства) многих сезонных П., с одной стороны, и основных П. жизненного цикла — с другой. Разные П. передают единый общий смысл, и в них в очень значительной степени совпадает набор элементов праздничной композиции, многие операции, вещественные атрибуты, система символов, а иногда даже и сопровождающие разные П. ритуальные тексты (растительные символы – зерно, семена, сноп, зелень, деревце, листья, ветки…; животные символы – яйца, жир, шерсть…; кулинарно-гастрономические символы – блины, пироги, караваи, хворост, жареная свинина, колбасы и т. д., пиво, вино, квас; псевдоантропоморфные символы типа масленицы, Костромы, Ивана Купалы; тема огня и воды; ряжение и разоблачение, растерзание, сожжение; игры, песни, шутки, смех, балагурство; гадания и загадки, элементы диалога и дуальности; эротизм). В этом смысле даже применительно к недавнему прошлому или даже настоящему времени для ряда архаичных традиций уместно говорить не только о разных, но весьма сходных между собой П., но и о едином П. с несколько различающимися частными вариантами. Разумеется, сказанное не относится к большому количеству специализированных П., дифференцированность которых очень велика.

В. Н. Топоров.

ПРАКРИТИ (др.-инд. prakrti-), в древнеиндийской мифологии и умозрении первоначальная субстанция, природные условия чего-либо, материальная причина, первопричина мира объектов. В мифологии П. воплощает высшую волю творца; идентифицируется с майей — иллюзией, шакти — божественной женской энергией. В ряде философских школ противостоит пуруше, понимаемому как «Я», отличное от тела, ума и чувств. П. состоит из трёх субстанций — гун, которые, постоянно изменяясь, порождают страдание, радость, безразличие. П. характеризуется необусловленностью, вечностью, вездесущностью. Соединившись с пурушей, П. нарушает равновесие и вызывает эволюцию мира.

В. Т.

ПРАКСИФЕЯ, Пракситея (Πραξιθέα), в греческой мифологии: 1) дочь Теспия, родившая от Геракла Нефа (Apollod. II 7, 8); 2) жена афинского царя Эрехфея, пожертвовавшая своими дочерьми ради победы афинян в войне с Элевсином (Lycurg. 98 след.); 3) наяда, жена афинского царя Эрихтония, мать Пандиона (Apollod. III 14, 6).

А. Т.-Г.

ПРАТЬЕКАБУДДА (санскр. pratyekabuddha, пали paccekabuddha, «будда для самого себя»), в буддийской мифологии тот, кто достиг нирваны, но не проповедует дхарму. П. появляются в те же самые кальпы, что и будды, но они никогда не встречают будд. Одновременно может существовать неограниченное число П.

Л. М.

ПРАХ КЕТ МЕАЛИА, в кхмерской мифологии принц, для которого был выстроен ансамбль Ангкора. Сын правителя Индрапасты (здесь как название Кампучии) П. К. М. обладал изумительной красотой и моральными совершенствами. Сам Энтреа (Индра) спустился к нему на землю и забрал его на небо. Но райские существа теводы не могли перенести запаха человека. Тогда Энтреа велел божественному архитектору Пуснуке воздвигнуть на земле дворец, аналогичный небесному. Бык Нандин указал на холме Бакхенг место для строительства. Пятибашенный храм Ангкор Ват стал обиталищем П. К. М.

Я. Ч.

ПРАХЛАДА (др.-инд. prahlada, букв. «радость», «восторг»), в индуистской мифологии сын асура Хираньякашипу, дед асура Бали. Наиболее подробно миф о П. излагается пуранами; отдельные эпизоды этого мифа содержатся также в «Махабхарате». Вопреки воле отца, возгордившегося своим могуществом, П. с детства стал почитателем – бхактом Вишну. Хираньякашипу сначала пытается разубедить сына, затем в гневе хочет его убить: приказывает зарубить П., напускает на него змей, слонов, брахманов с заклинаниями, травит его ядом, топит в океане, обрушивает на него скалы и т. д., — но П. неуязвим, так как его охраняет Вишну. После того как Вишну в образе человеко-льва (см. Аватара) убил Хираньякашипу, П. становится царём асуров. Но его могущество, основанное на его добродетели, беспокоит богов. Индра является к П. в виде брахмана и просит у него в дар его добродетель. П. не может ни в чём отказать брахману и расстаётся со своей добродетелью, тем самым успокаивая богов.

С. С.

ПРЕДАНИЯ И МИФЫ. Термин «предание» (П.) (из греч. παράδοση, «передача», «преподавание», «предание»), в расширительном употреблении близок к термину «традиция» (т. е. приблизительно — «передача учения, знаний из поколения в поколение, как правило, устно»). Но, если в европейских языках слова, восходящие к лат. traditio, покрывают и научное, и бытовое, и религиозное значения, то в русской терминологии П. («Предание» в единственном числе) относится прежде всего к религиозной сфере (в других смыслах употребляется термин «традиция»).

В религиях, ориентированных на письменные тексты (христианство, иудаизм, ислам), священное П. понимается как способ передачи религиозного учения в устной форме с помощью проповеди, обряда и т. п., существующий параллельно со священным Писанием. И П. и Писание отражают откровение, причём П. может считаться первичным по времени, но (иногда) вторичным по значению. Эти свойства могут разделяться; так, для Ветхого завета различают первичное П., зафиксированное в Библии, и П. позднего иудаизма, частично закреплённое Талмудом.

Проблема выявления первоначального П. («доканонического») может существовать и в самой религиозной системе, и в её научных исследованиях (особенно актуальна задача реконструкции доканонического П. в буддологии). В христианской теологии утверждение о том, что не всё может быть передано Писанием, считают иногда противоречащим тезису о полноте откровения в последнем, на этом основана протестантская доктрина о «достаточности Писания» (в новейшее время непопулярная и в протестантизме). В православной традиции, наоборот, известны случаи признания примата П. над писанием (напр., у А. С. Хомякова). П. может рассматриваться как сокровенное знание церкви, не сообщаемое непосвящённым, но отличающееся от эзотерического знания тем, что в случае необходимости (напр., для опровержения ереси) может быть открыто оглашено в проповеди, постановлении собора и т. п. Наконец, П. трактуется и как само знание (а не способ его сообщения), не сформулированное в слове, позволяющее отличать истинное от ложного и постигать откровение. В этом понимании П. противопоставлено «преданиям» во множественном числе как сообщению конкретных фрагментов учения.

Соотношение П. и писания в «мировых религиях» и иудаизме особенно отчётливо показывает типологическое отличие последних от «традиционных» религиозно-мифологических систем, хотя бы и существующих в письменных культурах. В этих системах, несмотря на наличие, например в древнегреческой культуре, развитой теологии, письменные тексты не являются кодификацией мифа (кроме позднейших мифографий, занимающих явно периферийное положение), они лишь упоминают, используют, обрабатывают мифологические сюжеты, известные коллективу из П. и культа.

В другом значении предания представляют собой фольклорные тексты с установкой на достоверность и с факультативным (в отличие от легенды) присутствием элемента чудесного, тексты несакрального и несказочного характера (ср. История и мифы, Легенды и мифы). В этом фольклористическом употреблении сохраняются такие черты первоначального смысла слова «предание», как истинность сообщаемого и передача знания из поколения в поколение. Эта линейная направленность традиции принципиально важна для определения фольклорного жанра П., соотнесённого с историческим, линейным временем и историческими (или квазиисторическими) персонажами и, в отличие от легенды, никак не связанного с временем циклическим. Установка на достоверность, истинность П. отражается в таких русских жанровых определениях, используемых носителями, как «быль», «бывальщина» и т. п. Понятие П. в своём фольклорном значении приобретает точный смысл для традиций типа европейской только в противопоставлении жанру легенды. Если в легенде фигурируют персонажи священной истории, канонизированные святые или чисто мифологические персонажи, то в П. действуют прежде всего исторические лица. Если героем оказывается лицо, канонизированное церковью, то принадлежность его жанру П. или легенды определяется самим сюжетом: что для него существеннее, историчность данного лица (на фоне которой канонизация выступает лишь как один из ряда признаков) или же его статус святого, независимо от того, существовал ли такой человек где-либо кроме своего жития. Второй важный признак — это факульта-

тивность для П. элемента «чудесного», но этот элемент вовсе не невозможен в П., и исторические лица в нём могут наделяться весьма фантастическими свойствами. В традициях, не знающих противопоставления мирской и священной истории и (шире) не переживших смены религиозно-мифологической системы, разграничение этих жанров невозможно, в них существует единый жанр «исторического» повествования.

Хотя делались попытки выделить такие виды преданий, как мифологические, натуралистические (о происхождении растений и животных), географические (о происхождении местностей, особенностей рельефа, топонимов, полезных ископаемых) и т. п., сейчас эти тексты большинство исследователей относит к жанру легенд (т. н. «мифологические П.» частично принадлежат жанру «быличек», меморатов). Этиологические тексты по своей природе относятся, конечно, к мифам и легендам, как и сюжеты, описывающие прошлое, исчезнувшее население данной местности. Однако возможны промежуточные случаи, так как в некоторых повествованиях этого рода может отсутствовать фантастический элемент (в сюжетах о происхождении топонимов, населённых пунктов, памятников – например «каменных баб» – кладов). Возможно, правильнее было бы, вслед за В. Я. Проппом, выделить особый жанр этиологических рассказов, объединяющий фантастические и нефантастические тексты и противопоставленный и легендам, и преданиям.

Можно выделить также подвид семейных П., передающихся внутри какого-то рода (семьи — если речь идёт о краткой традиции), часто также пограничных с легендами, а с другой стороны, через введение исторических имён, соприкасающихся с историческими преданиями. К последним близки и специфические предания с «коллективным» героем (предания о разбойниках, оккупантах и т. п.), которые, однако, тяготеют к циклизации вокруг одного героя с историческим или квазиисторическим именем (напр., цикл, связанный с именем Яношика в разбойничьих преданиях у словаков). Эта тенденция к циклизации вокруг одного имени показывает, что историческое имя является конструктивным фактором преданий — прежде всего исторических, образующих «ядро» жанра, к которому как периферийные явления примыкают перечисленные выше подвиды. В исторических преданиях, например, фантастический элемент (отсутствие которого оказывается решающим жанровым признаком для других видов преданий) не разрушает границ жанра и его наличие не делает П. легендой.

Будучи «историческим» жанром, П. вносит архаические схемы и мифологизирующие «коррективы» не в господствующую религиозную систему (как легенда), а в представления о мирской истории (речь не идёт, конечно, о тех культурах, в которых П. является единственным способом хранения исторической памяти). Функция П. в тех культурах, где оно противопоставлено письменным историческим жанрам (не говоря уже о научном или преднаучном историческом описании), — в мифологизирующем корректировании истории, превращении бессодержательной, с мифопоэтической точки зрения, цепи событий в набор осмысленных (т. е. канонических) сюжетов, в приписывании историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами и в фольклорно-мифологическом плане. Истинность П. при этом для носителя несомненна и, видимо, превосходит достоверность письменной (в частности, официальной) истории. Для последней ссылка на П. служит (в раннеисторических письменных жанрах) доказательством и гарантией достоверности, что типологически близко к подобным же ссылкам на устную традицию в таких письменных эпосах, как «Слово о полку Игореве» («по былинам сего времени») или «Песнь о Хильдебранде», «Махабхарата» и «Рамаяна», также сообщающих об истинных событиях и нуждающихся в подтверждении своей достоверности. Отсюда и широкое включение преданий в состав раннеисторических письменных текстов, прежде всего летописей и хроник, а также античных биографий, близких к историческим жанрам. Так, изложение мифологических сюжетов у Плутарха превращает их в некое подобие преданий.

В отличие от широкого «приурочения» легенд, действие преданий происходит только в историческом времени, не вторгаясь ни во время мифическое, ни в настоящее. Обязательной дистанцией, отделяющей их от времени носителя, П. отличается как от утопических легенд (которые описывают настоящее или эсхатологическое будущее), так и от сказа, мемората, слуха и т. п., события которых близки по времени к жизни их носителей. Если такие тексты (слухи и т. п. «актуальные» тексты) не исчезают «за давностью», то временная дистанция превращает их в предания.

Хотя П. имеют и собственный набор мотивов, главным образом в них воспроизводятся традиционные мифологические схемы, приспособленные к реальным (или квазиреальным) событиям. Чаще всего воспроизводится схема или отдельные моменты биографии культурного (или сказочного) героя (чудесное рождение, чудесные свойства или владение чудесным предметом), приписываемые историческому герою. Признаки мифологического героя подвергаются «модернизации», «социализации», отсюда распространённый в преданиях мотив героя-заступника, защитника угнетённых.

Воспроизведение в исторических преданиях мифологических сюжетов и схем делает неправомочным вопрос об исторической достоверности преданий для таких традиций, где они не являются единственным видом исторической памяти, а сосуществуют с более «рациональной» историей. Содержанием П. является не историческое событие, а воспроизводимая мифологическая схема (сходные проблемы возникают и при изучении эпоса, в котором фигурируют исторические имена, события и достоверные названия местностей). Особенно заметны эти свойства в таких поздних исторических текстах, которые вообще не трансформируют историю, но лишь отбирают из неё факты, укладывающиеся в мифологизирующую схему канонической биографии (отчасти заданную упоминавшимся выше античным жанром). Наиболее характерный пример — каноническая биография Наполеона. В том виде, в каком она существует в «массовом» сознании, она настолько препарирована этим сознанием, что дала повод пародировать её как типичный солярный миф. Таким образом, если легенда, сакрализуясь, стремится к жанру жития, то П. в своём движении в мирскую сторону вырождается в исторический анекдот.

Г. А. Левинтон.

ПРЕДКИ, в мифологии: 1) персонажи эпохи первотворения (см. Время мифическое), связанные с происхождением людей. Среди П. выделяются тотемные первопредки — прародители человеческой родовой группы (рода, фратрии, племени в целом, большей частью отождествляемого с человечеством), а нередко и связанного с нею определённого вида животных, растений и др. природных объектов. Тотемные П. — зооморфны или зооантропоморфны, преобладают, однако, антропоморфные существа. Они, породив или создав (доделав), подобно демиургам, людей, сами превращаются в животных и т. п. (что нередко воспринимается как первая смерть, уход в иной мир). Наряду с порождением (или созданием) «настоящих людей», П. совершают также культурные и творческие деяния (см. в ст. Культурный герой). Это, как правило, совпадает с рубежом мифологического времени. П. рассматриваются как люди других миров, иногда превращаются в духов (дема, ориша), но это уже иные существа, принадлежащие эмпирическому времени. В процессе обожествления появляется фигура всеобщего отца, надтотемного предка; связанные с мифическим временем П. продолжают функционировать и в настоящем, но их местожительство переносится в иной мир. Они постепенно сливаются с космическим образом бога-творца (первопредки, в т. ч. и тотемные, имеющие женский облик, т. е. выступающие как прародительницы, соотносимы с образом богини-матери). Иногда сам первопредок, от которого происходят люди, создаётся богом (или состоит с ним в родстве), выступает его помощником, посланцем. Первопредок (или его сын) в ряде случаев отождествляется с первочеловеком.

Первая пара людей зачастую даёт начало ряду семей, кланов П., как правило становящихся П.-эпонимами племён и внутриплеменных групп. От них нередко происходит ряд поколений П., связывающихся с определённой эпохой возникновения человечества (ср. Патриархи). Первопредками-культурными героями, первыми людьми в ряде мифологий выступает первый царь или вождь, от которых происходит весь народ (Кинту у ганда, древнеиранские первые цари Йима-Джамшид, Траэтаона-Феридун и др.). Как П. часто выступают племена антропоморфных существ мифического времени (напр., нарты), нередко рассматривающиеся как предшествующее поколение богов или людей, первый народ. Их обычно отличает долголетие, воинственность и др. особенности, а также тератологические

черты, двуполость, поедание табуированной еды и т. п. Связанные с хаосом, они, как правило, гибнут или занимают маргинальное положение. Вместе с тем, первый народ нередко выполняет роль культурного героя (андумбулу у догонов). 2) В эмпирическое (профанное) время П. – старшие родственники, живые и умершие, ставившиеся объектом почитания, предметом специального культа.

Умершие П. — одна из категорий духов. Согласно мифологическим представлениям, основная масса умерших П. связана не только с «чужим», далёким загробным миром, но и со «своим», близким. Захоронения рассматриваются как граница «своего» и «чужого» мира, место обитания (наряду с загробным миром) или «сборов» П. Умершие П. не только уходят в загробный мир, но одновременно (или через некоторый период — иногда после пребывания в загробном мире) воплощаются в животных, растения, природные объекты. Согласно верованиям, они нередко снова приходят в мир живых (ср. представление зулу о том, что после смерти дух П. возвращается к селению и селится рядом; погребальные обряды ньякьюса преследовали цель удалить П. в загробный мир и одновременно вернуть его в свой мир в качестве уже доброго духа). По другим представлениям, общение с умершими П. происходит в сновидениях. Умершие П. тесно связаны с амбивалентной стихией огня, ассоциированного как со смертью, так и с жизнью, стоящего на грани природы и культуры; причем не только с природным, подземным огнем, но и с домашним (ср. различные табуации, связанные с очагом и направленные на то, чтобы не отпугнуть П.; контакты с П. через огонь, например у марийцев, мордвы, удмуртов, народов Африки; сам жертвенный костёр в ритуале и трупосожжение при похоронах).

Умершие П. часто по-прежнему считались членами рода (ср. реинкарнацию в тотемных животных и новорожденных детей того же рода) и составляли с живущими единую сакральную общину. Прекращение или нарушение правил отправления культа П. рассматривалось как исключение их из общины, приводило к каре с их стороны и их окончательной гибели.

Осуществляя связь коллектива с иным миром, включающим не освоенные живущими природные стихии, П. способствовали подчинению этих стихий потомкам, а также плодородию. Регулярные ритуалы-вызывания П. обеспечивали их санкцию и помощь на протяжении соответствующих промежутков времени.

П. не властны, как правило, над членами иной родственной группы, зависят именно от своих потомков. П. могли считаться «своими» как по отцовской линии, так и по материнской (несколько реже) или по обеим сразу.

Дихотомия «старший — младший» дополнялась различием в цепи поколений умерших П. давно и недавно умерших П. (первых — последних): первопредков, первых умерших, основателей, старейшин родов и семей и ряда ближайших поколений П. (часто — трёх последних); находящиеся между ними П. нередко были безликими, лишь связывающими полюса, иногда злыми как в цейлонской ведийской религии (ср. кит. таблички у домашнего алтаря, в которых воплощались шэнь основателя рода и шести ближайших умерших П.; у многих народов Африки, напр. у луба, при изготовлении амулетов, лечении, начале работ призывались основатель рода и три ближайших поколения «своих» П.).

Старшие (давно умершие, как и умершие в старшей возрастной категории, но с верховенством первых) сохраняли главенствующую роль в загробной жизни. Однако непосредственно обращались, как правило, к последним по времени «своим» умершим (взрослым) как ближайшим к живущиМ. П. в принципе подвластны первопредку и богам, однако могут повлиять на них. Таким образом, П. оказываются посредниками между первопредками и богами, с одной стороны, и людьми — с другой.

Уход П. в страну первопредка — это возвращение к истоку, нередко понимавшееся как воссоединение П. с первопредком, что сообщало П. некую магическую эманацию, которая при реинкарнации П. в потомках передавалась им, иногда приравниваясь к непосредственному воплощению в них первопредка. П. оказывались, таким образом, медиаторами между эпохой первотворения и настоящим. Особое значение приобретало воплощение первопредка и всех последующих предков в царях и вождях, с которыми связывали общеплеменное благополучие. Сама идея продолжения жизни после смерти была идеей неисчезновения в космосе некоторой силы, которая сохранялась в лице духов П. в иных мирах и одновременно воскресала в этом мире с возвращением или реинкарнацией П. Переход-вливание П. или их эманации в живущих родственников в круговороте смертей и возрождений связывались с идеей наследственности, определяли восприятие потомками облика, качеств П. Таким образом, П. соединяют все части космоса как в пространстве, так и во времени. Ср. помещение захоронений в центре мира внутри универсальной космологической модели (очаг в доме, алтарь в храме).

Понятие П., занимающих сакральную позицию в социуме, распространялось и на живущих старших родственников, которые также были объектом почитания, иногда и культового. Через старших живущих П., как правило, осуществлялась связь между живыми и умершими.

О. Ю. Бессмертная, А. Л. Рябинин.

ПРЕСТОЛЫ (греч. θρόνοι), в христианских представлениях один из девяти чинов ангельских. Упоминается в Новом завете (Кол. 1, 16). По классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 — нач. 6 вв.) — третий чин, составляющий вместе с серафимами и херувимами первую триаду. Данте в «Божественной комедии» («Рай», песнь 9, 61) трактует П. как зерцала божественного промысла, читая в которых, райские души предрекают будущее. Но чаще П. понимают в более буквальном смысле как некие седалища божества.

О. Н.

ПРЕТ, Пройт (Προιτος), в греческой мифологии царь Тиринфа в Арголиде, сын Абанта, брат-близнец Акрисия, отец Претид (Лисиппы, Ифианассы и Ифинои) и Мегапента (Apollod. II 2, 1–2). П. и Акрисий враждовали уже в чреве матери (вариант: Акрисий возненавидел брата после того, как тот соблазнил его дочь Данаю, II 4, 1). После смерти отца братья стали бороться за царскую власть в Арголиде. В этой борьбе П. потерпел поражение и бежал к ликийскому царю Иобату (вариант: к Амфианаксу, Apollod. II 2, 1; к Афиду — III 9, 1), женился на его дочери Сфенебее (вариант: Антии — Hom. Il. VI 160) и, получив помощь тестя, возобновил войну с Акрисием. После долгой борьбы братья пришли к соглашению: Акрисий остался править в Аргосе, а П. получил во владение Тиринф. Ему приписывали сооружение киклопических стен вокруг города (Apollod. II 2, 1–2; Paus. II 25, 7). Возможно, в мифе отразился исторический факт — соперничество властителей крито-микенской эпохи. Во время войны между П. и Акрисием был изобретён щит (Apollod. II 2, 1). С П. связан также миф о Беллерофонте, жившем после изгнания из Коринфа в Арголиде. Когда отвергнутая Беллерофонтом Сфенебея оклеветала его перед П., тот, поверив жене, что Беллерофонт покушался на её честь, послал его к Иобату с письмом, в котором просил убить подателя (Apollod. II 3, 1). С П. связан также миф о Претидах и прорицателе Мелампе, который вылечил девушек от безумия и получил за это для себя и своего брата Бианта часть царства П. Меламп и Биант женились на дочерях П. Лисиппе и Ифианассе (II 2, 2). Овидий приводит миф о том, как во время осады Аргоса Персей превратил П. в камень (Met. V 236).

М. Н. Ботвинник.

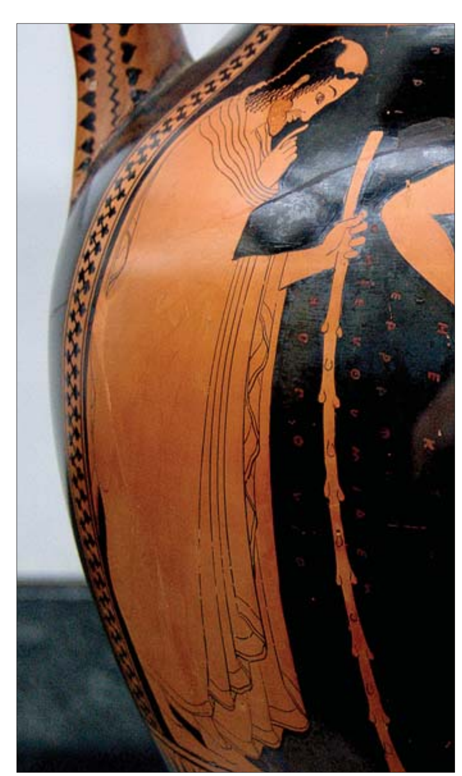
ПРЕТЫ (др.-инд. preta, «ушедший»), 1) в древнеиндийской мифологии духи умерших, в течение некоторого периода после смерти (от нескольких недель до года) остающиеся жить среди людей. За это время людям необходимо совершить определённый ритуал (сапиндикарану), чтобы П. не стали бхутами, демонами из свиты Шивы, но соединились с «отцами» — питарами в небесном царстве (РВ X 14, 8). В народных суевериях, тем не менее, П. часто отождествляются с бхутами и рассматриваются как существа, враждебные людям.

П. Г.

2) В буддийской мифологии духи, которые не могут удовлетворить своих желаний. Так, например, несмотря на изобилие пищи в преталоке (одна из шести сфер сансары, где П. живут), П. не могут насытиться, ибо животы у них огромные, а рты не больше чем игольное ушко. П. рождаются те, кто в прошлой жизни были жадными, скупыми, жестокими и прожорливыми.

Л. М.

ПРИАМ (Πρίαμος), в греческой мифологии последний царь Трои. Сын Лаомедонта. Когда Геракл убил Лаомедонта и его сыновей, отомстив ему за обман, он позволил дочери Лаомедонта Гесионе оставить при себе одного из братьев. Выбор девушки пал на младшего, носившего имя Подарк. Геракл согласился даровать ему свободу при условии, что Гесиона выкупит брата из рабства, составляющего естественный удел пленного; Гесиона отдала за



Приам. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры Евфимида. Ок. 510 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

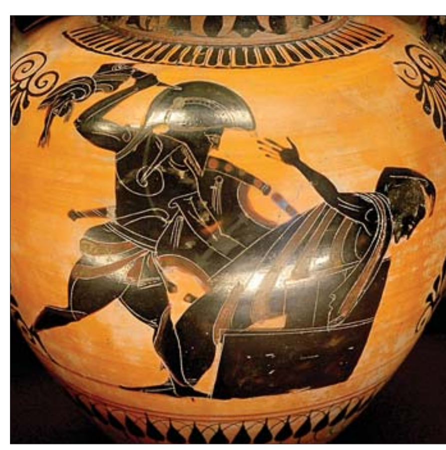
брата своё покрывало, после чего Геракл оставил юношу царствовать в Трое под именем П. (античная этимология производила его от греч. глагола priasthai, «покупать»; отсюда П., «выкупленный») (Apollod. II 6, 4; Hyg. Fab. 89). В «Илиаде» П. — престарелый царь, глава многочисленного семейства, насчитывающего 50 сыновей и 12 дочерей (VI 242–252).

Во время Троянской войны П. потерял многих из своих сыновей, в т. ч. старшего и самого храброго — Гектора. Сцена, в которой убитый горем П. просит у Ахилла отдать ему за большой выкуп тело Гектора, принадлежит к числу наиболее известных и волнующих эпизодов «Илиады» (XXIV 169–676). В ночь взятия Трои П. пытался вооружиться и выйти в бой, но Гекуба уговорила его искать спасения у домашнего алтаря Зевса. Здесь его настиг и безжалостно убил Неоптолем (Eur. Troad. 481–483; Verg. Aen. 533–558).

В. Я.

ПРИАП (Πρίάπος, Πρίηπος), в античной мифологии итифаллическое божество производительных сил природы (изначально собственно фаллос). Место происхождения культа П. неизвестно, локализация его в Лампсаке (Троада) вторична (Strab. XIII 1, 12; Paus. IX 31, 2). Жители Лампсаки считали П. основателем их города, но в соперничающих городах и на островах утверждали, что П. был изгнан из города за небывалый по размерам фаллос (Serv. Verg. Aen. IV 111). На ранней стадии (до конца 4 в. до н. э.) П. почитался в виде древесного сучка и осла; мифы о П. и осле у Овидия (Fast. I 391–456), Гигина (Astr. II 23) и др. После походов Александра Македонского культ П. широко распространяется по всему Восточному Средиземноморью и включается в мифологию Диониса. Возникает миф о происхождении П. от Диониса и Адониса (по другим вариантам — от Зевса или Гермеса). Матерью П. была либо одна из нимф (Schol. Theocr. I 21), либо Афродита (Paus. IX 31, 2). По одной версии (Schol. Apoll. Rhod. I 932), Афродита, беременная П. от Диониса, сошлась с Адонисом; ворожба ревнивой Геры сделала ребёнка уродцем (уродство состояло в наличии у П. двух фаллосов, что объясняется двойным отцовством — Диониса и Адониса). По другой версии (Suida, 3), П. — сын Афродиты и Зевса, из-за насланного Герой уродства он был оставлен в горах и подобран пастухами или нимфами, силеном и сатиром.

В римскую эпоху культ П. достигает наивысшего расцвета. П. был включён в круг римских божеств плодородия (Помоны, Сильвана и др.). Добрый сельский божок (Ovid. Tristia I 10, 26), страж садов (Diod. IV 6, 4), следящий за чистотой родников и правильным межеванием земли (ср. Термин), покровитель рыбаков и матросов, проституток, развратников и евнухов, сводник, кутила и педераст, он – «учитель Вакха», помощник Геракла, олицетворение «порождающего логоса» стоиков, создатель моря и суши, тождественный Эроту, Пану и Доброму демону (Cornut. 27) и Все-бог (Pantheos; CIL III 1139). П. – «священен», он – «отец», «царь», «благодетель и защитник», удостоившийся неумирающего жанра как настенной (надпись из Тиволи, CIL XIV 3565), так и книжной (Катулл, Гораций, Вергилий, Марциал) поэзии — т. н. приапей. Изображения П. (в основном относящиеся к эпохе империи) находились в лесах, садах, виноградниках, на дорогах, пасеках, пристанях и в публичных домах по всей Греции, Италии, Германии, Галлии, в Далмации, Фракии, Африке и Испании. Атрибуты П.: рог изобилия, тирс, факел, маска, кошель, садовый инвентарь и музыкальные инструменты (главным



Неоптолем убивает Приама. Аттическая чернофигурная амфора. Ок. 520–510 до н. э. Париж, Лувр.

Дионис-Приап с ивовым венком. Золотой статер. Ок. 360–340 до н. э. Париж, Национальная библиотека.

образом двойная флейта). Кроме цветочных венков и гирлянд, овощей, фруктов, меда, бобов и вина, П. приносили в жертву кровь бычков, козлов, ягнят, поросят, голубей и рыб, окропляя ею изображения П. (пурпурный или густо-шафранный хитон подарила младенцу П. мать, чтобы сгладить уродство сына, Кассиодор, Varia VI 21, 2). Каждая кухня считалась святилищем П. (Verg. Ecl. VII 33 в.). Праздники в честь П. в марте и июне сопровождались сексуальным неистовством и весельем; как простонародный культовый персонаж П. участвовал в праздниках Деметры, Диониса и Доброй богини (Bona Dea).

Наиболее распространённый иконографический тип П. — старичок с фаллообразной головой (один из эпитетов П. – triphallus, третий фаллос – голова П.), одной рукой поддерживающий полу или корзи-

Саркофаг амазонок. Слева – Пенфесилея и амазонки. В центре – Андромаха. Справа – Парис и Гекуба. Крайний справа – Приам. Римская работа ок. 170–180. Мрамор. Палермо, Археологический музей.

ну с овощами, фруктами и зеленью, а другой – фаллос (бесчисленные терракотовые статуэтки, мраморные рельефы, геммы, фрески; также амулеты). Кроме изображений П. на могильных камнях, большой интерес представляют распространённые от Галлии до Фригии фаллические амулеты и статуэтки, на которых умершие предстают в облике П. В Риме П. отождествлялся с божеством Мутуном Титином.

Г. Ч. Гусейнов.

ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Финно-угорская мифология.

ПРИПАРШИС (Priparsas; parsas, «поросёнок», и префикс pri), в литовской мифологии божество, связанное со свиньями. Упоминается в описании жемайтских богов у Я. Ласицкого (1615) – Priparsis, а также в источниках 19 в. Ср. других «свиных» богов у Ласицкого – Кремата, Крукис.

В. И., В. Т.

ПРИТХИ (др.-инд. Prtho), Притху, в древнеиндийской мифологии первый царь, потомок Ману Сваямбхувы. П. несколько раз упоминается в «Ригведе» и «Атхарваведе», однако окончательную обработку мифы, связанные с его именем, получили в пуранах. Так, «Вишну-пурана» (I 13) рассказывает, что отца П. тирана Вену оскорблённые им риши убили стеблями травы куши. Затем они потёрли правую руку убитого, и из неё появился П., «сияющий, как Агни». Риши помазали его царём, но земля, разорённая беззакониями его отца, приняла вид коровы и попыталась убежать от него. П. догнал её, и земля обещала ему покориться, если он подарит ей телёнка. П. сделал телёнком Ману Вайвасвату и принялся доить землю, которая отдала ему свои плоды. Тем самым земля как бы получила из рук П. новое рождение и стала в его честь называться Притхиви. В вишнуитской мифологии П. считается 22-й аватарой Вишну.

П. Г.

ПРИТХИВИ (др.-инд. Prthivi, собств. «широкая»), в древнеиндийской мифологии обожествлённая и персонифицированная земля. В «Ригведе» и «Атхарваведе» ей посвящено по одному гимну (V 84; XII 1); обычно же П.-земля прославляется с Дьяусом-небоМ. П. – женское начало, она мать (РВ X 18, 10), а Дьяус – мужское начало, отец. Они супруги, которые первоначально были слиты воедино (их разъединение, приписываемое прежде всего Индре или Варуне, приравнивается к созданию вселенной). Из семени, испускаемого Дьяусом в виде дождя, мёда, жира, П. производит всё живое. Персонификация П. весьма слабая: она изобильна, несёт на себе тяжесть гор, поддерживает деревья; к ней приходят умершие; она мать всех существ. Согласно ведам, есть три Земли. Земля людей называется Бхуми (Bhumi), иногда и Урви (Urvi, «широкая»).

Притхи ототится на богиню земли Притхиви в виде коровы. Иллюстрация «Бхагавата Пурана». 1740.

Нередко П. появляется и в послеведийской литературе. Так, П. приютила у себя хайхаев в сказании о Парашураме (Мбх. III, Вишну-Пур. IV); богине Кали П. дала бёдра («Маркандейя-пурана»). В некоторых текстах имя П. производят от имени Притхи («Вишну-пурана»). Как представление о матери-земле, так и мотив её разъединения с отцом-небом имеют многочисленные типологические параллели.

В. Т.

ПРИШНИ (др.-инд. Prsni-, букв. «пёстрая»), ведийский мифологический персонаж, женское божество, имеющее облик коровы, собственно — божественная небесная корова; само слово в единственном числе может обозначать и корову, и быка (по принципу «пятнистый», «пёстрый»), а во множественном числе относится к коровам, которые дали Соме молоко для Индры (РВ I 84, 10–11; VIII 8, 19; 7, 10; 58, 3). П. – жена Рудры; из своего сияющего вымени она произвела на свет сыновей марутов, божеств бури и ветра (II 34, 2), называемых поэтому prsnimatarah, «имеющие Пришни матерью» или даже просто gomatarah, «имеющие корову матерью» (I 23, 10; 85, 3; VIII 20, 8 и др.; АВ V 21, 11). Не раз упоминаются в «Ригведе» вымя и молоко П., однажды (IV 5, 10) говорится о её тайном укрытии (вымени?). Обычно образ П. понимается как метафора пёстрой (во всяком случае, неоднородной по цвету) грозовой тучи, иногда — пламенеющих туч (рождённые П. маруты не случайно сравниваются с огнями, ср. VI 66, 1–3), уподобляемых разбухшему вымени. Вообще с П. связана символика воды как плодородной силы. Так, в одном из гимнов «Ригведы» (VII 35, 13) П., называемая «богохранимой», восхваляется вслед за другими персонификациями вод (в частности, подземного царства): Аджа Экапад, Ахи Будхнья, Океан, Апам Напат; ср. также название реки Prsni (другой вариант – Parusni). Эта особенность П. позволяет с уверенностью ввести П. в круг божеств, связанных с плодородием, и наметить её мифологические связи и аналогии. Так, оказывается возможным сопоставить имя П. с глаголом, обозначающим разбрызгивание воды, порошение дождя (ср. хетт. pappars-, тохар, papars-, чеш. prseti и др.), с сербской Прпорушей. Разумеется, следует иметь в виду и другие аналогии — как внутри древнеиндийской мифологии [само имя Prsni носят несколько женских персонажей: так, о Деваки, жене Васудевы и матери Кришны, говорится, что она была рождена вновь как Пришни; ср. также мифологический персонаж Пришнигу — Prsnigu-, собств. «имеющий пёстрых коров», РВ I, 112, 7; название племени, враждебного ариям, VII 18, 10], так и в ближайшей родственной иранской мифологии (ср. авест. Parsat-gius, «обладающий пёстрыми коровами» в соотнесении с вед. prsad-asva-, «обладающий пёстрыми конями»).

В. Н. Топоров.

Филомела и Прокна. Картина Элизабет Джейн Гарднер. 19 в.

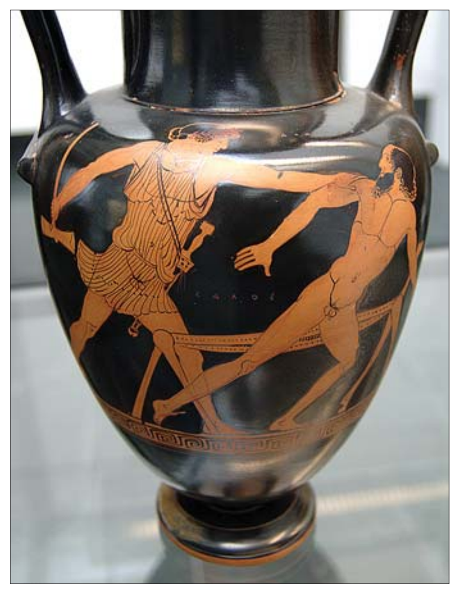
ПРОВЕ (в лат. передаче Prove), в балтийско-славянской мифологии бог. Почитался как высшее божество в Старгарде (Вагрия). Связан со священными дубами, лесами и рощами, где и почитался во время празднеств, проводившихся во второй день недели жрецом П. Не имел идола. Имя П. сопоставляется с именем бога Поревита у балтийских славян и с польск. Porvata, отождествляемой с Прозерпиной в списке польских богов у Я. Длугоша (15 в.). Согласно одной из гипотез, имя П. – видоизменение общеславянского имени бога грозы Перуна (ср. связь с дубом — деревом громовержца). По другой гипотезе (В. Пизани), имя П. — один из эпитетов Перуна — *prav, «правый, справедливый», искажённый при передаче. Согласно третьему объяснению, П. — бог плодородия, как и Поревит, чьи имена родственны слав. *рога, «изобилие, плодородие».

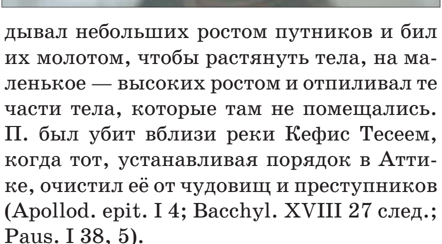
В. И., В. Т.

ПРОКНА (Πρόκνη), в греческой мифологии дочь афинского царя Пандиона, выданная им замуж за фракийского царя Терея. Терей влюбился в сестру П. Филомелу. Уверив Филомелу в смерти П. (скрытой им в глуши), он женился на Филомеле, но затем отрезал ей язык и заточил её. Филомела выткала на пеплосе письмо к П., и та разыскала сестру, убила своего сына Итиса от Терея и его мясом накормила Терея, бежав вместе с сестрой. Узнавший истину Терей бросился преследовать сестёр, но они взмолились к богам, и те превратили их в птиц: П. в соловья, Филомелу в ласточку, а Терея в удода (Apollod. III 14, 8; Ovid. Met. VI 424–674). Став птицами, П. и Терей издавали те звуки, которые были их последними словами: П. произнесла «Ἴτυ, Ἴτυ» («Итис, Итис»), а Терей — «Ποῦ, Ποῦ» («где? где?»); этиологический вариант мифа, объясняющий происхождение звуков, издаваемых этими птицами.

А. Т.-Г.

ПРОКРУСТ (Προκρούστης), в греческой мифологии знаменитый разбойник (известен также под именами Дамаста и Полипемона), подстерегавший путников на дороге между Мегарой и Афинами. Он изготовил два ложа; на большое ложе укла-





Тесей и Прокруст. Аттическая краснофигурная амфора. 470–460 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Гера и Прометей. Фрагмент росписи краснофигурного килика Дуриса. 470–460 до н. э. Париж, Национальная библиотека.

дывал небольших ростом путников и бил их молотом, чтобы растянуть тела, на маленькое — высоких ростом и отпиливал те части тела, которые там не помещались. П. был убит вблизи реки Кефис Тесеем, когда тот, устанавливая порядок в Аттике, очистил её от чудовищ и преступников (Apollod. epit. I 4; Bacchyl. XVIII 27 след.; Paus. I 38, 5).

А. Т.-Г.

ПРОМЕТЕЙ (Προμηθεύς), в греческой мифологии сын титана Налета, двоюродный брат Зевса. Мать П. — океанида Климена (Hes. Theog. 507 след.; по другим вариантам: богиня правосудия Фемида, Aeschyl. Prom. 18, или океанида Асия, Apollod. I 2, 3). Братья П. (Hes. Theog. 509–518) – Менетий (сброшен Зевсом в тартар после титаномахии), Атлант (в наказание поддерживает небесный свод), Эпиметей (супруг Пандоры). Среди детей П. Девкалион (сын П. и Пандоры, Schol. Apoll. Rhod. III 1086), супруг Пирры (дочери Эпиметея и Пандоры) (Apollod. I 7, 2).

Имя П. означает «мыслящий прежде», «предвидящий» (в противоположность Эпиметею, «мыслящему после», «крепкому задним умом») и связано с производным от индоевропейского корня me-dh-, men-dh-, «размышлять», «познавать». В образе П. несомненны черты древнего доолимпийского божества, коренящегося в балканском субстрате, покровителя местного автохтонного населения. П. олимпийского периода греческой мифологии объединяет черты архаического божественного покровителя племени (согласно Schol. Apoll. Rhod. III 1086, Эллин – сын Девкалиона и Пирры) с перекрывшими древний субстрат образами богов. Он сохраняет свои первоначальные благодетельные функции и включается в систему родственных отношений новых богов. П. не участвует в титаномахии, противится насильственным действиям титанов против олимпийцев и даже добровольно вступает с олимпийцами в союз (Aeschyl. Prom. 202–208), тем самым противопоставляя себя бывшим сородичам. От своего прошлого П. сохраняет независимое положение в отношении новых владык, сознание своего хтонического происхождения (по его собственным словам, он – сын Геи – Земли, отождествляемой с Фемидой, Aeschyl. Prom. 209–210). Мудрость (18), полученную им от своих прародителей (известно, что он пользуется советом Геи вступить в союз с Зевсом и осилить его хитростью, 211–218), дерзость (30), граничащую с ловким обманом (62), он использует, покровительствуя жалкому роду людей (11), создателем которых он является по целому ряду свидетельств. П. действует на заре олимпийского периода греческой мифологии в процессе её трудного становления и борьбы с «чудовищами прежних времён» (Aeschyl. Prom. 151). Недаром П., несмотря на своё небывалое превосходство над хтоническими сородичами, жалеет и Атланта, и Тифона, жестоко наказанных Зевсом (347–355). Древнее хитроумие П. в олимпийской системе приобретает черты мудрости, в которой нуждается сам Зевс. С другой стороны, классическая олимпийская мифология не может терпеть двух создателей человечества и носителей справедливости – П. и Зевса. Поэтому П. обязательно должен противопоставить себя Зевсу, но не грубо и чисто физически, как это было с титанами, а занять позицию, при которой он превосходил бы самого Зевса, т. е. занять позицию мученика, пожертвовавшего собой ради людей. Зевс же действует против соперника, пользуясь грубыми приёмами насилия, памятуя свои победы над титанами, когда он одержал верх благодаря именно физическому превосходству, мощи своих перунов и неукротимости своих союзников – сторуких (219–221).

Мифы о П. связаны с подступами к героическому веку. Это время битвы Зевса с титанами, установления новой власти Зевса (Aeschyl. Prom. 148–150), создания рода человеческого. Согласно ряду источ-

Прометей создает первых людей. Слева от него – Афина, справа – Гермес, две мойры: Лахезис и Клото, Посейдон, Артемида и Атропос. Саркофаг Прометея. Римская работа ок. 240. Мрамор. Париж, Лувр.

Атлант и Прометей, которого терзает орёл Зевса. Фрагмент росписи чернофигурного лаконского килика. Ок. 550 до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

ников, П. как древнейшее божество сам вылепил первых людей из земли и воды (Apollod. I 7, 1), да ещё создал их смотрящими в небо, по подобию богов (Ovid. Met. I 81–88), но сделал это П. по воле Зевса (Fabulae Aesopicae 228 Hausrath.). Более того, есть указания на то, что люди и животные были созданы богами в глубине земли из смеси огня и земли, а П. и Эпиметею боги поручили распределить способности между ними. Именно Эпиметей виноват в беззащитности людей, так как истратил все способности к жизни на земле на животных, поэтому П. должен был позаботиться о людях. Увидев, что все животные заботливо всем снабжены, а человек «наг и не обут, без ложа и без оружия», П. крадёт «премудрое умение Гефеста и Афины вместе с огнём, потому что без огня никто не мог бы им владеть или пользоваться» (так в виде огня, украденного им из мастерской Гефеста и Афины, П. дарует человечеству технический прогресс; Plat. Prot. 320 d – 321 e). Согласно Эсхилу (Prom. 506), «все искусства у людей от П.», причём, оказывается, что П. наделил разумом слепых, жалких людей, живших, как муравьи в пещерах, научил их строить дома, корабли, заниматься ремёслами, носить одежды, считать, писать и читать, различать времена года, приносить жертвы богам и гадать (442–504). Однако в других источниках о роли П. в культурном развитии человечества даже не упоминается (Soph. Antig. 332–375). Начала государственности и порядка, а также нравственные качества человека связаны не с дарами П., а с деятельностью Зевса (Hes. Theog. 96, Opp. 256–264). Научить людей жить обществом П. не сумел, так как не мог войти во владения Зевса, обладавшего этим умением (321 d). Не сумел он им вложить стыд и правду, которые ввёл среди людей Зевс через Гермеса (322 b–d). Однако совершенствовать род людей, им созданный, Зевс не пожелал, а решил уничтожить его и насадить новый.

Известен миф о том, как Зевс, рассердившись, уничтожил род человеческий, послав потоп. Но оставленная Зевсом единственная пара – супруги Девкалион и Пирра (т. е. сын П. и дочь Эпиметея) создали новый род человеческий, бросая камни себе за спину (Ovid. Met. I 390–413). Так П., теперь уже через сына, снова принял участие в создании рода человеческого. Это П. осмелился пожалеть людей и добыл для них огонь, передав его в полом тростнике (Hes. Theog. 535–566). В мифах П. – благодетель человечества, созданного при его участии, и снисходительный покровитель своих созданий в ещё догероическую пору, Зевс же — неумолим и суров; он не раз уничтожает поколения людей, не снисходя к их ничтожеству. Зевс — родоначальник поколения героев развитого патриархата, в котором П. займёт очень скромное место рядом с крупнейшими фигурами Гефеста и Афины. С Гефестом П. роднила их общая связь с огнём, причём Гефесту тоже приписывались просветительские функции среди людей (Hymn. Horn. XX). Афина играла большую роль в создании людей, вдохнув в них душу. Именно П. (а не Афине и Гефесту) приписывается создание первой женщины (Plotin IV 3, 14; Fulg. Il 9). Афина даже помогает П. похитить огонь (Serv. Verg. Bue. VI 42). Есть сведения о том, что и наказан-то П. был не за свои благодеяния людям, а потому, что влюбился в Афину (Schob Apoll. Rhod. II 1249) или потому, что был внебрачным сыном Геры и одного из титанов Эвримедонта. Зевс сбросил Эвримедонта в тартар, а П. приковал к скале на Кавказе (Eustath. Schol. II. p. 987, 4 след.). П. вселил в людей «слепые надежды», но не дал им способности предвидеть свою судьбу и тем самым развил в них стремление к постоянной деятельности и забвение горестей (Aeschyl. Prom. 248– 250). П. – это древний культурный герой, идущий ради своих подопечных на обман Зевса, на открытую дерзость и страдание. Даже введение обычая приносить богам в качестве пожертвования не луч-

Слева – Прикованный Прометей. Скульптура Н.-С. Адама. Мрамор. 1762. Париж, Лувр.
Справа - Прикованный Прометей. Картина Я. Йорданса. 1618–20. Кёльн, музей Вальраф-Рихарц.

шие куски мяса, а кости, покрытые жиром, — заслуга П., обманувшего Зевса в Меконе, когда устанавливался жертвенный ритуал, а значит, и взаимоотношения богов и людей (Hes. Theog. 535–560). Характерно, что Зевс, разгадавший обман П., допустил его, чтобы иметь повод наказать людей и П. В результате Зевс лишает людей огня. П. в свою очередь опять-таки обманом добывает его, но теперь П. подстерегает главное наказание: он прикован к горам Кавказа в пределах Скифии, где орёл выклёвывает ему печень, ежедневно вырастающую вновь (Apollod. I 7, 1). В отместку людям и П. боги посылают на землю первую женщину, носительницу бед, Пандору. П. внутренне торжествует над Зевсом, будучи хранителем древней тайны: он знает, что женитьба Зевса на богине Фетиде приведёт к рождению мощного сына, который свергнет Зевса. П. сознаёт, что власть Зевса невечна, как и власть его предшественников, ибо это воля «трёхликих» мойр и «памятливых» эриний (Aeschyl. Prom. 515–519). Именно незнание будущего страшит Зевса, и он освобождает П. в обмен на раскрытие тайны. Зевс отправляет на подвиг своего великого сына Геракла, чтобы, освободив П., тот ещё больше прославил себя (Hes. Theog. 527–531). Освобождение П. Гераклом происходит на пути Геракла к своему одиннадцатому подвигу – добыче золотых яблок в саду Гесперид. Помощь приходит к П. и от кентавра Хирона, сына Кроноса. Бессмертный Хирон ранен отравленной стрелой Гераклом, он испытывает страшные муки и жаждет смерти. За возможность сойти в аид Хирон предлагает Зевсу отдать П. своё бессмертие (Apollod. II 5, 4). Пока совершаются деяния знаменитых героев, П., которому нет места в мире классического героизма, прикован, и аргонавты слышат его стоны, проплывая вблизи Кавказских гор (Apoll. Rhod. II 1248–1258). Освобождение П. получает за поколение до Троянской войны, а его собственные благодеяния людям совершаются ещё до рождения великих героев. В эпоху же Троянской войны П. — уже давнее прошлое, поэтому Гомер не вспоминает о нём (к этому времени Зевс прочно занял место владыки людей и богов, дарователя всех благ и покровителя героев). У Гесиода П. — хитрый, но добрый к людям обманщик Зевса, не без оснований им наказанный. Образ того П. (как символа человеческой цивилизации), который является героем эсхиловской трилогии (дошедшей до нас лишь в виде одной части «Прикованный П.» и в разрозненных фрагментах), – попытка в конечном итоге привести к примирению дополисное прошлое и полисное настоящее, архаического благодетеля людей П. и олимпийского владыку над людьми и богами Зевса, представить в гармоничном единстве два исторических периода. П. так и не стал олимпийским божеством, обладая, однако, чрезвычайно важными для формирования олимпийской ступени мифологии функциями. Более того, в античности существовала традиция осудительного изображения П., причём она принадлежит римским авторам. Для Горация дерзкий П. совершил «злой обман», принеся огонь, что послужило развитию губительных последствий (Carm. I 3, 27–33). Создавая человека, он вложил в него «злобу» и «безумие» льва (I 16, 13–16); П. заботился только о его теле, и отсюда все беды человеческой жизни и вражда среди людей (Propert. Ill 5, 7–12).

Следы культа П. должны были бы прежде всего сохраниться среди ремесленников, но это сословие посвящено не П., а Гефесту и Афине (Plat. Legg. XI 920 d). У Павсания сохранилось сообщение о том, что в Афинской академии был жертвенник П.; от него начинался бег до города через Керамик с зажжёнными факелами, которые бегуны должны были сохранить горящими (I 30, 2). В Афинах проходили празднества в честь П., справляемые ежегодно горшечниками, чьим покровителем был П. Они устраивали бег с факелами, зажжёнными от жертвенника П. в академии. Однако бег с факелами был и в честь Афины на панафинеях и Гефеста на гефестиях (Schol. Aristoph. Ran. 131). На Прометеях и гефестиях выступали хоры мужчин и мальчиков.

А. Ф. Лосев.

Сюжеты мифа о П. («наказание и освобождение П.» – древнейший из прометеевских сюжетов в античном искусстве, «П., приковываемый к скале», «орёл, клюющий печень П.», «П., несущий огонь») получили отражение в греческой вазописи, на этрусских зеркалах 5–4 вв. до н. э., на помпейских фресках, на римских светильниках. Сюжет «сотворение человека» изображается на рельефах саркофагов, геммах 3–1 вв. до н. э. В европейском изобразительном искусстве сюжеты мифа о П. разрабатывались Пьеро ди Козимо, Л. Карраччи, Аннибале Карраччи, П. П. Рубенсом, Я. Йордансом, Тицианом и др. В европейской литературе к образу П. обращались Боккаччо, П. Кальдерон, Вольтер, И. В. Гёте, И. Г. Гердер, А. Шлегель, Дж. Байрон, П. Шелли, Вяч. Иванов, А. Жид, Ф. Кафка и др.

Прометей создает человека в присутствии Афины. Фреска Ж.-С. Бертелеми. 1802. Париж, Лувр.

ПРОМЫ, в мифологии кхмеров небесные существа, ставшие родоначальниками людей. По древнекхмерской космогонии, вокруг горы Сомеру (Меру) находятся в океане четыре острова, один из которых Чумпуйтвип населён людьми. Над горой Сомеру находится райский мир красивых долгоживущих существ – тевода. Ещё выше – меньший по размеру мир более совершенных существ – П. Наконец, последний, двадцать седьмой, небесный мир Нипеау (нирвана), где живёт только Будда.

Земной мир уже был населён людьми, но их из-за грехов погубили тевода. Землю сначала жгло семь солнц, потом всё залил потоп. Когда вода стала сбывать, на землю были посланы в качестве стражей восемь П. Они попробовали на вкус морскую пену. Захотели есть и ели землю, а когда появились растения, стали питаться ими. По другой версии, они ели сначала грибы, затем плоды лианы и, наконец, рис. От последнего их животы наполнились экскрементами и в их телах открылись по два отверстия. Когда это произошло, П. разделились на мужчин и женщин, и от них пошли другие люди. Они начали строить жилища, возделывать рис и превратились в людей.

Я. Ч.

ПРОСТРАНСТВО. П., будучи одним из важнейших элементов мифопоэтической архаичной модели мира, осмысливалось в рамках этой модели совершенно отлично от того, как оно представляется современному человечеству под воздействием научных взглядов (особенно после Галилея и Ньютона), которые постулировали геометризованное, гомогенное, непрерывное, бесконечно делимое П., равное самому себе в каждой его части. Это «рационализированное» пространство не существовало в мифопоэтической модели мира (как нередко не было и самого слова для «П.»).

В архаичной модели мира П. оживотворено, одухотворено и качественно разнородно. Оно не является идеальным, абстрактным, пустым, не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. Оно всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует. Воплощением отсутствия П. (не-П.) является хаос до начала творения; в условиях уже наличествующего творения, когда складывается оппозиция: П. в космосе (в центре) – отсутствие П. в хаосе (на периферии); наконец, внутри самого космоса – в остатках хаотического начала, ещё не переработанного космическими силами, когда хаотическое отсутствие П. (не-

П.) помещается в центре космоса, который окружает своим П. область хаотического не-П. Не разделяет мифопоэтическое сознание и П. и время. Любое полноценное описание П. первобытным или архаичным сознанием предполагает определение «здесь-теперь», а не просто «здесь»; П. и время образуют в этом случае неразрывное единство – хронотоп. «Языковая» мифология подтверждает это заключение нередкими примерами обозначения П., его «наполнения» (боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры, совокупность всего, что так или иначе «организует» П., собирает его) и времени одним и тем же словом или словами одного корня. Классический образец – лат. orbis, «окружность», «круг», но и – «земной круг», «мир», «земля» (ср. orbis terrae или terrarum; также – «область», «страна», «царство» и т. д., даже «небо», «небесный свод»); «годичный круговорот», «год», «круговое движение» (ср. orbis temporum, «круговорот времён», orbis annuus, «годовой оборот») и, наконец, «человечество», «человеческий род», целый ряд круглых предметов и т. п.

Отделённость П. от не-П., его отдельность – важнейшее свойство П., и в ряде случаев само П. обозначается по этому принципу (ср. др.-инд. rajas «пространство» при rjati, «простирает», из индоевропейского *reg'-, «проводить линию», «резать», «очерчивать»; ср. лат. regiones, «небесные линии», проводившиеся во время гаданий римскими авгурами, но и обозначение определённого пространства, региона). Но П. возникает не только и не столько через отделение его от чего-то, выделение из хаоса, сколько через развёртывание, распространение его вовне по отношению к некоему центру [т. е. той точке, из которой совершается или некогда совершилось это развёртывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось разворота; ср. при др.-инд. rajas, «пространство», обозначение творческого женского принципа Vi-raj, букв. «раз-» и «простор» («пространство»)] или безотносительно к этому центру. В этом последнем случае особенно показательным нужно считать русское слово «пространство», обладающее исключительной семантической ёмкостью и мифопоэтической выразительностью. Его внутренняя форма (*pro-stor-) апеллирует к таким смыслам, как «вперёд», «вширь», «вовне», «открытость», «воля». Мифопоэтическая вселенная — не просто широкое, развёртывающееся вовне, свободное П. Это П. к тому же организовано, расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположные по смыслу операции, удостоверяющие, однако, единое содержание — составность П. Речь идёт об осуществляемых мифологическим мышлением и действием операциях членения (анализ) и соединения (синтез) П., которые выявляются не только в результате научной реконструкции, но и реально и вполне осознанно используются носителями мифологического сознания в основном годовом ритуале на стыке старого и нового года: распадение старого мира [прежнего пространственно-временного (и вещного) континуума] — расчленение жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира — собирание воедино членов тела расчленённой ранее жертвы. Вместе с тем на заключительном этапе мифопоэтической эпохи обнаруживается тенденция выработки основ «преднаучной» и «предфилософской» концепции относительно однородного и равного самому себе в своих частях П. На этом этапе П. предпочитают описывать не столько как гармоническое равновесие соподчинённых частей, имеющее эстетическую ценность (сама космизованность П. придаёт ему эту ценность) и потому доступное отражению в Слове (характерно, что космогонические тексты о П. и его частях лежат у истоков того, что можно назвать эстетически отмеченной, сакральной поэзией), сколько как то, что измеряется. Эти измерения П. во многих традициях получили исключительное развитие (напр., в Египте, в Двуречье, в Китае, в древнеамериканских цивилизациях и т. п.) и дали начало разветвлённой нумерологии и геометрии (отчасти – астрономии) как особым областям постепенно десакрализующегося знания. Но и в эту эпоху П. всё ещё лишено непрерывности, сплошной протяжённости, гомогенности; оно разнородно.

Особенного внимания заслуживают случаи, когда разные (в идеале – все) возникающие части П. имеют единый источник происхождения, в частности, когда им ставятся в соответствие разные части некоего единого другого образа. Ср. мифы о происхождении частей космического или (чаще) земного П. из членов тела первочеловека. Мифологизированные объекты, заполняющие П. и конституирующие его, выстраивают в пределах общего П. некое семантическое П. определённой структуры (семантическое обживание П.). Центр всего сакрального П. отмечается алтарём, храмом, крестом, древом мировым, мировой осью (axis mundi), пупом земли, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью.

К центру ведёт путь, т. е. то, что связывает самую отдалённую периферию, во-первых, и все объекты, заполняющие П., во-вторых, с высшей сакральной ценностью. Движение по П. к центру подтверждает действительность-истинность самого П., «пробегаемого» этим путём, и, главное, доступность каждому узнать П., освоить его, достигнуть его сокровенных ценностей. Путь в горизонтальном П. стал той осью, на которой создавались различные эпические формы народной словесности и прежде всего сказка. В сказке герой отправляется вовне, на периферию П., отличающуюся особой опасностью и концентрацией злых сил; более того, место, к которому приезжает сказочный герой, часто находится вне П., в том остатке «непространственного» хаоса, где решается судьба и героя, и самого этого места, поскольку победа героя обозначает освоение П., приобщение его космизированному и организованному «культурному» П. Такая же задача решается и в специальных ритуалах освоения П. во многих традициях: обход территории по периметру, операция освоения центра (или двух основных центров – переднего угла и печи – при ритуале перехода в новый дом у восточных славян), освящение ключевых точек нового П. с помощью жертвоприношения, помещения в них сакральных ценностей (крест, икона, другие символы благополучия), разного рода оберегов и амулетов, заговаривания (молитвы, заговоры и т. п.); ср. мифологические фигуры богов стран света, охранителей-стражей границ П. или его отмеченных точек и т. п.

Некоторые тексты, описывающие путь, очень подробно характеризуют объектную структуру П.; ср., например, заговоры с детально разработанными этапами пути из своего дома к сакральному центру (из избы дверьми на двор, со двора воротами в поле, по дороге через поле, реку, через лес и горы, к синему морю-окияну, посреди которого остров Буян, на нём бел-горюч камень-алатырь, на нём дерево, крест и т. п., иногда святители); при этом начальная и конечная точки пути соотнесены с отмеченными временными моментами (напр., с утренней зарёй или появлением месяца и звёзд). «Объектная» структура пути вместе с тем с исключительной точностью указывает все грани перехода между «своим» П. и «чужим» П. Особое внимание мифопоэтического сознания к началу и концу (пределу), с одной стороны, и к переходам-границам (порог, дверь, мост, лестница, окно и т. п.), — с другой, обнаруживает его тончайшую способность не только к дифференциации П., но и к усвоению (определению) семантики частей П., преимущественно тех ключевых мест (или моментов, если речь идёт о времени), от которых зависит безопасность человека. Поэтому в архаичной модели мира особое внимание уделено «дурному» П. (болото, лес, ущелье, развилка дорог, перекрёсток). Нередко особые объекты указывают на переход к этим неблагоприятным местам или же нейтрализуют их (ср. роль креста, позже — храма, часовни, иконы и т. п.).

Наряду с универсальными для любого мифопоэтического сознания чертами восприятия П. можно засвидетельствовать и различия, связанные с особенностями образа жизни людей и их материального производства. Французский археолог и этнограф А. Леруа-Гуран отмечает, что для бродячего охотника П. – это путь, трасса его кочевок: он воспринимает П. динамически, двигаясь через него. Эта линейная и динамическая форма П. (espace itinerant) отразилась и в древнейшей мифологии – особенно в мифах о культурных героях, совершающих свои подвиги как бы по пути своих странствований. Древность этой мифологии засвидетельствована памятниками верхнепалеолитической наскальной живописи, где композиция развёртывается линейно на протяжении иногда километров (пещеры Ласко, Нио и др.). Представления о статическом или радиальном П. (espace rayonnant), воспринимаемом в виде серии расходящихся от сакрального центра концентрических кругов, затухающих к границам неведомого, присущи только земледельческим народам и народам городской культуры.

Архаичные представления о П., в частности о роли пути в освоении П. и в становлении героя (как субъекта странст-

Протей. Иллюстрация книги Е. Францизи. 1695. Вольфенбюттель, Библиотека герцога Августа.

вия), надолго пережили мифопоэтическую эпоху. Хронотоп тех произведений античной художественной литературы позднего периода, которые определяются как авантюрный роман испытания, авантюрно-бытовой роман, биографический роман, равным образом сохраняет как следы мифопоэтического понимания П., так и признаки начавшегося процесса демифологизации и десакрализации этого П. (ср. абстрактную пространственную экстенсивность с обилием случайностей, техническую неконкретизированную связь П. и времени, пассивность и известную «механистичность» героя в отношении П. и времени и т. п. как характерные черты античного романа). Рыцарский роман средневековья в определённой степени продолжает эту же линию. Но и в великих произведениях искусства от «Божественной комедии» Данте до «Фауста» И. В. Гёте, «Мёртвых душ» Н. В. Гоголя или «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевского достаточно отчётливо обнаруживаются следы мифопоэтической концепции П. Более того, подлинное и самодовлеющее П. в художественном произведении (особенно у писателей с мощной архетипической основой) обычно отсылает именно к мифопоэтическому П. (ср. творчество Э. Т. А. Гофмана, Гоголя, Достоевского, М. Пруста, Дж. Джойса, Ф. Кафки, Т. Манна, Г. Хессе, А. Белого, К. К. Вагинова, А. П. Платонова и др.) с характерными для него членениями и семантикой составляющих его частей. То же относится и к произведениям изобразительного искусства (ср. тему П. в иконописи, у Джотто и других тречентистов, у мастеров «космизированного» пейзажа в 16 в., в ряде более поздних направлений живописи и скульптуры — вплоть до наших дней. См. также статьи Космос, Космогонические мифы, Модель мира, Изобразительное искусство и мифология.

В. Н. Топоров.

ПРОТЕЙ (Πρωτεύς, Πρατεύς), в греческой мифологии морское божество. Как сын Посейдона (Apollod. II 5, 9) П. наделён всеми традиционными чертами морских богов (ср. Главк, Иерей, Фок): старостью, обилием детей (протидов) или подопечных (тюленей), способностью принимать облик различных существ и многознанием; он — пастух тюленьих стад (Verg. Georg. IV 387; Ovid. Amor. II 15, 10). Как сын Египта (Apollod. II 1, 5) и супруг Псаматы (Eur. Hei. 6) П. царствует в Мемфисе; Геродот (II 112; 116–118) считает имя П. титулом «паpути» («фараон»). П. скрывает свой пророческий дар от всякого, кто не сумеет поймать его истинный облик. У П. в Египте находилась настоящая Елена (в то время как Парису достался только её призрак, поскольку Зевс или Гера подменили подлинную Елену; Lycophr. 112; Eur. Hel. 1–20; Herodot. II 112–121). После падения Трои П. рассказывает Менелаю о судьбе греческого войска; Менелай добился этого с помощью дочери (или жены) П. – Эйдотеи (Hom. Od. IV 387; или Эйдо, Aeschyl. frg. 212), предупредившей, что, хотя П. и будет превращаться в разных зверей (льва, пантеру, змею, быка, кабана, птицу и обезьяну), потом в огонь, воду и дерево, его нужно держать до тех пор, пока он не остановится на собственном облике — сонливого старичка (Philostr. Imag. II 17, 10). Эпизод «Одиссеи» (IV 351–424) уже в античности стал объектом аллегорических толкований: стоики (Schol. Horn. Od. IV 384) видели в П. аллегорию материи (ср. «П., или Материя» Ф. Бэкона), оформляемой Эйдотеей (букв. «богиня формы»).

Г. Ч. Гусейнов.

ПРОТЕСИЛАЙ (Πρωτεσίλαος), в греческой мифологии сын царя фессалийского города Филаки Ификла. Будучи в прошлом одним из женихов Елены (Hes. frg. 199, 6), П. принял участие в Троянской войне, выступив против Трои во главе ополчения на 40 кораблях. Несмотря на предсказание, что первый ахеец, высадившийся на берег Трои, погибнет, П. первым соскочил с корабля и был убит Гектором (Hom. Il. II 695–702; Apollod. epit. III 30). Ряд источников приписывает П. значительную роль во время неудачной экспедиции греков против Трои за 10 лет до Троянской войны. Согласно одной из версий мифа, П. в связи со сборами не успел даже принести положенные жертвы Афродите, и её гневом источники иногда объясняют гибель П. Дома у П. осталась супруга Лаодамия, с которой он вступил в брак за несколько дней до отъезда под Трою. После смерти П. продолжал питать столь страстную любовь к оставленной супруге, что боги разрешили ему вернуться к ней на одну ночь. Когда Лаодамия поняла, что теперь П. уходит навсегда в царство мёртвых, она закололась мечом. По другому варианту, Лаодамия, тоскуя по П., изготовила из воска его статую и брала её с собой в постель каждую ночь; когда отец потребовал сжечь статую, Лаодамия бросилась вслед за ней в костёр (Ovid. Heroid. XIII; Apollod. epit. III 30; Hyg. fab. 104).

Возвращение П. из преисподней и дионисовский ритуал, которым Лаодамия чтит его статую, указывают на близость П. к кругу фракийских сказаний о боге Дионисе. Исторически засвидетельствован культ П. в Филаке (Pind. Isthm. I 59) и в Элеунте, где была гробница П. (Herodot. IX 116). Включение мифа о П. в сказание о Троянской войне произошло гораздо позднее и отчасти может быть объяснено географической близостью Элеунта к области Троада.

В. Я.

ПРОТОИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления древнего населения Северо-Западной Индии, создателей т. н. хараппской культуры, представляющей городскую цивилизацию долины Инда (3–2-е тыс. до н. э.), тесно связанную с древними культурами Белуджистана и Синда. Сведения о П. м. получены на основании анализа найденных в долине Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа и др.) культовых сооружений и различных объектов культового характера (терракотовые статуэтки, символические сооружения из камня, амулеты, изображения на печатях, табличках с протоиндийскими надписями и др.). Сравнение этих объектов с типологически сходными явлениями, отмеченными в том же ареале (или по соседству) в более позднее время, позволяет не только дать интерпретацию некоторых мифологических представлений хараппской культуры, но и показать весьма значительную устойчивость ряда существенных ритуально-мифологических моделей и схем. Прежде всего это относится к разным аспектам культа плодородия. Среди статуэток, находимых при раскопках памятников хараппской культуры, особенно многочисленны стандартные женские фигурки из глины, видимо, изображающие великую богиню-мать, культ которой, как и соответствующие изображения, до сих пор относится к числу наиболее распространённых и интимных обычаев в индийской деревне. Мужской аспект плодородия связан с встречающимся на печатях изображением рогатого и трёхликого божества, восседающего на троне или на земле в ритуальной позе (с поджатыми ногами); между рогами — вырастающая из головы ветвь с цветами; вокруг животные – олени или антилопы, носорог, слон, буйвол, тигр. По своему типу это изображение наиболее близко образу Шивы-Пашупати, господина зверей. Впрочем, иногда и женские изображения снабжены рогами и связаны с растительными мотивами. Такова сцена на одной из табличек из Мохенджо-Даро: богиня с рогами находится в разветвлении священного фигового дерева, перед ней в позе почитания рогатый адорант также, видимо, божественного происхождения; у него между рогами ветвь с цветами и листьями; позади него — козёл с человеческим лицом; под этой сценой — семь фигур, вероятно, богинь с длинными косами и ветвью на голове; по-видимому, они относятся к нижнему миру; в частности, их сравнивали с богиней оспы Ситалой и её шестью сестрами; сама же рогатая богиня сопоставлялась с Лакшми. В контексте мотивов, связанных с плодородием, находят своё место многочисленные фаллические символы из камня конусообразной формы [ср. поклонение линге (обливание её водой, умащивание маслом, обращение

к ней, в частности женщин) в культе Шивы в Индии вплоть до последнего времени (секта лингаитов)]; ср. изображение на печати трёхликого персонажа в итифаллическом состоянии. Этим символам, видимо, соответствуют женские символы (йони) в виде каменных колец. В связи с символами этих двух родов выдвигалось мнение о том, что сочетание их отражено в архаичных колоннах, в основании своём выходящих из каменного кольца. В протоиндийской цивилизации засвидетельствованы также игры типа шахмат или шашек, в которых употреблялись фишки фаллической формы (известно немало типологических параллелей, где разные стороны в играх такого рода обозначаются как «мужская» и «женская» и фигуры уподобляются соответствующим символам, ср. кетские «шахматы»). Особый мифологический мотив – животные у дерева или женщина у дерева – отмечен на ряде протоиндийских печатей. Весьма характерно, что из деревьев изображаются только два вида – ашваттха и пиппала, которые позже (в ведийской и индуистской традициях) выступают как образ мирового дерева (см. Древо мировое). Ср., например, изображение богини в дереве, бога на троне, буйвола и тигрицы, которое, как и ряд других сцен, справедливо рассматривается как своего рода конспект мифа. Не менее характерны случаи мультипликации ашваттхи. Ср. женский персонаж между двумя стволами ашваттхи или ашваттху с четырьмя ветвями, около которой две держащиеся за неё фигуры. Особенно многочисленны на печатях и табличках изображения животных — тура, быка, буйвола, носорога, слона, тигра, гавиала с рыбой, антилопы, козла, змей (при этом почти полностью отсутствуют изображения льва; даже в протоиндийском изображении, соответствующем по типу известному образу Гильгамеша, держащего двух львов справа и слева от себя, львы заменены тиграми). Нередки изображения фантастических гибридных животных – антропотризавра (бык с лицом человека, хоботом слона, хвостом тигра), тура – трикефала (верхняя голова – антилопы, нижняя – быка), носорога – трикефала эктозавра (звездообразная фигура с головами разных животных). В ряде случаев изображаются животные, следующие друг за другом (политерионы). Есть основания полагать, что некоторые протоиндийские изображения животных предвосхищают более поздний мотив вахан и локапал, воплощённых в животных (можно говорить и о протоиндийских соответствиях более поздней системе образов зодиака). Несомненно, с идеей плодородия были связаны и символы, встречающиеся в протоиндийских табличках [свастика, трилистник, нечто напоминающее древнеегипетский «джед», колесо с шестью спицами, видимо, как образ солнца (ср. шестилучевую фигуру с головой тура, сопоставленную Э. Маккеем с солнцем)]. Исследователи указывали на ряд протоиндийских параллелей (а, возможно, и источников) к индуистским мифам, связанным с Шивой и его жёнами, Вишну (ср. аватару Вишну-вепря в связи с космогоническим мифом), Скандой, с обращением к астрономическому и календарному коду. Стоит обратить внимание на то, что протоиндийский мифологический материал апеллирует прежде всего к индуистскому (шиваизм, вишнуизм) комплексу, а не к более близкому по времени ведийскому, а также на нередкие факты обнаружения ближайших параллелей не в Северной Индии, а на дравидском юге. Эти особенности существенны с точки зрения исторических связей протоиндийской мифологии, которая всё чаще объясняется как протодравидская. Вместе с тем уже первыми исследователями культуры древней долины Инда отмечены разительные параллели и, видимо, прямые заимствования из культуры шумерского круга (ср. хотя бы протоиндийскую параллель к образам Гильгамеша и Энкиду).

Рассмотрение некоторых важнейших тем и образов протоиндийской мифологии существенно в силу того обстоятельства, что в комплексе индуистской мифологии обнаруживается немало отражений и продолжений мифологических, религиозных и ритуальных идей, впервые отмеченных на территории Индии в памятниках именно протоиндийской цивилизации и продолжающихся вплоть до низовой «деревенской» мифологии современной Индии.

В. Н. Топоров.

ПРУССКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Балтийская мифология.

ПРЯЖА, мифопоэтический символ долгой жизни, прядения — ткачества, также причудливости фантазии, преувеличения. Образ П., пряденой нити, вытягивания её и сучения обычно тесно связан (а иногда и неотделим) с темой сырья — животного (шерсть, руно, волос) и растительного (лён, конопля, хлопок и т. п.), а также с ткачеством как дальнейшей обработкой П. Когда речь идёт об обработке растительного материала, на первый план выступают мотивы, отсылающие к основному мифу в варианте умирающего и воскресающего бога: бросание (семени) в землю, прорастание, вырывание (растения), его вытягивание, расчленение, помещение в воду и т. п. Когда П. делается из животного материала, на первое место выдвигаются мотивы плодородия, выступающие прежде всего в ритуальной сфере. Ср. восточнославянский заговор от змей: «у чистом поли на синим мори стоиць дуб широколист, под тым дубом вовцы [овцы] стары, пераяры, черная вовна [волна, т. е шерсть]. На той вовне ляжиць змея змеиная» (Е. Романов, Белорусский сборник V, № 280, с. 108). Связь дуба, шерсти и змеи отсылает к мотиву змея под мировым деревом (в заговорах мотивы шерсти и змеи иногда объединяются даже в имени змеи – Шкуропея). В одном из хеттских ритуалов, где фигурируют змея и шерсть (hulana, слово того же корня, что рус. волна, «шерсть»), упоминается и веретено (hulali) и действие прядения — наматывания (hulaliia-). Идея последовательно укрываемого и всё более возрастающего плодородия содержится в типовых текстах, в которых П., шерсть, шкуру вешают на дерево или другой растительный символ. Ср. хеттский ритуальный текст, посвященный культу исчезающего и возвращающегося бога Телепинуса: «перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево eia-, с него свешивается шкура (руно) овцы (барана), внутри же него помещается бараний (овечий) жир, внутри же него помещаются зерно (бога) полей и вино, внутри же него помещаются бык и овца (баран), внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». В Египте, в Фивах на празднике Амона ежегодно приносили в жертву барана, снимали с него шкуру и надевали на статую бога (ср. как объяснение мотив Зевса, являющегося Гераклу в одежде из бараньего руна). Ещё более распространены вырожденные примеры подобного обряда — вешание П. на дерево с целью увеличения блага (ср. изображение руна в корзинах около дерева в древнегреческой вазописи). В цикле мифов об аргонавтах руно было повешено на дерево в священной роще и охранялось драконом. Семантика золотого руна перекликается с символическими значениями, приписываемыми в мифопоэтической традиции золотым волосам (ср. Настасью — золотую косу в русской сказке).

Одним из наиболее частых воплощений П. в мифологии выступает образ нити или верви (верёвки). Иногда нить понимается метафорически и соотносится с жизнью, которая развивается подобно прядению нити. Так, в греческой мифологии человеческая жизнь оказывается во власти богинь судьбы мойр: Клото прядёт нить, Лахесис протягивает (проводит) её через превратности судьбы, Атропос перерезает нить, обрывая жизнь (ср. Парки, Норны). Прядётся не только нить, вервь и жизнь, но также составляется человеческий коллектив, община, в которой всё спрядено одной нитью. Русская вервь как обозначение верёвки, т. е. чего-то спряденного и ссученного, и общины реализует именно этот образ (ср. англ. rape как название некоторых территориально-административных единиц при горе, «верёвка»). Вместе с тем П., нить, вервь является и мерой длины. Образ П., нити «разыгрывается» и в хронологическом плане — как обозначение переплетённости поколений. Ср. слова того же корня, что и рус. «вервь», сербо-хорв. врвник, «родственник», или хет. yarualan-, «семья», «потомство»; лувийск. warwalai-, «семя», «зародыш», «потомство». В этом контексте объясняются такие символические значения П.-нити, как жизнь, пуповина, преемственность, очерёдность, ряд, а также судьба. Отсюда роль нити, верёвки как образа связи неба с землёй, реже земли с нижним миром. Сниженный образ нити или верви-спасительницы, по которой удаётся куда-то спуститься или, наоборот, подняться и тем самым спастись от преследователя, постоянно фигурирует в мифах и в фольклорных текстах. Ср. мотив спасения Тесея из лабиринта Миноса (где он был обречён на съедение Минотавру) с помощью клубка нитей, переданного ему Ариадной. П. и прядение, как правило, связаны с женщиной. Прядёт П. женский персонаж, продолжающий древнерусскую Мокошь — Мокуша или Кикимора. С прядением и П. часто связана хозяйка нижнего мира.

Во многих случаях весьма распространённый образ божественной девы-пряхи практически не отличим от девы-ткачихи. Представление о сочетании двух действий

Амур и Психея, первый поцелуй. Картина В.-А. Бужеро. 1873.

(прядение, тканье) и двух результатов (П., ткань) отражено в мифе об Арахне, превращенной Афиной в паука, который и прядёт нить (П.), и создаёт ткань (паутину). Оба процесса совершает и т. н. космический ткач, который в ряде космологических традиций не только создаёт космическую ткань (вещество), но и прядёт космическую нить, П., составляющую самое ткань (ср. образ земли как войлока у Анаксимена при мифопоэтических представлениях о свивании земли и неба). Образ небесной П. (облака) и космической П. встречается не только в фольклорной, но и в философской традиции. Так, у Платона («Государство», с. 616 и след.) космическое устройство объясняется как результат действия веретена, приводимого в движение Необходимостью — Ананке (ср. прялку как образ космического пупа, женского лона, как эмблему Геракла и т. п.).

В. Н. Топоров.

ПСАТХА, в адыгской мифологии бог души. В пантеоне богов по своему значению следует за Тха и Тхашхо. Вместе с Тха он раздаёт души и ведает ими. Пребывает на небе. Возглавляет устраиваемый ежегодно на Ошхамахо пир богов. П. вездесущ, способен воздействовать на природу — усмирять ураганы, бураны, бушующий океан. П. посвящались общенародные празднества, вокруг деревянного фетиша П. совершались обряды с плясками. В жертву П. приносили белую козу.

М. М.

ПСИХЕЯ, Психе (ψυχή, «душа, дыхание»), в греческой мифологии олицетворение души, дыхания. П. отождествлялась с тем или иным живым существом, с отдельными функциями живого организма и его частями. Дыхание человека сближалось с дуновением, ветром, вихрем, крылатостью. Души умерших представляются вихрем призраков вокруг Гекаты, призрак Ахилла под Троей появляется в сопровождении вихря (Philostr. Heroic. III 26). П. представлялась на памятниках изобразительного искусства в виде бабочки, то вылетающей из погребального костра, то отправляющейся в аид. Иногда бабочка прямо отождествлялась с умершим (Ovid. Met. XV 374). Греческое слово «П.» означает «душа» и «бабочка» (Аристотель, История животных, IV 7). П. представлялась и как летящая птица. Души умерших в аиде рисуются летающими (Hom. Od. XI 37, 605), они слетаются на кровь (XI 36–43), порхают в виде теней и сновидений (XI 217–222).

Душа Патрокла удаляется с «писком» (Hom. Il. XXIII 100), причём употребляется глагол tridzein, «щебетать», «пищать». Души убитых Одиссеем женихов также уходят в аид с писком нетопырей (Hom. Od. XXIV 5–9). П. представлялась в виде орла, устремляющего ввысь свой полёт. В ряде текстов Гомера диафрагма воспринимается как П. – душа (Hom. Il. XVI 530; Od. I 322). Кровь – тоже носитель души; у раненого душа выходит через рану вместе с кровью (Hom. Il. XIV 518 след.) или её вырывают вместе с остриём копья (XVI 505). По Пифагору, П. питается кровью; кровь – «седалище души» (Serv. Verg. Aen. V 79).

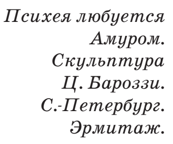
Объединив различные мифы о П., Апулей создал поэтическую сказку о странствиях человеческой души, жаждущей слиться с любовью (Apul. Met. IV 28 — VI 24). С помощью Зефира Амур получил в жёны царскую дочь П. Однако П. нарушила запрет никогда не видеть лица своего

Амур и Психея. Мраморная копия К. Альбачини с греческого оригинала. Кон. 18 в. Мадрид, Академия искусств Сан-Фернандо.

загадочного супруга. Ночью, сгорая от любопытства, она зажигает светильник и восхищённо смотрит на юного бога, не замечая горячей капли масла, упавшей на нежную кожу Амура. Амур исчезает, и П. должна вернуть его себе, пройдя множество испытаний. Преодолев их и даже спустившись в аид за живой водой, П. после мучительных страданий вновь обретает Амура, который просит у Зевса разрешения на брак с возлюбленной и примиряется с Афродитой, злобно преследовавшей П. Рассказ Апулея имеет явно фольклорные и мифологические истоки, до него, однако, литературно не зафиксированные. Русская народная сказка в обработке С. Т. Аксакова «Аленький цветочек» разрабатывает тот же древний сюжет.

А. Ф. Лосев.

Амур и Психея. Скульптура А. Кановы. 1793. Париж, Лувр.



Психея любуется Амуром. Скульптура Ц. Барозzи. С.-Петербург. Эрмитаж.

Амур увлекает Психею. Картина В.-А. Бужеро. 1889.

В античном искусстве П. изображается в виде бабочки или крылатой девочки (этрусские скарабеи, рельефы, терракота). На геммах 3–1 вв. до н. э. встречаются бесчисленные трактовки темы П. и Амур; особенно популярен сюжет ловли П. — бабочки Амуром с горящим факелом в руке. Бабочка П. изображалась на многих надгробиях над черепом и др. символами смерти. На помпейских фресках П. изображалась с атрибутами муз – грифелем и флейтой. Многочисленные эроты и П., занятые собиранием цветов, работами на маслобойне, встречаются на фресках дома Веттиев в Помпеях. К теме Амур и П. обращались Джулио Романо, Рафаэль, П. П. Рубенс, А. Канова, Б. Торвальдсен и др. Аллегорическое толкование мифа об Амуре и П. у Кальдерона в двух ауто. К теме П. обращались Ж. Лафонтен («Любовь П. и Купидона»), Мольер (драма «П.») и др.

ПСЫХО-ГУАША, в адыгской мифологии хозяйка рек. Первоначально П.-г. была богиней, равной по значению Шибле, наряду с ним она ведала дождями. В поверьях П.-г. выступает персонажем низшей мифологии: она имеет облик красивой женщины с длинными волосами, обладает магическим гребнем. Иногда вступает в интимные отношения с мужчинами. П.-г. одолевает человека, если он пугается при встрече с ней.

М. М.

ПТАХ, Пта (pth), в египетской мифологии бог города Мемфиса. Культ П. имел общеегипетский характер, был распространён также в Нубии, Палестине, на Синае. П. изображался в виде человека в одеянии, плотно облегающем и закрывающем его, кроме кистей рук, держащих посох «уас». Согласно богословскому произведению мемфисских жрецов (т. н. «Памятник мемфисской теологии»), П. — демиург, создавший первых восемь богов (своих ипостасей — Птахов), мир и всё в нём существующее (животных, растения, людей, города, храмы, ремёсла, искусства и т. д.) «языком и сердцем», задумав творение в своём сердце и назвав задуманное языком. Он стоит во главе мемфисской эннеады (девятки) богов: «Эннеада — это губы и зубы П., уста которого назвали все вещи». П. — язык и сердце эннеады, в нём заключены все боги. Глава гелиопольской эннеады Атум также происходит от П., таким образом, к П. восходят и девять богов Гелиополя. П. считался покровителем ремёсел (поэтому в Древней Греции он отождествлялся с Гефестом), искусств, а также богом истины и справедливости. Женой П. была Сехмет, сыном — Нефертум. В поздний период его сыном называли также Имхотепа (мудреца и врачевателя, обожествлённого верховного сановника фараона Джосера и строителя его пирамиды, 28 в. до н. э.). Жёнами П. иногда назывались также Маат, Бает, Тефнут, Хатор. Душа П. – Апис, язык – Тот. В имени Птах-Татенен с П. был отождествлён бог земли Татенен. Новое синкретическое божество почиталось как дающее пищу. Получив, слившись с Татененом, связь с почвой и плодородием, П. был объединён с богом плодородия и покровителем умерших Сонаром (Птах-Сокар), а затем с Осирисом (Птах-Сокар-Осирис).

Птах-Сокар-Осирис имел функции бога загробного царства. С развитием религиозного синкретизма П. был отождествлён и с большинством других египетских богов: Нуном, Тотом, Атумом, Амоном, Ра, Себеком-Ра. и др. Как демиург он сближался с Хнумом.

Р. И. Рубинштейн.

ПТИЦЫ. В различных мифопоэтических традициях П. выступают как непременный элемент религиозно-мифологической системы и ритуала, обладающий разнообразными функциями. П. могут быть божествами, демиургами, героями, превращенными людьми, трикстерами, ездовыми животными богов, шаманов, героев; тотемными предками и т. п. Они выступают как особые мифопоэтические классификаторы и символы божественной сущности, верха, неба, духа неба, солнца, грома, ветра, облака, свободы, роста, жизни, плодородия, изобилия, подъёма, восхождения, вдохновения, пророчества, предсказания, связи между космическими зонами, души, дитяти, духа жизни и т. п. Типология птичьих образов в мифах охватывает не только реально существующие виды П., но и фантастических П. (Анзуда в Месопотамии, Гаруды у индийцев, Симурга, Варагны у иранцев, летающего Танифы у маори, Руха у арабов, Страха-Раха, Стратим-птицы, Ноготь-птицы, Ворона Вороновича, жар-птицы в русской традиции), или существ гибрид-

Птах. Золотая статуя из сокровищницы гробницы Тутанхамона.

Птах. Рельеф 22 династии. Париж, Лувр.

Рамзес III преподносит дар Птаху. Луксор, Мединет Хабу – поминальный храм Рамсеса III. 20-я династия.

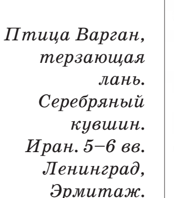
Феникс. Фрагмент сицилийской мозаики.

ной природы (сфинкс, химеры, сирены, горгоны, Пегас, грифоны, анчутка и т. п.), обладающих признаками П. (крылья, перья, умение летать).

Ранние изображения П., имеющие сакральный характер, относятся к верхнему палеолиту (наскальная живопись и предметы т. н. «мобильного» искусства). Для неолита характерны изображения (нередко в сочетании с солярными знаками над П.) птичьих кортежей или симметричных «птичьих» композиций, вотивных повозок с П. На рельефе из VI слоя Чатал-Хююка изображены головы двух коршунов, охватывающих женские груди, под ними — обглоданные коршунами кости (тема жизни и смерти); на фресках VII слоя — стервятники с огромными крыльями и человеческими ногами, которые терзают безглавого человека; ср. также образ «коршуновзорой» горгоны, женщины с птичьим лицом у Гомера; птичьи черты бабы-яги, албасты и др.

На мировом древе или древе жизни место П. на его вершине. В качестве П. мирового древа в каждой конкретной традиции обычно выступает наиболее царственная птица — чаще всего орёл, иногда обозначаемый как гром-птица (в сибирских шаманских традициях), реже некий обобщенный образ большой («главной») П., в отдельных случаях с фантастическими чертами. П. на мировом древе обозначает верх и в этом смысле противопоставлена животным классификаторам низа — хтоническим животным, прежде всего змее; известно также противопоставление П. рыбам (в шумерском тексте «Дом Рыбы»), а у ряда сибирских народов — мамонту. Многие мифологические и сказочные тексты, а также произведения изобразительного искусства изображают поединок П. (орла) и змеи, в котором П. выступает как пернатый помощник бога (чаще бога грома, чьим воплощением в ряде сибирских традиций рассматривается гром-птица) либо непосредственно противостоит змее. Мотив подобного поединка нередко сохраняет следы поединка бога и его противника, тем более, что птица вершины мирового древа (по преимуществу орёл) в разных традициях соотносится с громовержцем: Зевсом, Юпитером, Индрой, Перкунасом и др., но в реконструкции также увязывается с образом мирового древа (ср. также связь П. с божественным напитком: похищение орлом сомы для Индры; похищение Зевсом, действующим в виде орла, виночерпия Ганимеда и т. п.). В разных источниках встречается образ двух П., сидящих на вершине или верхних ветвях мирового древа справа и слева от вертикали ствола. В этих случаях П. соотносятся с солнцем и луной, и вся схема может быть понята как род космологической модели. Такие композиции известны и в архаичном типе загадок о космосе, мировом древе или древе жизни (РВ I 164, 20–22). Вместе с тем в ритуальном плане эта пара П. воплощает собой идею плодородия, благополучия, богатства. П. выступают здесь как своего рода стражи богатства и гаранты правильности совершения ритуала. В частности, так могут быть истолкованы образы П. на брахмане (трансформация образа мирового древа) и на бархисе (жертвенной траве, на которой совершается жертвоприношение) в ведийском ритуале (ср. РВ X 114, 3). Трансформацией образа П. на мировом древе является и сказочный мотив: в награду за спасение птенцов в гнезде на дереве (дубе) от змея Орёл, Ворон Воронович, Ноготь-птица и т. п. выносят героя из подземного царства, где он добыл живую воду, на землю (иногда П. спасает героя вне связи с образом мирового древа; ср. мотив спасения орлом Вяйнямёйнена). Инверсией этого мотива можно считать индейский миф о разорителе орлиных гнезд, находящий параллели в некоторых евразийских сюжетах (у кетов, обских угров): герой разоряет гнездо орла (ворона, попугая ара и др. хищных П.) и добывает огонь. В этом же ряду стоит распространённый среди народов северо-восточной Азии и у американских индейцев мифологический сюжет, где чудесное средство (огонь, свет, солнце и т. п.) добывает сама П. — орёл или ворон, выступая в этом случае как демиург (впрочем, известны версии, в которых ворон действует как исполнитель воли или двойник творца; ср. тунгусские мифологические представления) или культурный герой, а также как первопредок. Демиургическими функциями наделены также орёл и другие П., выступающие или как творцы вселенной (земли), или как родоначальники данной культурной традиции. Более специализирована роль в творении земли некоторых водоплавающих П. (гагара, нырок, утка и т. п.); широко распространена версия ныряния П. (иногда многократного), поднятия ею со дна мирового океана ила, глины, из которых и возникает земля. В китайской традиции, по другой из версий, Цзянь-ди проглатывает два яйца, снесённые ласточкой, и рождает основателя иньцев Ци. В Полинезии известен миф о божестве, которое в виде П. спускается в воду и кладёт яйцо, давшее начало Гавайским островам. На островах Тихого океана распространён мотив птицы — посланца бога, оплодотворяющей камень или дерево, из которых возникают живые существа. П. иногда выступают и как «вторичный» демиург или как помощник человека при «втором» творении.

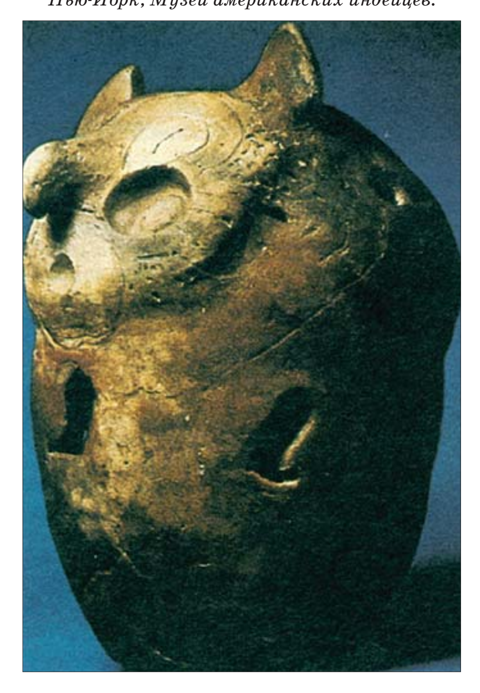
Широко распространены представления о П. как о первопредках, тотемах племени. Пережитки фратриального тотемизма у австралийских племён сохраняются не только в мифологии, но и в названиях фратриальных объединений (фратрии Белого и Чёрного какаду, Клинохвостого орла и Ворона, Эму и др.); у тлинкитов на северо-западном побережье Северной Америки имелось две фратрии – волка и ворона; в первую входили роды орла и пингвина, во вторую – ворона, гуся, филина. Существовали и племенные «птичьи» тотемы (в Африке известно племя с тотемическим названием «попугай»). «Птичья» тема отражается и в т. н. половом тотемизме (в австралийском племени курнаи тотемом мужской части считалась птица крапивник, в женской — синешейка). У дравидов тотемной П. был воробей, у италийцев — дятел. В литературе высказывается мнение о тотемическом происхождении образа голубя в древнееврейской традиции, развитием которой является, видимо, и христианская тема голубя. Показательно, что в качестве тотемов выступают и «хорошие» («божьи») П. (голубь, орёл, лебедь, аист и т. п.) и П., которые, по крайней мере, во многих традициях квалифицируются как «плохие», несущие угрозу, пророчащие беду и т. п. (ворон, сова, филин, воробей и т. п.), а также «непромысловые» П., мелкие П. (типа синешейки и крапивника). В ряде традиций орел выступает как «первоцарь» и учредитель иерархии, а также как эмблема власти, в частности царской (ср. перья орла как атрибут и символ власти и роль изображений орла в геральдике). С другой стороны, орёл нередко начинает жреческую (и шаманскую) традицию (ср. орлиные атрибуты шамана в ряде сибирских и африканских традиций: когти, перья, крылья и т. п.). Как шаманские П. известны также гагара, чайка, гусь, ворон, филин, сова. Весьма распространенным как в древних (Египет, Двуречье, Греция, Китай), так и во многих современных традициях является представление о душе в виде П. Обские угры считали, что у человека несколько душ: одна из них (т. н. «уходящая вниз по реке душа») может принимать вид трясогузки, синицы, сороки, ласточки и др. П., другая — «сонная» душа (приходящая к человеку только во



Птица Варган, терзающая лань. Серебряный кувшин. Иран. 5–6 вв. Ленинград, Эрмитаж.

сне) предстаёт в виде «птицы сна» — глухарки, изображение которой помещается на детских колыбельках. Образ души-птицы в ряде случаев перекликается с образом птицы-вестника смерти. В одном из гимнов «Ригведы» изображается отчаяние человека при виде голубя, ходящего по очагу: человек знает, что он умрёт. Как вестник смерти и символ души голубь выступает и в христианской традиции, а также у некоторых народов Средней Азии, североамериканских гуронов и др. В качестве символа души П. выступают у эвенков, алтайцев, якутов, индейцев бороро в Южной Америке и др. Иногда дифференциация шла ещё дальше: у тлинкитов душа утонувшего ребенка воплощалась в морскую утку; душа младенца, задушенного матерью во время сна, – в сову и т. п. (у ряда американских племён П. – душа в раю или средство перенесения души в рай). В мифах, сказках, народных песнях, сфере гаданий, примет, суеверий отмечено огромное количество примеров превращения в П. богов, героев, людей. В виде орла выступают Зевс и Дионис; позднее с головой орла изображался евангелист Иоанн. В греческой мифологии известно также превращение Зевса в лебедя (при соблазнении Леды), Плеяд – в голубей, Прокны – в соловья, её сестры – в ласточку, мужа Прокны Тесея – в удода, Алкионы – в зимородка. Римский бог лесов Пик был превращен в дятла за то, что отверг любовь Кирки. Для Древнего Египта характерно обилие птичьих изображений на знаменах, гербах и т. п. (сокол, чибис и др.) и образов богов-птиц. Был широко распространён культ сокола (или ястреба), бывшего формой воплощения Гора и его ипостасей. Сокол с распростёртыми крыльями был в Древнем Египте символом неба, воплощением бога Монту и считался священной птицей (в частности, олицетворением фараона). Священным считался и ибис, воплощение бога Тота (убийство ибиса, как и сокола, каралось смертью; в Абидосе обнаружено кладбище с захоронениями священных ибисов, 2

Индейский сосуд в виде совы.
Нью-Йорк, Музей американских индейцев.



в. н. э.). Как воплощение богини – покровительницы Верхнего Египта почитался коршун. В Карнаке коршун рассматривался как ипостась богини Мут. «Птичью» кодовую версию, повествующую о борьбе сокола и змей, имеет и тема соперничества божественных братьев Гора и Сета, что отсылает к уже упомянутому мотиву поединка П. и змеи, приуроченного к схеме мирового древа. В виде голубя – духа, который охранял Осириса, иногда изображалась Исида. В шумеро-аккадской мифологии птичьи черты имели Иштар, Адад, Ашшур, Тиамат и другие божества. Божество езидов Малаки-тауз изображалось в виде П., похожей на павлина. Почитание священных П. было широко распространено в древнем Китае. Бог Шан-ди, приняв образ божественной П. (ласточки), чудесным образом зачал сына, ставшего родоначальником иньцев. Ацтеки вели происхождение бога Уицилопочтли от птички колибри (он изображался как человек с зелёным оперением на голове). Птичьи ипостаси и метаморфозы широко известны в сибирском ареале. Некоторые сыновья финно-угорского бога Нуми-Торума почитались в виде птиц (лебедя, гуся, ястреба). Особенно широко представлены подобные превращения в фольклоре. Герой русских былин Вольга, охотясь на лебедей и уток, превращается в сокола. Сказочные девицы после купания обращаются в лебедиц, утиц или голубок (иногда это связано с утратой своей одежды и облачением в птичью). В птиц (сов, сорок и т. п.) могут обращаться и ведьмы, колдуны, злые духи. Вместе с тем П. и боги, герои, шаманы, люди связаны друг с другом не только возможностью метаморфоз, но и как атрибуты, символы, священные животные, с одной стороны, и их обладатели, повелители, хозяева – с другой; ср. связь Аполлона с лебедем и вороном, Афродиты – с лебедями и воробьями, Афины, Гермеса, Асклепия, Марса – с петухом, Юноны – с гусями и т. д. В индийской традиции Вишну изображался с птицей, Кришна – с павлиньим пером; в свите Брахмы был гусь, а в свите его жены Сарасвати – лебедь или павлин. В живописи итальянского Возрождения (Рафаэль и др.) распространен образ мадонны со щеглом – символом страстей, опалённости (такую же символику имеет и королёк). Связь богов, жрецов, людей с П. проявляется и в мотиве проповеди (или беседы) среди П. (тибетская легенда о Будде, беседующем с птицами, проповедь святого Франциска птицам, получившая отражение в произведениях средневековой европейской живописи). Понимание птичьего языка в мифологии и фольклоре приписывается обычно персонажам, которые особенно близки к природе, часто обладают магической властью над нею. Мифопоэтические связи П. и человека иногда завуалированы или вовсе оттеснены в пользу других ассоциаций образа П. (американская версия о превращении П. и камня, являющихся потомством солнца и луны, соответственно в женщину и мужчину, которые и стали производителями человеческого рода; П. как передатчица откровения, отождествляемая с высшей мудростью, воплощение облаков, огня, солнца, громового раската в иранской традиции).

П. отведена значительная роль в ритуалах. Ср. ритуальное убийство П. как форму почитания божества с обликом птицы, например поклонение индейцев акагхемем Великому сарычу, сопровождавшееся убийством сарыча в храме; праздник встречи весны, приуроченный к прилету первой весенней птицы, «открывающей» весну, землю, плодородие (в восточнославянской традиции характерна связь П. с вырием, заморской райской страной); выпускание птиц на волю, печенье ритуальных «птиц» из теста («жаворонки») и т. п. На рубеже весны и лета у многих европейских народов совершался обряд кумовства, знаком которого (напр., в южнорусском ареале) мог быть другой, более частный и специализированный обряд «крещения кукушки», кончавшийся иногда её похоронами. Исключительное место среди ритуальных (а иногда даже и деритуализованных и десакрализованных) миметических танцев занимают «птичьи» танцы: т. н. «утиный» танец, танцы орла и индюка у американских индейцев, русский вариант весеннего хоровода – «вутица», литовская детская игра «уточка», «журавлиные» танцы в Греции и др. Огромное количество образов и мотивов связано с П. в книжном животном эпосе (курочка Пинта и петух Шантеклер в «Романе о Ренаре»), в баснях, аллегориях, фаблио, апологах, в средневековых «Физиологах», в загадках, пословицах. Птичья тема широко представлена в символике и эмблематике.

Большое значение в мифопоэтических представлениях имеют образы и связанная с ними символика отдельных П. Аист символизирует в ряде традиций обилие, плодородие, долголетие, материнские чувства (и одновременно сыновнее почтение), предвещает благую судьбу, рождение детей (так же как и цапля).

Воробей воплощает привязанность к человеку, меланхоличность, низость, драчливость, жадность, похотливость (в Китае воробьи – сверхъестественные вестники, у индейцев — образ изобилия).

Ворона — символ ловкости, хитрости, коварства, всеядности, воровства, распространения молвы (так же как сорока). Впрочем, семантика образа вороны весьма различна: в Японии она – вестник и спутник ками (богов), образ сыновнего почтения; в Греции — носительница плохих вестей, но символ долголетия, в Индии – вестник смерти, во Франции и Италии – птица, приносящая несчастье; у ирокезов – даритель зерна. В ряде традиций ворона – превращенная женщина (в греческой мифологии дочь фокидского царя Коронида). В ряде индейских традиций у вороны отмечаются черты громовой птицы (ее карканье ассоциируется с громом, блеск глаз – с молнией).

Голубь выступает в ряде традиций как символ души умершего, небесный вестник. Древнейшие изображения голубя восходят к 6–5-му тыс. до н. э. (находки в Арпачае, Северная Месопотамия). В христианской традиции голубь символизирует святой дух (иногда голубь и нимб или семь голубей); голубь и лилия — благовещение; двенадцать голубей ассоциируется с апостолами. У древних евреев голубь — образ искупления; голубь и ветвь оли-

вы воплощают мир, обновленную жизнь, знак, данный Ною (ср. участие голубя в истории потопа). В Китае с голубем связывают идею долголетия, бесстрастного исполнения сыновнего долга и т. п.

Гусь в космогонических представлениях и соответствующих мифах нередко выступает как птица хаоса, но вместе с тем и как творец вселенной, снесший золотое яйцо — солнце (образ великого Гоготуна в египетской мифологии). В ряде языков понятия солнца и гуся передаются сходными языковыми элементами. В Китае гусь связан с небом и с принципом ян; рассматривается как талисман, помогающий любви в браке. В гностической традиции гусь – воплощение святого духа, символ предусмотрительности и бдительности. В средние века в Европе верили, что гуси являются ездовыми животными ведьм. В ряде сибирских традиций известен т. н. «гусиный дух», ведавший судьбой. К идее бессмысленной глупости отсылает тема эзоповой басни об убийстве гуся, кладущего золотые яйца.

Дятел символизирует в христианской традиции ересь и дьявола. Известен вариант римского мифа, согласно которому дятел вместе с волчицей участвует во вскармливании Рема и Ромула.

Журавль в некоторых традициях выступает как вестник плодородия, приносящий дождь. В буддизме символизирует зиму. В китайской мифологической традиции журавли переносят по воздуху ангелов, сопровождают умерших, иногда с ними связана идея долголетия; в китайском искусстве журавль как одно из воплощений долголетия ассоциируется с кипарисом и сосной, в японском — с хризантемой и сосной. Согласно распространённым в Индонезии поверьям, журавль рождается из скалы, омываемой морскими волнами. В христианстве символ доброй жизни, верности, аскетизма.

Ибис в Древнем Египте почитался как священная птица; считался воплощением Тота, символизировал рассвет, утро, так как, стоя в воде, он раньше других птиц приветствует рассвет (аналогична символика журавля и цапли). В европейской традиции ибис – зодиакальная птица, управляющая знаком Водолея, в христианстве – символ плотского желания, нечистоты, лености.

Индюк (индейка) в ряде традиций символ глупости, чванства, напыщенности, всего внешнего, показного, но и гордости, высокомерия, иногда — неудачи. По одному из индейских мифов, когда земля была создана, но еще не затвердела, индюк, предупреждённый, что на землю садиться нельзя, был послан осмотреть её; однако, устав, он сел на полужидкую поверхность, стал бить крыльями, чтобы взлететь снова, и сделал весь рельеф земли неровным, образовав долины, холмы, горы. У индейцев майя индюк — распределитель дождя.

Страус был в Древнем Египте эмблемой Маат и Шу; в древнем искусстве Двуречья и у арабов связан с демонами, одно из воплощений духа хаоса, существа драконьей природы (отчасти эта традиция присутствует в византийском и русском средневековье; вместе с тем — сказочная птица, «мать всех птиц»; ср. Стратим-птица, Страфил(ь), Страхиль и т. д. в древнерусской «Голубиной Книге»). В христианской традиции страус, напротив, — символ тех, кто полагает свою веру в боге.

См. также статьи Ворон, Ласточка, Лебедь, Орёл, Павлин, Петух.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПУГОС, Пухос, Анки-Пугос, в хантыйской мифологии богиня-жизнедательница. По представлениям восточных хантов, П. ведает рождением детей. Считалось, что П. посылает в чрево женщин маленьких детей, при рождении даёт младенцу жизненную силу (ильт) и опекает его в первые месяцы жизни (согласно поверьям, ребёнок, лопоча, общается с П.). П. — дочь (по другим вариантам — мать) Нуми-Торума.

Е. Х.

ПУКЕ, Пукис (Pukis, жен. род pukiene), в латышской мифологии летучий дух, дракон. Упомянут П. Эйнгорном (нач. 17 в.). В народных сказках — огнедышащий многоголовый змей, противник героя, обитающий в воде или возле воды. В поверьях латышей П. — дух, приносящий в дом богатства (ср. литов. Айтвараса): хозяева хуторов покупают или заполучают его, продав собственную душу и души близких чёрту. П. крадёт по ночам у соседей деньги и съестные припасы, переносит их по воздуху хозяину в своём хвостемешке, сам принимает вид летящего пламени. Обитает в хозяйственных постройках. Ср. также др.-исл. puke, «чёрт», др.-англ. puca, «кобольд».

В. И., В. Т.

ПУ ЛАНСЕНГ, в лаотянской мифологии (тайская языковая группа) бог — устроитель земли и культурный герой. П. Л. был королём ещё до потопа. Когда верховный бог Тхен Факхын послал потоп, П. Л. вместе с двумя другими добродетельными королями спасся на плоту. Вода подняла их плот до неба, и там три короля упросили его позволить людям снова заселить землю. Бог дал им с собой буйвола. В Мыонгтхане (местность, расположенная в Дьенбьенфу во Вьетнаме) они стали возделывать рисовые поля. Через три года буйвол умер. Из его ноздрей выросли две огромные лианы, на которых созрели тыквы. П. Л. пронзил тыкву куском железа, и через отверстие вышли первые люди. Выходя, они испачкались в угле, и поэтому горцы имеют тёмную кожу. П. Л. расширил отверстие ножом, и вышли ещё люди — лаотянцы и другие тайские народы, светлые и более высокого роста. П. Л. научил всех людей ремёслам, строительству домов, обрядам, почитанию родителей и предков.

Я. Ч.

ПУЛАСТЬЯ (др.-инд. Pulastya), в индуистской мифологии один из Праджапати. Потомками П. были ванары (обезьяны), киннары, ракшасы (Мбх. I 60, 7) и среди них герои «Рамаяны» — Равана, Кумбхакарна, Шурпанакха и Вибхишана — дети Вишраваса, старшего сына П. По мифическому преданию, через П. Брахмой были переданы людям многие пураны.

П. Г.

ПУЛУГУ, Билику, в андаманской мифологии олицетворение разрушительного северо-восточного муссона, выступающего то в женском, то в мужском образе. Считается, что П. обитает где-то на северо-востоке, жилищем ему служит пещера или дом из камня на небесах. П. приносит на острова штормы и бури, разрушительная сила которых истолковывается как гнев П., вызванный нарушением традиционных запретов, иногда неясного происхождения (нельзя шуметь во время пения цикады, нельзя умерщвлять цикаду и некоторых рыб и птиц, растоплять пчелиный воск и т. д.). В одном из мифов рассказывается о том, как П. наслал на людей бурю за то, что они потревожили цикаду во время её пения. Виновные были смыты в океан и превратились в рыб, а те, которые были унесены ветром, превратились в птиц. В мифах П. часто выступает как создатель мира и первого человека — Томо. П. многому научил Томо и его жену Миту, в т. ч. добывать огонь и пользоваться им. Вместе с анимистическими представлениями с образом П. связаны некоторые тотемистические верования. В мифах прослеживается родство П. с некоторыми птицами, рыбами и другими животными. Культа П. на Андаманах никогда не было. Лишь отдельными заклинаниями люди пытались испугать П., чтобы предотвратить дождь, бурю. За П. стоял целый класс духов, отличающихся друг от друга как местными названиями, так и своими функциями.

А. Н. С.

ПУ НЕН И НАНГ БЫОН, в мифологии белых тай Вьетнама (тайская языковая группа) божества, которые катят по небу огромные шары, сделанные из золота и серебра. Пу нен (П. н., «господин солнца») вечером скатывает солнце на землю и скрывает его под плотным покрывалом, а ночью катит на восток по южному краю земли. Луна идёт по тому же пути, но в обратном направлении. Нанг быон (Н. б., «дама луны») длинным шарфом в разные дни то сильнее, то слабее обматывает луну. Солнечные или лунные затмения бывают оттого, что небесные юноши и девушки встречаются для любви, и чтобы их не видели, скатывают светила и закрывают их покрывалами.

Я. Ч.

ПУП ЗЕМЛИ, мифопоэтический символ центра. Как таковой П. з. служит опорой других символов центра (например, мировой оси) или их вершиной (он обозначает вершину мировой горы или место, к которому пристал ковчег, когда стали спадать воды мирового потопа). В рамках мифологическо-космической концепции, устанавливающей соответствия между элементами микрокосма и макрокосма (глаза – солнце, волосы – растения, кости – камни и т. п.), пуп занимает место, в котором совмещаются оба соотносимых объекта: пуп первочеловека и есть пуп вселенной (ср. как исключение возникновение из пупа первочеловека Пуруши воздушного пространства – РВ X 90, 14). Идёт ли речь о человеческом или космическом пупе, он обозначается одним словом (ср. рус. пуп, нем. Nabel, англ. navel, др.-греч. 'ομφαλός, др.-инд. nabhi). Особая сакральность П. з. объясняется его связью с родовым местом, с тем, что он несёт на себе след происхождения человека, вселенной (расширяющейся после взрыва: ср. др.-инд. nabh-, «взрываться», «лопаться») и земли (в некоторых центральноазиатских традициях она разрастается вокруг П. з. как своего

центра). В отличие от других категорий моделирования пространства (ср. в связи с этим ст. о середине мира, репрезентацией которой является и П. з.), П. з. предельно отвлечён, геометричен и метафизичен, он служит идеальным мыслимым центром в медитативном трансе (напр., в буддийских и византийских мистических созерцаниях; считалось, что через созерцание собственного пупа можно изолироваться от «возмущающего» влияния субъективных факторов и охватить десубъективизированный мир как единое целое).

Согласно Страбону, в Дельфах встретились посланные Зевсом с востока и с запада два орла. В память об этом обретённом сакральном центре в середине дельфийского храма был установлен мраморный шар с двумя золотыми орлами по сторонам шара. У древних евреев священный щит имел форму пупа (выступ в центре круглого щита назывался пупом или словом того же корня в древнегреческом и латинском языках). В ряде традиций П. з. отмечается каменными полусферами (пол-яйца) или особыми межевыми камнями (в Южной Индии они называются «пуповыми камнями», ср. лат. umbo, «межевой камень» при umbilicus, «пуп»). В ряде традиций (напр., у индейцев суньи) существуют особые мифы, посвященные теме отыскания П. з., и технология определения центра. У некоторых американских индейцев этот поиск мотивируется представлениями о происхождении племени из пупа или пупа — лона земли.

Распространён образ П. з. и в азиатских традициях. Так, в одной якутской легенде рассказывается о «спокойном месте – жёлтом П. восьмиугольной матери земли». Из П. растёт цветущее дерево с восемью ветвями: его кора из серебра, сок из золота, из кроны сочится божественный напиток с жёлтой пеной, утоляющий голод и жажду и устраняющий горе и печаль. В других легендах этот П. з. отмечает место рождения первого человека («белого юноши»). Понятие П. з. часто встречается в индийских ритуальных текстах («Этот алтарь – крайняя граница земли, это жертвоприношение – пуп мироздания», РВ I 164, 35). П. з. – это место, в котором пребывает Агни, когда он на земле, иногда в нём локализуется Вивасват (I 139, 1). В странах юго-западной Азии и Дальнего Востока известно много примеров приурочения образа П. з. к храмам, святилищам, алтарям или к трону божества, особенно матери-земли. П. з. фигурирует в ряде финноязычных мифологий. В частности, в заговорах против болезней упоминается не только сам П. з., но и мотив его вырывания из земли.

П. з. может рассматриваться и как вход в лоно, в чрево, в преисподнюю. Так, например, у древних греков, кроме Дельф, П. з. считался и город Энна в центре Сицилии, где находился храм Деметры в память о том, что в этом месте Аид похитил Персефону. В связи с подобными представлениями пуп нередко табуируется, служит объектом оберегов и запретов. Считается, что злая сила внедряет в человека болезни и пороки именно через пуп. В одной тюркской мусульманской легенде рассказывается, что, увидев первого человека, дьявол плюнул ему в желудок, но

Пупыги. Дерево. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

аллах вычистил плевок, отчего П. до сих пор имеет вид рубца, шрама.

Пуповину часто считают определяющей судьбу человека. Маори вешают пуповину новорожденной на ветвь священного дерева, чтобы, выросши, она стала плодовитой. Индейцы чироки хранят пуповину девочки под ступкой для растирания зерна, считая, что это сделает её искусной в печении хлеба. Туземцы Западной Австралии топят пуповину мальчика в воде: это поможет ему стать хорошим охотником. Древние германцы считали, что ребёнок, съевший свою пуповину, становится умным, а у испанцев бытует представление о том, что ребёнок, чья пуповина съедена каким-либо животным, вырастает плохим человеком.

В. Н. Топоров.

ПУПЫГ, пупи, тов, туви, в мансийской мифологии духи-хранители и духи предков (в отличие от злых духов куль). 77 П., посланных Нуми-Торумом на землю в помощь людям, стали вместо этого уничтожать людей, за что были заточены в подземелье. В хантыйской мифологии П. и куль называются лунг.

Е. Х.

ПУРАМДХИ (др.-инд. Puramdhi), в древнеиндийской мифологии божество, персонифицирующее изобилие и полноту даров, щедрость, исполнение желаний. В «Ригведе» (X 39, 7) упоминается женщина по имени П., которой Ашвины дали лёгкие роды (она же связана с Ашвинами, I 116, 13, 117, 19); поэтому характерно употребление этого слова в «Ригведе» как имени нарицательного для обозначения плодовитой женщины (то же — в пракритах). Первоначальное значение имени П.— «творящая (дающая) дары». Ближайшая параллель — авест. паренди.

В. Т.

ПУРУРАВАС (Pururavas), в индуистской мифологии первый царь Лунной династии, сын Илы и Будхи. Миф о П. и Урваши, являющийся вариантом мотива любви смертного к богине, отражен в «Ригведе» (X 95), подробно изложен в «Шатапатха-брахмане» (XI 5, 1) и многих пуранах, обработан Калидасой в драме «Викраморваши» («Мужеством обретенная Урваши»). Согласно «Шатапатха-брахмане», П. полюбила Урваши и согласилась жить с ним на земле, но с условием, что никогда не увидит его без одежды. Между тем гандхарвы, обеспокоенные, что Урваши слишком долго остаётся среди людей, решили разлучить её с П. Среди ночи они похитили двух барашков, привязанных к ложу Урваши, а когда П. бросился за ними в погоню, они сверкнули молнией, и Урваши увидела его обнажённым. В тот же миг Урваши исчезла. Скитаясь по земле в поисках супруги, П. пришёл к некоему озеру, где в облике лебедей купались апсары. Узнав среди них Урваши, П. стал молить её не покидать его больше. Урваши сначала отказывалась, а затем пригласила его прийти снова к озеру ровно через год, когда у неё родится сын от П. (будущий царь Аюс). Через год Урваши посоветовала П. попросить у гандхарвов дар — сделать его гандхарвом. П. последовал её совету, и гандхарвы дали ему жаровню со священным огнём, на котором П. должен был принести жертву, чтобы стать их сородичем. Однако П. потерял жаровню и ему пришлось добывать огонь заново — трением друг о друга двух дощечек, выстроганных из смоковницы (дерево ашваттха). Принеся на этом огне жертву, П. обрёл природу гандхарвы и соединился с Урваши. Добывание П. священного огня послужило, согласно мифологической традиции, прообразом добывания огня при ведийском жертвоприношении. «Махабхарата» утверждает при этом, что П. был первым смертным, который учредил три рода священного огня: для домашних обрядов, для жертвоприношений и для возлияний (I 70, 21).

П. А. Гринцер.

ПУРУША (др.-инд. Purusa, букв. «человек»), в древнеиндийской мифологии первочеловек, из которого возникли элементы космоса, вселенская душа, «Я»; в некоторых философских системах (напр., санкхья) П. – вечное, сознающее, но инертное начало, соединяющееся с пракрити, в результате чего возникает мир множественности (вещей). П. посвящен гимн в «Ригведе» (X 90). Для П. характерны: многочисленность или многосоставность (он тысячеглаз, тысяченог, тысячеглав), большие размеры (он повсюду, со всех сторон покрывает землю, четверть его – все существа, три четверти – бессмертное на небе), власть над бессмертием, свойство «быть родителем своих родителей» (от П. родилась Вирадж, а от неё — П.) и ряд особенностей как первожертвы. Он приносится в жертву богам путём расчленения на составные части, из которых возникают основные элементы социальной и космической организации: рот –> брахманы – жрецы, руки –> раджаньи или кшатрии – воины, бёдра –> вайшьи – земледельцы, ноги –> шудры – низшее сословие (отражение сословной структуры варн); дух –> луна, глаз –> солнце, уста –> Индра и Агни, дыхание –> ветер, пуп –> воздушное пространство, голова –> небо, ноги –> земля, ухо –> стороны света и т. д. Тем самым П. стал образом перехода от единой целостности к множественной расчленённости, он тот, кто нейтрализует противопоставление «быть единым» – «быть многим». Расчленение П. создаёт новый тип космической организации — вселенную широких пространств, место спасения от косного и обуженного хаоса. Мотивы П. в «Атхарваведе» (X 2),

«Шатапатха-брахмане» (VI 1, 1, 8), упанишадах (ср. особенно «Айтарейя-упанишаду») в совокупности с текстами, посвящёнными жертвоприношению П. (ритуал пурушамедха), позволяют реконструировать исходный обряд жертвоприношения человека, расчленения его на части и отождествления их с элементами космоса. Более поздние ведийские тексты предлагают ряд новых отождествлений: П. – это Праджапати, Праджапати – это год, этот П. – тот же самый как в эфире, так и в небе (Джайм.-бр. II 56); П. – время (Гоп.-бр. V 23); П. – на солнце, на луне..., он – жизнь, он – Праджапати (Джайм.-бр. II 62). Далее П. идентифицируется с Брахманом (ср. Шат.-бр. X 6, 3, 2). В упанишадах П. – жизненный принцип, одушевляющий людей и другие существа (иногда П. отождествляется с Атманом). Таким образом, П. постепенно становится важным понятием древнеиндийского умозрения, в частности при классификациях; мифологические же функции П. передаются другим персонажам (ср. видение мудреца Маркандейи в «Матсья-пуране» : древний П. и Вишну-Нараяна или П. как имя Брахмы).

В. Н. Топоров.

ПУРЬГИНЕ-ПАЗ, в мордовской (эрзя) мифологии бог грома. Имя и образ П.-п. возникли под влиянием балтийской мифологии (ср. балт. Перкунаса); под воздействием христианства П.-п. приобрёл некоторые атрибуты Ильи-пророка: он разъезжает по небу на колеснице, запряжённой тремя огненными конями, колёса колесницы высекают молнии (иногда молнию представляли в виде самостоятельного божества — Ендол-паза). В левой руке П.-п. – гром, в правой – дождь. У мордвы–мокши громовник – Атям. Вооружённый луком-радугой и каменными стрелами, он преследует шайтанов,, которые его передразнивают.

ПУСА, путисадо (кит. транскрипция от санскр. bodhisattva), в китайском буддизме святые, достигшие наивысшего прозрения, но не ставшие буддами, а посвятившие себя вспомоществованию и защите всех живущих, а также наставлению на путь прозрения истины (ср. Бодхисатва). Культ П. распространён также в синкретических буддийско-даосских сектах. Наиболее часто встречаются П.: Гуань-инь (Гуань-ши-инь), Пусянь, Вэньшу (Вэньшушили), Дашичжи, а также Милэ (в разных вариантах, в т. ч. как будда). В народных культах П. нередко назывались наиболее прославленные реальные деятели китайского буддизма, буддийские и даосские отшельники. В этих случаях титул П. равнозначен лохань (алохань), цзюйши (отшельник). В Корее П. называются посаль, в Японии — босацу.

Л. Н. М.

ПУСЯНЬ (кит. перевод санскр. имени Samantabhadra, кор. Похён; япон. Фукэн), в буддийской мифологии в Китае, Корее и Японии один из наиболее популярных бодхисатв. П. — распространитель и защитник учения Будды, исполняющий это согласно десяти великим пожеланиям. Восседая на лотосе, применяет все возможные средства для приведения живущих во врата закона Будды. В Лотосовой сутре воспринимает сутру от Манджушри (Вэньшу) и, объезжая на белом слоне земли остальных бодхисатв, читает её для всех живущих. Изображается или на лотосе-троне и с цветком лотоса в руке, или на слоне, в этом случае — в паре с восседающим на тигре Манджушри. В тантризме перевоплощается в облик других бодхисатв, почитается как основатель школы и один из 13 божественных учителей буддизма.

Л. Н. М.

ПУТО (япон. Буда, кор. Потха, от санскр. Поталака), в мифологии дальневосточного буддизма место в древнем государстве Малакута на Малабарском побережье (в Индии), где появлялся бодхисатва Авалокитешвара (Гуань-инь); впоследствии название Поталака (Потала, П.) было перенесено на другие местности в Китае и Тибете, где якобы является Гуань-инь. Наиболее знаменит остров П. в Восточно-Китайском море, к югу от устья залива Ханчжоувань, который был назван так после того, как японский монах-паломник Эгаку в 858 оставил здесь статую Гуань-инь с горы Утай. Монастыри, носящие имя П., встречаются в странах Дальнего Востока повсеместно, наиболее известны П. на горе Утай (Китай, Шаньси), в Чэндэ (Китай, Хэбэй), в Яньяне (Корея, Канвондо).

Л. Н. М.

ПУТХЕН, в мифологии народа куки на северо-востоке Индии и в Бангладеш (тибето-бирманская группа) верховное божество. П. благожелателен к людям. Там, где он обитает — где-то на севере, по-видимому в Тибете, находится рай. Туда П. пропускает только достойных. Сын П. по имени Гхумокши — злое божество.

Я. Ч.

ПУТЬ, в мифопоэтической и религиозной моделях мира образ связи между двумя отмеченными точками пространства. Постоянное и неотъемлемое свойство П. – его трудность. П. строится по линии всё возрастающих трудностей и опасностей, угрожающих мифологическому герою-путнику, поэтому преодоление П. есть подвиг, подвижничество путника. Начало П. – небо, гора, вершина мирового дерева, дворец, святилище храма и т. п. для богов или дом для сказочного героя, участника ритуала – не описывается развёрнуто или оно не упоминается вовсе. Конец П. – цель движения, где находятся высшие сакральные ценности мира, либо то препятствие (опасность, угроза), которое, будучи преодолено или устранено, открывает доступ к этим ценностям. При незакреплённости в реальном пространстве начала и конца П. (ср. П. сказочного героя или мифологического персонажа, отправляющегося на край света, в тридевятое царство, в нижний мир) именно сам П. соединяет их и нейтрализует противопоставления: свой – чужой, внутренний – внешний, близкий – далёкий, видимый – невидимый, сакральный – профанический. Отмеченность начала и конца П. как двух крайних точек – состояний, пределов выражается предметно (дом — храм или дом – иное царство), изменением статуса персонажа, достигшего конца П., нередко и его внешнего облика (см. Оборотничество). Исключение составляет П. в нижний мир, в царство смерти, куда отправляются не только с целью приобрести некий избыток (напр., живую воду, дающую вечную жизнь и юность), но и для компенсации утраченного (например, вернуть жизнь умершему). Ср. разные версии таких путешествий (Инанны, Гильгамеша, Орфея, Одиссея, Энея, хождение богородицы по мукам). П. вниз противостоит П. вверх — на небо. Если «прохождение» П. только по горизонтали, как правило, связано с принадлежностью персонажа к классу героев, подвижников или к особому состоянию (например, участие в ритуале, в паломничестве), то способностью совершать вертикальный П. вверх и/или вниз обладают мифологические персонажи или служители культа (шаманы) исключительных качеств. В шаманских традициях пространственные перемещения шаманов происходят как в горизонтальном, так и в вертикальном направлениях (см. в ст. Шаманская мифология). Обычный персонаж проделывает вертикальный П. лишь фигурально — «путешествует» его душа. Ср. небесные путешествия душ, когда описываются и сам П. души, и её превращения (ср. «Необычайным я пареньем /От тленна мира отделюсь. С душой бессмертною и пеньем,/Как лебедь, в воздух поднимусь./В двояком образе нетленный, /Не задержусь в вратах мытарств...» — «Лебедь» Г. Р. Державина). В мифопоэтических описаниях горизонтального П. различаются два вида П.: П. к сакральному центру, когда высшее благо обретается постепенным к нему приближением (своя страна –> город –> его центр –> храм –> алтарь –> жертва); П. к чужой и страшной периферии, мешающей соединению с сакральным центром или же уменьшающей его сакральность (дом –> двор –> поле –> лес, болото, теснина –> яма, дыра, колодец, пещера –> иное царство), когда сакральные ценности достигаются сразу, в сложной борьбе – поединке со злом. Этот динамический, связанный с максимальным риском образ П. отвечает вероятностному характеру постигаемого мифопоэтическим сознанием мира: значимо и ценно то, что связано с предельным усилием, с ситуацией «или/или», в которой происходит становление человека как героя, как божества или богоподобного существа. Такой П. полон неопределённостей (развилка дорог, перекрёсток, сулящие опасность), неожиданных препятствий (огненная река, дракон, змей, хищный зверь, злой дух, демон, разбойник и т. п., ставящие под угрозу саму реальность П.). В этой ситуации весь П. как бы сжимается в ничтожный по протяжённости, но важнейший по значению участок П. – в мост, переправа через который требует от героя-путника смелости, хитрости и изобретательности.

П., конституируемый объектами (как топографическими, так и сакральными), отмечающими разные участки П., и нередко в целом соотнесённый с определёнными временными координатами, выступает как один из важнейших пространственно-временных классификаторов, или – более узко – как модель «спациализации» времени. Одним из воплощений этой функции П. можно считать широко распространённую мифологему о П. солн-

ца или соответствующего солнечного божества (его коней, колесницы, ладьи и т. п.) в течение суточного или годового цикла. Мифологема П. (часто в своем истоке кругового) повторяется в связи со многими древнеиндийскими божествами, так или иначе соотносимыми с солнцем. Связанный с солнцем Пушан называется «повелителем П.», «охранителем П.», «спасителем от ложных П.». Богиня утренней зари Ушас озирает П. людей, освещает их, приготавливает их для людей, всегда следует правильным П. С П. связаны Сурья, Ашвины, Митра, Адити. Связь с П., наличие своего П. становится характеристикой и других богов – Варуны, Индры, Агни, Сомы, адитьев. В мифологизированной космологии древних индийцев умерших ожидают П. богов и П. предков, отцов. В других традициях мотив П. также связывается с солярными божествами — от космического хоровода Аполлона до хождения за пастухами-ночлежниками и их скотом латышского Усиньша. Но, как и в других традициях, образ земного П. и его божества, покровителя дорог и путешествующих, получает особо рельефное воплощение в фигурах Гермеса или Меркурия. Неким образом небесного (солнечного) П. может быть и реальный путь (нередко именно круговой). Круговой П. проделывается в специальных ритуалах освоения нового пространства и в выборе места для поселения, в ритуальном обходе святилища, храма (ср., в частности, обряд обведения невесты и жениха вокруг некоего символа) и т. п. (ср. концепцию Л. М. Хокарта о функции «открывателя путей», из которой позже развились функции ведущего жреца и ведущего военачальника, ещё не утратившие связи с П.).

Особым типом П. является бесконечный, безблагодатный П. как образ вечности (ср. обречённость на такой путь Агасфера – Вечного жида), а также нарочито затруднённый П. – лабиринт (ср. историю Тесея и Ариадны с её путеводной нитью). Но есть и тип «трудного» П., который связан с искуплением (ср. крестный П. Иисуса Христа на Голгофу с особо выделяемыми 12 остановками на этом П. – от смертного приговора до смерти на кресте).

Во многих мифопоэтических и религиозных традициях мифологема П. выступает метафорически, как обозначение линии поведения (особенно часто нравственного, духовного), как некий свод правил, закон, учение. Так, Будда называл своё учение срединным путём (др.-инд. madhyama pratipad, пали majjhima patipada), который в плане практического поведения противопоставлялся крайнему аскетизму и гедонизму. Фактически П. является и учение о Дао, развитое Лао-цзы в «Даодэцзине» и усвоенное также конфуцианством. В древних китайских философско-религиозных трактатах учение о П. (или П. как учение) играет исключительную роль. В Библии говорится о П. господа, Завета, жизни, мудрости, правды, милости, праведности и т. п., но нередко речь идёт и о другом П. – П. неправедности, греха, лжи, зла, беззакония. Противопоставление прямого и кривого П. характерно и для древнеиранской традиции – Аша-Арта – Друдж, т. е. Правда – Ложь (см. Аша Вахишта), ср. Правду и Кривду и соответственно два пути в русской фольклорно-мифологической традиции. В хеттской литературе известен заимствованный рассказ о двух сыновьях Аппу — Злом и Благом, чьи имена выводятся из мотивов дурного и истинного П. богов. В гностицизме понимание П. к спасению предполагает прежде всего самопознание человека. Мифопоэтические представления о П. в значительной степени были усвоены и последующей эпохой.

В. Н. Топоров.

ПУШАН (др.-инд. Pusan, вероятно, от pus, «расцветать»), в древнеиндийской мифологии божество, связанное с солнцем, с плодородием, с путём. В ряде случаев отмечаются антропоморфные черты П. и портретные детали (топчущая нога, правая рука, взлохмаченные волосы и борода, беззубость); его атрибуты — золотой топор, шило, стрекало, колесница, запряжённая козлами вместо коней.

О солнечной природе П. свидетельствуют его нахождение на небе, постоянное движение, наблюдение за всеми существами. Золотой корабль П. движется в небесном море (РВ VI 58,3). Небесный путь П. цикличен, он связан с вечным повторением, у него два пространственно-временных фокуса: П. родился на высоте и вторично — в глубине, в яме; рождение было в ночи года (VI 58, 1), в середине ночного часа, на юге; в другой раз он родился в середине года на севере.

Американская исследовательница С. Крамриш подчеркнула эти два положения П. (зенит и надир), определяющие два направления — вниз и вверх и вертикаль, соединяющую их и символизируемую образом Аджа Экапада; в названии последнего скрыто обозначение козла, животного П. Сюжетно П. также связан с солнцем: он женится на дочери солнца, является послом солнечной Сурьи и т. д. Одна из основных черт П. — его отношение к пути: он — «повелитель пути» (VI 53, 1), охранитель дорог, спаситель от ложных путей. П. знает пути истины, находит путь к богатству, провожает умерших по пути предков (РВ X 17, 3–5; АВ XVI 9, 2; XVIII 2, 53; отсюда связь с богом смерти Ямой и просьбы типа: «Пусть Яма, П. защитят нас от смерти», АВ XIX 20,1). Путь П. приводит к избавлению от амхас, хаотического обуживающего начала, к выходу в мир широкого космического пространства, поэтому его называют «избавителем», «освободителем», «сыном избавления». П. заполняет воздушное пространство. Он приносит пищу, богатство, успех, открывает сокровища, предоставляет убежище, он – хранитель скота и пастух всего сущего, он щедр, доброжелателен (в частности, к поэтам, покровителем которых он считается, ср. РВ II 40, 6; VI 55, 3, 5; VIII 4, 16; IX 67, 10); П. связан узами дружбы со всеми богами, всегда готов придти на помощь; он защищает своих приверженцев и враждует с клеветниками, ворами, разбойниками. П. вручает невесту жениху (РВ X 85; ср. АВ XIV 1, 15, 33 – о роли П. в свадебном ритуале). Идея максимального плодородия, особой сексуальной силы отражена в мотивах инцеста, относящихся к П.: он – любовник своей сестры и претендует на то, чтобы стать женихом своей матери (АВ VI 55, 4–5), ср. мотив обилия волос и отсутствия зубов (IV 30, 24) у П. Беззубость П. объясняется в истории жертвоприношения Дакши (Шат.-бр. I 7, 4, 1–9; Тайтт.-бр. II 6, 8, 3–5; «Каушика-брахмана» VI 13, ср. также эпические версии): не приглашённый на жертвоприношение Рудра выбивает концом своего лука зубы П. (а потом, смилостивившись, возвращает их ему). Есть основание усматривать в этом эпизоде переосмысление одного из мотивов архаичной схемы – наказание П. за некий грех (нарушение пищевого запрета? – отсюда каша как еда П.) частичным поражением. Вместе с тем нужно иметь в виду мотив выжимания сока сомы зубами и смешивания его с кашей в истории Апалы (сам П. тесно связан с Сомой; в частности, он находит скрытого Сому, см. РВ I 23, 14). Ср. также обилие волос и отсутствие зубов у П. с выпадением волос и сильными зубами у Апалы. Есть свидетельства ещё одного мотива – помощь П. своему другу и брату Индре во время его битвы с Вритрой (ср. РВ VI 57, 1–3). П. связан и с Ашвинами и Праджапати, выступающими как его отцы; с Вач, которая несёт его, с Ваю. Позднее роль П. становится менее значительной; его имя появляется всё реже и реже. В ритуале П. ведёт жертвенную лошадь к месту жертвоприношения. В целом для П. характерно сочетание небесных и хтонических (он друг неба и земли, VI 58, 4), антропоморфных и териоморфных черт. Индоевропейские истоки П. очевидны, ср. др.-греч. Πάν (из *Pauson-), прус. Pus(k)aitis и косвенно имя авест. демона Apaosa.

В. Т.

ПУШКАЙТС, Пушайтс (Puschaits, Puschaitis, Puschkayts, Puschkaitus), в прусской мифологии божество, связанное с землёй и находящееся под священной бузиной (в описании ритуалов древней Судавии, 1547). Согласно «Хронике» Бреткунаса (кон. 16 в.), П. – божество, ведающее плодами земли, в частности злаками, по Я. Малецкому (позже – по Я. Ласицкому), – покровитель священных рощ. П. входит в тетраду богов с природно-хозяйственными функциями, наряду с Аушаутсом, Пильвитсом и Перггрубрюсом, которому П. противопоставлен. Согласно «Судавской книжечке» (1563), к бузине, под которой живёт П., приносят хлеб, пиво и другие продукты, просят прислать барздуков и маркополей, гномов, находящихся в услужении у П., чтобы они помогли наполнить амбары зерном и сохранить хлеб. Ночью в амбаре устанавливался стол с хлебом, сыром, маслом, пивом, устраивалось пиршество: считалось, что съеденная пища – залог обильного урожая. Ритуал обнаружения вора, описанный там же, сопровождался призыванием Окопирмса (небо) и П. (земля). М. Стрыйковский (кон. 16 в.) видел ритуалы поклонения «чёрту» Пушайту в Самландии, Курляндии, Лифляндии и Жемайтии: считалось, что он живёт в бузине; дважды в год (видимо, весной и осенью) устраивали ритуалы в его честь с установлением стола в риге и т. д. В Пруссии, согласно Стрыйковскому, ещё чтили бузину как священное дерево, с которым связаны подземные человечки (krasnie ludzie) ростом с локоть (ср. мужичок с ноготок, борода с локоток

в русской сказке). Они показываются при луне, особенно больным. Главный из двух праздников в честь П. приходится на октябрь, когда урожай уже собран (сходен с ритуалом в честь Пергрубрюса). Поздние источники упоминают культ П. не только в Пруссии, но и в Жемайтии, Ливонии, России (Я. Ласицкий и др.). М. Преториус (17 в.) относит П. к «земным богам» и подробно описывает его помощников. Гупель (2-я половина 18 в.) упоминает среди латышских богов подземного царства Пушкейса, лесного бога. У Г. Ф. Стендера и Я. Ланге (кон. 18 в.) упомянут Puschkeitis, Putschkehtis, божество зелёных рощ (сопоставляемое с рим. Сильваном) и одновременно божество воздуха, уподобляемое быстрой птице. Ключевым моментом, позволяющим объяснить образ П., является его связь с бузиной (в поздних источниках барздуки превращаются в Bezdukkai под влиянием польск. bez, «бузина»), растением, связанным в разных традициях с плодородием и подземным царством. Название П., живущего в бузине, сопоставимо с латыш, puskuot, puskuot, «украшение, убирание цветами» (ср. литов. puskuoti), а также со словами, передающими значение «опушаться, распушаться, расцветать» и т. п. (соцветие бузины имеет вид метёлки с пушистыми веточками). Ср. также рус. «пухнуть», «пушиться», «пушистый» и т. п.: «пушное жито», весенние взывания типа – «Боже, роди жито пушистое». Эта этимологическая связь имени П. позволяет соотнести его с рядом мифологических персонажей других индоевропейских традиций, чьи имена содержат тот же корень *pus-/*puos- (не исключено, что на поздних этапах на имя П. – как бога леса, например, – могло влиять и название сосны, ср. литов. pusis, имеющее иное происхождение). Ср. др.-инд. Путана (Pusan, pusyati, «цветёт»), авест. дэва Апаошу (Apaosa из * A-pus, «лишённый процветания»), др.-греч. Пан (Πάν, видимо, из *Pausan) и т. п. Это языковое сродство объясняет общность мифологических характеристик: хтоничность, плодородие, иногда с подчёркнутой сексуальностью (мотив козла, например, хорошо известный в связи с Пушаном и Паном: ср. связь козла с бузиной и главу о почитании козла, которая предшествует в «Судавской книжечке» главе о П.), «распушённость», волосатость, всклокоченность, роль снов и дивинаций (часто — дурных) и т. п. Всё это даёт основания говорить об индоевропейских истоках образа П., хотя в народных верованиях балтов он не засвидетельствован.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПХАТУВЧУНГ, в мифологии ахомов (северо-восточная Индия, тайская языковая группа) высшее божество, создатель мира. Первоначально ничего не существовало, кроме мирового океана и сияния света, которое и было П. Открывший глаза П. вынул из своей груди бога Кхунтхивкхама, который преклонился перед П. Из одной половины тела этого бога П. создал краба, опустившегося на дно, чтобы поддерживать прекрасный остров, созданный П., — землю. Из другой — мировую змею Лака. Змея обвила краба. На севере земли П. создал мировую белую гору Канпхрапхук. Ахомский миф включает также вариант, по которому небо соткал из золотых нитей паук, а земля появилась из его экскрементов. С неба на землю П. опустил тысячи сверкающих нитей, чтобы связать небо и землю. По нитям с неба на землю опустились души живых существ.

Я. Ч.

ПХИБАН («дух деревни»), в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) дух — хранитель местности. Его называют также Пхихакбан («дух, любящий деревню») или Пхилаксабан («дух, защищающий деревню»). Ежегодно П. получал жертвоприношения в виде буйволов.

Я. Ч.

ПХРА ИН, Пра Ин, Пха Ин, Пхья Ин (от санскр. Индра), в мифологии лаотянцев и других тайских народов высшее благое божество. Оно окружено сонмом божеств — девата, духов — хранителей различных местностей. П. И. иногда выступает героем народных буддийских мифов. В народном буддизме тайских народов П. И. иногда рассматривается как божество, стоящее рангом ниже Будды, его защитник.

Я. Ч.

ПХРА ПХУМ, в мифологии народа лы (тайская языковая группа) божество добуддийского пантеона. Считается, что некогда П. П. был более могучим богом, чем Пра Ин (Пхра Ин). П. П. спустился на землю, после того как она была опустошена жаром семи солнц. Он оставил только одно солнце, разделил годы на месяцы и дни. Его антагонист Пра Ин позвал женских духов семи планет и пообещал жениться на них, если они убьют П. П. Из волоса Пра Ин был сделан лук, и пущенная из него стрела отсекла голову П. П. На тело П. П. поместили голову слона. Боги отсоветовали Пра Ину жениться на семи сестрах. Они так и остались с головой П. П., держа её по очереди в течение года.

Я. Ч.

ПХУ НГО И НЕ НГАМ, в мифологии лаотянцев, лы и других тайских по языку народов Лаоса божества – устроители земли. На земле выросла огромная лиана, которая достигла неба и затенила всю поверхность земли. Никто из людей без приказа Кхун Болома не решался срубить лиану. Но в конце концов престарелая пара – Пху Нго (П. Н.) и его жена Не Нгам (Н. Н.) решилась срубить лиану. Людей они просили, чтобы те после их смерти воздавали им почести, призывая в начале трапезы. Через три месяца и три дня лиана была срублена и обрушилась на землю, похоронив под собой П. Н. и Н. Н. Но солнце снова засияло. Другое наименование П. Н. и Н. Н. – Пху Тхао Йо и Ме Я Нгам. Иногда обоих супругов называют Йо.

Я. Ч.

ПЧЕЛА. Отражения образа П. в мифологических представлениях известны уже в эпоху неолита (изображения в Чатал-Хююке в Южной Турции) и, видимо, связаны с развитием примитивного пчеловодства, прежде всего в ареале Малой Азии, Кавказа, Ближнего Востока, Египта (существовали и другие изолированные очаги пчеловодства, ср. свидетельство Д. де Ланды в «Сообщении о делах в Юкатане»). С П. связан один из важных вариантов мотива плодородия — «открытие» весны. В русских веснянках П. появляется в тех же контекстах («... Ты замкни зимоньку..., отомкни летечко..., лето хлебородное»), что и другие символы весны — жаворонок, кулик, Мати Пречистая. Но П. иногда выступает как орудие бога, способствующего пробуждению (вызыванию) божества плодородия. В хеттском мифе божество плодородия Телепинус исчезает и погибают растения, животные, люди и боги, всё застилает облако (пчелиного) роя. Мать богов Ханнаханна посылает на поиски Телепинуса П., которая находит и жалит его. Бог приходит в неистовство. Его гнев умеряет особыми обрядами богиня Камрусепа (букв. «дух пчелиного роя», соответствует хатти Каттах-цифури, «царица богиня»). Когда гнев Телепинуса стихает, облако (пчелиного) роя исчезает. Свидетельство о связи П. с образом мирового дерева сохранилось и в русской обрядовой традиции [«Вырастало деревце да кипарисовое. Как в этом деревце да три угодьица: по вершине деревца да соловей песни поёт, посередь-то деревца да пчёлы яры (ср. ярость Телепинуса и связь с П. Ярилы) гнезда вьют»]. Согласно скандинавскому мифу, живительным священным мёдом пропитано древо Иггдрасиль. В ряде традиций существует связь П. с дубом, выступающим и как мировое дерево, и как дерево громовержца. Ср. басню Федра (II 13) о пчелиных сотах на высоком дубу или гимн Каллимаха к Артемиде, связанной с П., где говорится о выстреле в улей и затем в дуб (выстрел или громкий звук связывается с обузданием дикого роя П.). В русской традиции устойчив мотив появления П. на Руси из заморской стороны: бог посылает Зосиму и Савватия принести «божью работницу» (или Свиридина и Свиридину, т. е. самца и самку П.) на Русь из земли Египетской (из горы, из пещеры в стране идольской или, наоборот, райской); в свою очередь архангел Гавриил поднимает всю «пчелиную силу» и велит ей лететь на Русь. Согласно заговорам, переносу П. на Русь покровительствуют Спас и богородица, находящиеся на камне алатырь. Это подкрепляется наличием на Руси пчелиного праздника — 17 апреля, дня Зосимы, чей образ представляет собой одно из переживаний языческой эпохи с её культом пчелиного бога, подлинное имя которого было утрачено (зосимою назывался улей с иконой Зосимы и Савватия, соловецких угодников). В качестве литовского эквивалента Зосимы выступает Бубилас. В ряде русских текс-

Пчела-богиня с женской головой, возможно Артемида. Золотая пластина с Родоса. 7 в. до н. э. Лондон, Британский музей.

тов (песен, заговоров) с П. связываются Егорий и Илья (которые так или иначе являются трансформациями громовержца), а также огонь и вода, стихии-орудия громовержца. Подобная связь П. (с громовержцем Юпитером) обнаруживается и в римской традиции (Verg. Georg. IV). Ср. потопление первого роя П. в воде, рождение П. из воды, от водяного (ср. историю аркадского пастуха Аристея, сына водяной нимфы Кирены и внука реки Пенея или – по другой версии – Урана и Геи, отождествлявшегося с Зевсом или Аполлоном и ведавшего охраной П.), жертвоприношение П. водяному и т. п. (ср. П., носящих Деметре чистую воду из святого источника), мотив зажигания П. монастыря с последующим заливанием пожара (ср. представление румын о том, что пожар, возникший от молнии Ильи, можно потушить только водой, смешанной с мёдом, или самим мёдом, освящённым в Ильин день).

П. участвует в космогонических мифах и преданиях, выступая на стороне бога и против злого духа. В богомильской бинарной легенде сочетаются мотивы П., стрелы, свадьбы солнца на фоне поединка бога и дьявола. В одной румынской космогонической легенде П. частично поражает сатана (отчего у П. на теле есть тонкий разрез). Но чаще именно П. жалит противника бога. Сниженный вариант этого мотива представлен в животной сказке, например о козе лупленой, которая забралась в избу, выжив из неё зайца, и никого туда не пускала, пока её не ужалила П. (Афанасьев, № 62). Для этой схемы возможно предположение о том, что громовержец с помощью П. вызывал животное (козу), воплощающее плодородие. В этом случае получает объяснение непосредственное предшествование пчелиного праздника первому весеннему празднику плодородия (Егорьев день, ярильский праздник и т. п.). Косвенной отсылкой к персонажам «основного» мифа можно считать широко распространённую связь П. именно с богоматерью как женой бога (или его матерью). Так, у адыгов имя древнего божества П. неизвестно, но покровительницей П. считается Мерем (ср. в христианской традиции: согласно святой Бригитте, дева Мария говорила: «Я воистину была ульем, когда самая священная пчела — сын божий — поселилась в моём чреве»), у абхазов — Анана-Гунда, у осетин — Анигал. Покровителем П. является и мужской персонаж, типологически продолжающий образ бога, мужа женского персонажа из «основного» мифа (Джарг у сванов, Джеге у мегрелов). В некоторых традициях как предпочтительная оформляется связь П. с божествами плодородия из класса Великих матерей (или богинь-матерей). Вплоть до эллинистической эпохи в Малой Азии жрецов Кибелы, сходной с богиней-матерью, называли «П.». Пчелиная тема определяет многие черты устройства и организации древнего святилища Артемиды в Эфесе. Сама Артемида рассматривалась как образ священной П., её культовым животным считалась П., жрицы святилища назывались пчелами (μελισσαι, собств. «медуницы»), жрецы-евнухи – трутнями, П. назывались и жрицы Деметры, Персефоны, Великой матери (возможно, Реи как дочери Урана и Геи, жены Кроноса и всех Кронидов). В богатом мёдом Эпидамне особенно почитали родоначальницу П. нимфу Мелиссу. П. была символом «медовых» Индры, Вишну и Кришны; известен образ Кришны в виде П., вьющейся над головой Вишну; тетива лука бога любви Камы представляла собой нить с нанизанными на неё П. В раннехристианском искусстве катакомб П. символизировала восставшего из смерти Христа, бессмертие. Вместе с тем П. была и образом царской мощи (например, в Египте), особой витальной силы – маны, царской мудрости, накопляемой подобно тому, как П. собирают нектар (ср. «Пчела» как типовое начало средневековых сборников нравоучительного характера). Идеальное устройство общества в его монархическом варианте, которое нередко соотносили с пчелиным ульем, противопоставлялось муравейнику как образу демократически-уравнительного общежития. Высокая степень «организованности» П. и мёда (особенно сотового), олицетворяющих начало высшей мудрости, делает П. и мёд универсальными символами поэтического слова, шире — самой поэзии (ср. Мёд поэзии). В древнегреческой и римской традиции поэты нередко сравнивают себя с П. (Ср. в поэзии эпохи Возрождения ронсаровское: «Je ressemble a l'Abeille», в русской поэзии возобновленное Вяч. Ивановым и О. Э. Мандельштамом: «Чтобы, как пчёлы, лирники слепые /Нам подарили ионийский мёд...».) Однако другая мотивировка, основанная на связи П. и мёда со сферой смерти (ср. посвящение мёда хтоническому божеству Гекате и медовых лепёшек богине-матери — матери-земле; ср. обычаи приглашать П. на похороны, драпировать улей трауром и употреблять мёд для ритуальных возлияний на могилах), отсылает к мифологеме поэта, спускающегося в царство мёртвых, к смерти ради обретения высшей творческой силы — новой жизни, бессмертия («Возьми ж на радость дикий мой подарок /Невзрачное сухое ожерелье/ Из мёртвых пчёл, мёд превративших в солнце» — О. Э. Мандельштам). Мёд и медовые напитки — нектар, амброзия составляют пищу бессмертных богов Олимпа, ими вскормлены Дионис и Гермес, акридами и диким мёдом питался в пустыне Иоанн Предтеча. По библейскому описанию, в земле обетованной «течёт» молоко и мёд (Исх. 3, 8). В «Атхарваведе» духовное познание уподобляется производству мёда пчёлами. Подобная же символика прослеживается в обрядах инициации (ср. в митраизме омывание посвящаемыми своих рук мёдом; обычай обмазывать тело умершего мёдом, ср. описание Геродотом вавилонского обычая хоронить в мёде мёртвых; близкий обычай, вероятно, стоит за мифом о Главке, утонувшем в бочке с мёдом). Ряд положительных символических смыслов связывается с пчелиным ульем: красноречие, трудолюбие, порядок, бережливость, мудрость. Пчелиная матка обычно выступает как символ верховной власти, плодородия, богини-матери (эмблема девы Марии). В геральдике особенно часты образы П. и цветка, пчелиной матки, пчелиного роя, П. и мёда и т. п.

С П. связано огромное количество мифологических и сказочных мотивов. Один из них — происхождение П. из тела мёртвого животного (В 713), основанный на том, что П. действительно охотно устраивают себе улей в трупах скота, в скелетах. Именно этот мотив предполагается загадкой Самсона («из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое» — Суд. XIV 14), основанной на эпизоде, когда Самсон обнаружил в трупе убитого им незадолго льва рой пчёл и мёд, взял мёд и накормил им домашних (XIV 6–10). Иногда развивается мотив о происхождении П. из слёз или слезы, упавшей из глаз распинаемого Христа (в одной бретонской сказке), или из слёз солнечного бога Ра (в египетской версии мифа). Нередко П. даются человеку в готовом виде культурным героем (как, напр., у южноамериканских индейцев кайнганг). К числу распространённых относятся сказочные мотивы П. – «божьей помощницы» (В 482), П. – «божьей лазутчицы» (А 33), П. – как души умершего или образа реинкарнации (Е 734; Е 715.3.1; Е 616.1). Во многих традициях П. по ряду признаков объединяют с людьми: о П. говорят, что она «умерла» (а не «сдохла»); с П. здороваются, на пасху их поздравляют. Объявление П. важных фактов (о смерти, каких-либо тайн и т. п.) – характерная черта «пчелиных» обрядов. П. обычно являются (и в Африке, и в Австралии) тотемными животными (нуэр объединяют П. и питонов в один тип тотемов из-за сходства окраски тела). С П. связана широчайшая сфера табуирования — от табуированных названий, число которых иногда очень значительно, включая особые запреты (например, на покупку пчёл в пятницу или даже вообще на покупку; их приручают, П. делятся или владеют сообща; ср. белорус, сябрына как своеобразную форму духовного родства на почве совместного владения пчелиным роем) и до особой «магической» технологии пчеловодства, сохраняемой иногда в самой глубокой тайне.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ПШИШАН, в адыгской мифологии божество — покровитель скотоводства. По-видимому, в представлениях разных этнических групп адыгов его функции несколько различались: П. почитали как покровителя и коров, и овец, и коз, и крупного рогатого скота, и лошадей.

М. М.

ПЭКТУСАН (кит. Байтоушань, «гора с белой шапкой»), в корейской мифологии священная гора, ассоциируемая с одноимённой главной вершиной хребта Чанбэк. В корейских и китайских мифах и преданиях называлась также Тхэбэксан («великая белая»), Пэксан («белая») или Чанбэксан («вечно Белая»). Согласно мифу о Тангуне, здесь жили первопредки корейцев, к которым спустился с небес Хванун и возвёл Священный град (Синей). П. — символ независимой Кореи.

Л. К.

ПЭН, в древнекитайской мифологии гигантская птица, её спина простирается на несколько тысяч ли (ли – ок. 0,5 км), крылья П. напоминают нависшие тучи. Сразу П. может пролететь 90 тысяч ли. В книге философа 4 в. до н. э. Чжуан-цзы, где впервые упоминается П., говорится, что некая гигантская рыба кунь (кит?) пре-

вращается в птицу и так получается П., который летит в некую местность Наньминь («южный мрак»), т. е. Небесный пруд. Во время её полёта волны в океане вздымаются на 3 тысячи ли. Некоторые древние комментаторы считали, что название «П.» — фонетический вариант птицы (см. Фэнхуан).

Б. Р.

ПЭН ЛАЙ, Пэнлайдао («остров Пэнлай»), в даосской китайской мифологии один из островов бессмертных, вариант даосского рая. (Всего, по даосским верованиям, насчитывается 36 небесных пещер и 72 счастливые страны, которые рассматриваются как райская обитель.) Среди них П. является самым знаменитым местом обитания бессмертных. П. именуется также Пэнлайшань (шань, «гора»), гора-остров, плавающая в Восточном море или заливе Бохай. Название «П.» представляет собой, по-видимому, т. н. скользящий топоним, так как Пэнлай — название местности на полуострове Шаньдун («пэн» значит густая трава артемизия, а «лай» — древний этноним, название племени, известного по надписям на гадальных костях, т. е. примерно с 14 в. до н. э.). Наиболее подробное описание П. содержится в трактате «Лецзы», где рассказывается, что в бездне Гуйсюй некогда плавали пять гор: Дайсюй, Юаньцзяо, Фанчжан, Инчжоу и П. Окружность каждой из них — 30 тысяч ли (ли — ок. 0,5 км), плато на вершине — 9 тысяч ли, горы отстоят друг от друга на 70 тысяч ли. Все строения там из золота и нефрита, все звери и птицы белого (т. е. священного) цвета, деревья, на которых зреют жемчуг и белые драгоценные камни, растут кущами, плоды имеют удивительный аромат. Тот, кому довелось их отведать, не старел и не умирал. На островах жили бессмертные (сянь). Однако острова носило по волнам, и это причиняло бессмертным беспокойство. Тогда бессмертные обратились с жалобой к Шан-ди. Тот послал в море гигантских черепах, чтобы они держали горы на головах. Великан Лун-бо поймал на крючок шесть черепах, две горы – Юаньцзяо и Дайюй унесло в северный океан, остались П., Фанчжан и Инчжоу. В Древнем Китае некоторые императоры снаряжали специальные экспедиции на поиски П. Существовало представление о том, что П. и две другие горы издали напоминают тучи, когда люди приближаются к ним, горы-острова уходят под воду.

Б. Л. Рифтин.

ПЭН-ЦЗУ («старец Пэн»), в древнекитайской мифологии знаменитый долгожитель, праправнук мифического государя Чжуань-сюя. Считается, что П.-ц. носил фамилию Цзянь и имя Кэн. Он жил уже будто бы во времена совершенномудрого правителя Яо (по традиционной хронологии, правил в 2356–2255 до н. э.), пережил легендарную династию Ся и дожил до конца династии Инь (т. е. до 12–11 вв. до н. э.). По легенде, он прожил более 700 лет (обычно указывается 767). В «Вопросах к небу» поэта Цюй Юаня (4 в. до н. э.) говорится, что П.-ц. поднёс фазаний суп Верховному небесному владыке (по другим толкованиям, правителю Яо). И за это был награждён необычайным долголетием. Согласно «Жизнеописанию П.-ц.» Гэ Хуна, П.-ц. в трёхлетнем возрасте потерял мать, потом попал в плен к племенам цюаньжунов и более 100 лет скитался в западном крае, потеряв 49 жён и 54 сына. П.-ц. проповедовал отказ от мирских удовольствий («пять звуков ведут к глухоте, пять вкусов портят рот»). Ему приписывается учение о жизненной силе (цзин), которая вырабатывается в организме человека. Когда её становится мало, человек заболевает, когда она иссякает, человек умирает. Восполнение этой силы происходит во время полового акта. П.-ц. также приписывается учение о тренировке дыхания с целью обеспечения долголетия. По преданию, некая дева Цай-нюй выспросила у П.-ц. секрет долголетия и передала его иньскому государю. Тот воспользовался им, но потом отдал приказ казнить всех, кто будет распространять учение П.-ц. Узнав об этом, П.-ц. ушёл из страны неизвестно куда. Но через 70 с лишним лет его будто бы встретили на западе, в стране зыбучих песков (Люша). У некоторых средневековых авторов образ П.-ц. контаминирован с образом Лао-цзы. По некоторым версиям, П.-ц. женился на Цай-нюй, у них родилось два сына У и И, по названию горы Уишань, на которой жил П.-ц. Образ П.-ц. постоянно находит отражение в китайской литературе.

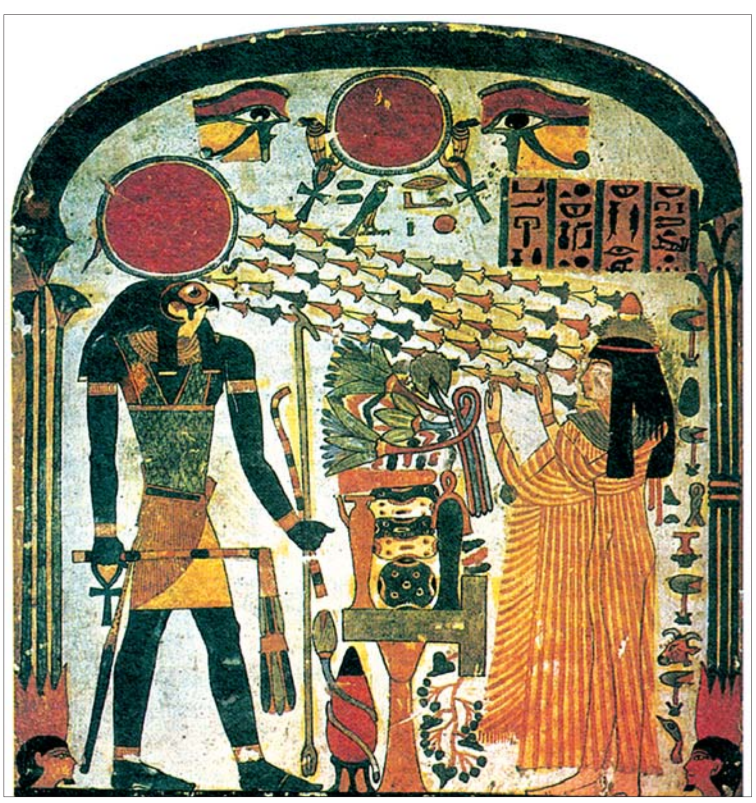
Б. Л. Рифтин.

ПЯТНИЦА, персонаж в восточнославянской и отчасти южнославянской традиции, продолжение главного женского божества славянского пантеона – Мокоши. Позднее культ П., соединяющийся с христианским культом святой Параскевы-Пятницы у восточных и святой Петки у южных славян, сохраняет некоторые черты исходного языческого образа в народной демонологии. У восточных славян П. – персонифицированное представление нечётного дня недели, следующего за чётным днём, четвергом, посвященным различным ипостасям громовержца Перуна. В паре Четверг – Пятница, воспроизводящей более древнюю Перун – Мокошь, особенно ясна взаимная связь противопоставлений чёт–нечет и мужской–женский. П. иначе называлась льняницей (покровительницей пряжи и льна, который женщины начинали мять с 28 октября старого стиля — дня, посвященного П.), «бабьей святой», занимающейся повоем. В день П. запрещено прясть, по пятницам нельзя купать детей, кто не постится в святую пятницу, может утонуть. По украинским поверьям, П. ходит исколотая иглами и изверченная веретёнами (до 19 в. на Украине сохранялся обычай «водить П.» – женщину с распущенными волосами), потому что нечестивые женщины шьют и прядут в посвященные ей дни (по другому поверью — прядут не лён, а волосы Недели, отождествляемой или соединяемой с П.). Согласно «Стоглаву» и другим древнерусским текстам, в день П. женщины не пряли и не стирали («мыли») платья, а мужчины не пахали, чтобы не запылить П. и не засорить ей глаз. В случае нарушения запретов П. может покарать болезнями глаз и другими бедами. В болгарской песне с жалобами на нарушающих запреты, связанные с П., обращаются к Илье-громовнику дева Мария и Мария Магдалина. Соединение женского мифического персонажа с водой и пряжей отражено в общеславянском мотиве: в восточнославянском варианте баба-яга задаёт героине работу – прясть, а та убегает от неё, причём путь погоне преграждает река; в южнославянском варианте Параська (ср. Параскева-П.), взятая в плен турками, осталась непреклонной и бежала из гарема, охраняемая ангелом; спасаясь от погони, она превратилась в чистую криницу. У восточных славян деревянные скульптуры П. ставились на колодцах, ей приносили жертвы, бросая в колодец ткани, льняную кудель, выпряденные нитки и овечью шерсть (название обряда – мокрида – непосредственно связано с основой *mok-rъ, от которого образовано имя Мокоши, соединяющее мотивы пряжи и влаги-воды). Сохранились ранние свидетельства почитания восточными славянами двенадцати П., которые в своей негативной функции могут быть соотнесены с двенадцатью лихорадками (в частности, есть поверье, что от лихорадки избавляется тот, кто постится в шестую П.); как двенадцать сестёр выступают и полуночницы, сходные по функции с Мокошью и П. И у восточных, и у южных славян П. (святая Петка) связывается с мышами. В украинских сказках святая П. вместе с Понедельником и Средой выступает в качестве трёх персонажей, по функции сходных с тремя Ягишнами, несущими службу на подступах к городу. В духовных стихах П. описывается как женщина со свечой, дающая заповедь поститься в свой день. На старых северорусских иконах (в частности, на новгородской иконе второй половины 13 в., предназначенной для женского монастыря) П. может изображаться на обороте образа богоматери. Типологически славянские параллели о П. имеют общие черты с таджикской Биби-Сешанби («госпожа вторник»), а также с мифологическими образами женщин, прядущих пряжу судьбы типа греческих мойр, исландских норн, хеттских ткачих.

В. И., В. Т.

РА, Ре (rc), в египетской мифологии бог солнца. Центр его культа — город Гелиополь (древнеегипетский Иуну). Как и многие другие солнечные божества, воплощался в образе сокола (иногда также — огромного кота), изображался человеком с головой сокола, увенчанной солнечным диском. Фетиш Р. — столб-обелиск «Бенбен» (он же фетиш Бену, в эпоху V династии был сооружён храм Р. в виде четырёхгранного обелиска). Во многих текстах Р. называют дневным солнцем (в отличие от Атума – вечернего, и Хепри – утреннего). В «Текстах пирамид» Р. выступает также как бог умершего царя. Позднее в заупокойном культе он был оттеснён Осирисом, продолжая играть значительную роль в загробном мире: участвовал в загробном суде, давал тепло и свет для умерших, которые днём совершают выход из гробницы, чтобы видеть Р. С возвышением V династии Древнего царства (26–25 вв. до н. э.), происходившей из Гелиополя, Р. стал главным богом пантеона и его культ приобрёл общеегипетский характер. Почитание Р. распространилось и в Нубии. Р. оттеснил более древнего гелиопольского демиурга Атума и, отождествлённый с ним (Ра-Атум), стал во главе эннеады богов. Его стали считать создателем мира и людей (возникших из его слёз), отцом богов, отцом царя, что отражено в титуле фараона «са Ра», т. е. «сын Ра». Р. был отождествлён с Гором (Ра-Гарахути), Амоном (Амон-Ра, остававшимся верховным богом и в период Нового царства), Птахом, Осирисом, Хнумом, Хепри, Себеком и др. С Р. связываются и многие другие божества. Тот-луна создан Р. как его заместитель ночью (Тот также выступал как сердце Р.). Ба (души) Р. – Апис и Бену, «посредник Ра, докладывающий истину Атуму», – Мневис. Дочери Р., помогающие ему поражать врагов, – Серкет, почитавшиеся как его Око Сехмет, Тефнут, Хатор. Хра-

Слева – Ра в образе сокола, несущего солнечный диск. Рисунок из «Книги мёртвых» Анхаи. Ок. 1100 до н. э. Лондон, Британский музей.
Справа – Поклонение Ра-Гарахути. Раскрашенная стела. Ок. 1100 до н. э. Париж, Лувр.



Солнце-Ра переходит с дневной ладьи на ночную.

нительница Р. — огнедышащая змея Уто (также считавшаяся его Оком).

Согласно мифу, днём Р., освещая землю, плывёт по небесному Нилу в барке Манджет, вечером пересаживается в барку Месектет и спускается в преисподнюю, где, сражаясь с силами мрака, плывёт по подземному Нилу, а утром вновь появляется на горизонте. По другим мифам, Нут каждый вечер проглатывает Р. и утром рождает его вновь, либо Р. появляется из цветка лотоса на холме, поднявшемся из первобытного хаоса — Нуна. В «Текстах пирамид» говорится о Р. как о «золотом телёнке», рождённом коровой-небом. Известен миф, согласно которому, Р. возник из огненного острова, давшего ему силу уничтожить хаос и мрак и создать в мире порядок, основанный на истине и справедливости (воплощение её — дочь Р. Маат, стоящая на носу его барки). Р. правит миром подобно царю. Со своей барки он видит всё, что делается на земле, разбирает жалобы, через бога божественного слова Ху и богиню мудрости Сиа отдаёт распоряжения, а Тот, являющийся его верховным сановником, пишет указы и запечатывает письма. Цикл мифов посвящен борьбе Р. с силами мрака (как правило, воплощёнными в образе змея Апопа). Ряд мифов о Р. связан с представлениями о смене времён года (подробнее см. в ст. Египетская мифология). Древние греки отождествляли Р. с Гелиосом.

Р. И. Рубинштейн.

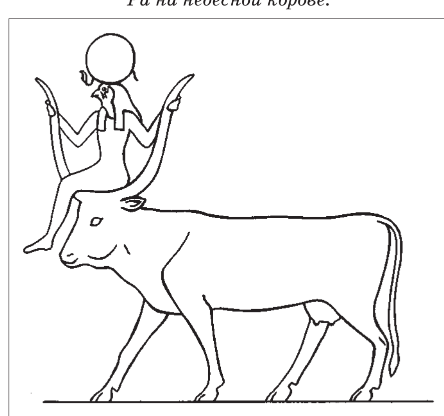
РААВ (греч. Ραάβ), Рахав (евр. rahab, от корня rhb, «быть широким»?), 1) в иудаистической мифологии имя одного из чудовищ, с которым сражался Яхве (см. в статьях Иудаистическая мифология, Левиафан); 2) в библейском предании (Иис. Нав. 2, 1–21; 6, 16 и 21–24) иерихонская блудница (по некоторым данным – хозяйка постоялого двора); в её доме в городской стене укрылось двое юношей, посланных Иисусом Навином на разведку в город. Когда царь иерихонский, которому сообщили об этом, потребовал выдачи лазутчиков, Р. спрятала их в снопах льна на кровле своего дома, а преследователей навела на ложный след. Р., уверовавшая в Яхве, взяла с юношей клятву, что при взятии города всех её родных пощадят. Затем Р. спустила юношей по верёвке через окно, которое по их совету пометила красным шнуром; по нему осаждавшие нашли дом блудницы и вывели Р. со всеми её родными из города, немедленно после этого сожжённого.

Согласно агадической традиции, Р., которая была одной из четырёх красивейших женщин на свете, в течение сорока лет, что евреи странствовали по пустыне (на пути из Египта в землю обетованную), вела безнравственную жизнь, принимая всех окрестных царей, так что была прекрасно осведомлена обо всём, что происходило вокруг. После взятия Иерихона Р. приняла иудейство и вышла замуж за Иисуса Навина, став прародительницей восьми пророков. За её твёрдость в вере Яхве обещал Р., что один из её потомков увидит то, что не было дано видеть ни одному пророку — им был Иезекииль (см. Иезекииля видение).

Новозаветная традиция (Матф. 1,5) включает Р. в родословную Иосифа Обручника (а соответственно и царя Давида). Её история приводится то как пример «оправдания делами» (Иаков 2, 25), то как пример спасения верой (Евр. 11, 31) — мысль, получившая развитие в протестантской теологии.

Ра-Гарахути и Аментит. Фреска из гробницы Нефертари. Ок. 1298–1235 до н. э. Египет.

Ра на небесной корове.



РАБ, слуга, шут. Как особый персонаж мифа противопоставлен мифологическому царю и часто равнозначен шутовскому царю и господину; в обрядовой сфере роль Р. характерна для периодических ритуалов, во время которых происходит переворачивание социальной иерархии, когда роли властителей исполняют обладатели наиболее низкого социального ранга, и наоборот. «Низ» получает свою семантику от исходного мифологического квазипространственного низа, т. е. земли, земного лона, плодородящей загробности. Как низовые существа Р. выполняют в мифе роль хтонических персонажей. По своей семантике Р. – персона смерти, так же как царь – персона жизни. Верх социальной иерархии – «жизнь», низ – «смерть». Поэтому в Риме приговорённый к смерти зачислялся в Р.; загадочные «слепые Р.» скифов (Herodot. IV 2) также могут считаться мифологическим образом смерти, часто изображаемой незрячей. «...“рабом” первоначально и был умерший – тот, кого убивали в схватке с врагами; раб – это “враг”, смерть, которую нужно осилить и сделать царём, этот же раб, победив в поединке, становится царём; так беглый раб боролся на жизнь и смерть со жрецом Дианы Арицийской и делался царём рощ и возлюбленным Дианы до нового поединка с новым рабом» (О. М. Фрейденберг). Это — своего рода резюме работ Дж. Фрейзера о царе-маге. Р. замещает царя в смерти: умерщвление царя заменяется умерщвлением Р., т. е. царя шутовского, мнимого. Царь как воплощение жизни умирает в Р. – воплощении смерти, чтобы родиться снова царём. Так, хеттский царь обращается к своему обрядовому заместителю Р. – военнопленному со словами: «Смотри! Меня вновь... (божество?) родило». Ещё солярная школа мифологов обратила внимание на то, что в мифах боги и герои, в которых на первый план выступает световая (солярная, астральная и пр.) характеристика, проходят фазу рабства, означающую по своей семантике временную смерть (закат светила, исчезновение тепла и света). Аполлон временный раб царей Адмета и Лаомедонта, Геракл — Эврисфея. Исследования П. Сентива вскрыли в таких фольклорных персонажах, как Золушка или героиня сказки Перро «Ослиная кожа», световое божество, которое переживает фазу смерти, выраженную метафорами унижения, рабства, скитальчества, рубища и грязи (перепачканное, обезображенное лицо); под грязными лохмотьями скрыт сверкающий наряд (космического, небесного облика, как три платья Ослиной кожи), под грязной тряпицей — звезда на лбу героя и т. п. По Сентиву, всё это — короли и королевы карнавала; в этих сказках видят также отражение свадебного и (или) инициационного обряда. Любая из этих интерпретаций может быть согласована с использованием метафоры смерти — рабства, за которым следуют освобождение, свадьба, воскресение. «Рабством» передаётся и смерть духа вегетации. Так, например, Баал объявляет себя Р. царя подземного царства, спускается в преисподнюю и умирает; вместе с ним умирает растительность. Связь смерти царя и рабства выявляется и в таком позднем памятнике, как сатира Сенеки, который делает умершего императора Клавдия Р. в преисподней. Поскольку временная смерть изображается как временное отсутствие, заточение и рабство (с последующим отвоеванием трона, царства и жены), в повествовательном фольклоре появляется мотив неузнанного в рабском облике тайно вернувшегося царя, который изгоняет узурпатора. Образец такого рода героя — в гомеровском Одиссее, исполняющем на пирах женихов Пенелопы роль прислужника и нищего-попрошайки. Здесь же, возможно, следует усматривать генезис огромного числа мифов, сказок и преданий (а затем и литературных сюжетов) о подкидышах – принцах и принцессах по происхождению или даже детях богов, которые воспитываются в крестьянском доме или являются Р., слугами, но в конце концов бывают опознаны, получают царство и вступают в брак с царской дочерью (сыном). Мифологический образец сокрытия царского достоинства под рабским обличьем преобразовывал исторические предания. Так, в сказаниях о царе Соломоне, исследованных А. Н. Веселовским, Асмодей (смерть, чёрт) завладевает престолом Соломона, который, как нищий, просит у дверей подаяния. Иисус, терпящий поношения толпы и насмешки римских солдат, ещё немецким исследователем 19 в. П. Вендландом был поставлен в связь с царём сатурналий. Царь-мессия иудаизма в христианстве становится в одно и то же время Р. на земле и царем на небе (царство не от мира сего), причем небесный царь претерпевает рабскую смерть. Христианская проповедь грядущего блаженства сирых, убогих и бедных, Р., а не господ в народных «изводах» легко приобретает привычную форму мифологического утопизма. Прохождение фазы временной смерти породило в мифологическом повествовании фигуру двойника. Герой остаётся в жизни, а его двойник умирает. Таковы Геракл и Ификл, близнецы Диоскуры, Ахилл, теряющий Патрокла, Гильгамеш, расставшийся с Энкиду, Тесей, покинувший в преисподней Перифоя. Двойник может быть другом, братом, но может быть рабом и слугой, коль скоро метафора смерти влечёт за собой такую аранжировку двойничества. Р. и хозяин, слуга и господин (напр., Вата и Анубис в «Сказке о двух братьях») — это вариант пары смертного и бога (как Кастор и Полидевк), злой и благой силы (как Ахурамазда и Ангро-Майнью). Преданность Р. или слуги, как и кровные узы, передаёт семантическое тождество персонажей, а травестия двойников, представительство одного за другого (Патрокл в доспехах Ахилла, передача части бессмертия Полидевка Кастору, переодевание принца и нищего и т. п.) служит нейтрализации значимых оппозиций, поиску равновесия и медиации полярных противоположностей (так же как обрядовая травестия и обмен ролями). Мифологемы т. н. «карнавала» и близнечная мифология непосредственно объединяются в иранском Йиме. Йима — первый царь золотого века, в котором не было ни холода, ни старости, ни смерти. С другой стороны, Йима — первый умерший, принёсший смерть людям и ставший царём загробного мира. И этот двойственный персонаж оказывается шутовским царём (=«раб») на иранском празднике «дня года», во время которого воспроизводится блаженное состояние начала мира, а в качестве «карнавального» (шутовского, временного) царя Иима получает имя Xsaeta, что, видимо, означает «близнец-царь», в то же время само имя Yima, вероятно, связано с *iem-, передающим идею слияния, объединения двоичных противопоставлений. Йима параллелен другому царю золотого века, хтоническому божеству Сатурну. Празднование сатурналий, так же как «дня года», совершается в память о золотом веке; на нём избирается шутовской царь, а рабы занимают положение господ. Это характерное для сатурналий переворачивание социального статуса как бы добавляет недостающий элемент к комплексу Йимы — царя-раба, «близнеца самому себе».

Р. как метафора смерти тесно связан ещё с несколькими её метафорами, прежде всего с такой метафорой смерти, как глупость и безумие, временное помрачение, юродство, характеризующие период мытарств мифического героя, его временной гибели. Таковы Геракл (ср. «Безумный Геракл» Еврипида), по некоторым версиям, — Одиссей (Hyg. Fab. 95), Тристан, Сехизмундо у П. Кальдерона, Гамлет и др. В шуте-дураке-Р. как носителе смерти персонифицируется священная роль смеха. Обрядовая функция срамословия – животворящая и плодотворящая; в этой своей функции срамословие и насмешки сопровождают смерть мнимого шутовского царя-Р. Однако осмеянию подлежит не только изгоняемый и развенчиваемый шутовской царь (умирающая смерть), но и реальный властитель, римский триумфатор (а также брачующиеся и погребаемые); и тогда осмеяние не обращено на Р., но от Р. исходит. Обязанность шута-дурака-Р.-юродивого, его семантическая принуждённость к акту благодетельного животворящего смеха со временем начинает восприниматься как «право» придворных шутов, прерогатива священных безумцев. Со временем ритуальное срамословие приобретает черты чисто негативного порицания, обличения, сатиры. Другая метафора смерти — «голод», и потому Р., слуга и шут получают характеристику вечно алчущего обжоры, в комедии — амплуа парасита и повара. Р. прожорлив, как прожорлива и ненасытна смерть. Многочисленные национальные шуты носят поэтому как воплощения обжорства имена различных блюд (см. также Еда), а шутовской царь сатурналий и европейский бобовый король являются распорядителями обжорства и пьянства.

Рядом с метафорой обжорства стоит ещё одна метафора плодотворящей смерти — брак. Известны обряды священного брака, в которых исполнителями были осуждённые на смерть преступники (ср. Апулей, «Метаморфозы» X 29, 34–35); бобовый шутовской царь венчается с шутовской царицей; параллельно браку и пиру хозяев в античной комедии справляется брак и пир Р. (ср. свадьбу пары слуг в европейской литературе); выход из рабства и обретение царства параллельны возвращению супруги (Нала и Дамаянти, Одиссей и Пенелопа); история героев типа Ива-

на-дурака или Золушки завершается браком. Своего рода сатурналии брака происходили во время аргосского праздника гибристика, на котором Р. становились обрядовыми супругами свободных женщин и получали таким образом роль женихов (= «царей»).

Реализация мифологических представлений о Р. в действенных формах (обряд) несколько отличается от реализации в формах повествовательных. Так, в обряде царь и Р. присутствуют одновременно как два персонажа: Р. занимает трон царя, и царь тут же рабствует ему. Таким образом, две противоположные фазы космической жизни – «зима» и «весна», «смерть» и «рождение» – не следуют друг за другом во времени, а даны пространственно рядом. В мифологическом повествовании персонаж, как правило, один, но переживает превращение: царь теряет трон и становится Р. или Р., дурак, лицо низкого звания добивается царства. Ритуальная замена царя в период опасности и удаление его из резиденции в повествовании даёт узурпацию власти самозванцем во время отсутствия царя. Если ритуальное царство карнавального владыки располагается в особом, праздничном времени (праздник дураков, сатурналии, вакхический праздник сакеи и пр.), то в сказке и мифе праздничному времени соответствует особое мифическое пространство — страна дураков, город ленивцев, шутовская страна навыворот.

Мифология Р. оставила большой след в художественном творчестве. Ранним примером сознательного мифотворчества в связи с Р. может служить «Песнь о Риге» в «Старшей Эдде».

В театре и литературе фигурируют смеховые дублёры, карикатуры и пародии героев-хозяев — их слуги, Р., лакеи и субретки, «канканные пары» всякого рода. Слуга, надувающий своего хозяина, издевающийся над ним, как Фигаро или пушкинский работник Балда, несёт в себе сатурнический элемент. Литературное наследие мифологии Р. (и царя) выражено в таком явлении, как карнавализация литературы (подробно исследована М. М. Бахтиным). Сюжет царя-Р. и временного царствования в драме и литературе (Санчо-Панса, шекспировский Сляй и др.) проанализирован О. М. Фрейденберг, которая связывала сюжетно-жанровую фактуру европейского плутовского романа с мифологическим амплуа трикстера.

Н. В. Брагинская.

РАБИЕ, в мифологии вемале (Восточная Индонезия) богиня луны, одна из триады божественных дев (Р., Хаинувеле, Мулуа Сатене). По представлениям вемале, Р. вначале жила вместе с первыми людьми на земле. Когда она вступила в «мулуа» (брачный возрастной класс девушек), в неё влюбился солнечный бог Тувале, но родители Р. не дали согласия на брак и вместо неё привели ему свинью. Разгневанный Тувале на следующий день похитил Р., утащив её под землю. Вскоре Р. появилась на небе в виде луны, супруги Тувале.

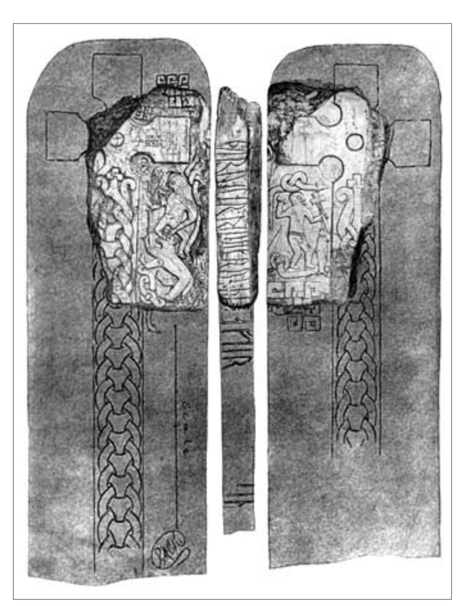
М. Ч.

РАВАНА (др.-инд. Ravana, «ревущий»), в индуистской мифологии царь ракшасов и антагонист главного героя Рамы в эпосе «Рамаяна». Он наделён чертами мифологического дракона: имеет десять голов, способен передвигаться по воздуху на своей колеснице Пушпаке, живёт среди вод на острове Ланка, разоряет земли, пожирает живые существа, похищает женщин. Согласно «Рамаяне», Р. десять тысяч лет предавался суровому подвижничеству, чтобы умилостивить Брахму, и за это Брахма наградил его даром неуязвимости для богов и демонов. В силу этого дара Р. получил власть над трилокой (тремя мирами); он изгнал своего сводного брата Куберу с Ланки и основал там царство ракшасов, победил Индру, заставил богов прислуживать себе в своём доме (Агни был его поваром, Варуна доставлял ему воду, Кубера — пропитание, Ваю мёл пол и т. д.). Чтобы избавиться от тирании Р., боги попросили Вишну родиться в облике смертного человека — Рамы. Рама убил Р. в битве под Ланкой, поразив его в сердце стрелой Брахмы (до этого Рама тщетно отсекал у Р. голову за головой, но они мгновенно вырастали снова). Значение имени Р. разъясняется легендой о его соперничестве с Шивой (Рам. VII 16): однажды Р. попытался сокрушить гору Кайласа, на которой покоились Шива и Парвати, но Шива прижал к земле гору (а вместе с ней и Р.) большим пальцем своей ноги; от боли Р. издал рёв, сотрясший миры, и Шива, который спустя некоторое время отпустил Р., прозвал его «Ревущий». Главной супругой Р. была Мандодари. Она вместе с другими его жёнами сожгла себя по обычаю сати на погребальном костре мужа.

П. А. Гринцер.

Равана, балансирующий горой Кайласа. 12 в. Халебид, храм Хосайлешвар.

РАГАНА, в литовской и латышской мифологии ведьма. Литов. Ragana, ragana, латыш. ragana образовано от глагола со значением «видеть» — литов. regeti, латыш. redzet — и имеет ту же внутреннюю форму, что и рус. «ведьма» (от рус. «ведать», «видеть»). В народной этимологии наблюдаются попытки осмыслить название Р. в связи с обозначением рога (литов. ragas, латыш, rags); этому способствует связь Р. с рогатым чёртом или с рогатыми животными (так, Г. Стендер в 18 в. описывает Р. как летающую по воздуху ведьму, которая превращается в кошку или разъезжает на козле). Названия Р. у балтийских народов очень разнообразны (ср. литов. zyne, cerauninke, burtininke, keretoja, viedma и т. п. собств. «знахарка», «чаровница», «колдунья» и т. п.), как и весьма популярные народные поверья, рассказы типа быличек и т. п. По народным представлениям, Р. принадлежит к категории людей со сверхъестественными способностями (литов. nepaprasti zmones, «необычные люди»). Р. считаются чаще всего пожилые женщины, реже — девицы, которые по внешнему виду никак не отличаются от обычных людей. Одна из основных особенностей Р. — их оборотничество: Р. может превращаться в кошку, свинью, собаку, козу, лошадь, рыбу (особенно в щуку), в пресмыкающегося, в жабу, в червя, даже в птицу (сороку, ворону, куропатку, ласточку). Р. служит чёрту, выполняя его приказы (иногда чёрт называется «царём» Р.). Нередко сожительствует с чёртом. Р. не тонет в воде (если только при ней нет иглы или какого-нибудь железного предмета) и обычно не горит в огне. В литовских сказаниях упоминается о школе Р., якобы существовавшей в Германии (ср. поверья о шабашах на горе Броккен в Германии). Основная функция Р. — вредить людям и скотине (отмечаются изредка и невредоносные действия Р., например они помогают найти вора или излечивают болезни). Чаще всего Р. насылают на людей (обычно через еду, какие-либо предметы) болезнь и смерть или превращают их в зверей и птиц. Р. портят домашних животных (особенно в день святого Ионаса — Иванов день, 24 июня): выдаивают коров, портят молоко, ездят по ночам на лошадях, мучая их, стригут овец, заколдовывают скотину и т. п. Они портят и растения, прежде всего зерновые и огородные, но также и траву



Рунический камень с острова Мэн, Великобритания. Слева – волк пожирает Одина, справа – Тор сражается с мировым змеем.

(поражают градом), после чего случается неурожай. По жемайтским источникам, шабаши Р. устраиваются на горе Шатрия; иногда в этой связи говорится и о Киеве. Обычно шабаши справляют в ночь на святого Ионаса — Яниса, но иногда и на благовещение (литов. gandrines), в самый короткий день и самую длинную ночь. Р. слетаются на метлах, ступах, мялках для льна, смазывая себе подмышки мазью. На шабашах они пляшут, поют, бражничают, рассказывают чертям, угощающим их, о своих злых поступках. Любимое угощение Р. — горох.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

РАГНАРЕК [др.-исл. ragnarok, «судьба (гибель) богов»], в скандинавской мифологии гибель богов и всего мира, следующая за последней битвой богов и хтонических чудовищ. Предвестием Р. являются смерть юного бога Бальдра, а затем нарушение родовых норм, кровавые распри родичей («детей сестёр»), моральный хаос. В «Речах Вафтруднира» («Старшая Эдда») и в «Младшей Эдде» упоминается также трёхгодичная «великанская зима» (фимбульветер), предшествующая Р. Волк (Фенрир?) глотает солнце, другой волк похищает месяц. В «Прорицании вёльвы» говорится, что солнце «чернеет», звёзды падают с неба. Происходят землетрясения, дрожит и гудит мировой ясень Иггдрасиль, вода заливает землю (или земля погружается в море). Все эти природные явления (а также нестерпимый жар) следуют за последней битвой богов с хтоническими силами (в «Младшей Эдде» предшествуют этой битве), собственно, и приводящей к гибели богов. На свободу вырываются хтонические чудовища, прежде всего волк Фенрир и мировой змей Ёрмунганд, а также их отец Локи. Из хель (царства мёртвых) приплывает корабль мертвецов Нагльфар (сделанный из ногтей мертвецов). Согласно «Прорицанию вёльвы», рулём правит Локи; в «Младшей Эдде» корабль ведёт великан Хрюм (в «Прорицании вёльвы» он не связан с Нагльфаром). Появляются также «инеистые великаны» (хримтурсы), войско сынов Муспелля скачет по мосту Биврёст, который при этом рушится. Великан Сурт приближается с юга с мечом, который «ярче солнца» (огонь).

Тор сражается с мировым змеем Ёрмунгандом. Картина Й.-Х. Фюссли.

Страж богов Хеймдалль, трубя в рог Гьяллархорн («громкий рог»), будит богов-асов во главе с Одином и его дружину из павших воинов (эйнхериев). Вслед за тем Один скачет к Мимиру, хозяину источника мудрости, испрашивая у него совета перед боем. На поле битвы выезжают боги и эйнхерии, возглавляемые Одином. Место битвы названо или Вигрид [по «Речам Вафтруднира» («Старшая Эдда»), или Оскопнир («Речи Фафнира»). Один сражается с Фенриром, Тор с Ёрмунгандом, бог Тюр с демонским псом Гармом, Хеймдалль с Локи, бог Фрейр с Суртом. Фенрир проглатывает Одина, но сын Одина Видар тут же разрывает волку пасть (или пронзает его мечом). Сурт убивает Фрейра (так как, объясняет «Младшая Эдда», он отдал свой меч слуге Скирниру); другие участники поединков убивают друг друга. Сурт сжигает огнём мир. При этом погибают и все люди. Но за гибелью мира последует его возрождение: выживают и селятся на месте, где ранее был Асгард (жилище богов), представители «младшего поколения» богов – Видар и Вали (сыновья Одина), Магни и Моди (сыновья Тора; они наследуют его молот Мьёлльнир); возвращаются из царства мёртвых хель и примиряются между собой Бальдр и его убийца — слепой бог Хёд. Выживут, укрывшись в роще Ходдмимир, и два человека — Лив и Ливтрасир, они вновь дадут начало человеческому роду («Старшая Эдда», «Речи Вафтруднира»). Скандинавский миф о конце мира имеет многочисленные параллели в кельтской (ирландской), иранской, отчасти индийской мифологиях, в кавказских сказаниях о прикованных великанах и героях.

Е. М. Мелетинский.

РАГУИЛ (евр. recu'el, букв. «друг бога»), в иудаистической послебиблейской мифологии один из семи великих ангелов (архангелов). В апокрифической книге Еноха Р. — «один из святых ангелов, следующих за всеми светилами» (20, 4). Во второй книге Еноха и позднее имя Р. часто смешивается с именем огненного ангела Разнила (Разиэля, raziel, «божьи тайны»), небесного путеводителя Еноха. В агадической ангелологии образ Р. = Разнила получает значительное развитие. Позднейшая легенда о вознесении на небо Моисея описывает Р. как ангела, простирающего свои крылья над ангельским чином хайот («жизни»), дабы прочие ангелы, прислуживающие богу, не были истреблены их огненным дыханием («Песикта раббати» 20). В средневековой мифологии Р. предстаёт как родоначальник практической каббалы и ангел магии, давший людям знание астрологии, гаданий и амулетов. Средневековая «Книга Разнила» представляет собой собрание всевозможных тайн о сотворении мира, устройстве небес, именах ангелов, амулетах и заклинаниях, якобы переданных Разиилом Адаму после изгнания того из рая (по другой версии, — Ною при входе его в ковчег). Книга эта дошла якобы до царя Соломона. По существующему поверью, дом, в котором она хранится, не подвержен пожару.

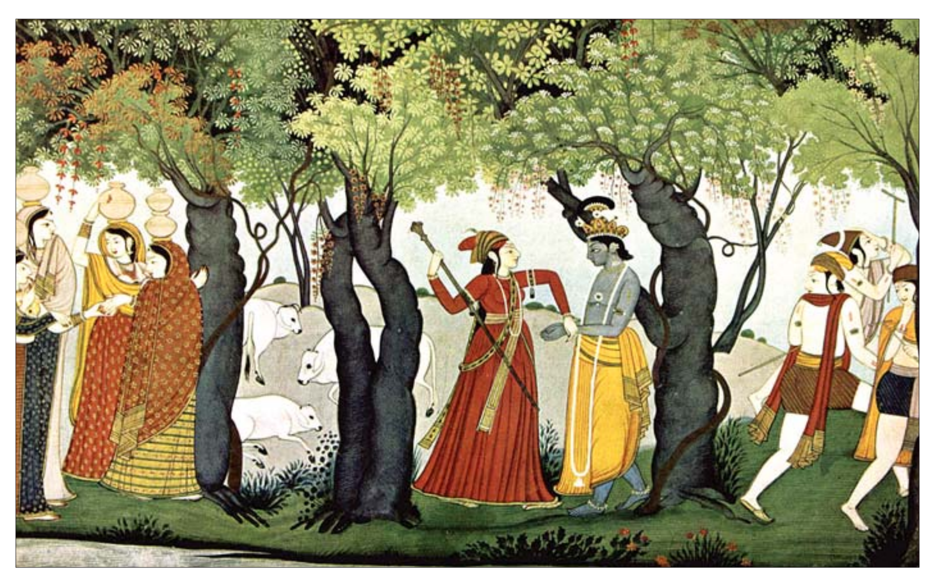
РАДАМАНФ, Радамант (Ῥαδάμανθυς), в греческой мифологии сын Зевса и Европы, брат Миноса и Сарпедона. Р. родился на Крите, куда прибыл Зевс, похитивший, приняв облик быка, дочь финикийского царя Европу. Когда критский царь Астерий вступил в брак с Европой, он усыновил её детей. Р. дал критянам законы, но затем бежал в Беотию и женился на Алкмене (Apollod. III 1, 1–2), оставшейся вдовой после гибели Амфитриона. Будучи самым справедливым из всех людей, Р. после смерти стал вместе с Миносом и Эаком судьёй над мёртвыми в аиде (III 1, 2; Pind. Ol. II 75). О блаженной жизни Р. на елисейских полях и о его поездке на остров Эвбея к великану Титию сообщается у Гомера (Hom. Od. IV 563–565, VII 321–324). Сыновья Р. Гортин и Эритр — эпонимы городов Гортины на Крите и Эритры в Беотии.

А. Т.-Г.

РАДЖИ, в мифологии нгаджу острова Калимантан (Западная Индонезия) пять повелителей духов, персонифицирующие отдельные аспекты амбивалентного божественного начала Махаталы-Джати. Один из них Пали, или Ньаро, громовержец, следит за соблюдением людьми норм обычного права и многочисленных табу («пали»); Онтонг приносит людям счастье и удачу в их начинаниях; Сиал насылает на людей беды и злосчастье; Перес — повелитель оспы, болезней и эпидемий; Ханту — господин злых духов и волшебства, действующий через своих помощников, колдунов — хантуэнов, живущих среди людей. Пали принадлежит к верхнему миру Махаталы, Перес и Ханту — к нижнему миру Джати, а два остальных Р. ассоциируются с обоими мирами.

М. Ч.

РАДХА (др.-инд. radha традиционно связывается с корнем radh, «преуспевать», «радовать»), в индуистской мифологии пастушка, возлюбленная Кришны. В «Бхагавата-пуране» Кришна из множест-



Радха встречает Кришну. 1770. Калькутта, музей.

ва пастушек выделяет одну, которая пользуется его особым расположением, но имени её не сообщается. Один из наиболее ранних и наиболее известных текстов, в которых Р. выступает главной и даже единственной возлюбленной Кришны, — санскритская поэма Джаядевы «Гита-говинда» (12 в.). Позже пара Р. — Кришна получает широкое распространение в поэзии на новоиндийских языках, а также в различных теологических построениях кришнаитских сект (секта Чайтаньи в Бенгалии, секта Валлабхачарьи в Северной Индии и др.). Р. понимается при этом как символ человеческой души, стремящейся к богу — Кришне. Однако во многих индийских поэтических произведениях и часто в живописи Р. и Кришна изображаются скорее как идеальная любовная пара без какой-либо теологической трактовки. Некоторые кришнаитские секты почитают Р. как воплощение Лакшми, супруги Вишну (ибо Кришна — воплощение Вишну), другие секты считают воплощением Лакшми не Р., а первую «законную» супругу Кришны — Рукмини.

С. С.

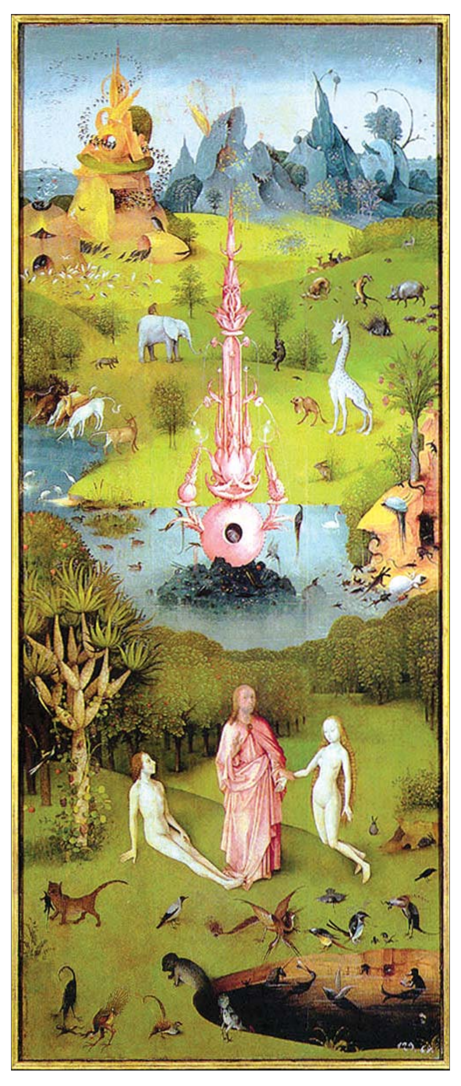
РАЗИАЙКЕ, в саамской мифологии богиня травы и пастбищ, покровительница оленей. Согласно одному из мифов, под её покровительством олени так размножились, что съели всю траву и стали погибать. Тогда бог Каврай создал волков, чтобы те очистили землю от падали и сократили число оленей, человеку же дал собаку.

РАЙ (не вполне ясная этимология рус. слова связывается с авест. ray-, «богатство, счастье» и др.-инд. rayis, «дар, владение»), парадиз (греч. παράδεισος «сад, парк», от др.-иран. pairi-daeza, «отовсюду огороженное место»; из греч. – лат. paradisus и обозначения Р. во всех зап.-европ. языках), в христианских представлениях место вечного блаженства, обещанное праведникам в будущей жизни. С точки зрения строгой теологии и мистики о Р. известно только одно — что там человек всегда с богом (раскаявшемуся разбойнику Христос обещает не просто Р., но говорит: «ныне же будешь со мною в Р.», Лук. 23, 43); он соединяется с богом, созерцает его лицом к лицу (то, что на латыни схоластов называется visio beatifica, «видение, дарующее блаженство»). Возможности человеческой фантазии блаженство Р. заведомо превышает: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку, что приготовил бог любящим его» (1 Кор. 2, 9, переосмысленная цитата Ис. 64, 4). Новый завет (в отличие от Корана) не дает чувственных и наглядных образов Р. (ср. Джанна), но или чисто метафорическую образность притч о браке, о брачном пире и т. п. (Матф. 25, 1–12; Лук. 14, 16–24 и др.), или формулы без всякой образности вообще (например, «войти в радость господина своего», Матф. 25, 21), дающие понять, что самая природа человека и его бытие «в воскресении» радикально переменятся («в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы божии на небесах», Матф. 22, 30; «мы теперь дети бога, но еще не открылось, что будем; знаем только что, когда откроется, будем подобны ему, потому что увидим его, как он есть», I Ио. 3, 2). Еще путь Данте по Р. в конечном счете ведет к узрению троицы («Р.», XXXIII).

Что касается мифологизирующей, наглядно опредмечивающей разработки образов Р. в христианской литературной, иконографической и фольклорной традиции, то она идет по трем линиям: Р. как сад; Р. как город; Р. как небеса. Для каждой линии исходной точкой служат библейские или околобиблейские тексты: для первой – ветхозаветное описание Эдема (Быт. 2, 8–3, 24); для второй – новозаветное описание Небесного Иерусалима (Апок. 21, 2–22, 5); для третьей – апокрифические описания надстроенных один над другим и населённых ангелами небесных ярусов (начиная с «Книг Еноха Праведного»). Каждая линия имеет своё отношение к человеческой истории: Эдем — невинное начало пути человечества; Небесный Иерусалим — эсхатологический конец этого пути, напротив, небеса противостоят пути человечества, как неизменное — переменчивому, истинное — превратному, ясное знание — заблуждению, а потому правдивое свидетельство — беспорядочному и беззаконному деянию (тот же Енох ведёт на небесах летопись всем делам людей от начальных до конечных времён). Эквивалентность образов «сада» и «города» для архаического мышления выражена уже в языке (слав. град означало и «город» и «сад, огород», ср.градарь, «садовник», вертоград, нем. Garten, «сад»). Они эквивалентны как образы пространства «отовсюду ограждённого» (ср. выше этимологию слова «парадиз») и постольку умиротворённого, укрытого, упорядоченного и украшенного, обжитого и дружественного человеку — в противоположность «тьме внешней» (Матф. 22, 13), лежащему за стенами хаосу (ср. в скандинавской мифологии оппозицию миров Мидгард-Утгард).

Ограждённость и замкнутость Эдема, у врат которого после грехопадения Адама и Евы (см. «Грехопадение») поставлен на страже херувим с огненным мечом (Быт. 3, 24), ощутима тем сильнее, что для ближневосточных климатических условий сад — всегда более или менее оазис, орошаемый проточной водой (Быт. 2, 10, ср. проточную воду как символ благодати, Пс. 1, 3) и резко отличный от бесплодных земель вокруг, как бы миниатюрный мир со своим особым воздухом (в поэзии сирийского автора 4 в. Ефрема Сирина подчёркивается качество ветров Р., сравнительно с которыми дуновения обычного воздуха — зачумлённые и тлетворные). Поскольку Эдем — «земной Р.», имеющий географическую локализацию «на востоке» (Быт. 2, 9), в ареале северной Месопотамии (хотя локализация эта через

Райский сад. Левая створка триптиха Х. Босха «Сад наслаждений». Мадрид, Прадо.

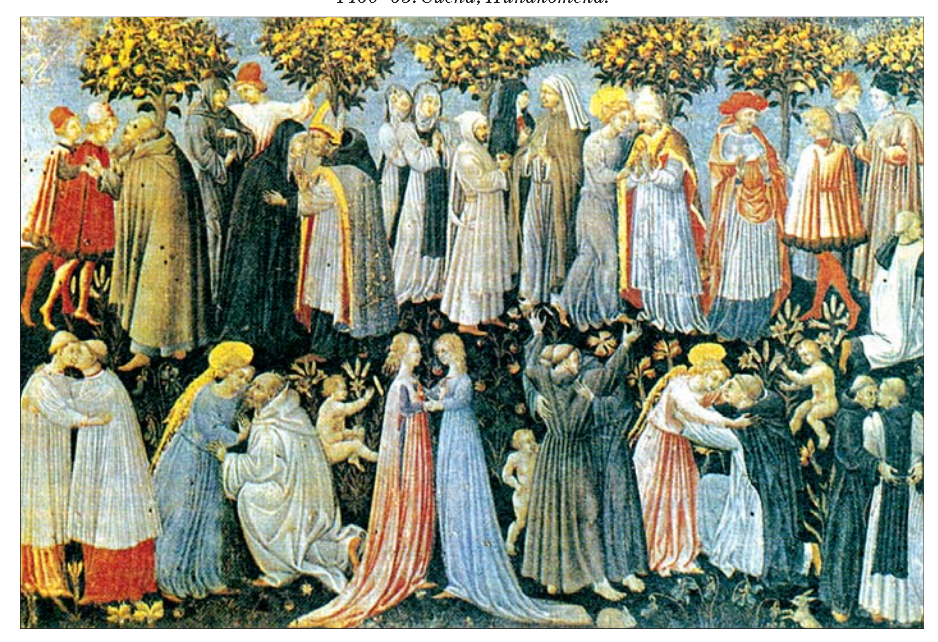


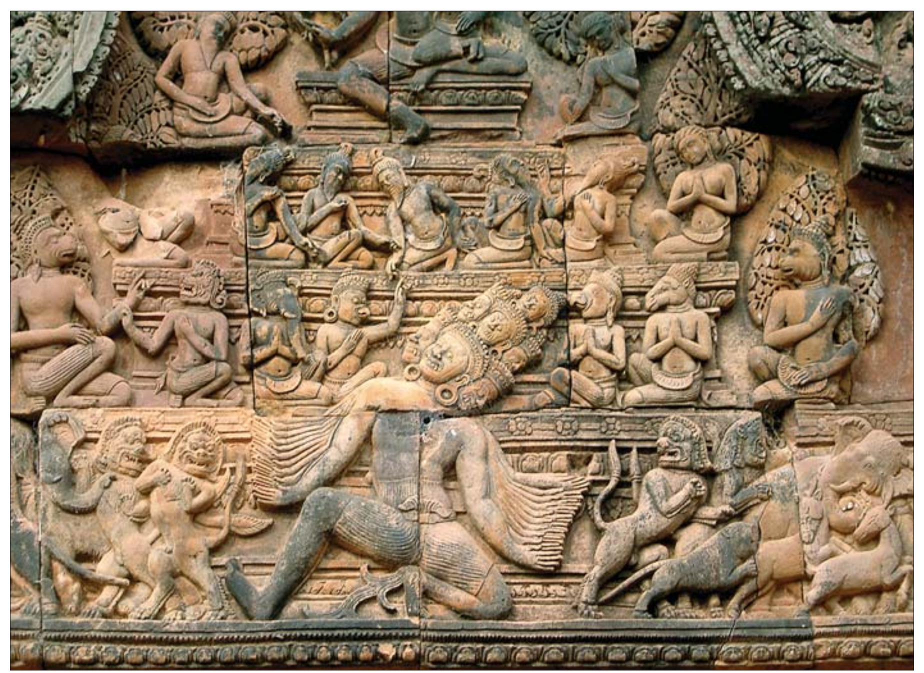
Слева – Райский сад. Миниатюра братьев Лимбург в «Богатейшем часослове герцога Беррийского». Нач. 15 в.
Справа – Парадиз. Картина Я. Брейгеля Старшего. 1620. Берлин, картинная галерея.

понятие «востока» связана с солнцем и постольку с небом, поскольку восток — эквивалент верха), заведомо материальный, дающий представление о том, какой должна была быть земля, не постигнутая проклятием за грех Адама и Евы, мысль о нем связана для христианства (особенно сирийского, византийского и русского) с идеей освящения вещественного, телесного начала. Тот же Ефрем, опираясь на ветхозаветное упоминание четырёх рек, вытекающих из Эдема (Быт. 2, 11), говорит о водах Р., таинственно подмешивающихся к водам земли и подслащивающих их горечь. В легендах о деве Марии и о святых (от повара Евфросина, ранняя Византия – до Серафима Саровского, Россия, 18–19 вв.) возникает мотив занесённых из Р. целящих или утешающих плодов, иногда хлебов (эти яства, как и воды у Ефрема, символически соотнесены с евхаристией, «хлебом ангелов» – недаром в житии Евфросина плоды кладут на дискос – и стоят в одном ряду с Граалем). В качестве места, произращающего чудесные плоды, Р. можно сопоставить с садом Гесперид в греческой мифологии и с Аваллоном в кельтской мифологии. В «Послании архиепископа Новгородского Василия ко владыке Тверскому Федору» (14 в.) рассказывается, что новгородские мореплаватели во главе с неким Моиславом были занесены ветром к высоким горам, за которыми лежал Р., на одной из гор виднелось нерукотворное изображение «Деисуса» (Христос, дева Мария, Иоанн Креститель), из-за гор лился необычайный свет и слышались «веселия гласы», а к горам подходила небесная твердь, сходясь с землёй. Секуляризация темы Р. как сада в западноевропейском искусстве, начиная с позднего северного средневековья, идёт по линии чувствительной идиллии среди зелени, с натуралистическим изображением цветов, источника, грядок и т. п.; позднее сад все больше превращается в лес, на подаче которого оттачивается чувство ландшафта.

Линия Р. как города имеет за собой очень древние и широко распространенные представления о «круглых» и «квадратных» святых городах (ср. «квадратный Рим», основанный Ромулом), отражающих своим геометрически регулярным планом устроение вселенной («круг земель»); Р. как сад, сближаясь и в этом с Р. как городом, тоже мог давать в плане правильный круг (как на миниатюре братьев Лимбург в «Богатейшем часослове герцога Беррийского», нач. 15 в.). Новозаветный Небесный Иерусалим квадратен; каждая сторона этого квадрата имеет по 12 000 стадий (ок. 2220 км), то есть её протяжённость представляет собой результат умножения чисел 12 (число избранничества и «народа божьего», см. Двенадцать сыновей Иакова и Двенадцать апостолов) и 1000 (полноты, космического множества); стороны ориентированы строго на 4 страны света, выявляя мистическое тождество срединного города и круга земель, причём каждая из них имеет по 3 ворот, показывая на каждую страну света образ троицы (Апок. 21, 13–16). Материалы, из которых выстроен город, светоносны; они уподобляются то «чистому золоту» и «прозрачному стеклу» (ср. соединение золота и стекла в технике хри-

Рай. Фрагмент росписи алтаря «Страшный суд» работы Дж. ди Паоло. 1460–65. Сиена, Пинакотека.




Предводитель ракшасов Равана сотрясает гору Кайласа, резиденцию Шивы. Ангкор, храм Банти Шрей.

стианских искусств — византийской мозаики и западноевропейского витража), то 12 самоцветам из нагрудного украшения, которое должен был носить древнееврейский первосвященник, то жемчугу, символизировавшему духовный свет (Апок. 21, 11; 18–21). Поскольку весь город осиян «славой божией», сходной с ясписом, и освящён реальным присутствием бога, он уже не нуждается в храме как особом святом месте (22). Истекающая от престола бога «река воды жизни» и растущее «по ту и другую сторону реки» древо жизни (Апок. 22, 1–2) ещё раз обнаруживают в Небесном Иерусалиме черты сада Эдема. В ирландском «Видении Тнугдала» (сер. 12 в.) образ Р. как города подвергается утроению: иерархия Серебряного города, Золотого города и Города драгоценных камней, соответствующая иерархии населяющих эти города святых. Если новоевропейская секуляризация темы Р. как сада вела к идеализированному образу природы, т. е. к идеологии натурализма, то секуляризация темы Р. как города вела к идеализированному образу общества и цивилизации, т. е. к идеологии утопии (урбанистические фантазии, начиная с позднего Возрождения; «Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Христианополис» И. В. Андрэе, где связь с новозаветным прототипом особенно очевидна, и т. п.).

Напротив, Р. как небеса есть принципиальная противоположность всего «земного» и, следовательно, трансцендирование природы и цивилизации. Конкретные образы, в которых воплощалась эта тема, заданы той или иной космологией: в ранних или низовых текстах – ближневосточной (небеса, надстроенные над плоской землёй), но обычно аристотелевско-птолемеевской (концентрические сферы вокруг земного шара, сфера Луны как граница между дольним миром тления и беспорядочного движения и горним миром нетления и размеренного шествия светил, огневое небо Эмпирея, объемлющее прочие сферы и руководящее их движением, как абсолютный верх космоса и предельное явление божественного присутствия). Во втором случае христианская фантазия имела языческий образец — «Сновидение Сципиона» из диалога Цицерона «О государстве», рисующее блаженный путь отрешённой от земли и тела души к звёздам. Тема Р. как небес, в отличие от Эдема и Небесного Иерусалима, была почти неподвластна изобразительным искусствам, но зато была классически разработана в последней части «Божественной комедии» Данте, где 9 небесных сфер (Эмпирей и небо неподвижных звёзд и 7 небес Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны) поставлены в связь с учением о девяти чинах ангельских, упомянута гармония сфер, о которой учили пифагорейцы, идея иерархии избранников примирена с их равенством в единении (души являются Данте на той или иной сфере в меру своей славы, но по существу пребывают на Эмпирее, с богом), души объединены в личностно-сверхличные сущности Орла и Розы, и целое дано как панорама оттенков света.

С. С. Аверинцев.

РАКШАСЫ (др.-инд. raksas или raksasa, «тот, кто охраняет» или «тот, от кого хоронятся»), в древнеиндийской мифологии один из основных классов демонов. В отличие от асуров, являющихся соперниками богов, Р. выступают главным образом врагами людей.

В ведийской литературе Р. рисуются ночными чудовищами, преследующими людей и мешающими жертвоприношениям; они либо сами имеют устрашающий вид: одноглазые, с несколькими головами, рогатые (АВ VIII 6), либо принимают обличье зловещих зверей и птиц (РВ VII 104). Позднее о Р. обычно говорится как о великанах-людоедах, длинноруких, с огненными глазами, огромными животами, проваленными ртами, окровавленными клыками и т. п. Согласно «Махабхарате» (I 66), Р. — потомки Пуластьи, но по другим мифам, их создал Брахма, чтобы «охранять» (отсюда их имя) первозданные воды. «Рамаяна» рассказывает (VII 4–34), что столицей Р. был город Ланка. Во многих мифах Р., вследствие дурных деяний или по проклятию, становятся смертные люди, гандхарвы и другие полубожественные существа. Так, Рама и Лакшмана закапывают в землю неуязвимого для любого рода оружия ракшасу Вирадху. Но как только они его закопали, из могильного холма поднялся прекрасный гандхарва, объяснивший, что он стал Р. по проклятию Куберы, а теперь, благодаря Раме, навсегда избавился от своего ужасного облика («Рамаяна» III 3–4).

В другой раз Рама сжигает ракшасу Кабандху, представлявшего собой бесформенную глыбу мяса, с зияющей пастью посреди брюха и одним глазом в груди. И здесь из пламени появился гандхарва, божественный сын Лакшми, превращенный в Р. ударом ваджры Индры (Рам. III 71). Среди многих эпитетов Р. наиболее употребительны нишичары («странствующие в ночи») и ятудханы («бродяги»). С Р. часто идентифицируются другие виды злых духов, например пишачи.

В мифах о Р. некоторые исследователи усматривают следы переосмысленных представлений об аборигенных народностях Индии.

П. А. Гринцер.

РАМА (др.-инд. Rama, «тёмный»), Рамачандра [Ramacandra, «Рама (прекрасный, как) месяц»], в индуистской мифологии седьмая аватара Вишну, в которой он избавляет богов и людей от тирании царя ракшасов Раваны. Земными родителями Р. были царь Айодхьи Дашаратха и его жена Каусалья. Предком Р. считается Рагху, легендарный царь Солнечной династии, поэтому Р. часто именуют Рагхава («потомок Рагху»). Когда Р. стал юношей, он женился на царевне из Видехи — Сите, пройдя ради Ситы через брачное испытание и сломав на нём лук Шивы, который до него не мог даже согнуть ни один из претендентов на руку царевны. Дашаратха решил провозгласить Р. своим наследником. Однако его вторая жена Кайкейи, которой некогда Дашаратха обещал выполнить два её желания, потребовала от него, чтобы он на 14 лет изгнал Р. из Айодхьи, а наследником сделал её сына — Бхарату. Вместе с Рамой в изгнание ухо-

Рама, Лакшмана и Сита в изгнании. 6 в. Деогарх, храм Дасаватара.

Рамаяна. Фреска. Бангкок, Ват Пхра Каеу.

дят его сводный брат Лакшмана и Сита, а Дашаратха вскоре умирает, не перенеся разлуки с любимым сыном. Ведя отшельническую жизнь в лесу, Р. и Лакшмана совершают многие подвиги и убивают несколько могучих ракшасов, вызвав этим гнев Раваны. Равана похищает Ситу и уносит её на колеснице по воздуху в свою столицу на остров Ланка. После долгих и бесплодных поисков Ситы Р. заключает союз с царём обезьян Сугривой. Мудрый советник Сугривы Хануман проникает на Ланку и обнаруживает там Ситу. Он сообщает об этом Р., и Р., возглавив войско обезьян и медведей, строит мост через океан и осаждает Ланку. В последовавшей битве Р. и Лакшмана убивают военачальников ракшасов, а в заключительном поединке Р. побеждает десятиголового Равану. Освободив Ситу, Р. возвращается с ней в Айодхью, и Бхарата добровольно уступает ему царство. В седьмой книге «Рамаяны» рассказано о завершении жизни Р.: в Айодхье, послушный ропоту подданных, обвиняющих Ситу в неверности, Р. изгоняет её в лес; Сита находит себе убежище в обители аскета Вальмики. Р. находит там своих сыновей Кушу и Лаву, призывает к себе Ситу, но Ситу по её просьбе поглощает мать-земля, и супругам было суждено соединиться лишь на небе.

В качестве аватары Вишну Р. представлен только в поздних, первой и седьмой, книгах «Рамаяны», которая окончательно сложилась в устной традиции приблизительно к 3 в. н. э. В остальных книгах поэмы, а также в «Дашаратха-джатаке» буддийского канона «Типитаки», где впервые изложена часть сказания о Р., Р. — ещё смертный, хотя и боговравный герой. Но начиная с 11 в. культ Р. становится одним из двух (наряду с кришнаизмом) важнейших культов индуизма. В североиндийском вишнуизме имя Р. служит обозначением высшего божества и Р. рассматривается как единственное и всеобъемлющее воплощение творческого начала абсолюта, высшей объективной реальности — Брахмана.

Как верховное божество трактуется Р. и в классической эпической поэме на языке хинди «Рамачаритаманасе» («Море деяний Рамы») Тулсидаса. «Рамаяна» неоднократно перелагалась на все новоиндийские языки. Из Индии сказание о Р. проникло во многие страны Азии; известны его яванские, малайские, кампучийские, сиамские, тибетские, монгольские, китайские и другие версии. Одновременно сюжеты, связанные с жизнью и подвигами Р., нашли широкое отражение в изобразительном искусстве Южной и Юго-Восточной Азии: храмы Кайласанатхи в Эллоре близ Бомбея (8 в.), Прамбанана на Яве (9 в.), Ангкор-Вата и Ангкор-Тхома в Кампучии (12–13 вв.), могольская миниатюра 16–17 вв. Основными культовыми центрами рамаизма являются в Индии город Ауд вблизи Файзабада (где некогда, по преданию, располагалась Айодхья — столица царства Рамы), Битхур (место обители Вальмики, где жила Сита и родились Куша и Лава), гора Читракут, Нашик в верхнем течении реки Годавари, Рамешварам (крайняя южная точка Индостана, откуда Рама, по преданию, переправлялся на Ланку), Сита-Элийя на Ланке (место заточения Ситы в плену у Раваны) и др. В Северной Индии начало празднества «дасахра» (в конце сентября каждого года) ознаменовывается представлением рамлилы — народной драмы на сюжет «Рамаяны».

П. А. Гринцер.

РАНГДА («вдова»), в балийско-индуистской мифологии (на острове Бали, Индонезия), царица ведьм и чёрной магии, повелевающая лейяками (вредоносными духами-оборотнями). Р. насылает чуму и голод на людей. Под покровом ночи Р. вырывает трупы из могил, пожирает детей и т. п. Силой, противостоящей Р. и стремящейся её усмирить, считается повелитель демонов — Баронг. Устрашающий облик Р. отражён в сакральной маске, которая надевается участником традиционной мистерии «Рангда-Баронг», происходящей при главных святилищах культа предков.

Битва между армиями Рамы и царя Ланки. Удайпур. 1649–53.

Г. Б.

РАНГХА, в иранской мифологии (в «Авесте») мировая река. Омывала одну сторону мира и выступала символом края света, максимальной удалённости. Образ Р., видимо, – один из древнейших в иранской мифологической традиции. Обычный эпитет Р. — «исток и устье которой пребывают далеко (отсюда)». Глубина её в тысячу раз превышала рост человека («Яшт» V 63, 81; X 104; XIV 29). В её бассейне обитали «безголовые» племена («Видевдат» I 19). В Р. водится гигантская благая рыба Кара (19, 42; «Бундахишн» 18, 3). Ряд исследователей (в частности, В. И. Абаев) отождествляют Р. с Волгой. В «Ригведе» Р. соответствует река Раса.

Л. Л.

РАПАИТЫ (угарит. rp’um; финик, rp’m; евр. repa’im), в западносемитской мифологии обитатели царства мёртвых (ср. с ветхозаветными рефаимами). В северной Африке в романизованной пунийской среде Р. отождествлялись с римскими манами. Среди угаритских мифопоэтических преданий об Акхате сохранились фрагменты о Р., участвующих вместе с богами в каких-то работах и трапезах бога Илу. В мифоэпическом предании о Карату Р. — сообщество, действующее вместе с народным собранием. В одном из обрядовых текстов они вместе с народным собранием участвуют в ритуальном жертвоприношении, при этом даже называются по именам, к участию в жертвоприношении призываются также «Р. прежние», т. е. бывшие таковыми в предшествующих поколениях. Даниилу именуется мужем рапаитским. Можно предположить, что Р. — это категория людей, прошедших специальный обряд посвящения — квазисмерть, уравнивавший их с обитателями царства мёртвых; в результате этого обряда посвященные Р. приобщались к тайнам богов (а именно: познание богов свойственно умершим, согласно версиям мифа о борьбе Балу и Муту). Этимология слова (от rp’, «исцелять») даёт основание считать, что Р. была свойственна целительная сила.

И. Ш.

РАПАНУЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления рапануйцев — коренного населения острова Пасхи (Рапануи). Особенности Р. м., как и всей культуры рапануйцев, во многом обусловлены сложностью процесса заселения острова (в 3–4 вв. н. э. на острове появились переселенцы с Маркизских островов, в 8–9 вв. — новые переселенцы с других островов Восточной Полинезии) и последующими контактами рапануйцев с индейцами тихоокеанского побережья Америки. На основе изучения археологических и этнографических данных, рапануйского фольклора и его сопоставления с мифами и фольклором других народов Полинезии большинство исследователей полагает, что Р. м. представляет собой ветвь полинезийской мифологии (см. в ст. Полинезийская и микронезийская мифология): фольклорные материалы и отрывочные сведения рапануйских информаторов

показывают, что рапануйцам были известны главные боги общеполинезийского пантеона, имевшие здесь другие, локальные, имена (Макемаке, Меа Кахи, Теко и др.). Норвежский исследователь Т. Хейердал считает, что главные боги Р. м. имеют неполинезийский характер. Образы богов и духов (аку-аку) нашли отражение в песнопениях и заклинаниях, исполнявшихся во время празднеств и обрядов умилостивления богов, обладавших таинственной силой (мана), в сакральной части генеалогий верховных вождей. Есть все основания полагать, что пантеон рапануйцев включал могущественных богов, принимавших участие в сотворении мира из хаоса и тьмы (Тане, Танга Роа, Ронго и др.), и детей и внуков великих богов — обожествлённых предков и духов, возведённых позднее в ранг богов (Тики, Хена Наку, Хива Кара Рере).

Космогонические мифы рапануйцев не сохранились, однако в фольклоре зарегистрирован сюжет о Хеке – великом осьминоге мифических времён и др. Созданию мира посвящена поздняя экзотерическая версия «Сотворение мира», согласно которой божества, соединяясь друг с другом или с какими-либо предметами и явлениями природы, порождают растения, животных, рыб, птиц, людей. В космографии нашли, очевидно, отражение дуалистические представления о двух мирах — мире света и мире тьмы, куда, покинув телесную оболочку, отправляются духи умерших. По представлениям рапануйцев, духи (существа мужского или женского пола) могли вселяться в птиц, рыб, животных или в растения; злые духи, поселяясь на земле, вмешивались в жизнь людей, мстили им за обиды и оскорбления. Духи молодых островитян, рано покинувших мир света и солнца, могли вернуться на землю и вновь стать людьми. Духи верховных вождей и знатных рапануйцев, согласно традициям, возвращаются на Хиву (местный вариант страны Гаваики — легендарной прародины восточнополинезийцев). Как и повсюду в Полинезии, богам были свойственны черты культурных героев и хозяев стихий: они создают острова и первых людей (Макемаке), способствуют росту растений и размножению птиц (Макемаке, Ронго), иногда действуют в образе животных — обитателей тех стихий, над которыми они властвуют (Танга Роа). Верховный бог Макемаке близок по своим функциям общеполинезийскому Тане (отчасти, возможно, и Танга Роа). Макемаке, как и Тане, создаёт землю, солнце, луну, звёзды, а также первые живые существа — прародителей рапануйцев. В представлениях рапануйцев Макемаке («светлый») был некогда тесно связан с солнцем и символическим огнём; атрибутом бога была молния, а символом — красный цвет. «Красная вода» Макемаке воплощала жизненную силу. Макемаке, властитель небесных сфер и хозяин птиц, почитался в образе его священных птиц — морских крачек. Наскальные личины Макемаке, его гротескные фигурки из дерева, череп – воплощение таинственной силы (маны) Макемаке играли большую роль в магических обрядах. Антиподом бога-творца Макемаке выступает Уоке (Увоке), бог-разрушитель (видимо, поздняя ипостась общеполинезийского бога — громовержца и покровителя земледелия Ронго). Уоке разрушал землю, поднимая и опуская её с помощью палки-копалки до тех пор, пока от неё остался один остров Рапануи («пуп земли»). Символом Уоке было, вероятно, нагрудное украшение (реи миро), вырезанное из дерева в виде полумесяца, концы которого оформлены как стилизованные головки бога — такое украшение рапануйцы носили некогда во время празднества посадки батата кумара (ср. Ронго как покровителя кумары в Новой Зеландии). Исследователи полагают, что рапануйцам было известно полинезийское хтоническое божество Хиро, которого они наделяли также функциями бога дождя. Ещё в 1-й трети 20 в. сохранялись воспоминания об обряде вызывания дождя («длинных слёз Хиро»), возводимого Хейердалом к древним культурам Южной Америки. В селении Оронго обнаружены изображения «плачущего бога». Несколько экзотерических версий мифов связано с образом Танга Роа, хозяина водных стихий и морских животных; рапануйцы возводили к Танга Роа (и его сыну Ронго) генеалогию своих верховных вождей (резные двуликие антропоморфные изображения Танга Роа вырезаны на церемониальных жезлах — атрибутах власти священных правителей острова Пасхи). Своим земным предком рапануйцы считали также Тики те Хату (Тики-господин); в мифе о сотворении мира Тики выступает в роли непосредственного предка легендарного вождя рапануйцев Хота Матуа.

По мере развития Р. м. в ней появились новые, местные боги и божества. Божество Хива Кара Рере по существу дублирует общеполинезийского Хиро, а бог Хена Наку (покровитель птиц) принимает некоторые черты и функции Макемаке. Полинезийская богиня луны и покровительница женщин Хине (Хина) трансформировалась в злую старуху Нуахине, властительницу человеческих судеб. К общеполинезийскому Мауи восходят многие черты рапануйского культурного героя и трикстера Уре а Ваи а Нухе (эпитет Мауи); Уре, персонаж версий этиологического характера, не просто изобретательный шутник, похожий на хитроумного Мауи, — это сам Мауи в ином, позднем амплуа. Ряд мифологических и фольклорных (о помощи отца после смерти, о бессмертии души) сюжетов появился уже после знакомства рапануйцев с библейскими сказаниями (в процессе христианизации острова Пасхи в кон. 19 в.).

Мифологические представления пронизывают и версии древних исторических преданий рапануйцев, повествующих о плаваниях их предков, жизни первых поселенцев, о войнах между разными группами населения [в частности, между ханау момако («короткоухие») и ханау еепе («длинноухие»)]. Легендарные вожди и герои рапануйцев, жрецы и прорицатели действуют в легендах с помощью магии, колдовства, заклинаний, чудесных превращений.

И. К. Фёдорова.

РАРОГ, Рарашек (чеш. и словац.), рариг (укр.), в славянской мифологии огненный дух, связанный с культом очага. Согласно чешским поверьям, Р. может появиться на свет из яйца, которое девять дней и ночей высиживает человек на печи. Р. представляли в образе птицы (обычно хищной — ср. чеш. raroh, «сокол») или дракона с искрящимся телом, пламенеющими волосами и сиянием, вырывающимся изо рта, а также в виде огненного вихря (ср. литовского Айтвараса). Возможно, образ Р. генетически связан с древнерусским Сварогом и русским Рахом (Страх — Рах русских заговоров, воплощение огневого ветра – суховея), а также с иранским божеством Веретрагной, одна из инкарнаций которого — сокол. Табуированием и преобразованием того же имени можно объяснить и кашубск. Twarog и т. п. По-видимому, образ Р. как огневого духа (ранее, возможно, и божества) был общеславянским.

В. И., В. Т.

РАСТЕНИЯ. Роль Р. в мифопоэтических представлениях определяется прежде всего наличием особого растительного («вегетативного») кода, с чем связано участие Р. в многочисленных системах классификации. Единым растительным образом, воплощающим в себе универсальную концепцию мира, выступает мировое древо (см. Древо мировое и его варианты – древо жизни, древо познания, шаманское древо и т. п.). Исключительная роль Р. — диких и особенно культурных — в жизни человека способствовала мифологизации всего контекста, в котором выступают Р., начиная с земли, понимаемой как материнское лоно Р. и жизни вообще, и кончая всеми благоприятными факторами, влияющими на Р. (дождь, ветры, град и т. п.). Само поле (так же, как и Р.) нередко представлялось живым существом, беременной женщиной, ожидающей потомства, или же могилой, скрывающей в себе погибшее зерно. В разных традициях с Р., порождающей их землёй и общей идеей растительного плодородия связано огромное число божеств – Гея, Деметра, Персефона (и Кора), Дионис, Нарцисс, Гиацинт; Флора, Церера, Вирбий; Сома, Араньяни; Укко и др. Во многих традициях выделяется также изоморфизм Р. человеку. Существуют мифологемы о боге или человеке, висящем на дереве (скандинавский Один на дереве Иггдрасиль, кельтское божество на дереве, Иисус Христос на крестном древе и т. п.), о человеке, вырастающем из Р. или прорастающем в виде Р. («прорастание» Осириса; т. н. сады Адониса при том, что сам Адонис был рождён из мирового дерева; возрождение Аттиса в виде цветов и деревьев; растительное прошлое Диониса; связь с деревьями нимф и дриад и т. п.), о превращении мифологических персонажей в Р., в частности в цветы (Дафна, Нарцисс, Гиацинт и др.), о зачатии от плода Р. [дочь реки Сангариос зачала Аттиса от вкушения плода миндального (вариант: гранатового) дерева], о происхождении Р. из крови или тела мифологического персонажа. Символика плодородия, процветания, богатства, новой жизни, выраженная в растительном коде, проявляется в сюжетах о том, как в данной традиции научились выращивать Р.; ср. элевсинские мистерии как память о передаче Деметрой начатков земледелия и зёрен пшеницы Триптолему, олицетворяющему

Растения. Деталь росписи центральной части «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.

тройную вспашку земли, или о том, как люди (боги) научились приготовлять из Р. опьяняющий напиток, вкушение которого даёт силу, процветание, увеличивает плодородие, открывает путь к новой жизни (высшая форма такого божественного напитка — напиток бессмертия, вкушаемый богами). Особые мифы связывают само Р. с мифологическим персонажем, превращенным в него, и с получаемым из него напитком (Сома в индийской традиции, богиня Майяуэль у центральноамериканских индейцев и др.). В греческой мифологии известны связанные с Дионисом мотивы его рождения от громовержца Зевса, поразившего молнией мать Диониса Семелу, расчленения титанами (в культе Диониса-Загрея), обучения людей виноградарству и виноделию и т. п., в месоамериканской традиции – сюжеты о рождении в преисподней (иногда в месте, пораженном стрелой бога грома) бога маиса, о происхождении из разных его частей съедобных плодов и др. В фольклоре этой схеме соответствуют многочисленные тексты типа «Джон Ячменное зерно», где из семян (зёрен) персонифицированного растения приготовляют хмельной напиток (пиво, эль и т. п.). Многие Р. или их цветы и плоды соотносятся с образами мужского и женского детородного начала. Идея вечной жизни и плодородия может реализоваться и на материале совокупности Р., образующих сад, который в ряде случаев понимается как рай. В библейском варианте в раю произрастают древо жизни и древо познания. В славянской мифологической традиции символика рая связывается и с райским деревом (или яйцом, заключающим в себе скот), и с возрастающей растительной силой, урожаем хлеба (образ рая-каравая), и с персонифицированным образом плодородия — Раем, иногда чередующимся с другим ярко выраженным растительным символом плодородия (в ряде случаев чрезмерного, вырывающегося из-под контроля) — Спорышем.

В космогонических мифах Р. выступают как фактически первый объект из всего, что появилось или было создано богами. Вместе с тем как объект мифологических и ритуальных систем Р. выкристаллизовались позже, чем животные. Ядро мифопоэтических представлений о Р. предполагает уже более или менее развитые земледельческие культы, и, следовательно, само земледелие, появляющееся гораздо позже, чем скотоводство и тем более охотничий и рыболовный промысел. Поздней мифологизацией Р., вероятно, объясняется и слабая (в отличие от животных) и к тому же ограниченная связь Р. с тотемизмом, которая отмечается прежде всего в наиболее архаичных культурах, знакомых с самым примитивным земледелием (у папуасов Новой Гвинеи и др.). У племени маринд-аним тотемические мифы характеризуются наличием таких мотивов, как происхождение банана, кокосовой пальмы, сахарного тростника и т. п., которые хорошо известны и вне тотемической схемы. Германское племя семнонов выводило своё происхождение от деревьев одной рощи, которую они почитали священной; у европейских народов были широко распространены поверья, что люди берут младенцев из-под деревьев (ср. нем. Kleinkinderbaum, букв. «дерево маленьких детей») или что души предков живут в дереве, ветвях, листьях, цветах и т. п. (ср. распространённый мотив божественного голоса или человеческих голосов, слышимых в шелесте листьев, и использование его в предсказаниях, сфере мантики и магии). Д. К. Зеленин связывал с тотемизмом и т. н. «строительные» жертвы, рассматривавшиеся как компенсация за рубку деревьев, из которых строился дом, мост и т. п. В народных представлениях деревья нередко воспринимаются как живые существа: они чувствуют, дышат, говорят друг с другом (и даже с людьми, обладающими особыми способностями), их нельзя бить, рубить, пилить, осквернять. По этой же причине с деревьями и другими Р. часто связаны многочисленные табу, приметы, поверья и т. п. Нередко Р. рассматриваются и как жилище нечистой силы, злых духов (осина, бузина, корень мандрагоры). Особенно распространены представления о духах Р. как носителях свойств данного Р. В их числе т. н. хлебные духи или демоны, которых представляли нередко в человеческом или животном облике: «хлебная мать», «хлебная женщина», «хлебный старик», «дева хлеба», «мать хлеба», «мать риса», «ржаной человек», «овсяная невеста» или «хлебные волки», «ржаные собаки», «ржаные свиньи», «ржаные телки», «ржаные зайцы» и т. п. Характерно, что многие типичные растительные божества (Дионис, Деметра, Аттис, Вирбий и др.) также имеют животные атрибуты (а иногда и ипостаси). В фольклоре сама жатва нередко уподобляется кровавому пиру, убийству. В ряде ближневосточных и средиземноморских традиций существовал обряд оплакивания первого сжатого снопа. В одних случаях земледельческие обряды воплощали самую общую идею плодородия (рождественская ель, верба или т. н. «майское дерево» в Западной Европе, внесение священной ветки, дни цветов, праздники типа римских флоралий, сербскохорватских и отчасти болгарских «Лазарице» и «Кралице», Зелёного Юрия, Ярилина дня; ср. также завивание берёзки в день Троицы, Маковей, яблочный и др. «спасы» в христианизированных славянских традициях и т. п.), а в других были посвящены конкретным циклам весенне-летнего сезона и соответствующих земледельческих работ (встреча весны, выход в поле, сев, жатва, праздник урожая и т. п.; в этом же ряду стоят и такие древнегреческие обряды, как священная вспашка в месяце Пианепсионе, приуроченная к тесмофориям, варка бобов для предпахатного жертвоприношения, приготовление и раздача священной каши, квалифицируемой как «всезерние»). Растительные символы в их естественном и обработанном (еда, напитки) виде, ритуальные игры и увеселения, а также соответствующие тексты в диапазоне от неприличных шуток до темы смерти (оплакивания) во многом определяют и все другие праздники, непосредственно не связанные с земледельческой проблематикой и темой Р., в первую очередь брачные обряды (у греков покровительницами брака и брачных союзов были богини земного плодородия Деметра и Персефона — Тесмофоры, т. е. законодательницы) и похороны. Р. — важный атрибут церемонии выбора вождя, поэтических и иных состязаний, суда и др. Особый класс мифов и этнологических легенд объясняют появление и распространение культурных Р. Нередко их происхождение связывается с деятельностью культурного героя.

Объектами мифологизации становятся не только сами Р., но и их корни, листья, ветви, а также те части, которые выражают квинтэссенцию не только данного, но и вообще всех Р. (цветы, плод, зерно, семя). Плод (фрукт) в различных мифологических традициях символизирует идею изобилия, плодородия, успеха, жатвы; в духовном плане – мудрость (в геральдике – счастье, удачу, мир и т. п.). В христианстве плод – символ небесного блаженства, добродетели, атрибут девы Марии. Запретный плод с древа познания добра и зла ассоциируется с яблоком, фигой, лимоном, апельсином, гранатом, грушей, айвой. Духовный плод – в христианской

Вход Господень в Иерусалим. Деталь фрески Джотто. Падуя, капелла Скровеньи.

традиции представлен фиговым деревом с плодами на нём и цветами, сливой, виноградной лозой и т. д. Зерно и семя — самый общий и глубокий из всех растительных символов, подчёркивающих идею непрерывности развития жизни и плодородия (в животном коде им соответствует яйцо).

Бамбук играет существенную роль в китайской и японской символике, является одним из атрибутов новогоднего, брачного и похоронного образов.

Берёза в ряде традиций символизирует свет, сияние, чистоту, неясность, женственность и т. п. В друидической традиции берёза — дерево начала, символ первого месяца года (24 декабря — 21 января). В Риме атрибуты из берёзы использовались при вступлении консула в правление. В Шотландии берёза связывалась с представлениями о покойниках.

Боярышник в кельтской традиции — дерево божества зимы и тьмы, в другом варианте, связанном с той же темой, боярышник является отцом Олвена, который из-за тяжёлых больших ресниц, покрывавших его плечи, был не в состоянии видеть до тех пор, пока ему (как славянскому Вию) не поднимали ресницу вилами. Кельты считали боярышник деревом принудительного целомудрия. Он связывался с маем как месяцем ритуального воздержания от полового общения, позже ставшего месяцем оргиастических обрядовых празднеств вокруг «майского» дерева. В Древней Греции ветки боярышника возжигали на алтарях Гимена, а цветы украшали невесту на брачной церемонии (ср. рус. боярышник, боярышня, барышня). В христианской традиции связан с девой Марией.

Бузина в мифопоэтических представлениях разных народов принадлежит к числу, как правило, сомнительных Р., связанных с несчастьем, смертью, злыми духами, существами хтонического типа. В некоторых версиях христианского предания Иуда повесился на бузине; вместе с тем у некоторых христианских авторов она называется и деревом распятия. В Ирландии считалось, что ведьмы используют прутья бузины как лошадей. С бузиной связывают насылание дурных снов, иногда дивинаций (ср. мифологизированный образ бузины в «Золотом горшке» Э. Т. А. Гофмана). В то же время у пруссов бузина — священное дерево. Под ней обитают Пушкайтс и находящиеся у него в услужении гномы-барздуки и маркополи.

Бук нередко выступает как символ величественности, процветания, чести и победы, стойкости и полноты жизненных сил. Позднее с ним начинает связываться символика письменности, буквенного знания, литературы (рус. буква, англосакс. boc, англ. book «книга» и др.).

Гранат в ряде традиций выступает в функции райского (золотого) яблока, плода от древа познания, чудесного средства (в ряде сказочных мотивов). В Древней Греции считался образом смерти, забвения, но и божественной пищи, надежды на бессмертие, что находит объяснения в мифе о Персефоне, проглотившей гранатовое зернышко. Считалось также, что гранат возник из крови Диониса. В христианстве образ граната соотносится с даром, который принесён Иисусом Христом с небес (ср. также представление о гранате как знаке божьего благословения в индуизме); гранат – одна из эмблем девы Марии. В Корее гранат трактовался как пища богов и посвящался умершим предкам.

Дуб во многих индоевропейских традициях — священное дерево, небесные врата, через которые божество может появиться перед людьми, жилище бога или богов. Дуб посвящен Перкунасу (видимо, и Перуну), Тору, Зевсу, Юпитеру и другим громовержцам; разбитый молнией дуб в одних традициях считался недобрым, в других (например, в Литве), напротив, благоприятным знаком. Дуб иногда выступает и как образ дерева, на котором распято лишённое производительных сил божество (часто солнечное), которому, впрочем, суждено возродиться. Особую роль в мифологии играет образ дуба, увитого «золотой ветвью» омелы. Священным считалось и дубовое полено; с его помощью поддерживался вечный огонь в храме Весты; его ритуально сжигали в середине лета, сопоставляя это действие с лишением божества плодородия его мужской силы. Вместе с тем сожжение полена рассматривалось и как акт, ведущий к воскресению духа плодородия (характерно в этой связи широкое использование дубового пепла в народной медицине). Дубовая палица в качестве орудия громовержца или солнечного бога символизировала твёрдость власти, суровость. Венок из дубовых листьев отсылал к идее силы, мощи, достоинства. У дуба, почитаемого как царское дерево совершались важнейшие ритуалы (жертвоприношения, суд, клятвы и т. п.), устраивались праздники. В библейской традиции дуб (наряду с кедром) символ гордости и высокомерия; у дуба становится царём Авимелах, под дубом восседает Саул, под дубом погребают Дебору, под дубом Иаков закапывает чужих богов, на дубе находит свой конец Авессалом. У христиан дуб — эмблема Христа (по некоторым версиям христианского предания крест распятия был сделан из дуба). В Древней Греции центром святилища Зевса в Додоне был старый дуб, под которым находился источник. Зевсу был посвящен и особый крылатый дуб, на который было наброшено покрывало с изображением земли, океана и звёзд. В Афинах мальчик, произносивший во время элевсинских мистерий брачную формулу, увенчивался дубовыми листьями и терниями (в Риме дубовые ветви носили в брачных процессиях, видя в них символ плодородия). По некоторым версиям из дуба была сделана мачта корабля аргонавтов. В дуб и липу были посмертно превращены богами Филемон и Бавкида. «Дубовыми» нимфами являлись также греческие дриады и гамадриады. Дубу отводилась значительная роль в мифопоэтических представлениях кельтов. В частности, под дубом творит свои чары герой народных преданий Мерлин. В ряде традиций с дубом связывалось происхождение человеческого рода.

Ель — символ храбрости, смелости (до дерзости, безрассудства), приподнятого состояния духа, верности, бессмертия, долголетия, надменности, царских достоинств. В Древней Греции ель считалась деревом надежды (бытовало представление, что троянский конь был частично сделан из ели; греки использовали еловые ветви при прорицаниях). В кельтском друидическом календаре ели посвящен день 23 декабря, когда согласно кельтской традиции, рождается божественное дитя, воплощающее дух плодородия. Рождественская ель символизирует начало годового цикла и жизни в целом. Еловая шишка — символ огня жизни, начала, восстановления здоровья; в ряде традиций ассоциируется с фаллосом. Впрочем символом огня (в т. ч. и небесного) являлась и сама ель, возможно, из-за сходства её формы с формой пламени (ср. англ. fir, «ель», fire, «огонь»).

Ива имеет различные (часто противоположные) символические значения, встречающиеся иногда в одних и тех же традициях. Она может выступать в функции мирового древа или древа жизни и символизировать долголетие и обилие жизни. В европейской низовой традиции иве приписывались чары против луны и ведьм. В средневековой Европе её называли деревом певцов и поэтов, поскольку считалось, что она способна даровать красноречие. В Китае с ивой связывались представления о женской красоте, мягкости, податливости, о весне; существовало поверье о способности ивовых ветвей, вывешенных на воротах, отгонять злых духов, что согласуется и с более общим представлением об иве как средстве связи с духовным миром. Комплекс отрицательной семантики образа ивы включает такие символы, как несчастье и невежество (у древних евреев), печаль, грусть, смерть, похороны (ср. образ плакучей ивы в фольклоре и поэзии). В Древней Греции ива посвящалась женским божествам, так или иначе связанным с идеей смерти (Геката, Кирка, Персефона). В Японии ива — дерево печали, слабости, но и нежности, девичьего изящества, спокойствия, потребности в постоянстве или соединении.

Пальма во многих ближневосточных традициях древности (Двуречье, Финикия, Египет) выступала в функции древа жизни (как древо жизни, соотнесённое с праведным человеком, пальма иногда изображается и в христианском искусстве), а в Древнем Египте и как образ времени, года. В ряде традиций понимается как образ фаллоса с вырывающимся из него пламенем или как андрогиническая и солярная эмблема, соотносимая с образами типа «майского» дерева. В христианском искусстве — символ мученичества и чистоты, знак посетивших гроб господень (также талисман против искушений), «пальмовым воскресеньем» называется день въезда Иисуса Христа в Иерусалим.

Персиковое дерево, его плоды, цветы и ветви пользовались особым почитанием в Древнем Китае как один из основных символов бессмертия. Ветви и цветы, в частности, использовали для изгнания демонов, при лечении болезней, как амулеты (особенно при эпидемиях). Из персикового дерева изготовлялся ряд ритуальных предметов. Считалось, что из него были сделаны стрелы, которыми Чжан Сянь поражал небесного пса. Идея бессмертия, связывавшаяся с персиковым деревом и плодом, мифологически мотивировалась преданиями о Си-ван-му с её персиковы-

ми садами бессмертия. Персиковый цвет, отличающийся особой нежностью, символизировал женское начало (весной во время свадьбы невесте преподносилась цветущая персиковая ветвь). Персиковое дерево и плоды почитались также в Иране, странах Ближнего Востока, Средней Азии и др.

Тростник в Восточном Средиземноморье (в частности, в Египте) выступает как эмблема царской власти, в христианстве, напротив, — символ смирения, но и справедливости. Триада (тростник, лилия и дубовый лист) в восточнохристианской традиции воплощает слабость человека (тростник), преображённую через воскресение (лилия) в силу (дубовый лист). У древнего населения Центральной Америки символ засухи, утраченной юности и жизненного тепла. В греческой мифологии с тростником связывается огонь как жизненное начало (Прометей приносит огонь людям в полом тростнике). В мифах из тростника изготовляются различные духовые музыкальные инструменты, нередко фигурирующие в мифологических текстах (ср. свирель Пана).

Фиговое дерево (смоковница) понимается как символ брака, плодовитости, вожделения, женского начала, но и истины; часто сопоставляется с образом многогрудого дерева (плоды видны раньше чем листья). Листья и плоды иногда толкуются как сочетание мужского и женского начал, символизирующее жизнь и любовь. Иногда фиговым считается библейское древо познания добра и зла. Фиговый лист был первой одеждой Адама по вкушении им запретного плода. В мусульманской традиции плод фигового дерева считается священным. В буддизме с фиговым деревом ассоциируется священное дерево бодхи, под которым Будде открылась истина.

Мифологизации подвергаются не только деревья и другие крупные Р., но и травы, мох и другие объекты растительного мира. Трава нередко выступает как символ простых людей, покорности, подчинённости, безвестности, неприметности, но также и полезности. В японской традиции известно противопоставление травы как женского начала деревьям как мужскому началу. С травой связаны идеи долголетия и здоровья. В ряде традиций распространено представление о траве как о волосах некоего первочеловека, из членов которого возникла земля или Вселенная. Некоторые мифологически отмеченные травы широко используются в ритуалах. Мох нередко символизирует скуку, в Японии старость.

Особые системы символических значений образуют цветы и грибы. См. также статьи Древо жизни, Древо мировое, Древо познания, Лилия, Лотос, Мак, Мандрагора, Можжевельник, Омела, Осина, Роза.

В. Н. Топоров.

РАТИ (др.-инд. rati, «удовольствие», «наслаждение»), в древнеиндийской мифологии богиня любовной страсти, супруга бога любви Камы. Согласно преданию, когда Шива испепелил Каму, Р. обратилась с мольбами к Парвати, и Шива возродил её мужа. Приняв обличье смертной женщины, Р. вырастила Каму (родившегося в образе Прадьюмны, сына Кришны и Рукмини), затем открыла ему связывающие их узы, снова стала его женой и родила от него сына Анируддху. Наряду с Камой, Р. занимает важное место в соответствующем культе; в Южной Индии засвидетельствованы особые церемонии, во время которых исполняется плач Р. по своему супругу.

РАТНАСАМБХАВА [санскр. ratnasambhava, букв. «тот (из которого) возникают драгоценности»], в буддийской мифологии ваджраяны один из т. н. дхьяни-будд (см. Будда). Р. является главой семьи ратна. В мандале дхьяни-будд Р. изображается на юге, он жёлтого цвета, его правая рука — в варадамудре (ладонь повёрнута к зрителям), что символизирует щедрость. Его праджней (женским соответствием) считается Мамаки, и из него эманирует бодхисатва Ратнапани. Земным соответствием Р. считают бывшего будду Кашьяпу. Р. упоминается впервые в «Гухьясамаджатантре» (3 в. н. э.). По некоторым легендам, Р. порождены т. н. Ратнарая (три драгоценности) — основные компоненты буддизма — Будда Шакьямуни, дхарма и сангха.

Л. М.

РАТ-ТАУИ (rc.t–t.wj, «Рат» — форма женского рода от имени Ра, «Тауи», букв. «обе земли»), в египетской мифологии богиня, жена Монту, родившая ребёнка-солнце Гора-па-Ра. Связана с культом Ра, отождествлялась с Иунит. Ипостасью Р.-Т. нередко являлась Сешат.

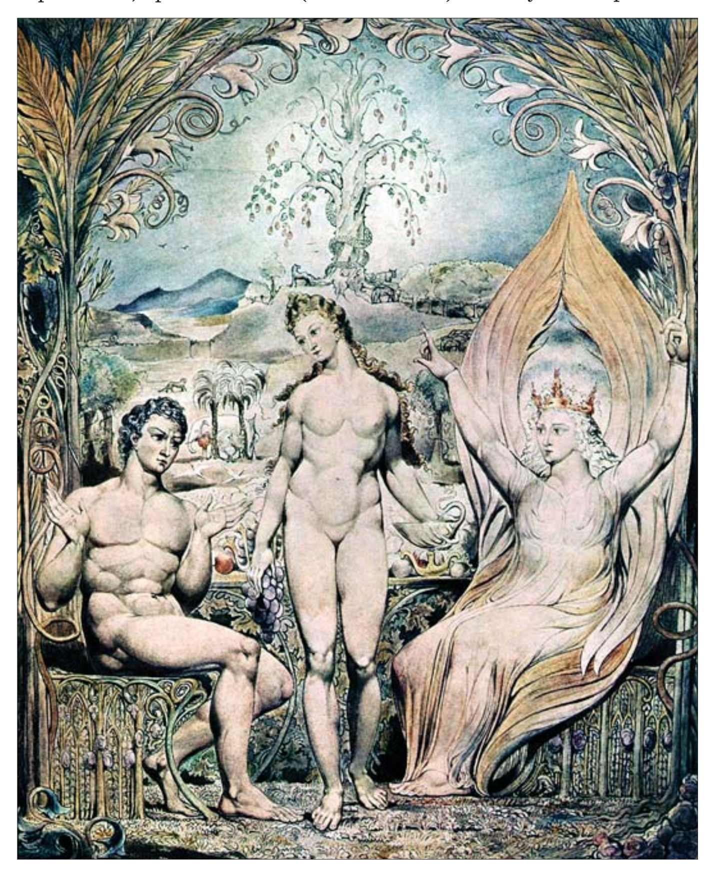
Р. Р.

РАУГУПАТИС, в литовской мифологии божество, ведающее брожением и ферментацией (с его помощью получают кислое тесто, пиво и т. п.). Ему приносят в жертву пёстрых молодых кур. Р. (Rangupatis у М. Преториуса, 18 в.) имеет и несколько отличные имена у авторов 16 в., ср. Rauguzemapati у Я. Ласицкого, Ruguczis у М. Стрыйковского, происходящие от литов. ruginti, «квасить» (rugpienis, «кислое молоко»), raugti, «квасить» (рус. «рыгать», «отрыжка»), и т. п. Таким образом, имя Р. обозначает «господин (повелитель) брожения, квашения».

В. И., В. Т.

РАФАИЛ (евр. rephael, «исцели, боже»), в послебиблейской мифологии один из семи великих ангелов (архангелов). Апокрифическая книга Еноха (40, 9) признаёт его вторым в ряду архангелов (после Михаила). В неканонической книге Товита он выступает в роли ангела-целителя, посланного богом, чтобы вернуть Товиту зрение и избавить от одержимости злым духом Асмодеем девицу, предназначенную в жёны Товии (сыну Товита), и называется одним из «семи святых ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу святого» (Тов. 12, 12–15). Вместе с Гавриилом он наказывает ангелов-повстанцев Шемихазая и Азазеля (книга Еноха). Выступая наравне с

Архангел Рафаил с епископом Домонте. Картина Б. Е. Мурильо. Москва, Музей изобразительных искусств им. Пушкина.



Архангел Рафаил обучает Адама и Еву. Гравюра В. Блейка. Бостон, Музей изобразительных искусств.

другими архангелами в функции просветителя (ср. Михаил), Р. научает Ноя распознавать целебные травы, передаёт Адаму книги тайных знаний (позднее, в «Потерянном рае» Дж. Мильтона, Р. представлен учителем Адама и Евы). Как и они, Р. сокрушает злых духов, склоняющих людей к порокам и преступлениям, особенно же насылающих болезни. Отголоски представлений о Р. как целителе прослеживаются в описанной Цельсом и Оригеном символике гностической секты офитов, представлявших семерых архангелов в образах животных, среди них Р. в образе змеи (дракона), связанной в ряде мифологий с врачеванием. Каббалистические представления ставят Р. во главе одной из высших ангельских иерархий — офаним.

РАХИЛЬ (евр. rahel, «овца»), в ветхозаветном предании (Быт. 29–35) младшая дочь Лавана Арамеянина, сестра Лии, двоюродная сестра и жена Иакова. Иаков впервые встречает Р. у колодца близ Харрана в Месопотамии. Когда Р. подошла к колодцу, чтобы напоить скот, который она пасла, Иаков, отвалив камень от его устья, напоил овец, поцеловал Р. и заплакал (в мотиве колодца с его символикой плодородия, возрождения, священного брака, новой жизни воспроизводится сцена сватовства Ревекки, Быт. 24). Иаков, полюбивший красивую станом и лицом Р., вынужден служить Лавану в течение семи лет, чтобы получить Р. в жёны. Во время свадьбы Лаван ввёл к Иакову свою старшую дочь — некрасивую Лию. После традиционных семидневных празднеств отдал ему и Р., за которую Иаков служил ещё семь лет. Р., тайно уходя с Иаковом, всеми его домочадцами и слугами из дома Лавана в Ханаан, захватывает с собой статуэтки домашних богов своего отца; тот, догнав беглецов, требует идолов обратно. Иаков, ничего не знавший о краже, обещает Лавану, что похититель будет казнён, но Р. кладёт идолов под верблюжье седло и, ссылаясь на недомогание, остаётся сидеть на нём во всё время поисков, так что они оказываются безуспешными. Умерла Р. во время родов Вениамина и

Рахиль. Картина М. Готтлиба. 19 в.

погребена по дороге в Ефрафу (Вифлеем; 35, 19). В дальнейшей библейской традиции Р. и Лия выступают как праматери всего дома Израилева (Руфь 4, 11; Иерем. 31, 15, повторено у Матф. 2, 17–18). Это повествование, как показали клинописные находки (в частности, документы из Нузи), содержит множество реликтов правовых отношений, бытовавших в Северной Месопотамии сер. 2-го тыс. до н. э., которые поясняют значение некоторых фрагментов предания.

В агадических толкованиях предпочтение нередко отдаётся Лии перед Р., хотя чаще утверждается их равенство. Так, обе сестры считаются прародительницами царей, пророков, судей и героев. Из четырёх видов растений, применяющихся для культовых целей во время праздника Кущей и символизирующих четыре праматери – Еву, Сарру, Р. и Лию, Р., как умершая самой молодой, олицетворяется речной вербой, вянущей раньше остальных.

РАХУ (Rahu), в индийской мифологии демон (асура), сын царя дайтьев Викпрачитти и дочери Дакши Симхики. Р. считался также планетой, вызывающей солнечные и лунные затмения. Когда боги вкушали амриту, Р. удалось обманом получить к ней доступ и отпить несколько глотков. Но едва амрита дошла до его горла, солнце и луна заметили Р. в толпе богов и донесли о нём Вишну. Вишну срезал голову Р. своим диском, но так как голова демона от амриты стала бессмертной, она не погибла, а вознеслась на небо. С тех пор, желая отомстить луне и солнцу, голова Р. время от времени их заглатывает (Мбх. I 17, 4–9).

П. Г.

В монгольских письменных источниках в основном сохранился индийский мифологический сюжет о Р. Приняв облик бога луны, Р. проникает к тенгри, которым бог солнца (или Хормуста) вернул ранее захваченный асурами напиток бессмертия (аршан); отведав его, Р. становится бессмертным, прежде чем Очирвани по приказу Хормусты удаётся разрубить Р. пополам. С тех пор в отместку Р. периодически заглатывает луну и солнце. В устных традициях монголов (калмыцкая и халхасская версии) Р. (Араха, имеющий, по-видимому, облик змеи) выпивает аршан, изготовленный божеством (Бурхан-бакши, Очирвани, Арья-Була — санскр. Авалокитешвара), и мочится в сосуд (вариант: проглатывает напиток вместе с сосудом). Согласно некоторым версиям, замена аршана (как дождевой влаги) мочой демона грозит истреблением всего живого на земле. Чтобы не допустить этого, Арья-Була выпивает содержимое сосуда, отчего весь чернеет (ср. возникновение при изготовлении амриты угрожающего всему живому яда, который проглатывает Шива, из-за чего у него синеет шея). Араху же разгневанное божество рассекает посохом или очиром (оружие громовержца Очирвани) надвое. Нижняя часть демона проваливается в нижний мир, откуда извергает вулканы, или распадается на заполнивших землю насекомых и пресмыкающихся. Верхняя часть демона (голова) прячется за месяцем (за тучей, деревом), но благодаря солнцу и луне её обнаруживает божество и приковывает к телеге на луне (чем объясняются лунные пятна) (варианты: к горной вершине, к скале). Голова Арахи периодически заглатывает солнце и луну (поэтому происходят затмения). В варианте мифа тункинских бурят божество преследует Р. за то, что он съел шерсть на человеке; иногда он квалифицируется как изобретатель водки. В некоторых бурятских версиях образ Р. раздваивается: Алха, глотающий луну, и Архан-шутхер («дьявол Архан»), глотающий солнце. По представлениям эхиритов и булагатов, Архан-шутхер — лишь маленький волосатый дух, который дразнит громовержца Хухедей-мергена, а затем скрывается, в его укрытие Хухедей-мерген направляет громовые стрелы. В некоторых сюжетах бурятской мифологии Архан появляется из отрезанной головы поверженного в космической схватке вождя тёмных восточных тенгри Ата Улана. По ордосской версии, Р. — отвратительное зловонное девятиглавое чудовище с десятью тысячами глаз и змеиным хвостом. Когда Р. приближается к солнцу и смрад проникает в 18 ворот находящегося там стеклянного города, его жители запирают

Рахиль, прячущая идолов. Фреска Д. Б. Тьеполо в архиепископском дворце в Удине (Италия). После 1726.

Спящий Рустам, Рахш борется со львом. Миниатюра к «Шахнаме» С. Мухамада. 1515–22. Лондон, Британский музей.

ворота, и земля погружается во мрак. В другом ордосском варианте мифа верхняя часть туловища, разорванного надвое Очирвани, находится на солнце, а нижняя — на луне (либо наоборот: у смотрящего на солнце глаза слезятся из-за того, что ему стыдно созерцать нижнюю обнажённую часть тела демона). В дербетской версии Арахи — передняя часть мангусалюдоеда, разрубленного верховным божеством (великим бурханом); зад чудовища виден на солнце (это пятна на нём). Арахи же борется с месяцем. В одном халхасском сюжете верхнюю часть чудовища за палочку, продетую в его ноздри, держат солнце и месяц. Имеется халхасское поверье, согласно которому Р. (Арах) сам наделён функцией громовержца и именуется одной из звёзд семизвездия, которая вызывает затмения; ср. формулу (правда, редкую) монгольского шаманского призывания: «61 великая звезда, возглавляемая Раху». Р. сближается с другими фольклорно-мифологическими персонажами : в одном ордосском варианте чудовище, прикованное Очирвани по частям к солнцу и к луне, называется Арга (Арха?) Белый заяц (Арга чагаан туулай); существуют версии мифа о Дайн Дерхе, в которых он либо отождествляется с Арахи, либо является его соперником и вступает с ним в поединок.

С. Ю. Неклюдов.

РАХШ (фарси, восходит к корню, означающему «свет», «сияние»), в иранском эпосе богатырский конь Рустама. Р. избран Рустамом, потому что он один выдерживает тяжесть его руки (известный эпический мотив выбора и испытания коня). Р. – верный товарищ и помощник Рустама: в согдийском тексте о Рустаме (5 в.) он будит его при приближении врагов, в «Шахнаме» во время похода Рустама в Мазендеран Р. убивает дикого льва. Образ Р. вошёл в персидские и таджикские сказки.

И. Б.

РАШАП, Решеф (rsp, «пламя»), в западносемитской мифологии бог огня и молний, губитель, насылающий мор. Иногда предстаёт как бог войны, покровитель оружия. Выступает в паре с Анат, очевидно, являющейся его супругой, или Кудшу; тесно связан с Хороном. Отождествлялся с шумеро-аккадским Нергалом, в эллинистическую эпоху — с Аполлоном. В теогонии Санхонйатона — Филона Р., очевидно, соответствуют «свет», «огонь» и «пламя» — потомки Геноса и Генеи, открывшие людям способ добывания и использования огня; от них происходят гиганты. Р. вошёл в египетский пантеон; почитался также на Кипре. Согласно египетским источникам, Р. носит короткое одеяние, перетянутое ремнями, высокую конусообразную шапку, в руках у него щит, копьё и боевой топор. Одной из ипостасей Р., возможно, являлся палестинско-ханаанейский бог Миккаль.

И. Ш.

РАШИ, в грузинской мифологии быстрые, всемогущие кони героев; имя восходит к имени легендарного коня Рахш в иранской и таджикской мифопоэтических традициях. Появление Р. необычно: они рождаются из мышц человека, выходят из моря, вырастают из земли. Различаются земные, морские и небесные Р. Земные Р. наделены добрыми функциями, обладают вещим даром, прозорливостью; помогая герою, они выполняют все его поручения. У морских Р. дикий нрав; герой выводит их из пучины или волшебными удилами, или с помощью земных Р. Молоко морских Р. обладает целебными свойствами, но добыча его сопряжена с опасностями. Небесные Р. обычно крылаты, огнедышащи. Приручаются они с большим трудом, но прирученные становятся верными помощниками героя, выполняют все его поручения.

М. Чачава.

РАШНУ (авест.), Рашн (среднеперс.), в иранской мифологии дух праведности. Вместе с Митрой и Сраошей один из загробных судей благих и злых деяний. Для их нелицеприятного взвешивания ему доверены весы. Р. — постоянный спутник Митры, вездесущ и всеведущ, часто упоминается в связи с мировой рекой Рангхой как местом его обитания, на вершине мировой горы («Яшт» XII 25).

Л. Л.

РЕВЕККА (греч. Ῥεβϐεκα), Ривка (евр. Ribqa, возможно, от rbq, «откармливать» или от аккад. rabaku, «быть нежным»), по ветхозаветному преданию, жена Исаака, родившая ему близнецов Иакова и Исава, одна из четырёх прародительниц еврейского народа. Дочь Вафуила Арамеянина, племянника Авраама, сестра Лавана. Рождение её в арамейской семье города Харрана (одного из культурных центров Северной Месопотамии) указывает на родство евреев с арамейцами, их связь с цивилизацией Двуречья. Р. покидает языческий Харран, повторяя путь Авраама. Но, в отличие от Авраама, призванного в Ханаан непосредственно голосом свыше, Р., как женщина, получает указание через Елеазара, домоправителя Авраама, посланного Авраамом на его родину за женой для сына его Исаака. Сопровождаемый караваном верблюдов, везущих свадебные подарки, Елеазар останавливается у колодца и молится о ниспослании ему знамения — девица, предназначенная в жёны Исааку, должна начерпать воды для всего каравана. Ею оказывается Р., девица «прекрасная видом» (Быт., 24, 16), родственница Исаака. Сопровождаемая пророческим благословением Лавана: «Сестра наша, да родятся от тебя тысячи тысяч!» (24, 60), Р. отправляется в Ханаан и становится женой сорокалетнего Исаака. Вначале Р. была неплодна, но после усиленных молитв Исаака зачала. К великому её удивлению, «сыновья в утробе стали биться» (согласно более поздней легенде, будущий праведник Иаков приходил в движение, когда Р. проходила мимо святых мест, а нечестивый Исав радовался, почувствовав близость идольских капищ. — «Берешит рабба», 63, 6). По преданию (мидраш Га-Гадол к Быт. 25, 32), Исав родился первым потому, что ещё в утробе Р. пригрозил Иакову, что убьёт мать, если тот не уступит ему первородство. Впоследствии Р., полюбившая Иакова за кротость, научила его хитростью возвратить утраченное первородство, а потом, опасаясь мести Исава, уговорила мужа отправить Иакова к своим родным в Харран. В позднейших представлениях Р. выступает защитницей своих потомков перед небесным престолом, как некогда она защитила Иакова от Исава.

Д. В. Щедровицкий.

РЕКА. Важный мифологический символ, элемент сакральной топографии. В ряде мифологий, прежде всего шаманского типа, в качестве некоего «стержня» вселенной, мирового пути, пронизывающего верхний, средний и нижний миры, выступает т. н. космическая (или мировая) Р. Она обычно является и родовой (или шаманской) Р. Иногда её составной частью бывает символически переосмысленная реальная главная Р. данного региона. Примером космической Р. может служить эвенкийская Мумонги хокто бира

Ревекка и Елеазар. Картина Б. Мурильо. 1650. Мадрид, Прадо.

Ревекка у источника с Элеазаром. Картина Н. Пуссена. 1648. Париж, Лувр.

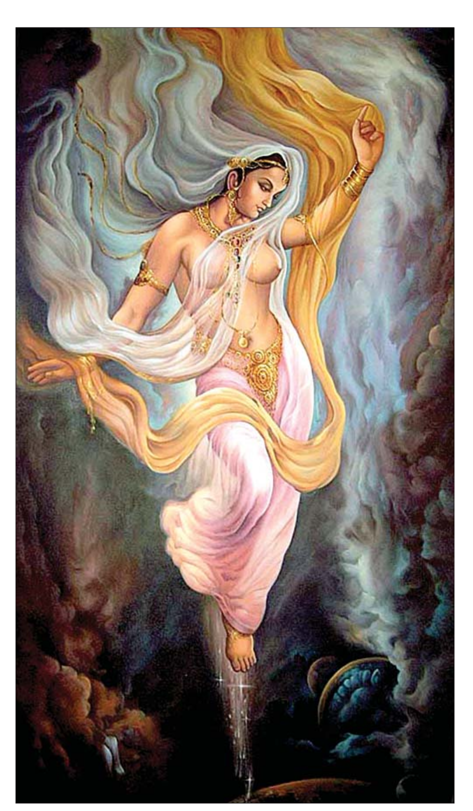
(«водяная дорога-река»). В её верховьях (в верхнем мире), в болотистом месте с обильными пастбищами живут души оленей, а рядом обитают души людей, служащие источником продолжения человеческого рода; вдоль среднего течения Р. (в среднем мире) обитают живые люди и животные, в низовьях помещается мир мёртвых, куда шаман провожает душу умершего. Эвенки отождествляют с космической шаманской Р. и шаманское дерево туру, и шаманский чум с примыкающими к нему с востока молодыми лиственницами и деревянными изображениями духов — дарпэ и с запада ритуальной галереей — онанг: дарпэ символизирует верховья Р. и верхний мир, чум — средний мир, а онанг — Р. мёртвых (онанг поэтому делался из мёртвого леса — валежника). В ряде традиций, характеризующихся дуальной организацией общества, описываются две космические родовые Р., символизирующие каждую из двух фратрий; эти Р. текут параллельно (иногда с неба) и впадают в общее море. Эвенкийские, орочские и т. п. изображения такой космической Р. или двух Р. показывают, как всё, что есть в трёх мирах, располагается по течению космической Р. и её земного воплощения — реальной Р. У енисейских кетов осью вселенной является Енисей. В верховьях Енисея (тёплый верх, небо) находится добрая Томэм, оттуда прилетают птицы и приходит весна, в низовьях Енисея (холодный низ, преисподняя) находится злая Хоседэм (в царстве на острове в устье Енисея собираются мёртвые души).

Другим вариантом образа космической Р., вероятно, является находящееся в центре вселенной большое море или озеро, из которого вытекают главные Р. (иногда они текут из центра, отмеченного древом мировым) или одна Р. В калмыкской космологии из середины озера Марво растёт древо жизни Замбу; из него в направлении сторон света текут четыре большие Р., которые, сделав по семь меандров, возвращаются в озеро. Озеро центра находится на высокой горе, и Р. свергаются вниз по скалам, имеющим облики голов слона, быка, лошади, льва. Таким образом, широко распространённая в разных традициях идея четырёх стражей стран света в данном случае соединяется с образом четырёх Р., которые не только задают структуру пространства, но и выступают как элементы мифопоэтической классификации (характерно также, что Р. несут в своих водах элементы, из которых состоят скалы: золотой песок, серебряный, красный и голубой). Четыре Р., указывающие стороны света, известны в библейских легендах (ср. Быт. 2, 10–14). На мусульманских персидских миниатюрах иногда изображается четыре потока воды, растекающихся по четырём направлениям из-под райского дерева туба, на котором сидит птица Хома; вокруг находятся Мухаммад и его сподвижники.

Упомянуты четыре реки и в «Младшей Эдде» — Кермт, Эрмт и две Керлауг, которые Тор переходит вброд, когда асы у ясеня Иггдрасиля вершат свой суд. В «Речах Гримнира» описывается, как олень Эйктюрнир поедает листья мирового дерева и из падающей с рогов в Хвергельмир влаги образуются многочисленные Р., одна из которых находится у жилища богов, другие – в земле людей, но устремлены в хель. В «Прорицании вёльвы» (19–20) сообщается об источнике Урд, омывающем Иггдрасиль и ставшем местом, откуда произошли три девы — Урд, Верданди и Скульд.

Ещё одно отражение образа Р. как космических вод можно видеть в мифопоэтических представлениях о происхождении Р. из первозданного океана мирового: его вездесущность объясняет помещение Р. по краям земли, на небе, в преисподней. В греческой мифологии Океан — величайшая река в мире (Hom. Il. XIV 245–246), окружающая землю и море, дающая приют небесным светилам и начало всем водам, в т. ч. и Р. (XXI 195–197 и др.). Грекам было знакомо и представление о Р., падающей с неба. В Древнем Египте считалось, что Нил является порождением Нуна, открывающего Нилу два истока. Согласно Геродоту, Нил выходит наружу между скалами Крофи и Мофи и течёт и на север, в Египет, и на юг, в Эфиопию (Herodot. 2, 28). Космичность Нила, его подземный и небесный характер подчёркиваются во многих текстах. В гимне богу Атону (14 в. до н. э.) говорится: «Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей... Ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь... Нил на небе для чужестранцев и для диких животных о четырёх ногах, а Нил, выходящий из преисподней, — для земли возлюбленной...». Нил был тем мифологическим и ритуальным объектом, который соединил многие локальные варианты мифологических представлений и ритуальной практики. В «Текстах пирамид» об Осирисе говорится как о «новой воде», при этом имеется в виду разлив Нила (поздняя традиция склонна соотносить разливы Нила именно с мифом об Осирисе). Вместе с тем Павсаний в своём «Описании Эллады» (X 32, 18) связывает разливы Нила со слезами Исиды, которая ежегодно оплакивает Осириса; Гелиодор в «Эфиопике» называет величайшими праздники египтян, посвященные Нилу. Плутарх («О реках», 16) сообщает о фараоне, который принёс в жертву Нилу собственную дочь. Овидий, Диодор, Ювенал и некоторые другие античные авторы нередко говорят о человеческих жертвах Нилу, однако собственно египетские источники не содержат подобных сведений. Вместе с тем образ «подземного Нила» был тесно связан со смертью, с душами умерших и судом над ними в загробном мире (опять-таки важна его ассоциация с Осирисом — верховным судьёй мёртвых). Аналогичную роль играют Р. нижнего мира во многих других традициях. Примерами могут служить чёрная Р. смерти подземного царства Туони в «Калевале» (в неё, в частности, бросают разрубленного на части Лемминкяйнена) или подробная гидрография греческого айда — Р. забвения Лета; Р., окружающая подземное царство; Стикс; Кокит; Пирифлегетон; Ахеронт. С этими Р. связан мотив переправы душ мёртвых, в которой участвуют Гермес Психопомп и Харон. И в этом случае топографические объекты нижнего мира обнаруживают связь с посмертным судом. В некоторых традициях сама Р. выступает как божество, символизирующее высший суд (сР. Р.-Судию у хеттов или хананеян, обычай испытания водой — как одной из форм ордалии — «божьего суда»; так же объясняется и обычай клятвы при воде).

Следы космической, мироустрояющей роли Р. отражаются и в создании особого пласта имён — сакральной гидронимии, предполагающей, с одной стороны, сакрализацию реально существующих Р., и, с другой стороны, соотнесение этих реальных Р. с их небесным мифологическим прообразом — космической Р. Все крупные Р. каждого ареала: Хуанхэ, Янцзы, Меконг, Ганг, Инд, Тигр, Евфрат, Волга, Днепр, Обь, Амур, Конго, Замбези, Миссисипи, Амазонка и т. п. – могут быть сакрализованными или, во всяком случае, входящими в мифологические мотивы. В «Ригведе» прославляется Синдху (Инд) как Р., текущая впереди всех струящихся вод и превосходящая их по силе; Синдху богата конями, колесницами, одеждами, золотом, шерстью. Восхваляются и притоки Синдху, и другие крупные реки Индии — Ганга, Ямуна, Сарасвати, Парушни, Шутудри и др. Главной рекой ведийской сакрализованной географии является Сарасвати. Сарасвати хорошо известна в персонифицированном виде: она не только богиня Р., но и нередко отождествляется с Вач, персонифицированной Речью.



Нисхождение Ганги. Картина П. Сайни.

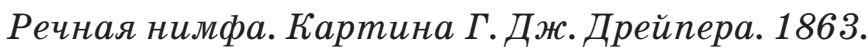
Связь Р. с речью принадлежит к числу архетипических образов. В основе идентификации не только акустический эффект шумно текущей воды, но и образ самого потока Р. и речи, последовательного перетекания — развития, от начала до конца, до состояния смысловой наполненности. Образ Сарасвати оказался настолько влиятельным и индуцирующим новые элементы содержания, что к нему было создано мужское соответствие — Сарасват, которое подчёркивало мужской аспект плодоносной силы Р. (как и речи). В «Ригведе» Р. не раз называются божественными (IV 55, 3; V 46, 6; 49, 4) и бессмертными (I 62, 10). Часто обыгрывается сакральная речная нумерология — 3, 7, 3x7, 99; есть упоминание и о четырёх сладкотекущих Р. (I 62, 6). Р. — супруги быка-Индры (V 42, 12), они сестры Варуны (VIII 41, 2), и он живёт в них. Один из наиболее известных «речных» мифов — рассказ о сошествии на землю Ганги, дошедший до нас в разных версиях древнеиндийского эпоса (Мбх. III, Рам. I) и в ряде памятников изобразительного искусства (ср. рельефное изображение мифа в храме Махабалипурам, Мадрас). Царь Бхагиратха умолил прекрасную деву Гангу (образ небесной Р., не смешивавшейся с земными Р.) смыть её священными водами грехи предков. Её воды низринулись с вершины снежной горы на землю, заполнили пересохший океан, проникли в подземное царство, коснулись праха предков Бхагиратхи, которые получили очищение и обрели небесное блаженство. С тех пор Ганга течёт по земле и впадает в океан. С Гангой связаны такие важные мотивы, как проглатывание Ганги мудрецом Джахну, пребывание в Ганге семени Шивы и омовение сестёр Криттик в мифе о рождении Сканды и др.

В китайской традиции рассказывается о небесном духе Цзюй-лин, который происходил из верховьев реки Фэньшуй и некогда был духом Р. Он не только расколол и раздвинул гору Хуашань, которая мешала течь Хуанхэ, и открыл Р. прямой путь к морю, но и выступил (в даосской традиции начала нашей эры) как космический первотворец, отделивший небо от земли. В водах Хуанхэ Юй увидел речного духа, давшего ему карту рек, благодаря которой Юй догадался, как нужно бороться с потопом. Важную роль в мифе творения сыграл хеттский бог Р.: после того как небо и земля были разделены, он «взял себе очищение, жизнь потомства и силу плодородия». Известный хеттский ритуал Туннави иначе называется обрядом Р.: «Когда Старая женщина (жрица) приходит на берег реки, она отламывает тонкий кусок хлеба для божества берега реки, и она кладёт его на берег реки, и она разбрасывает муку и куски пирога на берег, и льёт на берег вино, и говорит: божество берега реки! Смотри! Я пришла к тебе. И ты, божество реки, с берегов которой взята эта глина, возьми её в свою руку, и очисти этого человека глиной; очисти все двенадцать частей его тела». При обряде очищения бога и человека от заклятия перед храмом вырывают водоём, соединяют его каналом с Р., делают образы клятв и проклятий из серебра и золота, кладут их в лодку и выпускают её по каналу в Р. Старая женщина произносит заговор: «Как лодку река унесла..., так точно река унесёт всех тех, кто виновен в заклятиях... Пусть злые слова уплывут в далёкие страны, за море! Вспять не обратится река, обратно пусть не приплывут заклятия и злые слова!».

Существенна роль Р. в библейской и христианской мифологиях. В награду людям Р. прокладываются в пустыне, открываются в горах, иссекаются из скалы; в наказание же Р. иссушаются, превращаются в пустыню, в смолу, в кровь, наполняются гадами. Одна из казней египетских состояла в том, что господь (руками Аарона) ударил жезлом по воде, и она превратилась в кровь (Исх. 7, 17–21). Фараону снится сон о семи тучных и семи тощих коровах, выходящих из Р. (Быт. 41, 1–3); на берегу Р. фараонова дочь находит корзину с младенцем Моисеем (Исх. 2, 5–6) и т. д. В новозаветной традиции в Р. Иордане происходит крещение водой; один из эпитетов Иисуса Христа — «Река жизни».

В Древней Греции (как на Балканах, так и в Малой Азии) очень многие Р. были включены в сакральную топографию. На их берегах разворачивается действие многих мифов, они населены наядами. Некоторые мифы разыгрываются именно в «речном» коде; ср. миф об Алфее и Аретусе, сходный мотив в «Фьезоланских нимфах» Боккаччо, где любовное соединение героев продолжается посмертно, когда они превращаются в два сливающихся ручья — Африко и Мензола. Греки мифологизировали и свои Р. [Пермес (ср. пермесские девы — музы), источник Иппокрена, Алфей, Пеней, Меандр, Скамандр] и чужие (Стримон, Гебр, Падуе, Роданус, Фасис и др.), а часто создавали полностью мифические, как гиперборейский Эридан, с которым связана гибель Фаэтона. Особое место в греческой мифологии занимает Нил, сын Океана и Тефиды, у которых родились три тысячи сыновей — речных божеств.

Один из вариантов т. н. основного мифа актуализирует роль Р. Поединок между громовержцем и его противником в значительной степени объясняется тем, что последний запрудил воды Р., чем вызвал угрозу плодородию и жизни. Само имя древнеиндийского чудовища Вритры означает «затор», «запруда», «преграда». Индра «убил дракона, он просверлил отверстия для рек, он рассек чресла гор», и теперь «как мычащие коровы, спеша, прямо к морю сбегают воды» (РВ I 32, 1–2). Имя матери Вритры Дану означает поток, воду; этот же корень используется в названиях ряда мифологизированных Р. иранского происхождения — Дон, Днепр, Дунай и т. п. Сходные мотивы поражения чудовища, удерживающего воды, и его матери — Р. известны во многих традициях (ср. южноамериканские мифы о змее — удерживателе вод, при том, что змей связан с огнём, ср. Змей Огненный Волк), но бывает, что главная функция змея — охранять Р. (кстати, иногда змея превращается в Р., чем и объясняется извилистость её течения). Многочисленны предания и легенды, относящиеся к Днепру (этимология названия этой Р. восходит к иран. danu, «река», «вода», и индоевроп. *iebhr- с идеей соития, плодородия). В них сочетается, по крайней мере, два слоя: миф о небесном происхождении Днепра и его порогов и одна из версий основного мифа, согласно которой божий



Речная нимфа. Картина Г. Дж. Дрейпера. 1863.

коваль гнал запряжённого в плуг змея вплоть до Чёрного моря [отсюда — т. н. Змиевы валы (сам корень слова «вал» неотделим от имени противника громовержца — Волос/Велес, др.-инд. Вала, Вритра и т. п.)], не давая ему напиться воды из Днепра: разрешение на это было дано змею лишь по достижении Чёрного моря. Реконструируется и мотив происхождения днепровских порогов в местах остановки змея. Сходные мотивы отмечены в гуронском дуальном мифе об Иоскехе и Тавискароне. Спасаясь от погони, Тавискарон создавал на Р. пороги и быстрины; капли его крови, падая на землю, превращались в кремень (ср. близкое объяснение Р. Дунай как потока крови одноимённого богатыря в русских былинах).

Существует огромный фольклорный материал, мотивирующий происхождение Р. Образ Р. играет значительную роль в сказочных мотивах (ср. в русских сказках такие мотивы, как Р.-оборотень, огненная Р., за которой живёт змей, Р. и баба-яга, молочная Р. с кисельными берегами, Р. из пива, мёда, вина и водки и т. п., ср. также важный мотив купания героя или девиц царевен и т. п. в Р. или озере). У американских индейцев многочисленны сказки о духах Р. (нередко в противопоставлении к духам гор), о Р. и соответствующем животном (ср. сказку «Бобр и река Гранд-Ронд»), о падении моста богов в Р. и т. п., этиологические сказки о происхождении Р. и о том, почему они текут в одну сторону, почему они меняют направление (здесь особая роль отводится Койоту). Роль Р. как места совершения ритуалов в значительной степени объясняется пограничной функцией Р.: она рубеж между этим и тем, нижним миром, между своим пространством и чужим.

Символические значения Р. – препятствие, опасность, потоп, наводнение; ужас, вход в подземное царство; речь, сила прорицания (в древней Англии Р., в частности, почитались и за их пророческие свойства). Мотив вступления в Р. означает начало важного дела, подвиг; переправа через Р. — завершение подвига, обретение нового статуса, новой жизни (ср., в частности, буддийскую символику). В христианской символике с образом Р. связаны святые Христофор и Евстахий.

В. Н. Топоров.

РЕКОМ, в осетинской мифологии божество плодородия, покровитель древнего рода Царазоновых (13 в.) в Алагирском ущелье Северной Осетии; позднее божество иронской и туальской этнических групп осетин. Считалось, что храм Р. (в Цейской котловине, близ селения Цей) построен им самим из брёвен, не поддающихся гниению, которые погружались сами собой в арбы, и волы везли их без проводника по назначенной дороге. В честь Р. в определённый день в году приносили в жертву баранов, быков, варили пиво и другие напитки и устраивали пир, на котором имели право присутствовать только мужчины. Однажды в день праздника к храму Р. шла женщина, которая несла на руках ребёнка и гнала перед собой барана, предназначенного в жертву Р. Когда она приблизилась к храму, вдруг задул сильный ветер, превративший её, ребёнка и барана в каменные изваяния. В храме хранилась зрительная труба Р., его шлем, стрелы и другие предметы, обладавшие чудотворной силой. Р. приносит изобилие, урожай, охраняет скот, луга, отгоняет чертей и разные болезни. Однако Р. требовал, чтобы каждый охотник, убивший тура, оставлял его рога в храме, а из мяса животного приготовлял шашлык, иначе охотник больше не сможет убить даже дичи. В нартском эпосе Р. возник одновременно с Мыкалгабырта и Таранджелозом из трёх слезинок бога, пролитых им по поводу гибели нарта Батрадза.

Б. К.

РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ. Вопрос о соотношении религии (Р.) и мифологии (М.) по-разному решался учёными разных направлений. Старая, т. н. мифологическая (астрально-мифологическая, натуристическая), школа, которая впервые начала систематически исследовать мифологический материал главным образом индоевропейских, но отчасти и других народов, не ставила этого вопроса в прямой форме, потому что Р. в то время считались лишь сложные вероучения – христианство, ислам, иудаизм и др., М. же рассматривалась как древняя поэзия. При этом сторонники мифологической школы не разграничивали М. в этом понимании от народных религиозных верований.

Впервые применил понятие «миф» к христианскому вероучению крупный историк Р., либеральный богослов Д. Штраус («Жизнь Иисуса», 1835), пытавшийся снять мифические наросты и наслоения с облика «исторического Иисуса». Больше сблизили М. и Р. этнографы эволюционистской школы. По мнению Э. Тэйлора, в основе всей М. лежит примитивное анимистическое мировоззрение, из которого и вся Р. черпает своё содержание. Этот взгляд по-разному варьировался этнографами-эволюционистами. Н. Харузин видел в М. главный источник для познания религиозных верований народа, поскольку мифологический материал используется в культе. Согласно Харузину, без М. — своего рода мировоззрения первобытного человека — нельзя уяснить себе и Р. Американский этнограф Д. Бринтон тоже подчёркивал тесную связь М. с Р., считая, что сама М. по существу религиозна; однако, по его мнению, не Р. происходит из М., а М. происходит от Р.; подлинные мифы являются плодами того проникновения в божественное, которое составляет реальную и единственную основу всех религий. К. Прёйс полагал, что миф — необходимая составная часть культа.

Сходные взгляды высказывались и в марксистской литературе. Так, Г. В. Плеханов находил, что религиозные представления – это мифологический элемент Р. При этом Плеханов признавал этиологическое значение мифов — «первого выражения сознания человеком причинной связи между явлениями». П. Лафарг не проводил разграничения между понятиями «миф» и «Р.». По А. Б. Рановичу, М. — всегда один из элементов Р.

Но уже с кон. 19 в. делались попытки отграничить М. от Р., даже противопоставить одну другой. Эти попытки выражали тенденцию обелить Р., освободить её от компрометирующего мифологического элемента, от наивных или забавных рассказов, над которыми смеялись уже древние мыслители. Так, Ф. Джевонс писал, что миф – это ни Р., ни источник Р.; это – первобытная философия, наука, а частью художественный вымысел; Р. может только отбирать мифы, отбрасывая то, что с ней несовместимо. С. Рейнак проводил резкую грань между мифами и Р.; М. представляет собой, по его мнению, лишь собрание рассказов, тогда как для Р. характерны эмоции и выражение их в действиях, чего нет в мифах. Настойчивее всего пытались размежевать Р. и М. сторонники теории прамонотеизма — Э. Лэнг, В. Шмидт и их последователи. Они видели свою основную задачу в том, чтобы представить Р. как чисто моральное мировоззрение, лишённое низменных, грубо мифологических мотивов, и освободить от таких мотивов в особенности первобытную Р., состоявшую будто бы в почитании единого бога-творца. Основоположник теории прамонотеизма Э. Лэнг писал о двух течениях — религиозном и мифическом в Р.; религиозное течение даже у дикарей свободно от магических обычаев умилостивления духов; мифологическое же полно магии, обманA. В. Шмидт, глава венской школы, старался доказать, что мифологические элементы в Р. представляют собой поздние наслоения, лишь затемняющие, загрязняющие первоначальный образ небесного единого бога — образ, по его утверждению, возвышенный, морально чистый, лишённый вначале всяких мифологических черт.

Представители теории прамонотеизма только выразили наиболее откровенно ту мысль, которая, быть может, неосознанно для самих авторов, сквозит и в сочинениях других буржуазных учёных: примесь М. загрязняет Р. В апологетической тенденции, однако, нельзя обвинить тех авторов, которые разграничивали миф и Р. путём сужения понятия Р.; так, например, В. Вундт считал, что Р. налицо лишь там, где есть вера в богов, а М. охватывает веру в духов, демонов, в души людей и животных, и она представляет собой не более как начатки Р. Близок к этому взгляд П. Эренрейха, согласно которому, М. вначале не была религиозной и лишь на поздних ступенях связывается с Р. В противоположность теоретикам прамонотеизма марксисты признают Р. явлением отрицательным, М. же — положительной культурной ценностью, считая, что именно примесь Р. «портит» М. Ту же приблизительно мысль высказывал М. Горький; он был склонен сближать, почти отождествлять мифологическое и сказочное творчество и резко разграничивал, даже противопоставлял друг другу М. и Р. Он считал, что мифы, как и сказки, вырастали на почве трудового опыта народа, выражали мечту трудящегося человека о покорении природы; а Р. возникла из отрыва идеологического мышления от практики, от труда.

Взаимодействие М. и Р. на большом фактическом материале рассматривается венгерским марксистом И. Тренченьи-Вальдапфелем. По его мнению, Р. — сила реакционная, подчиняющая человека тайным силам, в то время как М. — сила прогресса, даёт крылья человеческому самосознанию, создавая положительных ге-

роев и даже прекрасные образы богов как высшую ступень самосовершенствования человека; в первобытном обществе М. была частью Р., позднее, на рубеже бесклассового и формирующегося классового общества, мифотворчество отделилось от Р.; М. стала свободной и прогрессивной областью фантазии, в которой человеческое самосознание смогло вступить в борьбу против пут Р., старавшейся вселить в человека чувство беззащитности и зависимости от внешних сил. Толкование Тренченьи-Вальдапфеля (как отчасти и М. Горького) основывается по существу лишь на развитой и поздней мифологии, преимущественно греческой; исследователь почти не принимает во внимание первоначальные стадии развития мифа. Историческое соотношение М. и Р. на самом деле было гораздо сложнее.

В современной науке господствует мнение о тесной связи между М. и Р., при этом остающимися самостоятельными. Источники Р. и М. различны: корни Р. — в бессилии человека перед слепыми природными и социальными стихиями; М. — в элементарной потребности человеческого ума в понимании и объяснении окружающей действительности. Выражаются Р. и М., конечно, в формах, обусловленных и общим уровнем общественно-культурного развития, и конкретно-историческими факторами.

Сама по себе мифотворческая деятельность человеческого разума не заключает в себе ничего религиозного, о чём свидетельствуют мифы аборигенов Австралии, островитян Океании, народов Африки и Америки (о животных, об окружающей человека природе). Самые элементарные из них содержат ответы на вопросы: почему ворон чёрный; почему летучая мышь плохо видит днём; почему медведь без хвоста, и т. п. Другие мифы служат объяснением того, почему море такое большое; почему солнце совершает ежедневно свой путь по небу с востока на запад; откуда люди получили огонь; почему различаются формы тела мужчин и женщин, и т. п.

Но когда мифы объясняют явления социальной жизни, обычаи, нормы поведения (касающиеся, например, разделения по возрасту и полу, родственных, межплеменных отношений и др.), это объяснение превращается в мифологическое обоснование и оправдание данных форм социальной практики, санкцию и сакрализацию их; таким образом, сакрализованные социальные нормы, предписания, запреты становятся обязательными и неприкосновенными. В классовом обществе боги начинают олицетворять в первую очередь социальную власть. «Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил» (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 329). Возникает миф, который выполняет важнейшую социально-нормативную функцию. Социальная практика обосновывается и освящается ссылкой на мифическое прошлое; в мифе повествуется о действиях мифических предков, культурных героев, демиургов, установивших данный обряд или данный запрет. Так узаконяваются обряды инициации, тотемический ритуал, брачные нормы. И сами мифы, и фигурирующие в них персонажи обычно окутаны строгой тайной от всех непосвящённых, от нечленов рода или племени. Устанавливается, неразрывная связь между мифами и религиозными обрядами. Миф как бы разъясняет и обосновывает совершаемую религиозную церемонию; а эта церемония (обряд) как бы воспроизводит в лицах рецитируемый или пересказываемый миф. Это тесное взаимодействие мифа и обряда вызвало длительный спор в науке: что является первичным, а что производным — миф или обряд. Большинство современных учёных склоняются к мнению о первичности обряда по отношению к мифу, но одновременно не отрицается и обратная зависимость и взаимодействие мифа и обряда (см. Культовые мифы, Обряды и мифы, Тотемические мифы).

Хотя М. играет и важную роль в истории Р., как бы поставляя материал для содержания религиозных верований, не она является самым существенным элементом Р. Ещё Робертсону Смиту принадлежит глубокая мысль о том, что в древних Р. основу составляли не верования, не догматы, а обряды, ритуал, в котором участие членов общины было обязательным. Во многих Р. мифологическая сторона составляет второстепенный, необязательный, иногда несущественный элемент. Например, в Р. древних греков, у которых М. достигла особого развития и разнообразия содержания, мифы отнюдь не составляли сути Р. Вера в мифы не была обязательной. Многие образованные люди смеялись над мифами, при этом не навлекая на себя упреков в безбожии до тех пор, пока они с почтением относились к богам — покровителям города и выполняли предписанные религиозные обряды. Известны и Р., в которых мифологическая сторона играла совсем неприметную роль и даже почти отсутствовала (напр., в конфуцианстве). Мифы — это произведение народной фантазии, наивно объясняющее факты реального мира. Они рождаются из естественной любознательности человечества, на ранних стадиях его развития, на почве трудового опыта; по мере расширения этого опыта, вместе с ростом материального производства, расширяется круг мифологической фантазии, усложняется её содержание. Имея различные корни, М. и Р. имеют общее — олицетворяющую фантазию. Именно это уже на ранних ступенях развития способствует включению мифологических представлений в область Р. В отличие от других религиозных представлений, религиозно-мифологическое обладает ещё одним характерным признаком: фигурирующие в М. события, явления относятся к отдалённому прошлому (мифологическая эпоха). В Р. встречаются культовые мифы, связанные с религиозно-магическими обрядами, в которых обряд обосновывается и объясняется характерным для М. способом: учреждение данного обряда возводится к глубокой мифологической древности, связывается с мифическими персонажами, сам миф, как и обряд, становится священным, тайным (эзотерическая М.). Для непосвящённых в тайны обряда сочиняются мифы (экзотерическая М.), в которые сами посвященные не верят; в них для устрашения вводятся фантастические образы духов, чудовищ и др. (тератологический миф). Сливаясь с религиозно-магическими обрядами, мифы составляют существенную часть содержания религиозных верований. На поздней стадии развития — в мировых религиях — мифы утрачивают деление на эсотерические и экзотерические, становятся религиозными догматами. Но у некоторых народов (особенно в Древней Греции) чрезмерное развитие мифологической фантазии приводило к тому, что и отвлечённо философские, даже атеистические, идеи иногда облекались в мифологическую форму. Таким образом, М. и на ранних, и на поздних ступенях исторического развития иногда сохраняла известную независимость от Р.

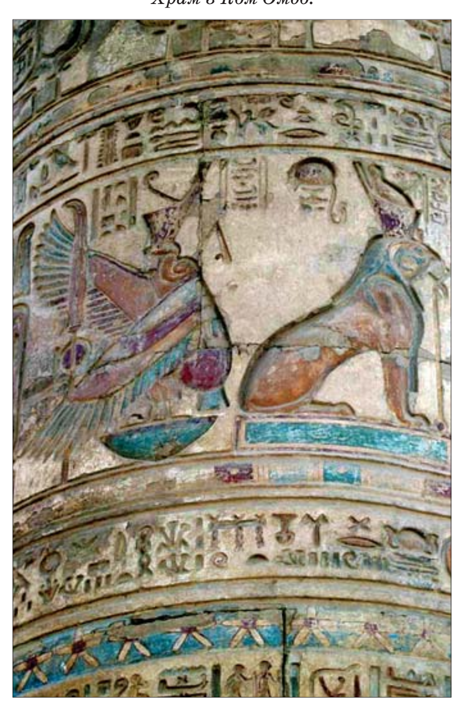
С. А. Токарев.

РЕНЕНУТЕТ (rnn.t), Термутис (греч. Θερμουθις), в египетской мифологии богиня, охраняющая собранный урожай. Воплощалась в образе змеи, изображалась в виде змеи или женщины со змеёй на голове. Эпитеты Р. — «владычица плодородия», «правительница закромов». Сын Р. — бог зерна Непери (иногда их обоих отождествляли с Исидой и Гором). Считалось, что змея-Р. появляется на поле во время жатвы, следя за тщательностью уборки урожая. Р. дарует изобилие, удачу, богатство, счастье, помогает при родах. Впоследствии она, как и бог урожая винограда Шаи, стала почитаться как богиня судьбы. Р., часто вместе с Шаи, упоминается в добрых пожеланиях, например: «да будет жить с тобой здоровье, при тебе Шаи, Рененутет в руке твоей»; «да будет жить Рененутет на пути твоём». Праздник Р., во время которого фараон приносил ей благодарственную жертву, отмечался в день окончания жатвы.

Р. Р.

РЕС (Ῥῆσος), в греческой мифологии фракийский царь, союзник троянцев. Р. на

Крылатая Рененутет и Гор в виде льва. Храм в Ком Омбо.



Поклонение Рененутет.

десятом году войны прибывает в троянский лагерь и в первую же ночь становится жертвой Диомеда и Одиссея (которые нападают на спящих фракийцев, убивают Р. и 12 его соратников и угоняют знаменитых коней Р.) (Hom. Il. X 433–445 и 470–531). По другому варианту (Pind. frg. 262), Р. в первый же день пребывания под Троей сражает в бою столько ахейцев, что Афина побуждает Диомеда и Одиссея пробраться ночью во вражеский лагерь и устранить Р. По происхождению Р., скорее всего, — речное божество, эпоним одноимённой реки в Троаде, его распространение на европейском материке относится к сравнительно позднему времени (здесь отцом Р. считался речной бог Стримон, в то время как малоазийская традиция называла отцом Р. некоего Эионея). Миф о Р. получил обработку в трагедии «Р.», приписываемой Еврипиду, но относящейся, скорее всего, к 4 в. до н. э., и в переложении позднеэллинистического автора Парфения из Никеи (1 в. до н. э.)·

В. Я.

РЕФАИМ (евр. repaim), в ветхозаветных преданиях древнейшие обитатели Ханаана, люди исполинского роста и огромной физической силы. Они были покорены родственными евреям моавитянами и аммонитянами (Втор. 2, 10–21), а ко времени исхода из Египта почти полностью исчезли с лица земли, сохранились очень немногие из них, например Ог, царь Васанский, железный одр которого «и теперь в Равве у сынов Аммоновых, длина его девять локтей, а ширина его четыре локтя» (3, 11). Ещё во времена Давида существовали «сыны Рафы» (легендарного предка Р.) – четыре брата, имевшие по шесть пальцев на руках и ногах и обладавшие гигантской силой (2 Царств 21, 16–22). Одним из них был великан Голиаф, сражённый юным Давидом. С течением веков исчезнувшие Р. стали отождествляться с обитателями подземного или подводного мира (Иов 26, 5), заточёнными за грехи «в глубине преисподней» (шеола), с могущественными царями древних идолопоклонников, попавшими в ад. Их подземные судороги — причина землетрясений. Лишь при воскресении мёртвых окончатся их мучения – «восстанут мёртвые тела, ... земля извергнет рефаимов» (Ис. 26, 19).

В апокрифических сказаниях (книга Еноха 7, 2–3) Р. отождествляются с «исполинами», рождёнными смертными женщинами от падших ангелов (ср. Быт. 6, 2–5). Страшные чудовища, ростом в 18 локтей, с 16 рядами зубов, они впервые стали вкушать мясную пищу, а от убийства животных перешли к истреблению людей; именно Р. изобрели оружие и начали кровопролитные войны (Мидраш Агада к Быт. 10, 9). Благодаря опасным знаниям, унаследованным от падших ангелов, Р. получили колоссальную власть над природой: они умели «охватывать небесный свод, способствуя низведению дождей» («Берешит рабба» 26, 17; «Сота» 346). Особую разновидность Р. составляли анаким — великаны с непомерно длинной шеей (народная этимология от anaq, «шея»). Р. погибли «от неразумия своего» («Барух» 3, 26–28), истребляя друг друга, и после смерти стали злыми духами, ненавидящими людей. Лишь некоторые из них, успевшие родить детей, сохранили свой облик в потомстве (книга Еноха 15, 8; книга Юбилеев 7, 29).

Конец «губившим землю» гигантам положил всемирный потоп. Из них одному только Огу удалось спастись в ноевом ковчеге. Исполинский рост унаследовал от Р. также богатырь и охотник Нимврод.

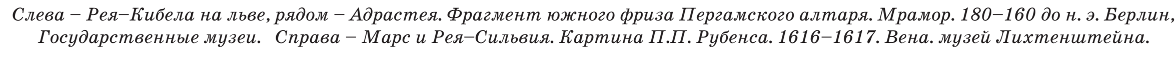
Д. В. Щедровицкий.

Рея с младенцем Зевсом и корибанты. Терракотовый рельеф. 2 в. Париж, Лувр.

РЕЯ (Ρεια), в греческой мифологии древняя богиня, титанида, дочь Урана и Геи (Hes. Theog. 135), супруга Кроноса, родившая ему Гестию, Деметру, Геру, Аида, Посейдона и Зевса. Кронос, боясь быть лишённым власти, пожирал своих детей, но Р. по совету родителей спасла Зевса. Кроносу вместо сына она подложила запелёнатый камень, который он и проглотил, а сына в тайне от отца отправила на Крит, на гору Дикта (453–486). По одному из вариантов мифа, Р. обманула Кроноса при рождении Посейдона. Она спрятала сына среди пасущихся овец, а Кроносу дала проглотить жеребёнка, сославшись на то, что именно его она и родила (Paus. VIII 8, 2). В период поздней античности Р. отождествлялась с фригийской Великой матерью богов и получила имя Р.-Кибелы, культ которой отличался оргиастическим характером. Свиту Р. на Крите составляли куреты и корибанты.

А. Т.-Г.

РЕЯ СИЛЬВИЯ (Rea, Rhea Silvia), Илия, в римской мифологии мать Ромула и Рема. По одной версии, приближавшей основание Рима к прибытию в Италию Энея, Р. С. была его дочерью или внучкой; по другой, более распространённой, — дочерью царя Альбы-Лонги Нумитора (отсюда вторая часть имени Р. С. от silvius, «лесовик» – прозвище или родовое имя всех царей Альбы-Лонги), изгнанного своим захватившим власть братом Амулием. Амулий, чтобы у Р. С. не было де-



Слева – Рея–Кибела на льве, рядом – Адрастея. Фрагмент южного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180–160 до н. э. Берлин, Государственные музеи. Справа – Марс и Рея–Сильвия. Картина П.П. Рубенса. 1616–1617. Вена. музей Лихтенштейна.

тей, сделал её весталкой. Однако Р. С. родила двух близнецов от полюбившего её Марса (есть версия, что от Амулия в облике Марса). Согласно одним преданиям, Р. С. потом была убита Амулием, согласно другим, – заточена в темницу, откуда её освободили, свергнув Амулия, сыновья, согласно третьим, – она бросилась в Тибр, была спасена богом Тиберином и стала его женой (Liv. I 3; Dion. Halic. I 71; Ovid. Fast. II 598 след.).

Е. Ш.

РИАНГОМБЕ, Лиангомбе, Киранга-Риангомбе, мифологический персонаж у бантуязычных народов Межозерья. В легендах Р. — могущественный царь и сын царя. По некоторым мифам, он спустился на землю с неба и породил всех царей. После смерти Р. его душа вернулась в небо. Согласно мифологическим представлениям, Р. – основатель тайного общества имандва, связанного с культом предков царского рода (по другим версиям, он унаследовал функции жреца и главы культа от своего отца царя Бабинга ба Нундо). В одном из мифов Р. однажды отправился на охоту, чтобы исполнить просьбу жены, дочери великого царя Руганзу, достать ей шкуру буйвола (вариант: антилопы). Он ранил буйвола, но сам был им убит. Перед смертью Р. приказал всем вступить в общество имандва и совершать ему ежедневные жертвоприношения и молитвы (последователям культа Р. запрещено есть мясо буйвола); затем Р. удалился на вулкан Мухавура (считающийся его обычным местопребыванием) и стал выращивать на его плодородных склонах табак. Узнав, что его плантациям угрожает могущественный враг — Нирагонго, Р. предложил ему встретиться под деревом муко, посвященным имандва. Когда тот отказался прийти, Р. с помощью божества Имана отвёл своим огненным мечом воду, питавшую земли Нирагонго, и горящими углями зажёг вулкан — жилище Нирагонго. После этого Имана передал Р. управление и власть над людьми, поручив ему заботу об их благополучии.

По другому варианту, Р. при жизни был царём Мухавура. Один из подчинённых ему вождей — Нирагонго выступил против его власти. Тогда Р. мечом рассёк его пополам и принудил удалиться на вулкан, верхушку которого он срезал своим огненным мечом. Сбросив туда своего противника, он забросал его головешками. Этот вулкан стал называться Нирагонго.

Существует представление, что некоторые люди могут быть одержимыми Р., то есть представлять Р.; им приносят дары, жертвы.

Е. С. Котляр.

РИБХУ (др.-инд. Rbhu, букв. «искусный»), в древнеиндийской мифологии класс низших божеств или полубогов, вызывающих плодородие и богатство. Р. образуют триаду: Рибху (или Рибхукшан, «предводитель Р.»), Вибху (Вибхван), Ваджа. Отец Р. – Судханван, потомок Ангираса (однажды к Р. обращаются как к сыну Индры, РВ IV 37, 4; ср. также «дети мощи»). Р. достигли божественности из-за их приверженности к добрым делам. Их приглашают на жертвоприношение, испробовать сому. Р. особенно тесно связаны с Индрой: они подобны ему (IV 37, 5), помогают вместе с ним смертным одержать победу, делают для него колесницу и т. д. Вообще, подчёркивается искусность Р., у них хорошие руки. Р. по виду подобны солнцу, у них сияющая колесница и жирные кони, металлические шлемы. Р. поддерживают небо. В «Атхарваведе» (III 30, 2) указывается, что Р. некогда были людьми, которые благодаря тапасу приобщились к богам. Боги высоко оценили их труды и сделали их божественными ремесленниками: Ваджу у богов, Рибхукшана у Индры, Вибхвана у Варуны.

В. Т.

РИКИРАЛ ДАК («топорогрудый»), в мифологии лакцев и дидойцев (чалхулчи) злой лесной дух антропоморфного облика, из груди которого торчит топор. По представлениям лакцев, Р. д. покрыт густой длинной шерстью. Отличается большой силой, неуязвим; однако идёт в услужение к человеку, сумевшему с помощью хитрости вырвать у него клок шерсти. Р. д. аналогичен кумыкский кылыч тёш («саблегрудый») или темир тёш («железногрудый»). По некоторым поверьям кумыков, кылыч тёш одноглаз; сожительствует с похищаемыми им женщинами, от этих связей рождаются одноглазые дети. Кылыч тёша можно перехитрить. Во дворе в пень втыкают остриём вверх саблю и накрывают её буркой. Полагая, что ею укрыт спящий человек, кылыч тёш, чтобы рассечь его своей саблей, грудью бросается на бурку, сам напарывается на саблю и погибает.

Х. Х

РИМСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Судить о древнейшем периоде Р. м. чрезвычайно трудно, так как источники относятся к более позднему времени (1 в. до н. э. – 4 в. н. э.) и часто содержат ложные этимологии имён богов и интерпретации их функций. В науке долгое время господствовало мнение о том, что у римлян первоначально отсутствовали ясные представления о богах как о неких определённых, индивидуализированных персонажах — в мире существуют безличные вредоносные или благодетельные силы — нумина (numina), свойственные отдельным предметам, живым существам, действиям. Так, в жреческих книгах «Индигитаментах» перечисляются божества посева, произрастания семян, цветения, созревания, жатвы колосьев, бракосочетания, зачатия, развития зародыша, рождения ребёнка, его первого крика, выхода на прогулку, возвращения домой и т. д. (Aul. Gell. I 21), имена которых образованы от названий отдельных актов. Утверждению такого мнения способствовали неопределённость пола древних божеств (ср. Палес), отразившаяся в наличии мужских и женских ипостасей у некоторых из них (Фавн — Фавна, Помона — Помон и т. п.), в формуле обращения к божеству — «бог или богиня», «муж или

Диана на колеснице. Серебряный денарий. 169–158 до н. э. Кроуфорд.

женщина»; использование в обращении к божеству добавления: «или каким иным именем ты желаешь называться» (II 28). Свидетельство Варрона о том, что у римлян в древности существовали лишь символы богов (Юпитер – камень, Марс – копьё, Веста – огонь и др.), а различные обряды и ритуалы толковались как действия, имевшие целью усилить благодетельное и нейтрализовать губительное воздействие нумина, также служило обоснованием того, что само мировосприятие римлян препятствовало антропоморфизации богов и созданию мифологической системы, предполагающей взаимосвязи между богами, их родственные и брачные отношения. Из массы нумина исследователи выделяли только древнейшую триаду – Юпитера, Марса и Квирина, с которыми, однако, не связывали какие-либо мифы, появившиеся, по их мнению, лишь под влиянием этрусской и особенно греческой мифологии: греки принесли в Рим своих антропоморфных богов и связанные с ними мифы, научили римлян строить храмы, ваять статуи богов, различать богов по их полу, возрасту, функциям, положению в иерархии, воздавать им более сложный, чем примитивные магические обряды, культ. Ряд современных исследователей поставил под сомнение теорию нумина. П. Бойансе показал, что «Индигитаменты» были не народным творчеством, а созданием жрецов — понтификов (многие из них были юристами, а римским юристам свойственна крайняя детализация явлений и казусов); по его наблюдениям, термин «нумина» всегда употреблялся у римских авторов и в надписях как «воля», «сила», «величие», действие бога (а также сената, императора), и римляне всегда (и в древнейшее время) имели изображения богов (они в виде примитив-

Виртус и Гонор. Монета эпохи Римской республики. Рим, Национальный музей.

Бона Деа. Статуэтка из Альбано. 1–2 вв.

Приготовление к жертвоприношению. Рельеф, мрамор. 1 пол. 2 в. Париж, Лувр.

ных глиняных фигурок известны благодаря раскопкам уже с нач. 1-го тыс. до н. э.). Засвидетельствованная иногда неопределённость пола и имени божеств обусловливалась неясностью, к кому из них следует обращаться в определённом случае (напр., при землетрясении, так как не было известно, кто его вызывает, Aul. Gell. II 28), нежеланием жрецов из опасения злоупотреблений открыть подлинное имя бога (Serv. Verg. Aen. II 351), слиянием божества одного пола с аналогичным и одноимённым, но другого пола, почитавшимся в соседней общине (Церера в некоторых италийских общинах известна как Церус). Наличие в Р. м. пар божеств объяснимо аналогиями с описанными В. Манхардтом крестьянскими обрядами, в которых духи растительности, весны, жатвы и т. д. могли изображаться мужчиной, женщиной или парами (ср. король и королева мая). Боги с отдельными мелкими функциями, как показал Г. Узенер, встречались у многих других народов (в частности, греков), и, следовательно, это не является какой-то спецификой римского сознания. Некоторые авторы (А. Гренье) предполагали существование у римлян примитивной мифологии, впоследствии заглохшей, искали в далёком прошлом Рима порождавшие мифы верования, аналогичные верованиям стадиально близких примитивных народов (Дж. Фрейзер), восходящую к индоевропейской мифологии общность, отражающую представление о трёхчленной системе мифологических функций: религиозно-жреческой (в Р. м. её воплощение – Юпитер), военной (Марс) и хозяйственной (Квирин), и иерархические или конфликтные соотношения между богами. По мнению Дюмезиля, специфика Р. м. состоит в том, что конфликты и

Сцена жертвоприношения. Рельеф. 1 в. Париж, Лувр.

гармония воспроизводятся на «героическом» уровне в римских легендах, т. е. переносятся из мира богов в мир героев: война Ромула (религиозно-жреческая функция) и его союзника Лукумона (военная функция) с Титом Тацием (хозяйственная функция), последовавший за ней мир и союз этих героев, а значит, всех необходимых обществу компонентов, отразившийся в предании о делении общества на три трибы — Рамнов (в честь Ромула), Луцеров (в честь Лукумона), Титиев (в честь Тита Тация). Дюмезиль интерпретирует большинство римских богов и богинь как причастных к одной из трёх социальных функций и возводит к индоевропейской основе ряд римских обрядов (напр., праздник в честь Матер Матуты) и легенд о древнейших римских героях (напр., о поединке Горациев и Куриациев, о Муции Сцеволе, которого он сопоставляет со скандинавским Фрейром, о Горации Коклесе, сопоставляемом с Одином). Положения Дюмезиля, отвергшего мнение об антимифологичности римлян и показавшего, как под влиянием особых обстоятельств возникла Р. м. — как отражение земного Рима в сфере небесной, несмотря на ряд возражений, приняты многими современными учёными. Меньшую роль стали отводить этрусскому и даже греческому влиянию, подчёркивая самобытность римской религии, возникшей в результате синойкизма общин, её политический характер, обусловленный особенностями римского государства как посредника между гражданами и богами (Ж. Байе).

На основе немногих дошедших источников (гимны коллегий Арвальских братьев и салиев, формулы, произносившиеся главой коллегии фециалов Патер Патратус при объявлении войны и заключении мира и союзов и др.), а также отдельных упоминаний у позднейших авторов допустимо полагать, что верования римлян в древнейший период были аналогичны стадиально близким верованиям других народов (см. Италийская мифология). Вероятно, существовал некогда миф о сотворении мира Янусом (оттеснённым затем Юпитером), а также миф о происхождении людей от дуба (Serv. Verg. Aen. VIII 315), об их первоначально дикой жизни и последующей цивилизации культурными героями или богами (Янусом, Сатурном, Пиком, Пилумном и Пикумном и др.). Значение культа дуба для римлян (как и для других италиков и для кельтов) подчёркивал Фрейзер, ссылаясь на связь дуба с Юпитером, с царями Альбы и Рима, воплощавшими дух дуба, с духом и нимфой дуба Вирбием и Дианой, сочетавшимися сакральным браком, так же как царь Нума сочетался с близкой Диане Эгерией в священном лесу. Почитание деревьев и рощ играло большую роль. Большинству древних богов были посвящены рощи, где в их честь совершались священнодействия. Общим для всех рощ был бог Лукорис, хранитель убежища Ромула (II 761). Как священные почитались рощи и деревья в отдельных имениях и на отдельных холмах Рима. Общими святынями Рима считались смоковница, под которой волчица кормила Ромула и Рема и признаки увядания которой воспринимались как знак угрожающей городу страшной

Весна. Фреска из Стабий. 1 в. Неаполь, Национальный музей.

опасности; священный дуб на Капитолии, которому Ромул принёс свою первую добычу – spolia opima, оружие и доспехи убитого им царя, а также каменный дуб на Ватикане (Plin. Nat. hist. XVI 37, 1). С лесом связаны вещий Фавн (ряд преданий о нём, возможно, восходит к древнейшим мифам) и Сильван. Культ леса имел непосредственное отношение к культу водных источников (см. Фоне, Ютурна), каждый из них — священное обиталище лимф (затем нимф), героинь многих преданий. Вероятно наличие мифов о священных животных — дятле, орле и особенно волке. Волку был посвящен ритуал луперкалий (волчьего праздника, см. в ст. Фавн), возможно, связанный с обрядом инициации. Волкам приписывались различные чудесные и магические свойства, считалось, что волчица сочетается браком при всех сородичах и, если её муж гибнет, остаётся верна его памяти, что некоторые люди могут превращаться в волков (Serv. Verg. Aen. IV 458; Plin. Nat. hist. VIII 24, 3; 34, 1–2). Мифы о сакральных браках (Дианы и Вирбия, Нумы и Эгерии, Лара с жрицей домашнего очага, весталкой или рабыней, ставшей матерью героя-основателя и законодателя — Ромула или Сервия Туллия, Акки Ларентии и Геркулеса, Сервия Туллия и Фортуны) восходят к древнейшей основе. К ней же восходят различные легенды об отмене (под влиянием цивилизующего влияния Геркулеса, Сатурна) человеческих жертвоприношений, замене их праздником Аргеев (когда из святилищ курий отправлялась процессия к Тибру и жрецы сбрасывали в реку куклы, и был введён обычай вешать на перекрёстках заменявшие свободных и рабов куклы и шерстяные шары и т. п.). Из приписываемого Нуме календаря праздников и списка назначенных им фламинов, из упоминаний древних святилищ известно о существовании культов Вулкана, Палатуи, Фуррины, Флоры, Карменты, Цереры, Помоны, Волупии и др., которые не были безличными нумина и, возможно, имели не только свои обряды, но и свои мифы, забытые или трансформировавшиеся с трансформацией самих богов. Древняя римская религия формировалась параллельно с процессом синойкизма общин, лежавшим в основе возникновения Рима; боги отдельных общин сливались друг с другом, смешивались, аккумулировали свои функции, приходили в упадок или возвышались, становились общими, как общими становились обряды и жреческие коллегии. Палес слилась с Палатуей, сабинский бог клятв Семо Санкус с Диус Фидиус, Ларента с Ларундой; удвоены были коллегии луперков и салиев, общим для первых объединившихся семи вершин холмов стал праздник септимонтия и т. п. По мере вытеснения родовых связей соседскими, а родов фамилиями главную роль стали играть культы фамилий, смешавшиеся с родовыми культами; Макробий упоминает о фамильных праздниках Эмилиев, Клавдиев, Корнелиев (Macrob. Sat. I 16, 7–8). Эти культы фамилий группировались вокруг домашней Весты, ларов, пенатов. Также существовали культы соседских общин-курий и пагов и культы всей римской гражданской общины (отсюда деление священнодействий на частные – privata, совершаемые частью народа – popularis и общенародные – publica). Эти культы не были отгорожены друг от друга: почитались одни и те же боги, совершались одни и те же обряды (напр., ритуальный обход-люстрация имения, пага, территории Рима), все они находились под контролем коллегии понтификов во главе с великим понтификом, оттеснившей жрецов-фламинов. Считалось, что совершаемое во благо общины служит и благу отдельных граждан, и наоборот. Ранние культы были типично общинными, с почитанием священных деревьев, общего очага Весты, жилища сакрального главы общины-регии, где хранились главные святыни, подземного алтаря Конса [возможно, возникшего в те времена, когда собранный с общих земель урожай складывался в общее хранилище, с открывавшейся трижды в год круглой ямой (мундус) — входом в царство мёртвых, где обитали маны].

Мир богов представлялся устроенным по образцу мира людей; они имели своего царя Юпитера, наиболее почитаемые из них именовались, как и сенаторы, отцами – patres, имели своих божественных слуг – famuli tivi и, видимо, аналог весталок – божественных дев – virgines divi, обслуживавших их очаг. Они делились на богов небесных, земных и подземных (Liv. I 32, 6–14), однако одни и те же боги могли действовать во всех трёх мирах (напр., Юпитер, Диана, Меркурий). Миры богов, людей и мёртвых были разграничены (так, право богов – fas не смешивалось с правом человеческим – ius, из действия которого изымалось всё посвященное богам; маны впускались в мир живых лишь трижды в год) и вместе с тем взаимосвязаны. Люди не начинали ни одного важного дела, не узнав, как отнесутся к нему боги. Отсюда сложная наука авгуров и гаруспиков, читавших волю богов по полёту и поведению птиц, внутренностям (особенно печени) жертвенных животных, удару молнии. Отсюда же постоянное стремление истолковать необычное: рождение уродов у людей и животных, появление в городе волков, на небе двух солнц, комет, влаги на статуях богов и т. п., понять, не знак ли это неудовольствия богов, чем оно вызвано и как его искупить. Большую роль при этом играли связанные с культом Аполлона т. н. Сивиллины книги, якобы купленные за большую цену Тарквинием Гордым у пророчицы Сивиллы и содержавшие туманные стихотворные изречения. Порученные специальной жреческой коллегии, они хранились в тайне от непосвящённых. В случае угрожающих знамений жрецы по специальному постановлению сената искали в них указаний, как поступить. Боги постоянно присутствовали среди людей, иногда подавали голос. Богов врага с помощью определённой формулы (evocatio) можно было переманить на сторону Рима, где им учреждался культ. Так перешли в Рим многие боги италийских городов, что вело к усложнению образов римских одноимённых богов. Считалось, что мёртвые влияют на дела живых, мстят за пренебрежение к установленным в их честь обрядам (Ovid. Fast. II 563 след.). Умерший отец становился богом для своих сыновей (сын поднимал кость отца с погребального костра и объявлял, что покойный стал богом). Существовали культы отдельных сословий (конный Нептун и Диоскуры у всадников; Цецера, Либер, Либера у плебеев), отдельных профессий (Меркурий у торговцев, Минерва у ремесленников, художников, писателей, учителей). Каждый коллектив был неразрывно связан со своими богами. Каждый член фамилии был обязан участвовать в её культе, а переходя в другую по усыновлению или браку, принимал её культ. Гражданин был обязан участвовать в культе гражданской общины. Когда Рим стал главой Латинского союза, он принял культы его богов Дианы Арицийской и Юпитера Латиариса. Центром культа в Риме, окончательно оформившимся как единый город, стал Капитолийский храм, а богом римской мощи и славы — Юпитер Капитолийский. Позднее, когда появилось много людей,

Гаруспики изучают внутренности жертвенного быка перед храмом Юпитера Капитолийского. Рельеф. Нач. 2 в. Париж, Лувр.

Пьедестал колонны императора Антонина Пия. Гений возносит императора и его жену на небеса в сопровождении орлов. В нижней части слева – мужская фигура, олицетворяющая Марсово поле. Справа — Рома – богиня, олицетворяющая Рим. Мрамор. 161. Рим, Ватиканские музеи.

не связанных с каким-нибудь исконно существовавшим коллективом: переселенцы, оторвавшиеся от фамилий рабы и отпущенники, — для них создавались культовые коллегии с вербовавшимися из их среды министрами и магистратами богов римского пантеона. Отсюда сформулированное впоследствии Варроном положение о приоритете гражданских установлений над религиозными, общин над почитаемыми ими культами.

На дальнейшее развитие Р. м. оказали влияние три фактора: демократизация общества, обусловленная победой плебса, победоносная римская агрессия и знакомство с более развитыми культурами и религиями, с которыми римляне вступили в сложные взаимоотношения. Демократизация, сделавшая доступными для плебеев жреческие должности, ранее занимавшиеся только патрициями, а должность главы культа — великого понтифика — выборной, в соединении с запрещением дарить и завещать земли храмам, не дала развиться ни жреческой касте, ни её оплоту — храмовому хозяйству. Высшим авторитетом стала сама гражданская община, а чёткость социальной структуры (полноправные граждане, с одной стороны, полностью бесправные, удерживаемые только силой рабы, — с другой) делала бесполезным какое-либо вуалирование её божественной санкцией. Всё это обусловило отсутствие какой бы то ни было религиозной догмы. Граждане обязаны были чтить богов, составлявших как бы часть их общины (отсюда распространённая впоследствии мысль о мире как великом городе людей и богов), но могли о них думать, говорить и писать что угодно, вплоть до полного их отрицания. Такие мотивы встречаются уже у поэта 3–2 вв. до н. э. Энния, они всесторонне развиты в трактатах Цицерона «О природе богов» и «О дивинации», в которых сам бывший авгуром Цицерон высмеивает все способы выяснить волю богов и решительно сомневается в их существовании, хотя в трактате «О законах», написанном с точки зрения политика, а не философа, считает веру в богов и все религиозные установления предков обязательными. Этика определялась не религией, хотя римляне и обожествляли различные добродетели, необходимые гражданам для служения государству, а благом гражданской общины, награждавшей достойных заслуженным почётом, каравшей и клеймившей презрением забывших свой долг. Питаемое римлянами отвращение к личной сильной власти, к людям, поставившим себя над народом (Кориолан, Манлий Капитолийский и т. п.), исключало культ царей и героев, и если таковой в древнейшее время существовал (см. Лары), то потом заглох. Даже культ Квирина-Ромула не играл заметной роли. С другой стороны, беспрерывные победоносные войны Рима, стоившие огромного напряжения сил и многих жертв, требовали некоего идеологического оформления и оправдания. Их давал постепенно складывавшийся миф о Риме как городе, основанном по предначертанию богов, предназначивших ему власть над миром, о событиях его истории как этапах на пути к осуществлению этого предназначения, о римском народе как избранном богами и исполненном исключительных добродетелей, и о тех, кто во имя его величия, а не личной славы совершал невиданные подвиги, отдавал свои способности, свою жизнь и жизни детей на службу Рима.

Когда, каким образом, в какой последовательности, из каких компонентов создавался «римский миф», установить трудно за отсутствием соответственных источников. Один из компонентов — миф об Энее, видимо, очень древен, но неизвестно, каков он был первоначально. Наиболее существенные элементы «римского мифа» встречаются в первых дошедших до нас римских письменных источниках 3–2 вв. до н. э. (Пунические войны, несомненно, стимулировали его развитие). Потом уже у современников Августа — Тита Ливия и Вергилия («Энеида») они оказываются объединёнными в одну систему. Тогда провиденциальная миссия Рима казалась осуществившейся, и Вергилий сформулировал свою знаменитую мысль о предназначении Рима править миром, смирять дерзких и щадить покорных. О сложном генезисе «римского мифа» можно судить на примере легенды о царе Сервии Туллии, прототипом которого был этрусский полководец Мастарна, превратившийся в сына Лара и рабыни Тарквиния Древнего; воспитанный предвидевшей его славное будущее мудрой царицей Танаквиль (известной также под именем Гаи Цецилии, образ очень сложный и не поддающийся адекватной интерпретации), возлюбленный Фортуны, народолюбец, раздавший народу земли (чтобы сделать его независимым от знати), установивший ценз (чтобы каждый мог выдвинуться не по родовитости, а по способностям), учредивший для крестьян паги и паганалии, для соседей — компиталии, для рабов и чужеземцев культ Дианы на Авентине. Сервий Туллий затем был убит по наущению ненавидевшего его сената дочерью и зятем. О происхождении других персонажей «римского мифа» (т. е. восходят ли они к индоевропейским или италийским богам и героям или к реально жившим людям) ничего неизвестно. Мифы о них группировались вокруг Януса, Сатурна, Пика, Фавна, Латина, Эвандра, Питумна и Пилумна и особенно вокруг Энея. Ряд мифов связан с римскими царями Ромулом, Нумой (которому приписывали большинство религиозных установлений Рима, введённых им по совету Эгерии), Тулом Гостилием (при котором произошёл поединок Горациев и Куриациев и который, возомнив себя равным Юпитеру, погиб от удара молнии), Тарквинием Древним (заложившим Капитолийский храм), Тарквинием Гордым (окончившим строительство храма; по преданию, когда рыли котлован для фундамента этого храма, была найдена человеческая голова, что предвещало будущую власть Рима над миром) и Сервием Туллием. Третья группа мифов связана с установлением республики; герои этих мифов — люди, ничего не щадившие для величия Рима и исполненные исключительных добродетелей (Лукреция – жена Коллатина, обесчещенная сыном Тарквиния Гордого и покончившая с собой, что послужило началом восстания против царя; основатель республики и первый консул Юний Брут, казнивший сыновей, уличённых в заговоре в пользу изгнанного Тарквиния; Муций Сцевола, прокравшийся в лагерь этрусского царя Порсенны, чтобы его убить, и пойманный. Чтобы доказать стойкость римских юношей, он сжёг себе руку на очаге Порсенны; Курций, бросившийся в открывшуюся на Форуме пропасть, чтобы отвратить от Рима гнев богов; Деции Мусы — отец и сын, обрёкшие себя и вражеское войско подземным богам, чтобы обеспечить победу римлянам; рабыня Тутула, отправившаяся с другими рабынями, переодетыми матронами, к воевавшим с Римом латинам, требовавшим в заложницы знатных римлянок, напоившая врагов и подавшая сигнал римлянам, ворвавшимся в лагерь спящих врагов и их перебившим, и др.). Ставшие непонятными обряды связывались с мифами: ноны Капротины (когда рабыни пользовались свободой и одевались, как свободные) — с подвигом Тутулы; праздник поплифугий («бегство народа», 5 июля) — с исчезновением Ромула, которого народ искал, бегая в смятении; праздник регифугий («бегство царя», 24 февраля; в этот день царь священнодействий приносил жертву на месте комиций и затем убегал) — с изгнанием

Тарквиния Гордого; обычай приносить в жертву собак — с их нерадивостью во время войны с галлами (когда из-за молчания собак защитники Рима чуть не пропустили врага; спасли город поднявшие крик капитолийские гуси, посвященные Юноне).

Так, «римский миф», объясняющий прошлое, оправдывающий настоящее и направляющий будущее, вытеснил, видимо, некогда существовавшие примитивные мифы о создании мира и людей. Потребность в них стала удовлетворяться за счёт проникновения в Рим развитой греческой мифологии и отождествления римских богов с греческими. У автора нач. 3 в. до н. э. Ливия Андроника, переведшего на латынь «Одиссею» и первым писавшего пьесы для театра на сюжеты греческих мифов, выступают романизованные греческие боги, которые, очевидно, уже известны публике. Заимствование греческих богов началось не позднее кон. 6 – нач. 5 вв. до н. э. с введения культа Аполлона, затем римляне стали знакомиться с греческими мифами, потом и с элевсинскими и самофракийскими мистериями, мистериями Диониса и греческими религиозно-философскими течениями. Интерпретируя мифы, ведущие государственные деятели стали претендовать на божественное происхождение (первым в этом смысле был Сципион Африканский), на особое покровительство божества (Сулла и Цезарь — на покровительство Венеры, Антоний — Геркулеса и Диониса), на уготованное их душам бессмертие и особое место в звёздных сферах или полях блаженных. В провинциях распространялся культ полководцев. Так был подготовлен императорский культ, начавшийся с обожествления Цезаря и Августа, а затем его преемников. Императоры отождествляли себя с богами, их жёны — с богинями. С сер. 3 в. н. э., когда распространяются солярные культы в Риме, императоры стали отождествлять себя с этими богами. С установлением империи «римский миф» в связи с обострением социальных противоречий, отстранением народа от участия в государственных делах, утратой Римом его характера гражданской общины, начал всё более терять свою популярность. Знать и интеллигенция обращаются к различным религиозно-философским течениям, по-своему толковавшим старые мифы и природу богов, к астрологии, демонологии, восточным культам. Народ сохраняет верность старым богам, но не официальным, а созданным им самим, богам земли, ремесла и пр. (Геркулес, особенно Сильван, Бона Деа, Ферония и пр.). От них ждали покровительства при жизни и награды после смерти. Вера в бессмертие души и её загробную судьбу как результат поведения при жизни становится всеобщей. Вместе с тем растёт тяга к единому всемогущему богу, стоящему выше земных владык, но близкого «маленькому человеку» уже не как члену какойто общины, а лично; тяга к примеру для подражания, к человеку, ставшему богом за труды и жертвы на благо людей. Все эти многообразные течения обусловили полное разложение «римского мифа» и подготовили победу христианства.

Е. М. Штаерман.

РИТА (др.-инд. rta-), обозначение универсального космического закона, одно из ключевых понятий древнеиндийского мифологического умозрения. Р. определяет преобразование неупорядоченного состояния в упорядоченное и обеспечивает сохранение основных условий существования вселенной, человека, нравственности. Посредством Р. достигается порядок круговращения вселенной. Поскольку этот порядок совпадает с истиной, то и Р. толковалась как истина в самом широком смысле (немецкий индолог Г. Людерс). Противоположность Р. — анрита (anrta-), неупорядоченность как лишённость Р. Всеобщий характер Р. проявляется в том, что она управляет и вселенной, и ритуалом; она определяет и физический, и нравственный аспект жизни. Р. была установлена адитьями, которые и охраняют её. Более всех богов связан с Р. Варуна (и Митра), именно он контролирует соответствие между Р. и поступками людей. Р. не видима смертными: «закон сокрыт законом» (РВ V 62, 1), т. е. Р. определяется не извне, а из самой себя; иначе говоря, она определяет всё, включая и самоё себя. Даже деяния богов – не более чем частные проявления Р. Посредством Р. регулируются движение солнца, дождь, жизнь растений, животных, людей, действия богов. В послеведийскую эпоху усиливается этическая интерпретация Р. Понятие Р. восходит к индо-иранским истокам (ср. авест. asa-) и находит себе немало типологических параллелей, ср. др.-греч. Дике и т. п.

В. Н. Топоров.

РИШИ (др.-инд. rsi-), в древнеиндийской мифологии мудрец, провидец. Особенно известны (уже в «Ригведе») т. н. «семь Р.». Они божественны и сами связаны с богами. Их имена в «Шатапатха-брахмане» (XIV 5, 2, 6): Готама, Бхарадваджа, Вишвамитра, Джамад-агни, Васиштха, Кашьяпа, Атри (ср. Брихад.-уп. II 2, 6), в «Махабхарате»: Маричи, Атри, Ангирас, Пулаха, Крату, Пуластья, Васиштха. К этим именам добавляются в «Ваю-пуране» Бхригу, а в «Вишну-пуране» Бхригу и Дакша (в «Вишну-пуране» они называются «девять Брахмариши»). Среди других имён Р. упоминаются ещё Вьяса, Гаутама, Канва, Вальмики, Ману, Вибхандака. Согласно «Шатапатха-брахмане» (II 1, 2, 4) и другим источникам, «семь Р.» были некогда медведями (rksa), а потом образовали семичленное созвездие Большой Медведицы. Этот мотив, возможно, вызван к жизни сходством древнеиндийских слов для Р. и медведя и числовым показателем 7. Видимо, те же «семь Р.» иногда выступают как семь древних жрецов, прославляющих Индру, или семь хотаров, которые вместе с Ману принесли первую жертву богам. Наряду с мифологическими Р. – ср. создание ими чудовища для борьбы против врагов (Джайм.-бр. III – сказание о Чьяване) – известны и полулегендарные (напр., те, которым приписывается составление отдельных частей «Ригведы») и реальные Р. (основатели философских систем, аскеты, грамматики и др.).

В. Т.

РОБИГ (Robigo или Robigus, от robigus, «ржавчина, поражающая колосья»), в римской мифологии божество мужского (реже женского) пола, защищающее урожай от болезней колосьев и – вместе с богом Аверрунком («отвращающим») – римскую общину от бедствий. В таком случае искупительные жертвы приносились Р. в посвященной ему роще фламином Квирина (Aul. Gell. IV 6; V 12). В праздник робигалии (23 апреля) процессия одетых в белое граждан во главе с фламином Квирина направлялась в рощу Р., где приносили ему в жертву рыжую собаку (воплощение солнечного жара или ржавчины) и ягнёнка с просьбой охранить колосья. Рыжая собака с той же целью приносилась в жертву незадолго до робигалии в ритуале augurium или sacrum canaris (от canis, «собака») неизвестному божеству (Ovid. Fast. IV 905 след.).

Е. Ш.

РОД (др.-рус. родъ, Родъ из общеслав. rodъ, индоевроп. *Hordhu-, родственно хетт. hardu, «потомок», иероглифическ. лувийск. hartu, «потомок»), в славянской мифологии воплощение рода, единства потомков одного предка. Для раннего периода (реконструируемого, в частности, на основании совпадения терминологии восточнославянских и хетто-лувийских мифологических и обрядовых текстов) можно предполагать, что в культе Р. отразился индоевропейский культ Hordhu — рода, собрания потомков. Сопоставление летописных данных со свидетельствами о культе Р. и рожаниц в «поучениях» против язычества показывает, что в 11–12 вв. у восточных славян ещё сохранялось мифологическое осмысление единства княжеского рода как субъекта и объекта права русских князей, территориальной единицы и родовой земли, не подлежащей членению. В древнерусских списках языческих божеств Р. и связывающиеся с ним женские мифологические существа рожаницы обычно следуют непосредственно за главными богами. Им совершали особые жертвоприношения едой (в том числе кашей, специально для этоговарившейся, хлебами, сырами) и питьём (мёдом). В приготовлении кушаний особую роль в этот период (но возможно, и раньше: ср. характерные упоминания лувийск. hardu- и производных от него слов в текстах обрядов, совершавшихся жрицами) играли женщины. Возможно, что культ Р. длительное время сохранялся и в мужской среде (в том числе в княжеской), тогда как рожаницы стали относиться к многочисленным существам, упоминающимся обычно в форме множественного (собирательного) числа женского рода (ср. берегини, лихорадки и т. п.) и связанным с женской средой (в «поучениях» — «бабы богомерзкие», среди которых сохранялись некоторые языческие культы). Для этого позднего периода «двоеверия» можно предполагать и непосредственную связь культа рожаниц с идеей продолжения рода и судьбой новорождённого, которому роженицы (хорв. pojeницы, словен. rojenice) определяют долю (ср. также образы Суда и судецищ).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

РОДАСИ (др.-инд. Rodasi, ср. rodas, «земля»), в древнеиндийской мифологии: 1) жена Рудры; ближайшая подруга марутов, находящаяся на их колеснице и несущая удовольствия; у неё распущенные ко-

сы; подчёркивается её молодость и асурская природа (см. Асуры), упоминаются её сыновья; 2) в двойственном числе парный образ неба и земли: Р. подобны двум юным девицам, непобедимы, исполнены благ. Р. — родители Сомы.

В. Т.

РОЖДЕНИЕ. С времён глубочайшей древности идея Р. (и плодородящей силы женщины) связывалась с идеей плодородия вообще и животворящей силы земли в частности (ср. палеолитические фигурки богинь-матерей, мужские и женские знаки в палеолитической живописи, восприятие пещеры — места Р. как лона земли). С Р. связано также представление, согласно которому ничто живое не умирает, но лишь временно покидает этот мир, чтобы вновь появиться в нём, родившись повторно. С несколько более поздним периодом развития мифопоэтического мышления связаны процессы «космизации» представлений о Р., перевода биологических, сексуальных явлений на уровень астральных, планетарных (ср. особую роль солнца и луны в символике смерти и возрождения; постепенная замена женских и мужских знаков солярными и лунарными отмечается уже в неолите) и других природных процессов (ср. священный брак неба и земли). В этом кругу мифологических символов Р. из женского лона становится лишь частным случаем, преобладает Р. супружеской парой богов неживых объектов (например, островов в мифе об Идзанаки и Идзанами), появление живых существ из неживых объектов [например, первые люди создаются у палеоазиатов и индейцев Вороном из земли, травы, костей, пыли; в шумеро-аккадской мифологии — богиней Нинмах из глины и т. п.; в скандинавской мифологии прародитель богов Бури возник из солёных камней, которые лизала корова (Аудумла)] или из различных частей тела мифологических персонажей (Пуруши, Имира, Зевса, Брахмы) и т. п. Наряду с этим многочисленны и сюжеты о Р. детей от брака божества со смертным. Основной семантический комплекс, вычленяемый в анализе проблемы Р. в мифах, представляет собой переплетение мотивов чудесного Р. от девственного (непорочного) зачатия и смерти-возрождения. Чудесное Р. относится к числу наиболее распространённых мотивов во всех мифологиях и в фольклоре. На наиболее примитивных ступенях развития человеческой культуры чудесное Р. приписывается всем без исключения (обычно это связывают с тотемистическими верованиями и представлениями о партеногенезе). Так, например, у австралийцев новорожденное дитя есть перевоплотившийся предок, душа которого вошла в женщину. В дальнейшем эта идея находит различное отражение в разных традициях. В развитых «космизированных» мифологиях земледельческих народов Ближнего Востока и Европы доминируют мотивы смерти как условия плодородия. Р. и смерть отождествляются («Гроб есть материнское лоно и небо… Смерть есть рождение» — О. М. Фрейденберг); ср. мифологический сюжет путешествия в царство мёртвых, похищения божества плодородия демоном смерти и т. п. и последующего второго рождения бога или героя (см. в ст. Умирающий и воскресающий бог). Чудесное Р. становится прерогативой богов, героев и царей, вплоть до чудесного Р. Иисуса Христа. В христианстве развивается представление о разделённости телесного и духовного Р. простых смертных и участия бога в последнем: жизнь ребёнка — «дар божий», и его душа «боговдохновенна». В «Евангелии от Иоанна» на вопрос Никодима: «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» Иисус Христос отвечает: «Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от духа есть дух» (3, 4–6). Эти христианские представления восходят к древнейшим мифологическим пластам (ср. египетские мифы и ритуалы божественного зачатия и рождения фараона). К. Юнг полагал, что идея второго Р. универсальна и обнаруживается и в целительной магии, и в шаманизме, и в средневековой оккультной философии (ср. также детские фантазии о «ненастоящести» своих родителей).

В мифологиях другого культурного круга – индийской, китайской, монгольской большое развитие получили идеи реинкарнации (повторного Р. в человечьем облике с сохранением, по крайней мере, частичной памяти о прошлых Р.) и метампсихоза (переселения души после смерти в другое рождающееся существо), регулируемых безличными силами (карма и т. п.). Согласно индуистским представлениям, и люди, и боги включены в бесконечную «цепь перерождений» — сансару. По буддийским взглядам, многие из небожителей превращаются в людей, заслуживших это прежними делами; основные боги ведийского пантеона олицетворяют лишь степень или стадию духовного восхождения личности. Индра, например, завершив предназначенные ему деяния, уступает место в мире богов смертному, принявшему тот же образ. Немало благочестивых людей в прошлом являлось в облике Индры, и сам Будда в своих прошлых Р. был Индрой 36 раз.

Чудесное зачатие и Р. тесно связаны с предметами, так или иначе символизирующими плодородие. Это могут быть плоды и ягоды различных растений (орехи, бананы, миндаль), вода, особенно дождевая (миф о Данае; ср. обряды вызывания дождя, в которых женщины побуждают небесное божество к половому акту, и поверья о том, что дождевая вода избавляет от бесплодия), вода с червяком (Р. Кухулина), рыба (символ плодовитости). Другие важнейшие мифологические символы, часто сопутствующие сюжету чудесного Р., — луна, рог или рогатый зверь (универсальные символы изобилия или плодородия), змей.

В мотиве чудесного Р. обнаруживается и символика, отражающая идею Р.-возрождение. Так, часто встречающийся в фольклоре мотив Р. из печки или очага восходит к обычаям и мифам, связывавшим культ огня с культом предков, а Р. от проглоченного кусочка трупа — к тотемическим ритуалам каннибальского типа (ср. сказание индейцев-тлинкитов, в котором муж убивает своих детей из ревности к жене, один из убитых сыновей превращается в небольшой предмет и жена, проглотив его, снова рождает того же сына). Ср. также Р.-возрождение Ваты от проглоченной его женой щепки в египетской сказке о двух братьях.

Восхождение мотива чудесного Р. к идее реинкарнации объясняет мотив быстрого роста новорожденного («герой, умерший взрослым, взрослым же и возвращается» – В. Я. Пропп). В мифе африканского племени басуто рассказывается, как огромное животное пожирает всех людей, пока не остаётся в живых только женщина. У неё рождается сын с украшением (знаком божественного происхождения) на шее, и, пока она отворачивается, чтобы приготовить ему соломенную подстилку, он вырастает взрослым. В одном из вариантов мифа о похищении солнца индейцев квакиютль герой, чтобы попасть в дом к женщине, у которой в коробочке спрятано солнце, превращается в ребёнка, входит в чрево этой женщины и вновь рождается через четыре дня: в возрасте одного дня он уже мог ходить, двух – разговаривать, четырёх – принялся кричать о коробочке с солнцем.

Покровительницы браков, беременности, родов — обычно наиболее почитаемые богини пантеона: ср., например, Геру, Юнону, Тиннит, Гуань-инь, Каннон, Исэгэй айысыт.

Л. А. Седов.

РОЗА, один из наиболее распространённых мифопоэтических образов. В пределах многообразного и ёмкого «цветочного» кода Р. занимает ведущее место. Так, Брахма, споривший о цветах с Вишну, отдал предпочтение сначала лотосу, но, увидев Р., показанную ему Вишну, признал свою ошибку и вместе с ней первенство Вишну. В древности с образом Р. связывали радость, позже — тайну, тишину (ср. лат. sub rosa, букв. «под розой» как обозначение тайны), но и любовь. Последнее значение стало наиболее устойчивым элементом символа Р. Вместе с тем в Греции, Риме, Китае и позже в ряде германоязычных стран Р. стала цветком, связанным с

Золотая роза в Ватиканской библиотеке.

Золотая роза. Работа Дж. и П. Спанья. 1818–19. Вена, императорский дворец Хофбург.

похоронами, со смертью. Нередко её превращали в цветок загробного царства. Пиндар, Проперций и Тибулл воспевают «Р. Елисейских полей». С другой стороны, Р. на могилах мучеников отсылают к идее воскресения. Более полный набор символических значений Р. включает: красоту, совершенство, изящество, радость, любовь, удовольствие, хвалу, славу, пышность, блаженство, аромат, пламенность, гордость, мудрость, молитву, медитацию, тайну, таинство, тишину. Р. может выступать как символ солнца, звезды, богини любви и красоты (в Древнем Риме Р. связана прежде всего с Венерой, по ряду версий она произошла от слёз Венеры), женщины (преимущественно – красавицы; не случайно большое разнообразие «розовых» имён: Роза, Розина, Розита, Розетта, Розалия, Розалинда, Розамунда, Розабланка и т. п.). У арабов Р., напротив, мужской символ, в еврейской каббале Р. – образ единства. Р. символизирует число пять, и эта её особенность отражена в католическом обиходе, где чётки и особая молитва по ним называются «Розарий» (лат. Rosarium, нем. Rosenkranz), причём «Розарий» соотносится с размышлением о трёх «пятерицах» — пяти «радостных», пяти «скорбных» и пяти «славных» таинствах жизни девы Марии, которая и сама почитается как Р. или имеет Р. своим атрибутом. Р. в католицизме является также атрибутом Иисуса Христа, святого Георгия, святых — Екатерины, Софии, Доротеи, Терезы и др., часто символизируя церковь вообще. В христианстве Р. обретает особую символическую ёмкость: милосердие, милость, всепрощение, божественная любовь, мученичество, победа. В средневековом христианском искусстве Р. символизирует небесное блаженство (постепенно вытесняя лилию в передаче этого смысла). Своё символическое значение получают и части Р.: её зелень соотносится с радостью, шипы — с печалью, сам цветок — со славой. Вершиной поэтического и религиозного осмысления этого образа можно считать Р. как мистический символ, объединяющий все души праведных, в финале «Божественной комедии» Данте. В высшем плане неба (Рай XXX–XXXIII) поэт видит огромную пламенеющую Р., лепестки которой – души праведных, а высший из них – богоматерь. После Данте Р. всё чаще символизирует духовное избранничество, высокое этическое совершенство, творческий порыв (в итальянском гуманистическом неоплатонизме, философских утопиях розенкрейцеров и масонов и т. д.). Р. как символ земной чувствительной страсти чрезвычайно популярна в средневековой куртуазной литературе, новоевропейской любовной лирике, эротической аллегорике 16–18 вв. Эволюция образа Р. отмечается и в более поздней поэтической и мистической традиции. Так, у немецкого поэта К. Брентано в «Романсах о Розарии» выступают три сестры – Розароза (Алая роза), Розадора (Золотая роза) и Розабланка (Белая роза), которым грозит кровосмесительная связь с братьями, но их спасает вмешательство благодати. Р. становится стержневым образом-символом в искусстве романтиков (У. Блейк, Д. Г. Россети, А. Штифтер и др.), символистов рубежа 19–20 вв. (С. Малларме, В. де Лиль-Адан, О. Уайльд, кружок франц. поэтов – розенкрейцеров и др.), писателей 20 в. (например, У. Б. Йитс, Дж. Джойс, Т. С. Элиот, П. Целан; в России, в первую очередь, – А. А. Блок и О. Э. Мандельштам); в большинстве своём мотивы Р. у этих авторов так или иначе восходят к Данте. В поэтическом цикле Вяч. Иванова «Rosarium» Р. связывает воедино бесконечное число символов, сопровождая человека от колыбели через брак к смертному ложу, и является как бы универсальным символом мира и человеческой жизни. Образ Р. присутствует во многих произведениях искусства (Р. – один из основных и древнейших видов орнамента, мистическая Р. на витражах средневековых храмов). Р. знаменует совершенно «божественную» гармонию мироздания. В Швеции само понятие «народных росписей» обозначается как «rosemalning», т. е. «живопись Р.». С 12 В. Р. вводится в геральдику, став одним из наиболее устойчивых её знаков. В барочной живописи 17 в. (Испания, Фландрия) Р. нередко обособляется в самостоятельные символические натюрморты. Существуют различные версии объяснения цвета розы (розового, красного и др.) и происхождения шипов. По одной версии, Р. стала красной, когда на её лепестки упала капля крови с ноги Афродиты, уколовшейся шипом Р. во время поисков ею убитого Адониса. Иная мотивировка — белая Р. зарделась от удовольствия и стала красной, когда её поцеловала гулявшая в Эдемском саду Ева. По другой версии, Р. покраснела из-за неосторожности Купидона, уронившего каплю вина на Р. С Купидоном связывают и происхождение шипов Р. Вдыхая благоухание Р., Купидон был ужален пчелой; разгневавшись, он выстрелил в розовый куст стрелой, и она превратилась в шип. По другому варианту, происхождение шипов связано с Вакхом, который, преследуя нимфу, оказался перед непреодолимой оградой из терниев и приказал ей стать оградой из Р, Однако позже, увидев, что такая ограда не может удержать нимфу, Вакх снабдил Р. шипами. Отчасти сходная версия известна по этиологическому преданию алгонкинских индейцев (Глускабе, чтобы удержать животных от поедания цветов, сделал Р. колючими). Согласно раннехристианской традиции, до грехопадения Р. не имела шипов. Красный цвет Р. объясняется кровью Христа, пролитой на кресте (красные Р. нередко связывались с огнём; известен мотив превращения пепла сожжённых христианских мучеников в красные Р.; ср. иранскую легенду, о Заратуштре, которого уложили с целью умерщвления на горящее ложе, превратившееся, однако, в ложе из Р.), а тернии Р. соотносились с терновым венцом. Исключительную роль играет Р. в символике иранской литературы и искусства. Традиционен мотив любви соловья к Р.: когда её срывают, соловей вскрикивает; Р. красна от крови влюблённого в неё соловья и т. п. Не менее известен мотив, объединяющий Р. и вино. Арабская мусульманская традиция знает образ белой Р. – пота, выступившего на Мухаммаде на его пути к небу и упавшего на землю. В германской традиции Р. принадлежат карликам, гномам, феям и находятся под их неусыпной защитой. Символика различных видов Р. и её элементов многообразна. Красная Р. – христианский символ земного мира; эмблема Адониса, Афродиты, Венеры, Сафо; знак дома Ланкастеров; восторг, стыдливость, стыд, желание, объятие, страсть, материнство, смерть, мученичество. Белая Р. – чистота, девственность, духовность, абстрактная мысль, тишина; знак дома Йорков. Красная и белая Р. – единство, союз. Гирлянда Р. – атрибут Эроса, Купидона, святой Цецилии; блаженная душа, небесная радость, утешение в христианской вере; ангельский венец. Р. на кресте – смерть Христа. Шип Р. – страдание, смерть; христианский символ греха; Р. без шипов – неблагодарность. Венок из Р. – небесная радость, награда за добродетель. Розовый сад – Новый Иерусалим; Небесная Р. – роза дантовского Рая, образ универсума и высшего блаженства. Золотая Р. – Р., благословляемая священником и вносимая на празднике в храм; символ церкви, небесного благословления и радости. Серебряная Р. – жилище Брахмы. Розетка Р. – знак семи имён аллаха в мусульманстве; в буддизме – знание, закон, путь порядка, т. е. тройственная истина, символизируемая и лотосом; звезда, круг вселенной. Розовое дерево – убежище, приют.

В. Н. Топоров.

РОКАПИ, в грузинской мифологии персонаж, главенствующий над злыми хвостатыми старухами – кудиани, которые приносят ему людские сердца. Наказанный богом Р. прикован к железному шесту, вбитому глубоко в землю. Р. каждый год пытается вырвать шест и освободиться из плена, но когда это ему почти удаётся, на шест садится птичка; Р. замахивается на неё палкой, птичка улетает, а шест снова уходит в землю.

М. Ч.

РОМА (Roma), в римской мифологии богиня, персонификация города Рима. Впервые изображения Р., увенчанной Фидес, появляются в 204 до н. э. на монетах южноиталийских Локр. Во 2 в. до н. э. её культ стали учреждать попавшие под

власть Рима города восточных провинций. Статуи Р. восточные города и народы посвящали также Юпитеру Капитолийскому. Иногда культ Р. сочетался с культом римских полководцев, например Т. Фламинина (Plut. Flamininus 16). В правление Августа культ Р. как на востоке, так и на западе соединяется с почитанием обожествлённого Цезаря и самого Августа. Август и Р. получают общие храмы и общих жрецов. Император Адриан посвятил богине сопровождавшийся играми праздник. Монеты с легендами Р.: Августа, Вечная, Непобедимая, Счастливая и пр. — чеканились почти всеми римскими императорами.

Е. Ш.

Ромул, победивший Акрона. Картина Ж. Энгра. 1812. Париж, Школа изящных искусств.

РОМУЛ (Romulus), в римской мифологии основатель и эпоним Рима. О происхождении Р. и его брата-близнеца Рема существовали различные версии: они — сыновья или внуки Энея; сыновья дочери или рабыни альбанского царя Тархетия и духа домашнего очага Лара; сыновья Реи Сильвии и Марса (Plut. Romulus 1–2; Serv. Verg. Aen. VI 774). Близнецов, брошенных по приказанию царя Амулия (дяди Реи Сильвии) в Тибр, вынесло на берег под смоковницей, посвященной Румине, богине вскармливания новорождённых. Там их охраняли и кормили дятел и волчица, потом дети были найдены пастухом Фаустулом, который вместе со своей женой Аккой Ларентией воспитал их. Став взрослыми и узнав о своём происхождении, близнецы собрали отряд беглецов и разбойников, убили Амулия, вернули власть в Альба-Лонге деду Нумитору, а сами решили основать новый город. Братьям, ожидавшим необходимого для начала всякого дела знака воли богов – авгурия, явились коршуны: шесть – Рему на Авентине и двенадцать – Р. на Палатине, что предвещало двенадцать веков существования города. С этим связывалось установление в Риме авгурий – гаданий по полёту и поведению птиц. Первым авгуром считался Р.; его авгуральный жезл (lituus), которым авгуры отмечали на небе зоны будущего полёта птиц, хранился как особая святыня в курии салиев и якобы не сгорел при её пожаре (Cic. De divinatione I 17). Рем, завидуя предпочтению, оказанному богами брату, стал над ним насмехаться и в разгоревшейся ссоре был убит. Городу, основанному согласно этрусским правилам, Р. дал своё имя и стал его первым царём, учредителем его основных институтов (сената, всадничества, деления народа на патрициев и плебеев, патроната первых над вторыми, легионов и пр.). Для увеличения населения Р. учредил в священной роще бога Лукариса убежище для беглецов, свободных и рабов, массами стекавшихся в Рим. Так как окрестные племена не желали выдавать за них замуж своих дочерей, Р. пригласил на праздник в честь бога Конса соседних сабинян с их жёнами и дочерьми и дал приказ римлянам по условленному знаку хватать девушек. Сам Р. женился на Герсилии. Похищение сабинянок привело к войне с царём сабинян Титом Тацием и его союзником царём Ценина Акроном. Убив последнего в поединке, Р. посвятил его доспехи (spolia opima — доспехи и оружие убитого царя) у священного дуба Юпитеру Феретрию («сражающему»), устроив праздник и торжественное шествие, предвосхищавшее триумф. Храм он посвятил Юпитеру Статору («останавливающему») в благодарность за то, что бог остановил его обратившееся было в бегство войско. При посредничестве Герсилии и других сабинянок с сабинянами был заключён мир и союз. Р. разделил власть с Титом Тацием, и их объединившийся народ стал называться «римский народ квиритов» (по имени Р. и родины Тация города Куры). Они стали почитать общих римских и сабинских богов, совместно справлять луперкалии и матроналии, повиноваться общим законам. Народ был разделён на три трибы: Рамнов (в честь Р.), Луцеров (по одной версии, происхождение этого названия неизвестно, по другой, — оно было дано в честь союзника Р. этруска Лукумона) и Татиев (или Тициев) (в честь Тита Тация). После смерти Тация Р. стал править один, ведя победоносные войны с соседями и раздавая народу завоёванные земли, что настроило против него патрициев. Когда на 38-м году царствования Р. внезапно исчез, народ, думая, что его убили сенаторы, был готов к возмущению (с этим связывали установление праздника поплифугии, «бегство народа»). Однако Р. явился некоему Юлию Прокулу и велел передать народу, что он вернулся на небо к своему отцу и стал теперь богом Квирином, покровителем Рима. Он призывает римлян и их потомков быть мужественными и упражняться в военном деле, что даст им невиданное могущество, и тогда никто не сможет противостоять римскому оружию (Plut. Romulus; Ovid. Fast. I 3–16). С именем Р. были связаны древнейшие святыни и ритуалы Рима («хижина Р.», «гробница Р.» – на месте древних комиций, руминальская смоковница, бег луперков вокруг Палатина, в котором участвовали некогда Р. и Рем, живя у Фаустула; коллегия Арвальских братьев, в которую Р. входил вместе с одиннадцатью сыновьями Акки Ларентии). Миф о Р. впитал различные элементы: древнейшие мотивы близнечных мифов, общеиталийские мотивы об основателях городов (напр., о Цекуле, об основателе города Куры) и общеиндоевропейские представления (по мнению Ж. Дюмезиля) о борьбе и союзе богов трёх социальных функций (Р., Лукумон и Тит Таций). По мере развития «римского мифа» (см. в ст. Римская мифология) миф о Р. обогащался идеями о богоизбранности римского народа и о предначертанном ему господстве над миром.

Е. М. Штаерман.

Капитолийская волчица, кормящая Ромула и Рема. Бронза. Нач. 5 в. до н. э. Рим, Капитолийские музеи.

РОХИНИ (др.-инд. Rohini, от корня со значением «красный»), в древнеиндийской мифологии обозначение: 1) дочери Кашьяпы и Сурабхи и матери рогатого скота, особенно Камадхену (ср. rohini, «красная корова»); 2) дочери Дакши, вступившего с ней в связь в виде козла (Р. стала антилопой); другой сюжет связан с Р. как любимой женой Сомы; 3) жены Кришны; 4) двух жён Васудевы (отца Кришны) и матери Баларамы; 5) дочери Хираньякашипу ; 6) девятой накшатры и т. п.

В. Т.

РУГАНЗУ, Луганзу, в мифологии народов Руанды культурный герой. Согласно мифам, Р. ввёл различные полезные растения – фасоль, батат, банановые деревья, в стране появились домашние животные.

Р. научил людей плавить руду, строить дома, варить пиво. С ним связано возникновение водопадов, скал. Благодаря ему образовался естественный мост на реке Рузизи, соединяющей озёра Киви и Танганьика. Великан Ньянгара, засадив бананами одну сторону реки, решил перебраться на другой её берег и там продолжить свою работу. Едва он вошёл в воду, Р. бросил ему в спину свой жезл, чтобы заставить его вернуться. Но жезл соскользнул в воду и превратился в скалу. Ньянгара вступил на этот мост, и с тех пор по нему перебираются через Рузизи. Р. выступает также в роли мифического царя, способствовавшего объединению государства Руанда. Ко временам Р. относят установление различных обычаев и обрядов (напр., культ Риангомбе и мёртвых).

Е. К.

РУДА (rdw, rd, rdy, «земная»), в древнеарабской мифологии богиня, почитавшаяся во всей Северной и Центральной Аравии; в пантеоне самудских арабов — верховное божество (наряду с Нахи). Р., однако, не упоминается в южных самудских надписях; в них фигурирует Узза, что может свидетельствовать о тождественности этих богинь. Очевидно, Р. — богиня земли и плодородия. В сафских надписях упоминания о ней сопровождаются изображениями обнажённой богини плодородия; в самудских — сообщается о принесении в жертву Р. первинок урожая. По другой гипотезе, Р. – «милостивая» – богиня солнца или планеты Венера. Р. являлась также богиней подземного царства, владыкой мёртвых; её эпитет — «госпожа смерти». В оазисе Думат находилась статуя Р. Известно, что Мухаммад приказал разрушить святилище Р., принадлежавшее племени тамим. Возможно, Р. родственно почитавшееся в Пальмире божество земли Арцу, иногда называвшееся Арцу-бел (Арцу-владыка).

РУДРА (др.-инд. Rudra, объясняемое поразному от rud-, «реветь», в связи с rodas, «земля»), в древнеиндийской мифологии божество, персонифицирующее грозу, ярость, гнев; ведийский предшественник Шивы. В «Ригведе» ему посвящено три гимна. Подчёркивается разрушительная сила Р., его яростный нрав (Р. считается отцом марутов — рудриев). Р. — убийца (один из эпитетов — «мужеубийца»); к нему обращаются с просьбой не убивать ни большого, ни малого, ни выросшего, ни отца, ни матери, не наносить вреда телу, семени, жизни, коровам и лошадям. Смерть насылается Р. и непосредственно, и через яд, через лихорадку. Живёт он на севере, с которым, как и с западом, связано в древнеиндийской модели мира всё плохое. Р. юн, быстр, силён, неуязвим, у него твёрдые члены, спутанные волосы, прекрасные губы; он улыбается, как солнце. Вместе с тем он свиреп и разрушителен, как ужасный зверь (РВ II 33, 11), он — «красный вепрь неба» (II 33, 7) и бык, отец мира (VI 49, 10) и великий асура небес (II 1, 6). У него колесница, в руке — молния или палица, лук и стрелы (в «Атхарваведе» он не раз называется лучником). В поздних самхитах он тысячеглаз (АВ II 2, 2, 7; Вадж.-самх. XVI 7); его живот чёрен, а спина красна (АВ XV 1, 7–8), у него синяя шея (Вадж.-самх. XVI 7); он медного цвета (или красного), носит шкуру, живёт в горах (III 36; XVI 2–4, 51). Он — многоформен. Связанный со смертью, Р. может и отвращать смерть: его просят о лекарствах, дающих долгую жизнь, его называют исцелителем и лучшим из врачей. Оргиастические черты Р. неотделимы от связываемых с ним представлений о плодородии и жизни. Он окружён зооморфными символами сексуальной силы. Оплодотворяющий дождь – одно из средств Р. против слабости. К Р. обращаются с просьбой: «Да размножимся мы, о Р., через детей» (II 33, 1); о нём говорят: «Да создаст он благо нашему скакуну, здоровье барану и овце, мужчинам и женщинам, быку». С Р. связывают понятие жизненной силы (VII 36, 5), упоминают о его милости, дружбе, готовности защищать и творить благо. Таким образом, Р. соотносим со всеми членами комплекса «смерть – плодородие – жизнь» ; недаром его называют Трьямбака, «имеющий трёх матерей» (т. е. три космических царства). Преимущественные связи Р. – с марутами, Сомой (в «Ригведе» ещё и с Агни, Вач, Вишну). Жена Р., она же подруга марутов, – Родаси (как жена упоминается и Рудрани), букв. «земля и небо» (ср. мифологический мотив превращения Р. в быка, брака с землёй, принявшей облик пятнистой коровы, рождения 37 сыновей-воинов – марутов, ставших спутниками Индры).

Наиболее известный миф о Р., дошедший в разных версиях, в т. ч. и более поздних, связан с историей жертвоприношения Дакши. На это жертвоприношение, совершаемое на вершине великой горы Химават, были созваны все боги, кроме Р. Разъярённый, он появляется в середине ритуала, пронзает стрелой жертву, которая, превратившись в антилопу, поднялась на небо и стала созвездием Мригаширша. Затем, напав на богов, Р. наносит им телесные увечья, которые после просьб о пощаде он устраняет; только Дакше, чья голова исчезла, пришлось дать голову козла. В другой версии боги сами призывают Р., чтобы покарать Праджапати за его преследования собственной дочери Рохини (наконец, иногда и сам Р. рассматривается как плод кровосмесительной связи). Р. участвует как предводитель богов в битве с асурами, возглавлявшимися Ушанасом, из-за Тары, жены Брихаспати, похищенной у него Сомой (Вишну-пур. IV и др.). Тем самым Р. выступает в качестве покровителя рода Ангирасов (сам Ангирас, как иногда и Р., считается сыном Брахмы; Р. вышел из его головы). В послеведийской мифологии из культа Р. развивается культ Шивы. Само имя Р. (и его эпитеты Пашупати, «хозяин скота», Шарва и т. д.) стало одним из прозвищ Шивы. Иконография Шивы также позволяет разъяснить некоторые черты Р. Рудра возник на индо-арийской почве, хотя некоторые сходные черты прослеживаются и в соседних ареалах (к северо-западу от Индии) или в других культурах (напр., в древнейшей цивилизации долины Инда). Из типологических параллелей особенно интересны: Рудра и крот – Аполлон и мыши (Аполлон Сминфей – «мышиный»).

В. Н. Топоров.

РУДРЫ, в древнеиндийской мифологии класс божеств, связанных с Рудрой; первоначально Р. было восемь: Бхава, Шарва, Пашупати, Угра, Махадева, Рудра, Ишана, Ашани; потом одиннадцать: Махан, Махатман, Матиман, Бхишана, Бхаямкара, Ритудхваджа, Урдхвакеша, Пингалакша, Ручи, Шучи, Рудра (Айт.-бр., Шат.-бр.) и тридцать три (Тайтт.-самх. I 4, 11, 1). Обычно отцом Р. считается Рудра. Иногда с Р. отождествляются маруты.

В. Т.

РУЕВИТ [лат. Ruqieuithus, искажённое (?) Rinvit], в балтийско-славянской мифологии бог войны, отождествляемый западноевропейскими хронистами с римским Марсом. Его атрибуты – семь мечей у пояса и восьмой в правой руке. Дубовый идол Р. имел семь ликов. В культовом центре Коренице на юге острова Рюген из трёх храмов – Р., Поревита и Поренута – главным считался храм Р.; в одном из перечислений богов в «Книтлингасага» Р. стоит на первом месте.

В. И., В. Т.

РУЙМОН, в осетинской мифологии змеевидное чудовище. Р. рождён от оленя слепым, однако он может стать зрячим и уничтожить людей. Чтобы этого не случилось, небесные духи поднимают его цепью на небо, там отрубают от него мечом куски и раздают их умершим, отчего последние снова молодеют и принимают тот возраст, в котором умерли.

В. К.

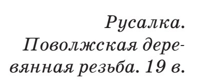
РУКМИНИ (др.-инд. rukmini, «золотая», «украшенная золотом»), в индуистской мифологии первая жена Кришны, дочь царя Бхишмаки из страны Видарбха (современный Бирар). По настоянию своего брата Рукмы Р. должна была стать женой Шишупалы, но в день свадьбы Кришна украл её и, победив армии Рукмы и Шишупалы, увёз в Двараку, где и женился на ней. У Р. и Кришны было десять сыновей (из которых первый, Прадьюмна, считается воплощением Камы) и одна дочь. После смерти Кришны Р. вместе с семью другими его жёнами сожгла себя на погребальном костре мужа. Некоторые кришнаитские секты считают Р. следующим после Ситы воплощением Лакшми, супруги Вишну.

С. С.

РУЛАКЬЕ (тибет. ru-las-skye, «рождённый из рога»), в тибетской мифологии первый министр в перечне мудрых министров и благородных царей, культурный герой. Его родители: мать – вдова царя Тригумцэнпо, отец – горный бог Ярлхашампо. После гибели царя Тригумцэнпо царице приснился сон о Ярлхашампо, который в облике огромного белого яка взо-

Свадьба Кришны и Рукмини. Акварель. Ок. 1800.

Русалки. Картина К. Маковского. 1879. Санкт-Петербург, Гос. Русский музей.



Русалка. Поволжская деревянная резьба. 19 в.

шёл на её ложе. Восемь месяцев спустя царица родила сгусток крови, спрятала его в рог дикого яка и обернула рог в одежды. Заглянув туда несколько дней спустя, она обнаружила маленького мальчика, которого назвали «мальчик Япджан, рождённый из рога».

Р. согнал с трона убийцу царя Тригумцэнпо и пригласил на царство сына царя «Птицу». Став министром, он одомашнил животных, научил тибетцев заготавливать сено впрок, с именем Р. связывают возникновение пашни, сбор урожая. По другим версиям, Р. обучил тибетцев плавить металлы (золото, серебро, медь, железо), обжигать древесный уголь, изобрёл плуг и ярмо (проделав отверстие в куске дерева), прорыл каналы и осушил землю, через непреодолимые реки построил мосты. По некоторым версиям, функции Р. приписываются другим мудрым министрам.

Е. Д. Огнева.

РУНГИС, Рудзу рунгитис («ржаной Р.»), в латышской мифологии дух зерна, который приносит и насыпает зерно. Р. принадлежит к числу домашних духов; часто он принимает вид чёрной кошки (чему, видимо, способствует близость латыш. rungis, собств. «круглый, ядрёный» (о человеке или животном) к латыш. runcis, «кот»). Упоминается как мифологический персонаж уже у Г. Стендера (18 в.).

В. И., В. Т.

РУПАВАЧАРА (санскр., пали rupavacara), в буддийской мифологии класс божеств, обитающих в Рупадхату. Р. не нуждаются в пище, одежде (они рождаются вместе с тончайшим покровом), доме (который также возникает одновременно с их рождением). Хотя запах и вкус в Рупадхату отсутствуют, у Р. есть рот и нос, чтобы они не выглядели уродливыми. Органов деторождения у Р. нет, но нет и полной бесполости. Р. рождаются чудесным образом, их родителями считаются те, кто в этот момент оказался наиболее близко.

О. Ф. Волкова.

Рыбак и сирена. Картина Ф. Лейтона. 1856–1858.

РУПАДХАТУ (санскр., пали rupadhatu, «мир имеющих форму»), в буддийской мифологии один из миров, расположенный над «миром желания» Камадхату и под «миром не имеющих формы» — Арупадхату (см. Брахмалока, Девалока). Описание Р. смоделировано на основании внутреннего йогического медитативного опыта, перенесённого во внешний план существования. В Р. отсутствуют два наиболее грубых чувственных явления – вкус и запах и соответственно вкусовое и обонятельное сознания. Зрение и слух имеют необыкновенную силу. Р. делится на четыре уровня, соотнесённых с четырьмя ступенями дхьяны — йогического транса. Земной человек, оставаясь телом на земле, может путём дхьянической практики достигать видения определённых уровней Р. и переживания реальности Р. В народных верованиях Р. обычно понимается материально как один из высших миров, в которых перерождаются после смерти люди, овладевшие соответствующей ступенью дхьяны. Четвёртый уровень Р. — это низший уровень мира, не подвергающийся разрушению в самвартакальпе (период разрушения мира огнём, водой и ветром в конце кальпы).

О. Ф. Волкова.

РУСАЛКИ, купалки, водяницы, лоскотухи и другие, в славянской мифологии существа, как правило вредоносные, в которых превращаются умершие девушки, преимущественно утопленницы, некрещёные дети (ср. Мавки). Представляются в виде красивых девушек с длинными распущенными зелёными волосами (ср. южнославянских вил, западноевропейских

Русалочка. Скульптура М. Антокольского. Санкт-Петербург, Эрмитаж.

Рустам над умирающим Сухрабом. Миниатюра. 1614. Лондон, Британская библиотека.

ундин), реже — в виде косматых безобразных женщин (у северных русских). В русальную неделю, следующую за троицей, выходят из воды, бегают по полям, качаются на деревьях, могут защекотать встречных до смерти или увлечь в воду. Особенно опасны в четверг — русальчин велик день. Поэтому в русальную неделю нельзя было купаться, а выходя из деревни, брали с собой полынь, которой Р. якобы боятся. На просьбы Р. дать им одежду женщины вешали на деревья пряжу, полотенца, нитки, девушки – венки. Всю троицкую неделю пели русальные песни, в воскресенье (русальное заговенье) изгоняли, «провожали» Р. (или весну). Р. обычно изображала девушка, которой распускали волосы, надевали венок и с песнями провожали в рожь. Вталкивая её в рожь, с криками разбегались, а Р. догоняла. Часто Р. изображали в виде чучела (иногда – обряженного ржаного снопа), несли его в поле и там оставляли на меже или разрывали и разбрасывали по полю. Известны случаи потопления чучела, сопровождавшиеся имитацией церковного отпевания. В этом варианте обряд проводов Р. испытал очевидное влияние «похорон Костромы». В южнорусских и поволжских областях известен ритуал «вождения русалки».

Образ Р. связан одновременно с водой и растительностью, сочетает черты водных духов (иногда Р. представляли в свите водяного) и карнавальных персонажей, воплощающих плодородие, типа Костромы, Ярилы и т. п., смерть которых гарантировала урожай. Отсюда вероятна и связь Р. с миром мёртвых: по-видимому, под влиянием христианства Р. стали отождествлять лишь с вредоносными «заложными» покойниками, умершими неестественной смертью. Возможно, название Р. восходит к древнерусским языческим игрищам русалиям, известным по церковно-обличительной литературе. По гипотезе Ф. Миклошича наименование русалий заимствовано славянами на Балканах, где античные поминальные обряды носили название розалии. Образ Р. популярен в литературе (А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь) и живописи.

В. В. Иванов.

РУСТАМ (фарси; восходит к ср.-иран. Ротастахм, «богатырь»), герой иранского эпоса, богатырь. Образ Р. принадлежит к систанскому, или сакско-согдийскому, эпическому циклу и отсутствует в «Авесте». В ряде источников Р. выступает как противник зороастризма. Первое сохранившееся письменное упоминание о Р. содержится в согдийском фрагменте 5 в., повествующем о битве Р. с дэвами. Как Ротастахм Р. фигурирует в парфянских поэмах «Ядгар Зареран» и «Драхт Асурик», в пехлевийском «Бахман-Яште» (в нём он — борец против арабского нашествия). В «Шахнаме» Р. — чудесно родившийся сын богатыря Заля и Рудабы, дочери кабульского владыки Мехраба из рода Заххака. Дед Р. — богатырь из рода Джамшида (сын Таршаспа-Керсаспы и внук Исрита-Триты) Нариман, прославившийся своими подвигами на службе у Фаридуна. Богатырская мощь Р. проявляется уже в детстве: он убивает булавой дикого белого слона, выбирает себе могучего коня Рахша. Выросши, Р. становится главной опорой иранских царей в борьбе против туранцев, возглавляемых Афрасиабом. Р. возводит на престол первого царя династии Кейянидов Кай Кубада, неоднократно спасает Кай Кавуса. При спасении Кай Кавуса, попавшего во время похода в Мазендеран в плен к Белому дэву, Р. совершает семь подвигов: убивает дикого льва, дракона-аждарха, чародейку-ведьму, Белого дэва, находит чудесный источник, берёт в плен разбойника Авлада, умерщвляет мазендеранского шаха Аржанг-дэва. Р. — воспитатель Сиявуша (см. Сйаваршан); мстя за его смерть, Р. вместе с его сыном Кай Хусроу идёт войной на Афрасиаба, в которой тот погибает (во время боёв с туранцами Р. убивает чудовищного Акван-дэва). В Самангане Р. влюбляется в дочь царя — красавицу Тахмину, которая после его отъезда рождает от него сына — богатыря Сухраба, служащего Афрасиабу. Во время похода Сухраба в Иран по воле рока происходит трёхкратный поединок не опознавших друг друга Р. и Сухраба. В третьем поединке Р. хитростью одолевает и убивает Сухраба, и лишь после этого узнаёт сына. Также волей рока Р. вынужден вступить в бой со своим любимым другом Исфандияром. С помощью хитроумного Заля, наученного Симургом, Р. узнаёт, что глаз – единственное уязвимое место Исфандияра, и

Руфь на поле Вооза. Картина Ю. Шнора фон Карлфельда. 1828. Лондон, Национальная галерея.

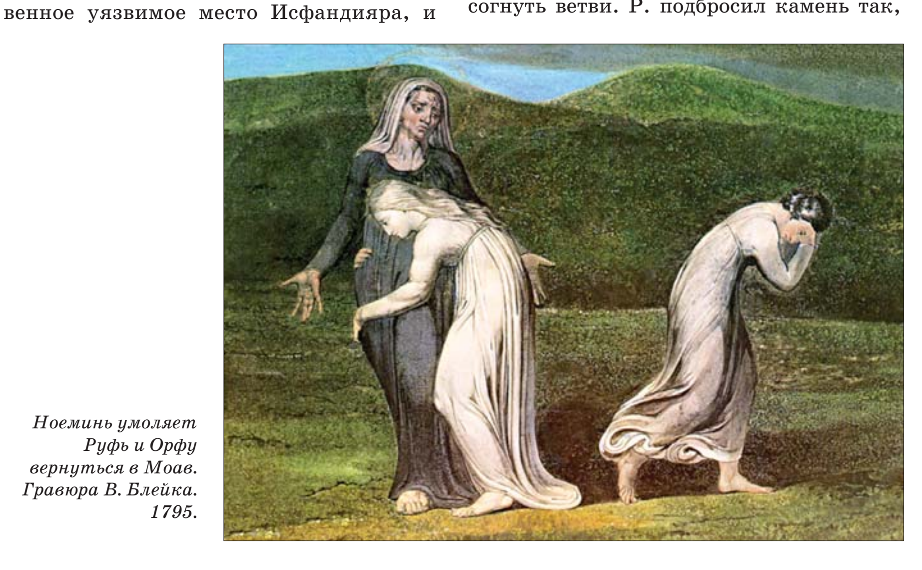
пронзает его отравленной стрелой. Невольный убийца сына и друга, Р. погибает, попав в волчью яму, приготовленную его коварным братом Шагадом.

И. С. Брагинский.

РУФЬ (евр. Rut), в ветхозаветных преданиях моавитянка, прабабка царя Давида (её история излагается в «Книге Руфи»). Из любви и сострадания к своей свекрови Ноемини, переселившейся во время голода из Иудеи в Моав и лишившейся там мужа и двоих сыновей (один из которых был мужем Р.), Р. вместе с ней отправляется в Вифлеем Иудейский, где она делит с Ноеминью все тяготы жизни, собирая в поле колосья и принося их свекрови (Руфь 2, 2–3). Владелец поля, знатный вифлеемлянин Вооз, дальний родственник её умершего мужа, восхищённый благородством Р., берёт её в жёны. У них рождается сын Овид, которого Ноеминь нянчит, как своего ребёнка (4, 16–17). Согласно агаде, Р. в награду за своё человеколюбие дожила до дней своего праправнука, царя Соломона, и дивилась его мудрости, сидя справа от него во время суда («Рут рабба», 2, 2).

Д. В. Щедровицкий.

РУХАНГА, в мифологии бантуязычного народа ньоро (Межозерье) божество, демиург и культурный герой. Согласно мифу, по приказанию Р. его брат Нкья стал первым обитателем земли. В те времена небо было очень близко к земле, оно опиралось на дерево и столб, скреплённые между собой железным стержнем. Р. велел Нкья обломать ветви дерева, чтобы построить жилище. Но тот не смог даже согнуть ветви. Р. подбросил камень так,



Ноеминь умоляет Руфь и Орфу вернуться в Моав. Гравюра В. Блейка. 1795.

Рыбы. Апулийское краснофигурное блюдо. 320–310 до н. э. Париж, Лувр.

что он раскололся на три части, ставшие ножом, топором и колотушкой. Отдав их брату, Р. показал ему, как срезать деревья и травы и как построить себе хижину. Однажды Нкья спросил Р., зачем он сделал ни для чего непригодное тело и желудок. Тогда Р. создал коров и, срезав дерево, выдолбил из древесины сосуд для молока. Затем он создал стелющееся по земле растение, на котором тотчас же в изобилии выросли тыквы.

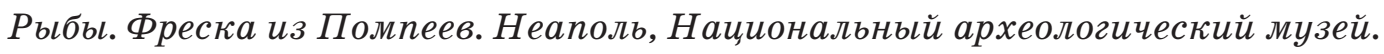
По другому варианту мифа, у Р. было двое сыновей-близнецов, которых он послал на землю. Один из них, Кагаба, участвовал в творении вместе с Р. и служил посредником между ним и людьми. Другой брат стал первым человеком и получил от Р. жену. Оба брата жили на земле, окутанной тьмой и холодным туманом, пока Кагаба не создал солнце, луну, ночь и сон. Затем он соорудил хижину и снабдил оставшегося на земле брата семенами тыквы для посева. Кагаба с неба послал брату огонь в виде молнии, которая упала на сухую траву. Первый человек стал варить на огне плоды тыквы. Своих трёх сыновей он послал к Кагаба, чтобы тот дал им имена. На своём пути они нашли голову коровы, верёвку для привязывания коров во время доения и корзину элевзины. Старший схватил корзину с элевзиной и стал первым земледельцем; второй взял верёвку и стал первым пастухом, а младший забрал голову коровы и стал вождём; от него произошёл род вождей ньоро.

Е. С. Котляр.

РЫБА. В общих трёхчленных (по вертикали) мифологических схемах вселенной Р. служат основным зооморфным классификатором нижней космической зоны и противопоставлены птицам как классификатору верхней зоны и (менее отчётливо) крупным животным (часто копытным), символизирующим среднюю космическую зону. На основании изображения Р. из Горж-д'Анфер (Дордонь) можно сделать вывод о стремлении помещать такие образы внизу (над Р. находится изображение, иногда толкуемое как голова птицы). В произведениях т. н. мобильного искусства палеолита наиболее частый сюжет (на жезлах с отверстиями) представлен Р. в виде фаллоса. Продолжением этого аспекта «рыбной» темы являются т. н. каменные рыбы из неолитических стоянок и погребений Сибири (им соответствуют более поздние фигурки Р., используемые в качестве приманки и магического средства в промысловой магии; ср. также сибирские наскальные изображения Р., которые, например у хантов, указывают и направление движения Р. Библейский символизм «рыбных» образов в средневековой западноевропейской скульптуре — в известной степени лишь трансформация архаичных каменных Р.

Демиургическая функция Р. проявляется в двух вариантах — активном, когда Р. приносит со дна первозданного океана ил, из которого и создаётся земля, и пассивном, когда Р. (кит, три кита, дельфин и т. п.) является опорой земли. Согласно бурятским представлениям, резкое движение Р.-опоры, плавающей в океане, приводит к землетрясению. У алтайцев землю, созданную Ульгенем, поддерживают три Р.; когда одна Р. опускает голову, начинается наводнение. Более или менее сходные варианты зафиксированы у айнов, японцев и других народов Евразии. Возможно, мотив Р. как опоры земли в океане связан прежде всего с индийскими представлениями о мировой горе посреди океана, повлиявшими, в частности, на центральноазиатские традиции. В тех космогонических версиях, где мировой океан объемлет всю вселенную, солнце объезжает землю вверху на солнечной ладье, внизу — на Р., выступающей в качестве ездового животного солярного божества. Сниженный вариант демиургической функции Р. обнаруживается в преданиях и мифах о потопе, в которых Р. выступает как спаситель жизни, например в индийской традиции (некоторые исследователи связывают этот мотив с наследием автохтонного австроазийского населения) первочеловек Ману поймал Р., которая попросила вырастить её, обещая спасти в будущем Ману от потопа (в ряде версий Р., спасшая Ману, трактуется как воплощение Вишну). Ацтекский Тескатлипока, пожелавший выделиться среди братьев, превратил себя в солнце, а землю населил людьми, сотворенными из пепла, остальные боги сделали так, что всё было смыто водой и люди превратились в Р. В одной из китайских версий потопа Гунь принимает после гибели облик Р., а из его тела возникает Юй, которому удаётся укротить воды. Р. в Китае была одним из символов богатства.

В ареале распространения мифов и преданий о потопе и особенно на его периферии (Сирия, Палестина, Малая Азия, Закавказье, Иран и др.) хорошо сохраняются следы «рыбной» мифологии и культа Р. Древнейшее свидетельство – шумерский текст (т. н. «Дом рыбы»), представляющий собой монолог (видимо, божества), посвященный заботам о безопасной жизни Р., для которой строится специальный дом (ср. в этой связи сведения о храмовых бассейнах для Р. на Ближнем Востоке и в Закавказье). Описываются и враги Р. – различные птицы, крокодил, существование которых делает убежище для Р. особенно необходимым. Контекст расширяется, если учесть, что шумерский бог вод Энки, установивший порядок во вселенной, наделяет реки и болота Р. и назначает бога, «любящего Р.» (имя его остаётся нерасшифрованным). Так как у Энки есть свой корабль, то шумерская схема (бог воды на корабле, заботящийся о Р.) оказывается инвертированной по отношению к индийской схеме потопа (Р. заботится о первочеловеке). В локальных



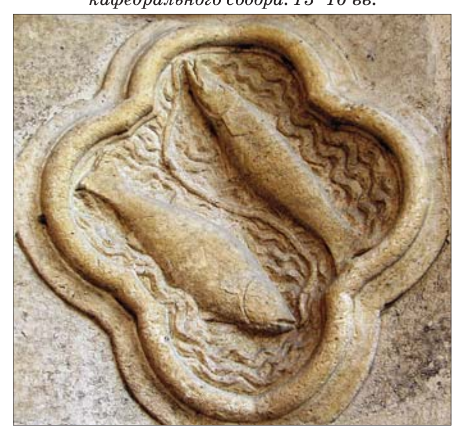
Рыбы. Фреска из Помпеев. Неаполь, Национальный археологический музей.

вариантах японского мифа о творении бог луны Цукуёми по повелению Аматэрасу спускается на землю, чтобы служить богине пищи Укэмоти: приветствуя бога луны, она поворачивает голову к морю, и из её уст выскакивают различные Р., выступающие здесь уже только как средство поддержания жизни. Вавилонский Эа, соответствующий шумерскому Энки, мог представляться в виде человека-Р. Эа приписывались не только мощь и мудрость, но и целительные способности; известны изображения «рыбообразного» Эа у постели больного ребёнка (ср. роль изображения и фигурок Р. в целебной магии). О широком распространении культа Р. в Закавказье свидетельствует, в частности, использование Р. (например, форели) при лечении разных болезней (в том числе бесплодия). В Закавказье верили в существование особой матери-Р., говорящей человеческим языком; совершали обряд захоронения Р. Здесь же обнаруживаются и следы представлений о Р. как опоре земли (кахетинцы верили, что землетрясения, происходящие от пошатывания огромной чудовищной Р., сулят хороший урожай). Магическое значение имели закавказские типы «рыбного» орнамента (у хевсуров, в Кахетии и др.), использовавшегося в женских одеждах; в этой связи ср. традиционные приёмы изображения Р. на блюдах, тарелках и т. п. [от блюда из Самарры (Двуречье, 5–4-го тыс. до н. э.) до таких десакрализованных образцов, как керамические изделия Б. Палисси (кон. 16 – нач. 17 вв.)]. К этому же кругу явлений относятся табу на называние Р. и употребление их в пищу, ряд ритуалов, связанных с рыбной ловлей. Пережитки культа Р. известны и на Северном Кавказе: в частности, к Р. имеет отношение осетинский Донбеттыр. С Р. связывается и тема умирающего и воскресающего бога плодородия, которая прослеживается в контексте реконструкции афро-евразийского мифа об Иштари (Иштар) и её соответствиях; идеографически один из основных центров культа Иштар Ниневия обозначается как «дом рыбы». Центральный мотив этого мифа связан с самооскоплением (ср. трактат Лукиана «О Сирийской богине», где этот мотив относится к прекрасному юноше Комбабосу, а его действие происходит в Гиераполе, где почиталась Деркето-Атаргатис), причём в ряде вариантов фаллос бросается в воду и проглатывается Р. (в египетской версии Сет бросает детородный член Осириса в Нил и Р. съедает его; ср. также самооскопление Баты из египетской «Повести о двух братьях»). Имеются различные варианты этого мотива. Например, в грузинской сказке «О девяти сыновьях царя» младший сын берёт живую воду из источника, принадлежащего женщине-Р.; когда юношу убивают и расчленяют, женщина-Р. собирает тело и с помощью воды из источника воскрешает его. В древнееврейской традиции Р. связана с демоном Асмодеем, особенно в его отношениях с Соломоном и Товией (Товия одолевает Асмодея с помощью Р.). В рамках смерти и воскрешения можно рассматривать и историю библейского Ионы, проглоченного Р.; ср. мотив героя, проглатываемого Р., в меланезийской сказке о Камакаджаку (в русской сказке Ивана также проглатывает щука-Р., которая сама его и изрыгает). Во всех этих случаях Р. выступает как некий эквивалент нижнего мира, царства мёртвых (для того чтобы воскреснуть к новой жизни, нужно побывать в нём). Иногда Р. актуализирует образ водного чудовища, похищающего женщину и делающего её своей женой. Таким же олицетворением смерти, тьмы, водного хаоса является и библейский Левиафан, изображаемый не только в виде дракона, но и в виде Р. Согласно библейской традиции, Р. получит мессия и разделит её с праведными в конце мира (в Талмуде мессия обозначается как Dag, «рыба»); второе пришествие мессии произойдёт, когда Сатурн и Юпитер сойдутся в зодиакальном знаке Рыб (три сплетенные Р., образующие треугольник, — распространённый мотив средневековой архитектуры). Иранским соответствием библейскому Левиафану в известной степени является гигантская первозданная Р. Кара, охраняющая мировое дерево (дерево хом-хаома, чаокерена, всеисцеляющее дерево виспобиш), растущее посреди озера Варукаша (ср. также иранский мотив гигантской Р., плавающей в океане преисподней и несущей на себе быка как опору мира). В числе других фантастических Р. древнеиндийская гибридная макара, самым непосредственным образом связанная с плодородием, или чудо-юдо (чудо морское) русских сказок, нередко обладающее чертами и свойствами Р.; в мифологических представлениях как чудовище рыбьей природы обычно выступает кит. У иранских народов и их соседей Р. считались чистыми существами, благотворно влияющими на человека. Когда один кафир выпустил из лука стрелу в небо, чтобы поразить бога, Р. закрыла его своим телом (жабры — раны Р.). По представлениям народов Северной Сибири, у Р. есть свои покровители, в частности «волосатый отец», пасущий рыбные отары и помогающий рыболовам. Согласно хантыйским преданиям, Р. создал Култэтта-Лунг. Асталях-Торум (Ас-ях-Торум) — не только бог верховий Оби, но и распорядитель рыбными богатствами. Божество Ауття-Отыр живёт в Обской губе в виде щуки и распоряжается морской Р. Наконец, бог Средней Сосьвы Тахыт-котль-Торум (или Махар-Торум) в детстве был проглочен Р. и принял в её брюхе облик лягушки. Существуют поверья о Р. разных видов как о предках людей и вместе с тем о происхождении Р. из частей человеческого тела. В известной мере с этой точки зрения должны рассматриваться и гибридные человеко-Р. (саамский Аккрува). Впрочем, распределение человеческих и рыбьих черт может быть и иным: у нивхов хозяин моря имеет человеческий облик (старик с седой бородой) и живёт с семьёй в доме, но дом находится под водой; в распоряжении хозяина моря есть икра от разных Р., которую он по мере надобности бросает в море. В ряде африканских традиций Р. – воплощение души умершего человека. В Китае, Индии и некоторых других ареалах Р. символизирует новое рождение; поэтому её образ часто используется в похоронных ритуалах (ср. изображения Р. в древнеегипетских захоронениях). Не случайна в этом отношении «рыбная» метафорика Иисуса Христа, прослеживаемая как на формальном уровне (греческое слово Ἰχθύς, «рыба», расшифровывалось как аббревиатура греческой формулы «Иисус Христос, божий сын, спаситель»), так и по существу [ср. Р. как символ веры, чистоты, девы Марии, а также крещения, причастия (где она заменяется хлебом и вином; в этом же ряду стоит евангельский мотив насыщения Р. и хлебами)]; Иисус Христос иногда называется в ранней христианской литературе «Рыбой» (ср. этот образ в катакомбном искусстве), а христиане «рыбаками»; ср. образ апостолов-рыбарей Петра и Андрея, которых Иисус Христос обещал сделать «ловцами человеков» (Матф. 4, 19); отсюда иносказательная окраска сцен ужения и ловли сетью Р. в средневековом европейском искусстве (ср. также образ Будды как рыбака). Многочисленны изображения Р. на печатях, медалях, гробницах раннехристианской эпохи.

Р. может символизировать не только плодородие, плодовитость, изобилие (мифопоэтически отмеченным является и образ рыбьей икры), сексуальную силу, мудрость, но и скудость, скупость, равнодушие, сексуальную индифферентность (в связи с особенностями размножения Р.), глупость. Р. – частый персонаж сказочного фольклора. В русских сказках участвуют не только безымянная Р. или Р.-чудо (типа чудо-юдо), но и щука, ёрш, карась, язь, лещ, мень, налим, окунь, осётр, плотичка, сёмга, сиг, сом, сорога, калуга и др.

Некоторые из видов Р. выделены особо. Лосось символизирует изобилие, знание, вдохновение (среди американских индейцев и финно-угорских народов распространено мнение, что во внутренностях лосося находится огонь; ср. проанализированные К. Леви-Стросом индейские мифы об освобождении лососей, которым мешают воздвигаемые койотом речные пороги; лосось — эмблема Фингэла, героя фенианского цикла ирландских легенд). Карп почитается в Китае и Японии за красный цвет (ср. мотив золотой рыбки) и символизирует силу и храбрость, а также упорство в борьбе. Сазан играет особую роль в шаманском ритуале изгнания злых духов. Акула — образ опасности, зла, смерти (в японской мифологии посланец божества; божественная акула Саме помогает тем, кто её почитает) и т. п. В одном ряду с Р. фигурирует в мифопоэтических представлениях и образ дельфина, символизирующий море, морскую силу [дель-

Знак рыб на стене Амьенского кафедрального собора. 13–16 вв.



фин — одна из ипостасей Посейдона (Нептуна), Тритона, эмблема Нереид], свободу, благородство, любовь, удовольствие. Дельфин рассматривается как царственная Р., благожелательная к людям. Он приходит на помощь тонущим (в греческом мифе дельфин спасает Ариона), предупреждает мореплавателей об опасности и т. п. В дельфина превращается Аполлон, Пифон тоже иногда называется дельфином. Ранить дельфина — грех и знак несчастья. Дельфин нередко выступает как носитель душ умерших на острова блаженных (ср. изображения дельфина на похоронных урнах в Древней Греции). В индуизме дельфин — конь Камы. В христианской символике дельфин связывается с Иисусом Христом как творцом и спасителем, с воскресением и спасением. Астральный образ дельфина представлен одноименным созвездием. Изображения дельфина часто встречаются на талисманах и широко используются в геральдике.

В. Н. Топоров.

Наряду с названными выше в средневековом христианском искусстве получили распространение изображения Ионы, а также Левиафана, представлявшихся в виде Р., дельфина, гиппопотама или фантастического водного животного, а позднее в виде кита. В светской культуре Ренессанса возрождается античный образ Фортуны, выуживающей людей словно Р. из моря житейского.

Р. — распространенная и красочная деталь религиозной и социальной полемики эпохи Реформации (особенно в Нидерландах); в искусстве этого времени распространены сцены рыбных рынков и лавок, ловли Р. и т. п., наделённые широким спектром семантических оттенков — от сатиры на человеческую похоть до отзвука споров о церковных таинствах и иерархии. Изображения гигантской Р., пожирающей рыбную мелочь, трактуются как иносказание о неумолимости и верховной мощи Природы. Гностико-алхимическая традиция толкования образа Р. как символа мистического перерождения вновь возникает в 20 в. в околонаучном психоаналитическом оккультизме (К. Г. Юнг посвящает этому символу значительную часть своей работы «Эон») и модернистском искусстве.

М. Н. Соколов.

РЮБЕЦАЛЬ (Rubezahl), в германской низшей мифологии горный дух, воплощение горной непогоды и обвалов. Являлся людям в образе серого монаха, хорошим помогал, плохих сбивал с пути, заманивал в пропасть.

М. Ю.

Рюбецаль. Картина М. фон Швинда. 1859. Мюнхен, галерея Шак.

САБАЗИЙ, Сабасий (Σαβάζιος), фригийское божество, которое в греческой мифологии отождествляется с Дионисом-Загреем, сыном Зевса-змея и Персефоны (Diod. IV 4, 1). Культ С. распространился в Греции в 5 в. до н. э., затем в Риме, где слился с культом Юпитера. Священным животным С. была змея.

А. Т.-Г.

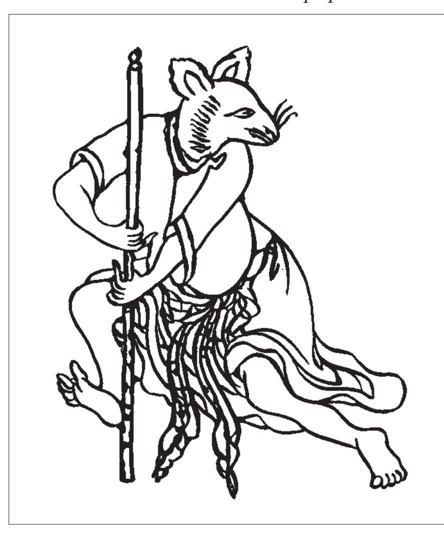
САБАЛЕЙПБЬЯ (букв. «бабочка риса»), в мифологии каренов, таунгу и других народов Бирмы божество, дающее урожай риса. Во время сева проводили обряд привлечения С: разбрызгивали воду над кучами камней, чтобы с дождём появился С.

Я. Ч.

САБДАГ (тибет. sa-bdag, «владетель земли»), в тибетской мифологии локальные божества, имеющие антропоморфный облик (старухи с мешком, с посохом, старухи, сидящей верхом на баране), зооантропоморфный (тело человека с головой мыши, крысы, сурка, свиньи, кабана) либо не имеющие никакого иконографического облика. С. обитают на земле, в пещерах, расселинах на севере и северо-востоке, в домах; в их число входят горные божества лха, ньян, обитающие на деревьях и скалах, шибдаг — «владетели места». Считалось, что С. оказывают влияние при постройке дома, его ремонте, во время путешествия; они насылают чуму, моровую язву (С. с мордой мыши, крысы, сурка). Но враждебность С. нейтрализуется с помощью обрядов, обращенных к С. со свиной и кабаньей мордой (эпидемии, путешествия, эпизоотии) и к «Матери всех С.» («хранительнице дверей земли», «старой матери гневной»), которая покрыта восемьюдесятью морщинами, едет верхом на баране, одета в жёлтые одежды. Её небесный аналог — «царица зенита небесный сурок», у которой складки век, носа и рта покрывают нос, рот и подбородок. Её земляной аналог — богиня «чёрная куча взрыхлённой земли» в облике чёрной женщины с серпом в правой руке и мешком, полным болезней, — в левой. С. холма Марпори, на котором находится Потала (резиденция далай-ламы), считается горный бог Ньянчентханлха. Название С. как земного духа-хозяина (эдзен, гадзын эдзен, «владыка земли» — возможно, калька с тибетского) перешло в мифологию монгольских народов.

Е. Д. Огнева.

Сабдаг. Тибетский ксилограф. 19 в.

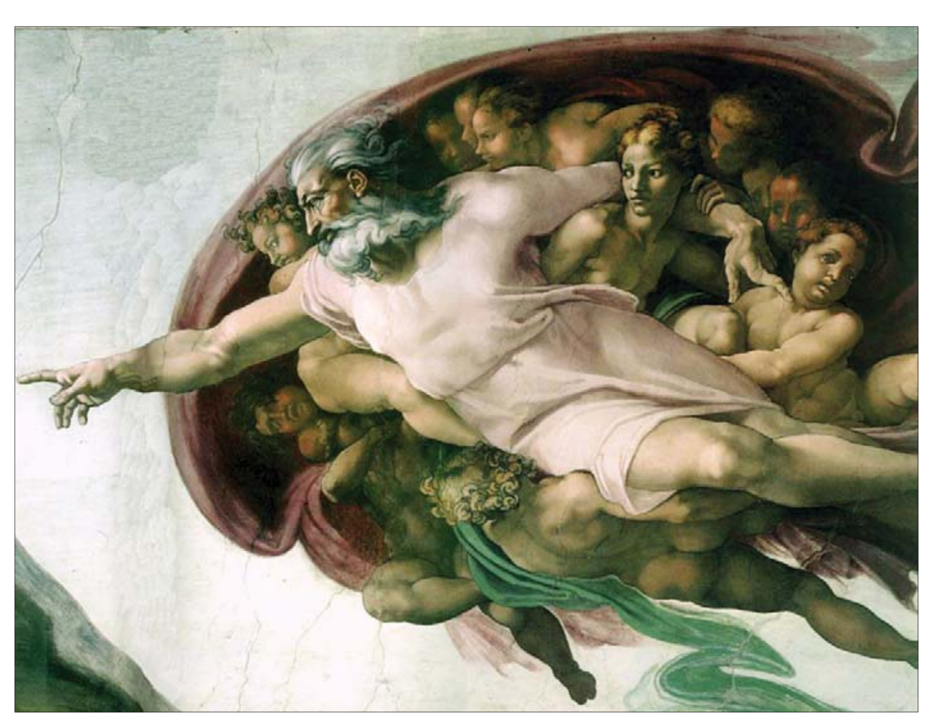


САВА (сербохорв. Свети Сава; образ восходит к реальному историческому лицу, жившему в 12 – нач. 13 вв. и канонизированному православной церковью), персонаж южнославянской мифологии. В сербском фольклоре С. связан с возвышенными местами. Ему приписывается оживление мёртвых, исцеление слепых, несгораемость его собственного тела, способность превращать борзых в волков (ср. общеславянский образ волчьего пастыря), людей в животных, иссечение железом воды из камня. С. создаёт кошку для борьбы с мышами (общеславянский мифологический сюжет, в других славянских традициях связывавшийся с иными персонажами). С. отнимает солнце у дьявола, предводительствует тучами, несущими град; гром, гремящий в день святого С., считался важным предзнаменованием. Связь С. со скотом и тучами объясняет, в частности, представление о тучах как о скоте С. В пост на день святого С., называвшийся савицей, не едят мяса четвероногих животных, чтобы уберечь их от волков. Роль С. как покровителя животных позволяет связать его с общеславянским Велесом.

В. И., В. Т.

Св. Сава. Фреска в монастыре Милешеве, Сербия.

САВАОФ, Цебаоф (евр. seba'ot, множ. число от sab'a, «воинство», «сонм»), одно из имён бога в иудаистической и христианской традициях. В библейских пророческих книгах встречается в сочетании «Господь воинств», что по-гречески передаётся двояко: Παντοκράτωρ, «вседержитель», κύριος ιων δυνάμεων, «владыка сил» (воинств); часто в Септуагинте сохраняется



Саваоф. Фреска Микеланджело «Сотворение Адама» плафона Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

как имя собственное — Σαβαώθ. Под «воинством» С. подразумеваются солнце, луна и звёзды, «всё воинство небесное» (Втор. 4, 19), выступающие стройно и послушные «уставам неба» (Иов 38, 32–33), «Цебаот» означает также бесчисленные воинства огневидных ангелов (книга Еноха 72, 1; Берахот 11 б; Пирке рабби Елиезер 4), объединённых в четыре сонма (воинства) под начальством Михаила, Гавриила, Уриила и Рафаила. По образу небесного создано и «земное воинство», поддерживая которое (Исх. 12, 41 и др.), не только ангелы, но и «звёзды с путей своих» сражаются с врагами (Суд. 5, 20). На помощь пророкам нисходят с небес «колесницы огненные» (4 Царств 6, 17). Имя С. часто упоминается в связи с херувимами, осеняющими ковчег завета — символ божественного присутствия на земле. В имени С., таким образом, выражена идея единства всех «воинств» вселенной, построенных по принципу иерархии и соединённых в акте славословия С. (Пс. 148).

Д. В. Щедровицкий.

САВЕРИГАДИНГ, в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) эпический герой, внук Батара Гуру [см. Батара Гуру (2)] и Ве Ньилитимо. В молодости С. совершает далекие морские путешествия. Он посещает также небо и страну мёртвых (Валиала). В стране Чина (т. е. в земле бугийцев) он находит принцессу Ве Чудаи, на которой женится. После земной жизни С. и Ве Чудаи отправляются в нижний, подводный мир, где С. принимает от Гururисэллэнга престол и титул владыки океана (Опусамуда). С. — центральный персонаж поэм «Лагалиго».

Ю. С.

САВИТАР (др.-инд. Savitar, от sь-, «рождать», букв. «порождающий»), в древнеиндийской мифологии солярное божество. В «Ригведе» ему посвящено 11 гимнов. С. особенно тесно связан с Сурьей, иногда эти оба имени обозначают попеременно одно и то же божество, в других случаях С. отождествляется с Сурьей [(РВ V 81, 2–3); ср. также отождествления с Бхагой (VII 37, 8), Митрой (V 81, 4), Рушаном (V 81, 5)]; наконец, С. (X 85) – отец Сурьи. Как солнечное божество С. разъезжает на колеснице, запряжённой конями, по небу или между небом и землёй, восходит на небесные высоты, пробуждает по утрам весь мир и богов, приводит ночь и ночной покой, предшествует дню и ночи, членит время (в частности, определяет сроки жертвоприношения). С. торопит солнце, которое подчиняется ему (как и ветер). Универсальное определение С. – «золотой» (таковы его глаза, язык, руки, волосы, одежда, колесница, кони). С. обладает и другими космологическими функциями: он заполняет воздушное пространство и мир (IV 52, 2–3; VII 45, 1), управляет миром (его называют господином творения и господином мира, IV 53, 6), приводит в покой землю и укрепляет небо (X 149, 1), удерживает небо (IV 2), охватывает тройное воздушное и небесное пространство, приводит в движение три неба, три земли, охраняет людей тремя обетами (IV 53, 5; число три особенно характерно для С.). С. простирает руки (он – «широкорукий») и даёт свет, указывает путь водам; даже боги, которым он указывает бессмертие (IV 54, 2), следуют его советам (II 38, 9). С. приносит и распределяет дары, богатство, сокровища, счастье (он – «бог счастья», V 82, 3), силу, даёт долгую жизнь (назначает жизненный срок; его молят о детях), изгоняет болезни, лечит от истощения, ограждает от колдовства, защищает жертвователя, забирает грехи. С. – «мудрейший из мудрых» (V 42, 3), он знает источник океана, возбуждает мысли; он может принимать все формы (V 81, 2); он – асура и иногда причисляется к адитьям (VIII 18, 3). В «Ригведе» С. связан ещё с Сомой, Ушас, Апам Напатом; упоминается (X 130, 4), что он соединился с Ушних – кобылой солнца. У С. есть дочь – Сурья. Некогда отец прочил её в жёны Сомы, но в состязании за право обладать Сурьей победили Ашвины, и она стала их подругой. В «Тайттирийя-брахмане» дочь С. – Сита, любившая Сому, но Сома был привязан к Шраддхе. С. дал дочери средство, с помощью которого Сома полюбил её (II 3, 10, 1–3). В истории жертвоприношения Дакши Рудра лишил С. рук, но потом вернул их ему. В ранней версии («Каушика-брахмана») боги дали С. золотые руки. В «Махабхарате» и пуранах С. изображается одноруким. В эпосе С. выступает в эпизоде битвы богов с Раваной и его спутниками: когда боги были близки к поражению, С. раздробил колесницу предводителя ракшасов Сумалина и поразил его самого, обратив в прах, после чего ракшасы отступили. Тем не менее в эпосе значение С. заметно падает.

Индийская традиция рассматривает С. как образ восходящего и заходящего солнца; некоторые видят в С. один из аспектов Варуны; есть точка зрения, согласно которой С. первоначально был персонификацией абстрактного принципа стимулирования; связь его с солнцем — результат позднейшего развития.

В. Н. Топоров.

САВИТРИ (др.-инд. Savitri, «солнечная»), в древнеиндийской мифологии: 1) персонификация священного ведийского метра гаятри, дочь бога Сурьи, которую он отдал в жёны Брахме; 2) героиня одной

Бог Саваоф. Эскизы росписи Владимирского собора в Киеве. Виктор Васнецов. 1885–1896. Москва, Гос. Третьяковская галерея.

из вставных легенд «Махабхараты», дочь царя мадров Ашвапати. С. избрала себе в супруги Сатьявана, сына слепого царя Дьюматсены, лишившегося своего трона, хотя мудрец Нарада предупредил её, что Сатьявану осталось жить только один год. Когда настал предсказанный день смерти Сатьявана, С. последовала за мужем в лес, где он рубил дрова, и С. умер у неё на коленях. В тот же момент С. увидела бога смерти Яму; он извлёк из тела Сатьявана душу и понёс её на юг, в обитель мёртвых. С. пошла вслед за Ямой, не отставая от него ни на шаг; тронутый её преданностью мужу, Яма задал ей несколько вопросов. Она отвечала на них столь мудро и благочестиво, что в награду Яма сначала подарил её свёкру зрение и царство, затем обещал, что у неё родится сто сыновей, и, наконец, вернул Сатьявану жизнь (Мбх. III 273–283). В индийской традиции С. почитается образцом верной и мудрой жены.

П. Г.

САВСКАЯ ЦАРИЦА, легендарная царица Сабейского царства (Сабы) в Южной Аравии. Согласно ветхозаветному преданию, С. ц., услышав о славе царя Соломона, пришла в Иерусалим испытать его загадками и изумилась его мудрости (3 Царств 10, 1–13). В легендах агады государство С. ц. – волшебная страна, где песок дороже золота, растут деревья из Эдемского сада, а люди не знают войны. Соломон, в случае отказа С. ц. явиться к нему, угрожает наслать на неё «царей с пехотой и колесницами», имея в виду подвластных ему демонов, зверей и птиц (Мидраш к Притч. 1, 4). По некоторым преданиям, у С. ц. были козлиные ноги (вероятно, отголоски мифа о зооморфной богине луны Южной Аравии); чтобы проверить, так ли это, Соломон заставляет её пройти по хрустальному полу, принятому С. ц. за озеро. В Новом завете С. ц. Именуется «царицей южной» и противопоставляется тем, кто не желает внимать мудрости Иисуса (Матф. 12, 42). В мусульманских легендах имя С. ц. – Билкис. В эфиопских преданиях Соломон и С. ц. – родоначальники трёхтысячелетней династии императоров Абиссинии (ср. Деян. 8, 27).

Д. В. Щедровицкий.

САГАРА (др.-инд. Sagara), в индуистской мифологии царь Солнечной династии. Одна из жён С. Кешини родила ему сына Асаманджу; другая, Сумати, родила огромную тыкву, 60 000 семян которой С. поместил в сосуды с молоком, и со временем из каждого семени вырос юный царевич. Своим сыновьям С. поручил охранять коня, предназначенного для царского жертвоприношения. Но коня похитил Индра, и царевичи нигде на земле не могли его найти. Тогда они вырыли гигантское ущелье и по нему проникли в подземный мир — паталу. Там, наконец, они увидели коня, который пасся неподалёку от мудреца Капилы. Сыновья С., посчитав Капилу вором, оскорбили его, и разгневанный Капила своим огненным взором сжёг их. Пепел сыновей С. обнаружил их племянник Аншуман, сын Асаманджу. Он умилостивил Капилу, и тот предсказал, что потомок Аншумана возродит сыновей С. к жизни, если сведёт с неба реку Ганга и она омоет их прах. Силой своего покаяния внук Аншумана Бхагиратха низвёл Гангу на землю, и как только она коснулась останков сыновей С., царевичи обрели тело и живыми взошли на небо. Протекая по земле, воды Ганги заполнили ущелье, вырытое сыновьями С., и с тех пор оно стало в их честь называться Сагарой (санскр. sagara), т. е. океаном.

П. Г.

Царь Соломон, царица Савская и царь Давид. Статуи на портале собора Сент-Этьен в Бурже (Франция). 12 в.

САДЖИКСИН, в корейской мифологии высшие духи, покровители земли и злаков. Генетически восходят к древнекитайским Шэ цзи. Впервые культ С. распространился в древнекорейском государстве Когурё в 4 в. В 783 в Объединённом Силла был принят официально культ С., возведённый конфуцианством в государственный. С воцарением династии Ли в столичном городе Хансоне (ныне Сеул) под горой Инвансан были сооружены два храма духам земли (Куксадан) и злаков (Кукчиктан), которые считались опорой государства. Один символизировал восток, другой – запад. Возле них в направлении с севера на юг возвышались два столба, воплощавшие тело духов С. Трижды в году – в первых числах 2-й, 8-й и 12-й луны в столице совершались великие жертвоприношения С.

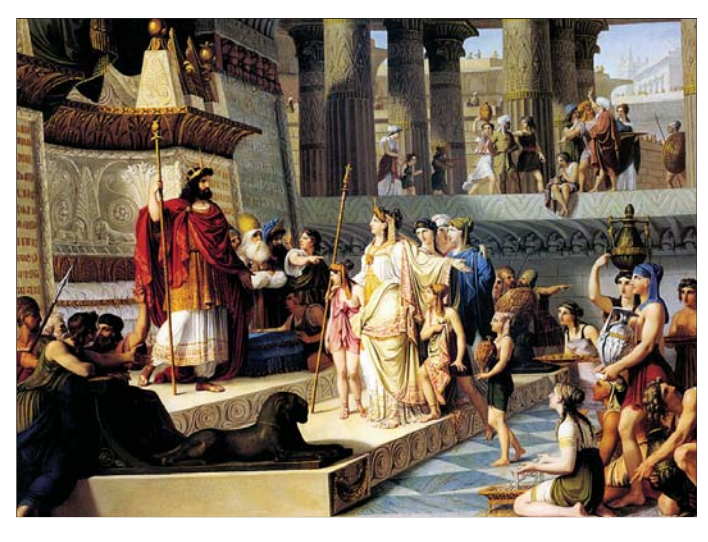
Л. К.

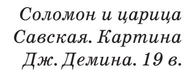
САДКО, в тунгусо-маньчжурской мифологии дух болезней, кровожадный и хитрый, в которого превращаются души злых людей после их смерти.

Г. В.

САДКО, былинный герой, сохраняющий мифологические черты. По гипотезе сторонников исторической школы, образ С. восходит к летописному новгородскому купцу Сотко Сытиничу. Согласно новгородским былинам, гусляр С., игра которого полюбилась Морскому царю, бьется об заклад с новгородскими купцами о том, что выловит рыбу «золотые перья» в Ильмень-озере, с помощью Морского царя выигрывает заклад и становится «богатым гостем». С. снаряжает торговые корабли,

Посещение царицей Савской царя Соломона. Деталь центральной части фрески Пьеро делла Франчески. 1452–66. Ареццо, церковь Сан-Франческо.





Соломон и царица Савская. Картина Дж. Демина. 19 в.

Садко в подводном царстве. Картина И. Репина. Санкт-Петербург, Гос. Русский музей.

но те останавливаются в море: гусляр должен спуститься по жребию на морское дно. Оказавшись в палатах Морского царя, С. играет для него, тот пускается в пляс, отчего волнуется море, гибнут мореплаватели. С., по совету явившегося ему Миколы Угодника, прекращает игру, обрывая струны гуслей. Морской царь предлагает С. жениться на морской девице, и гусляр выбирает, по совету Миколы, Чернаву (ср. распространенный фольклорный сюжет о женитьбе у водяного). С. засыпает после свадебного пира и просыпается на берегу реки Чернава. Одновременно возвращаются его корабли, и С. в благодарность возводит церкви в Новгороде. По-видимому, образ С. является результатом поздней трансформации индоевропейского образа мифического жениха дочери океана.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

САЛИХ (Salih), в мусульманской мифологии пророк, посланный аллахом к народу самуд с увещеваниями. Большинство самудян сочло его «очарованным» (26:153), смеялось над ним и его проповедями (54:24–25; 69:4). После того как аллах послал самудянам знамение – верблюдицу, С. просил, чтобы они оставили её пастись на их землях и поили из своих колодцев (7:71, 26:155; 14:28). Однако самудяне предпочли заколоть верблюдицу, поручив это «злосчастнейшему» из них (7:75; 11:68; 26:157; 54:29; 91:12), и говорили потом С.: «Приведи к нам то, что ты обещаешь, если ты посланник» (7:75). За их нечестивость аллах через три дня послал «на них единый вопль, и они стали, как трава строителя оград» (54:31), «... и постигло их сотрясение, и наутро оказались они в своём жилье поверженными ниц» (7:76).

Рассказ о С., подобно всем кораническим рассказам о пророках (ср. Муса, Нух), содержит много параллелей к начальному периоду пророческой деятельности Мухаммада, но в данном случае они более конкретны и осязаемы, чем в историях, восходящих к Библии [«Но вот – их две партии, которые враждуют» (2:46); уверовавшие – «те, которые считались ничтожными» (7:73) и т. д.], что объясняется местным аравийским происхождением образа С. Однако доисламский пласт соответствующих аравийских преданий всё ещё не поддаётся достоверной реконструкции. Позднее предание добавляет к кораническому рассказу дополнительные детали и объяснения. В частности, в предании зафиксировано представление, что С. сам создал верблюдицу из скалы.

М. Б. Пиотровский.

САЛМОНЕЙ (Σαλμωνεύς), в греческой мифологии сын Эола (родоначальника племени эолийцев) и Энареты, брат Кретея, Сисифа и Афаманта (Apollod. I 7, 3). От Алкидики имел дочь Тиро (Hom. Od. XI 234). С. переселился из Фессалии в Элиду, где основал город Салмону. Возгордившись, С. стал уподоблять себя самому Зевсу и присваивать приносимые богу жертвы. Влача за колесницей высушенные шкуры вместе с медными кувшинами, он заявлял, что производит гром, а бросая в небо зажжённые факелы, имитировал молнии. За дерзость Зевс поразил его перуном и уничтожил Салмону вместе со всеми жителями (Apollod. I 9, 7; Verg. Aen. VI 585 след.). Вероятно, миф восходит к реминисценциям имитативной магии, когда цари и жрецы имитировали небесные явления.

М. Б.

САЛЬМЕ, в эстонской мифологии дева, «невеста звезды». Согласно народным песням, С. вылупилась из куриного яйца. В сюжете небесной свадьбы к С. сватаются солнце, луна и звезда, старший сын Полярной звезды. С. отказывает солнцу и луне, потому что солнце портит посевы в засуху, а у луны слишком много обязанностей: она рано встаёт и следит за всем, что происходит. С. выбирает звезду за скромный нрав, и та уводит невесту, обещая спрятать её за облаками, превратить в вечернюю зарю.

САЛЮС (Salus, «здоровье»), в римской мифологии богиня здоровья, благополучия, процветания. Возможно, некогда почиталась на вершине Салютаре (одной из вершин холма Квиринал), после синойкизма став общеримской. С ней был связан древний, возобновлённый Августом обряд augurium Salutis — в период прекращения военных действий ежегодные обращения к богам с вопросом, дозволено ли просить о благополучии Рима. С. имела несколько храмов и жрецов, иногда обслуживавших также культ Spes Bona («надежды на лучшее»). Как С. Августа, С. римского народа, С. войска изображалась на монетах императоров.

Е. Ш.

САМА (авест., пехл.), Сам (фарси), Сом (тадж.), персонаж иранской мифологии. В «Авесте» С. – родоначальник Самов (Самидов), «лучший» из которых – Трита. В среднеиранских источниках С. – потомок Йимы, победитель дэвов и чудовищ (в т. ч. Ажи-Дахаки), подготовляющий окончательную победу добра над злом. С. отождествляется с Керсаспой (Гаршаспом), иногда считается его предком, иногда – потомком. В «Шахнаме», «Сам-наме» С. – богатырь на службе у шахов Ирана (обычно – у Манучехра), он – отец Заля (Дастана), дед Рустама, брат (или сын) Наримана.

И. В.

САМАНТАБХАДРА (санскр. Samantabhadra, «всецело добрый»), в буддийской мифологии: 1) бодхисатва. Образ и имя С. встречаются во многих сутрах махаяны, как, например, в «Суварнапрабхасе», в некоторых текстах цикла «Праджняпарамиты». В «Саддхармапу ндарике» описывается чудесное явление его перед буддой Шакьямуни, где он обещает защищать учение будды и поддерживать тех, кто следует буддизму. В «Гандавьюха-сутре» главный герой сутры Судхана только от С. получает наивысшие поучения. С. упоминается в списке восьми главных бодхисатв махаяны. В ваджраяне С. считается эманацией будды Вайрочаны. Обычно его изображают сидящим на шестиголовом слоне, число его рук и находящихся в них предметных символов бывает разное, но всегда он держит лотос; 2) будда. Как будда, имеющий своё «поле будды» (Акаништха), С. упоминается и в некоторых произведениях махаяны («Махавасту», «Ланкаватара»), но центральное место образ С. занимает в мифологии ваджраяны (особенно тибетской школы ньинма), где С. выступает в роли ади-будды (его тибетское название Кунтузангпо). С. изображают обычно вместе со своей праджней Самантабхадри; он тёмно-синего цвета, сидит в позе медитации, не имеет ни одежды, ни одного предметного символа. Считается, что у С. на небе Акаништха побывал мифический основатель школы ньинма Падмасамбхава.

Л. Э. Мялль.

САМАЭЛЬ, Саммаэль (евр. Samma'el, принята этимология от sam, «яд», 'el,

«бог»), в иудейской демонологии злой дух, демон, часто отождествляемый с сатаной. Согласно «Мидраш Рабба» к Второзаконию (11, 10) С. — глава всех сатанов. Славянская «Книга Баруха» называет С. Сатаниилом. Другое имя (или эпитет) С. – Малхира, «ангел» или «царь зла». В послебиблейской литературе известны предания о соблазнении Евы (см. в ст. «Грехопадение») С., принявшим облик змея. Согласно «Пирке рабби Елиэзер» (21) Каин был зачат Евой от С. «Таргум Псевдо-Ионафана» к Быт. 3, 6 рассказывает, что, как только Ева вкусила плод, перед ней появился ангел смерти С. В роли ангела смерти С. выступает и в мидрашистской истории о смерти Моисея: посланный отнять жизнь у престарелого Моисея, С., потерпев поражение от него в споре, удаляется. Бог отправляет его снова, но Моисей ударяет его жезлом, и С. улетает. В коптских гностических текстах С. выступает в роли злого демиурга. Он великий демон, владыка нижней части преисподней и хаоса («Трёхобразная Первая мысль»). Отождествляемый с враждебным ветхозаветным богом-творцом, С. иногда называется Саваофом, иногда же Саваоф считается сыном С. Имена С. толкуются в коптских текстах обычно на почве арамейского языка; С. – «слепой бог» или «бог слепых», Сакла – «глупый», Йалдабаот – «родивший Саваофа» (в коптских текстах иногда Аваоф) или «дитя хаоса».

В тексте, называемом «О происхождении Мира», где С. именуется также «Первый отец», содержится народная этимология имени Йалдабаот: по воле Пистис Софиа появился архонт из воды (в других текстах, «Сущность архонтов», «Трёхобразная Первая мысль» Пистис Софиа родила его сама). Увидев его, она сказала: «О, дитя, приди сюда». Поэтому он стал называться Йалдабаот. С. создал семь других существ, один из которых – Саваоф. Обладая большой властью и не зная своего происхождения и никого, кроме себя, С. объявил, что он есть бог, и нет другого бога, кроме него. Но появилась Пистис Софиа и показала ему ошибочность его заявления. Тогда Саваоф возненавидел отца своего, Мрак, и мать — Бездну, и сестру — Мысль Первого отца. Когда Пистис Софиа основала царство для Саваофа, С., завидуя последнему, породил Смерть, который, будучи двуполым, создал семь сыновей. Те, в свою очередь, породили каждый по семь отпрысков. Таким образом, были созданы 49 демонов (Зависть, Гнев, Плач, Похоть и др.), в противовес им Зоэ (Жизнь), дочь Пистис Софиа, отданная Саваофу, родила 7 сыновей, которые породили каждый по 7 добрых демонов. «Сущность архонтов» рассказывает также, что Зоэ дунула в лицо С. и её дыхание превратилось в огненного ангела, который связал С. и бросил его в тартар, под бездну.

А. А. Папазян.

САМБАРИС, литовское божество плодородия. Литовский автор Бродовский в нач. 18 в. сообщает, что ежегодно на пасху С. подносят на белом платке три горсти семян и три куска от каждого блюда; еда пожирается собаками, а семена разбрасываются на землю. Важный элемент ритуала – варение пива, которое связано с образом С. (ср. его название Alus Samberinnis, «пиво С.»). Другой автор 18 в. Руиг указывает две ипостаси этого божества: Zembarys – бог земли, соотносимый с римским Плутоном (это же отождествление есть и у Бродовского), и Zemberinnis Alius — олицетворённое и мифологизированное пиво, связанное с С. Иногда высказывается мнение, что сближение Руигом имени С. с названием земли (литов. zeme) вторично. Действительно, название «С.» происходит от литов. sambaris, «складчина», «ссыпчина», крестьянский праздник по окончании уборки урожая; об этом празднике подробно пишет М. Преториус в 18 в. (Sambarios, Saborios; другое название праздника — «трижды девять», так как от каждого злака берут девять горстей, каждую из которых делят на три части, после чего 27 раз бросают зёрна в общую кучу). Тем не менее мотив связи С. с землёй весьма правдоподобен: пиво должно было соотноситься с божеством ферментации, связи которого с землёй несомненны: ср. Раугупатис, Раугуземепатис. Таким образом, возможна реконструкция, согласно которой С. сначала обозначал определённый ритуал, а позже был персонифицирован.

В. И., В. Т.

САМВАРА, Чакрасамвара (санскр. samvara, букв. «выбор», тибет. Дэмчог, «высшее благо»), идам в буддийской мифологии ваджраяны. Обитает на горе Кайлаш. Считается эманацией дхьяни-будды Акшобхьи. С. изображается синего цвета, обычно с четырьмя лицами и двенадцатью руками. Его праджня — Ваджраварахи. Во многих индийских и тибетских легендах С. появляется перед великими буддистами (в т. ч. и перед махасиддхами Луипа, Гхантапа, Наропа и др.), чтобы передать им новые наставления.

Л. М.

САМДЗИМАРИ, в грузинской мифологии женщина-кадж, похищенная из страны каджей Каджети. Похищение С. связывается с именем Гиорги Хахматского (прозвище дано по названию местности в Хевсурети). В этом представлении, так же как и в сюжете о последующем крещении С., нашёл отражение распространённый мотив избавления святым Георгием языческого царя и обращения его в христианскую веру. С. может являться простым смертным во сне. Иногда, приняв облик смертной женщины, она заставляет мужчину полюбить себя и невестой входит в его дом, приносит ему и членам его семьи изобилие и удачу. Когда же обнаруживается, что она не смертная женщина, С. покидает дом.

З. К.

САМИ (sm, «слышащий»), в йеменской мифологии бог луны, почитавшийся в оазисе Рагван как бог-предок, покровитель и владыка страны (наряду с Зат-Химйам). Возможно, С. — ипостась Илу; слово «С.», очевидно, заменяло первоначально запретное имя бога. После включения оазиса в государство Саба в результате синойкизма С. вошёл в официальный сабейский пантеон, но как второстепенное божество. Священное животное С. — бык. Культ С. позднее был вытеснен культом Алмакаха.

А. Г. Л.

САМОДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления народов самодийской группы уральской языковой семьи: ненцев, энцев, нганасан и селькупов, живущих на севере Архангельской, Тюменской, Томской областей, Красноярского края [главным образом в Ненецком, Ямало-Ненецком и Таймырском (Долгано-Ненецком) автономных округах], а также т. н. саянских самодийцев: моторов, карагасов, тайгийцев и камасинцев, утративших ныне родные языки и влившихся в состав тувинского, хакасского и русского населения. Повторяемость сюжетов, сходство многих структур и мотивов мифов, совпадение функций и свойств отдельных персонажей и др. свидетельствуют о том, что основные черты С. м. сформировались в период самодийского этнического единства (не позднее кон. 1-го тыс. до н. э. — нач. 1-го тыс. н. э.). Вопрос о генетических связях С. м. с мифологиями относящихся к уральской языковой семье финно-угорских народов изучен недостаточно. Чаще отмечаются обусловленные многовековыми этническими контактами её связи с мифологиями других народов Северной Сибири, особенно кетов. Приблизительно с 18 в. С. м. подвергалась воздействию христианства (заимствование отдельных библейских сюжетов, спорадическое введение в мифы новых персонажей: Христа и Николая Чудотворца). Мифологии энцев и нганасан имеют ряд общих черт, прежде всего в организации пантеона, заметно отличающих их от ненецкой и селькупской мифологий, что, видимо, обусловлено участием в этногенезе этих народностей досамодийского населения Таймыра. Дошедшие до нас сведения о мифологии саянских самодийцев крайне скудны. У энцев зафиксировано два варианта пантеона, один, вероятно, более поздний, сформировался под влиянием контактов с ненцами (описан Е. Д. Прокофьевой), а другой близок пантеону нганасан (описан Б. О. Долгих). Наиболее сходны ненецкий и селькупский пантеоны.

Ядро высшего уровня этих пантеонов составляют три образа (восходящих, очевидно, к прасамодийской мифологии): верховное божество — демиург Нум, его антагонист — воплощение зла, божество, вызывающее болезни и смерть (Нга у ненцев, Кызы у селькупов), и старуха-покровительница (Я-небя, «мать земли», у ненцев, Ылэнта-кота у селькупов). С Я-небя (её другое имя — Мяд пухуця, «старуха дома») нередко отождествляется старуха — хозяйка земли Я-мюня. В близком варианте энецкого пантеона им соответствуют Нга, Тодоте и Дя-меню'о (букв. «старуха земли»). Старуха-покровительница имеет функции богини-матери, рождающей и хранящей всё живое: она ведает рождением детей [по некоторым данным, хранит у себя (или в дупле древа мирового) души ещё не родившихся людей и посылает их по мере надобности на землю, помещая на кончики лучей утреннего солнца], снабжает новорождённых гениталиями, ведёт книгу судеб, взращивает травы, врачует детские болезни, охраняет дом, семью, очаг, учит достигших брачного возраста девушек искусству шитья. Ылэнта-кота даёт также новорождённым

люльку, умершим – гроб, шаману – облачение и обечайку бубна. В верхний уровень пантеона иногда входят персонажи, имеющие вторичный характер (Микулаййирико, т. е. Николай Чудотворец, у ненцев, культурный герой Ича у селькупов).

Для высшего уровня нганасанского и энецкого (более раннего варианта) пантеонов характерно большое количество относительно равноправных божеств (см. Нга), в числе которых у нганасан имеются сходные по характеру и функциям с ненецкими и селькупскими божествами: создатель вселенной Ньылытыа-нгуо, враждебный людям Фаннида, родительница и покровительница всего живого Моу-нямы. Вместе с тем, например, наряду с Моу-нямы как матерью природы почитались родительница и хранительница рыб Бы-нямы («вода-мать»), Туй-нямы («огонь-мать»), Коу-нямы («солнце-мать»), отмеряющая сроки менструаций и беременности, покровительница женщин Кичеда-нямы.

Более низкий уровень пантеона составляют многочисленные божества и духи — хозяева воды, леса, камня, огня и т. д., а также локальные божества (напр., Мархы у ненцев реки Надым). Хозяева леса (пэдара ерв у ненцев, мога биомо у энцев, мачиль лозы у селькупов) и воды (ид ерв у ненцев, бидо биомо у энцев, юткыль лозы у селькупов) помогают охотнику и рыболову, но, рассердившись, могут лишить удачи и даже погубить, заставив заблудиться в лесу или перевернув лодку. У селькупов хозяйка леса в образе самки соболя вступает с избранными ею охотниками в любовную связь и дарит им удачу в промысле. К категории хозяев примыкают, очевидно, также божества — покровители оленеводства – Ирео-понеде («ведающий богатством – стадом») у энцев и Йилебям пэртя у ненцев. К низшему уровню пантеона относится множество духов, подчинённых главным божествам или служащих шаманам. Они подразделяются на духов-покровителей, воплощённых в предметах культа (хэхэ у ненцев, каха/киху у энцев, койка у нганасан, поркэ у селькупов, кайго у моторов), духов – помощников шамана (тадебцо у ненцев, самади у энцев, дямада у нганасан, одна из категорий лозы у селькупов), злых духов и духов болезней, выполняющих волю бога зла [нгылека у ненцев, амукэ (амули) у энцев, нгамтэру у нганасан, некоторые лозы у селькупов].

Бесчисленные демонические существа, как правило, враждебные человеку, находятся вне пантеона. В отличие от персонажей пантеона, они смертны и могут показаться любому человеку. У энцев и нганасан – обычно одноногие, однорукие и одноглазые баручи (баруси), у ненцев — великаны-людоеды сюдбя, лесная ведьма парнэ (паргнгэ, порнгэ), опасный для детей нгэмунзи, обитающие под землёй сихиртя, страшилище без рта и заднего прохода мал тэнга («закупоренный зад»), питающееся запахом пищи, которая превращается после этого в нечистоты; двуликие сидя сята; у селькупов — великаны-людоеды пюнэ (пюнегусе, пюнэкыса), многоголовые черти и т. д.

Представления о строении мироздания разнообразны, общераспространённым является членение вселенной на верхний (небесный), средний (наземный и водный) и нижний (подземный) миры. У ненцев и селькупов верхний мир – сфера Нума, средний – сфера Я-небя или Ылэнта-кота, нижний – Нга или Кызы (в близком варианте энецкого пантеона — соответственно Нга, Дя-меню'о и Тодоте). В некоторых мифах небо делится на семь ярусов (седьмой ярус, наиболее удалённый от земли, – обиталище Нума), а подземный мир – на семь слоев льда. У ненцев широко распространён миф о находящейся в подземном мире опоре земли: некогда шаман (наделяемый иногда чертами богоборца) спустился под землю и после семи дней пути попал в железное жилище хозяина земли, где и остался навеки держать небольшой предмет – воплощение земли – и поддерживать таким образом незыблемость мира. В наиболее архаичных мифах солнце персонифицируется в образе женщины, а луна — мужчины (сами термины «месяц, луна» и «старик, дед, мужчина» очень близки: у ненцев соответственно – jiro и jiri, у энцев – irio и iri, у селькупов – ira и ira). Вместе с тем существует ненецкий миф о браке солнца – сына и луны – дочери простых смертных, а нганасаны солнце и луну почитали в женском образе, как матерей природы (Коу-нямы и Кичеда-нямы). Отмечены представления, что солнце и луна – это два глаза Нума, добрый (солнце) и злой (луна). Пятна на луне почти повсеместно интерпретировались как фигура шамана с бубном (напр., у ненцев – шаман Урэр, уехавший жить на небо; в энецком мифе – шаман Пян-туку, приблизивший к себе камланием луну и прилипший к ней); Млечный путь – как лыжня культурного героя (Йомбо у ненцев, Ди'а у энцев) или сына Нума Нун ия (у селькупов). По представлениям ненцев, видимое человеком небо – это «небесная шкура», закрывающая настоящее небо, звёздами просвечивающее через отверстия в ней. У некоторых групп селькупов звёзды – это корни деревьев, растущих на первом ярусе неба, согласно другому селькупскому мифу, в подземном мире также имеются солнце и луна (или их тени), но ущербные (продырявленные) и дающие мало света и тепла.

Многочисленны мифы о сотворении земли. Особенно распространён сюжет, согласно которому вначале всё было покрыто безбрежным водным пространством. По повелению бога-демиурга гагара ныряет под воду и достаёт со дна комочек глины, из которого и была создана земля. Дальнейшее устроение мира нередко связывается уже с деятельностью двух демиургов: у ненцев Нума и Нга или хозяина неба и хозяина земли, у нганасан Дёйбангуо (или какого-либо другого бога) и Моу-нямы. В ненецком мифе хозяин земли сотворил тело человека, а хозяин неба вдул в него душу и создал оленей, хозяин земли достал железо из земли, а хозяин неба – кремень с неба, вместе они при помощи этого кремня и железа высекли первый огонь. У нганасан Моу-нямы даёт устраивающему мир Дёйба-нгуо траву, ягель и т. д. Особо подчёркивается придание первоначально шаткой земле устойчивости, достигнутой водружением большого камня (двух хребтов на севере и на юге у нганасан, Уральских гор у ненцев; в другом ненецком мифе незыблемость земли поддерживает находящаяся в подземном мире опора земли). На антропогонические мифы повлияли (или наложились) библейские представления (особенно у ненцев): демиург вылепляет из глины изображения мужчины и женщины и вдувает в них душу; разделение самодийцев, хантов, коми и русских связывается со строительством лестницы на небо.

Особняком стоит нганасанский миф, согласно которому земля и солнце, Моу-нямы и Коу-нямы, вначале независимо друг от друга плавали в первобытном океане. Дети Моу-нямы, зооморфные духи дямада (интерпретируемые также как шаманские духи-помощники), посылают птичку ущипнуть Моу-нямы, чтобы привлечь её внимание: они жалуются, что шкура земли покрыта льдом и им холодно жить. Моу-нямы сближается с Коу-нямы, от этого теплеет и лёд тает. Из шкуры Моу-нямы выползают голые черви кальсюо – первые люди. Коу-нямы, сообщая дямада, что они как дети земли должны жить, приросши к её телу, калечит их и превращает в каменных идолов фала-койка (священные камни, скалы и т. д.).

С космогоническим циклом связаны мифы о всемирном потопе. Согласно ненецкому мифу, некогда росла берёза (мировое древо) с семью ветвями и семью корнями, к которой люди ходили поклониться и принести жертвы, но её корни начали гнить, и, когда сгнил последний, дерево упало. Из его ствола хлынула кровь (в которой воплотился священный огонь), а затем — поток воды, поглотивший все реки. Так начался великий потоп. Люди от него спаслись на плоту, на который они взяли по одному представителю каждого вида животных, а великие шаманы – на вершине священной горы (семикратно прокричав, они не позволили воде приблизиться к ним). Прекратил потоп могущественный шаман, направивший воду в реки. В другом ненецком мифе потоп — лишь первое из трёх постигших человечество бедствий: за ним наступили страшные засуха и голод, и в живых остались только юноша и девушка. От них-то и пошёл новый человеческий род. В селькупском мифе люди спасаются от потопа на лодке, но злой дух, стремясь погубить их, просверливает дыру в днище; людей спасает лягушка (священное животное селькупов), заткнувшая дыру своим телом. В устроении земли после потопа, как и в её сотворении, иногда участвует гагара.

Мифы о деяниях великих шаманов описывают их длительные и опасные путешествия в землю мёртвых (чтобы возвратить направляющегося туда больного), к небесным божествам, различным духам и т. д. По представлениям ненцев, путешествия шамана совершаются по двум трубам: трубе неба, в которой растут семь железных лиственниц, и трубе земли; путь по каждой из труб занимает семь дней. В шаманских мифах селькупов мир описывается как бассейн реки [или, соответственно двум фратриям селькупов, – двух рек: «Орлиной речки» (Лимпыль-кы) и «речки Кедровки» (Косыль-кы), имеющих общий исток и текущих параллельно]. Начало мировой реки (ассоциируемое

с верхним миром) на юге, в «семиямном болоте», а устье (ассоциируемое с нижним миром) – на севере, у обиталища Кызы и его сына – холодного «моря мёртвых». В верховьях реки находится стальное жилище старухи-покровительницы Ылэнтакота, селение кузнецов — её помощников (они куют железные детали для шаманского облачения), «море с кровавой водой» и «дерево неба с почками» (мировое дерево) – лестница, соединяющая землю, небо и подземный мир. Оно имеет семь ветвей на правой, солнечной, и семь ветвей на левой, ночной, стороне, на верхних ветвях сидят кукушки – священные птицы, покровительницы рождений. В дупле дерева хранятся души ещё не родившихся людей, в семи корнях живут семь змей, охраняющих дорогу в нижний мир. Представления о мировом дереве сохранились также у ненцев (миф, в котором его гибель вызвала всемирный потоп; обычай ставить в священных местах «светлое дерево» — лиственницу) и нганасан [похожее на молодую лиственницу «дерево к небу», достигающее вершиной небосвода, рядом с которым растут семь трав — родоначальниц всех земных растений].

Ряд мифов описывает происхождение смерти и некоторых болезней. Так, в нганасанском мифе смерть появилась на земле в результате семидневной борьбы подземного белого оленя с тёмным земным. Один из энецких мифов рассказывает, что некогда страшный мор был вызван смрадом от яйца, выкатившегося из могилы ребёнка, рождённого в инцестном браке двух небожителей. Непосредственной же причиной болезней и наступающих от них смертей считали действия главного злого божества (Нга, Кызы, Тодоте, Фаннида) и его духов-помощников. Душа умершего попадает в землю мёртвых (у нганасан — подземная страна Бодырбо-моу, у селькупов — управляемый Кызы город мёртвых в устье мировой реки), где ведёт привычный человеку образ жизни, а позднее превращается в насекомое. Душа шамана может переселиться в его преемника или превратиться в шаманского духа-помощника. У нганасан зафиксированы также представления, что тела умерших попадают в нижний мир, а души переселяются в новорождённых.

Многочисленные мифы объясняют различные явления природы. В представлениях ненцев и энцев холод посылает гигантский бык севера, живущий в ледовом море, у северной кромки неба. Зимой его дыхание проявляется в пламени (северном сиянии), а летом – в виде дождевых туч. Когда бык сбрасывает вылинявшую шерсть – идет снег, он дует – поднимается холодный ветер, стоит на месте – царит холод, когда движется – теплеет. Пургу у ненцев и нганасан олицетворяет неопрятная злая старуха с длинными седыми волосами, когда она расчёсывает их, перхоть превращается в снег. Иногда она показывается людям, особенно молодым мужчинам, но те замерзают и гибнут от её ласк. С этим персонажем, очевидно, связан образ старухи – хозяйки холодного восточного ветра, погубившей своего сына [известен лесным ненцам, северным (тазовским) селькупам и кетам]. Ветер, по представлениям ненцев, создаёт семью парами своих железных крыльев птица Минлей; гром – это шум полозьев нарт, на которых духи грозы – сыновья юга едут сражаться с сыновьями севера, чтобы забрать у них их сестру, вдову сына юга, вернувшуюся после его смерти в нарушение обычаев к отцу на север. От полозьев нарт летят искры – молнии, а сыновья севера загораживаются от противников грозовыми тучами. В другом варианте этого мифа духи грозы борются с быком севера, который, сражаясь с ними, низвергает потоки воды (сильный дождь). В мифах лесных ненцев духи грозы, птицы-грозы, живут в море и оттуда носят на небо воду, возят облака, впрягшись в них. Речь этих птиц – гром. У энцев и нганасан гром – божество (Кео-нга у энцев, Кодюо-нгуо у нганасан), живущее на юге и возящее с собой тепло в небесном аргише (оленьем обозе). Кодюо-нгуо, в отличие от других божеств, люди могут увидеть и, опасаясь этого, он всегда закрывается от их взглядов тучами. В С. м. представлен и известный индоевропейским и некоторым другим народам миф о борьбе бога грозы [обычно верховного бога, иногда — культурного героя (Ичи)] с демоническим противником (как правило, антагонистом верховного бога или его слугами). Если противником бога грозы является божество высшего уровня пантеона, гроза интерпретируется как поединок двух равных соперников, поочерёдно наносящих друг другу удары и выбивающих друг у друга зубы («зубами грома» ненцы называют белемниты, что соответствует и индоевропейской традиции). Слуги бога зла лишь прячутся от бога грозы, поражающего их стрелами-молниями.

Е. А. Хелимский.

Мифы о культурном герое (у селькупов – Ича, у ненцев – Иомбо, энцев – Ди'а, Дюба-нга, нганасан – Дяйку, Дейба-нгуо; ср. Дебегей у юкагиров, Одёлоко у долган, Ивуль у эвенков) структурно сходны у всех современных самодийских народов. Наиболее архаичные черты его сохранились в мифологии нганасан. Культурный герой одинок, он сирота, воспитанный «бабушкой» (мать-земля). Он отправляется осваивать мир. Ю. Б. Симченко реконструирует исходный вариант мифа о боге-сироте, покровителе народа и одновременно трикстере, принадлежащий, по его мнению, культуре древних северных уральцев, охотников на дикого оленя. Культурный герой ничего не создаёт, но участвует в устроении пригодной для жизни земли, воюет с людоедами и чудовищными порождениями матерей природы, освобождая из-под их власти с помощью матерей-демиургов диких оленей и рыболовные угодья. В одном из мифов он борется с матерью подземного льда и посещает землю мёртвых. Побеждённые чудовища превращаются в сакральные предметы, при сожжении хтонических существ из искр возникают комары. Завершив свои подвиги, он случайно оскопляет себя и переселяется на небо. Для Ди'а характерен мотив освоения мира как любопытство: он повсюду ходит, чтобы всё видеть и слышать, всё узнавать и разносить вести. Как первый человек культурный герой часто глуп и неумел, в некоторых мифах выступает даже как псевдобогатырь. Нганасанский Дяйку, обживая территорию, поначалу ведёт себя неумело, охотится на мышей, гребёт травинкой, не знает, мясо каких зверей можно употреблять в пищу. Ди'а, Йомбо, Дебегей, Одёлоко предстают маленькими и слабыми человечками, побеждающими своих врагов с помощью плутовства, коварства и шантажа. Так, например, распространён сюжет, в котором герой отбирает у злого духа рыболовные угодья, доказывая свои права на них, апеллируя к гласу небес (о его правах вещает бабушка, посаженная им на дерево). Когда комический хвастун Дяйку (Ди'а, Ивуль) от удара рассыпается на куски, то одолевший его противник думает, что он бог, который исчез, удалившись на небо. Раздвоение образа культурного героя на бога-покровителя и трикстера отражено в рассказах о двух одинаковых Ди'а (которые используют свое сходство для обманов), о двух братьях, один из которых – трикстер, причём именем культурного героя в одних случаях наделяется «умный» брат, а в других – «глупый». В некоторых мифах обе ипостаси культурного героя встречаются как персонажи одного повествования. Один – это, например, Дюба-нга, герой-сирота, а другой – Ди'а, т. е. тот же Дюба-нга, но трактуемый как небесный лыжник, плут и обманщик. В результате контактов с русским населением самодийский культурный герой-трикстер часто отождествлялся с трикстерами русских волшебных сказок (Иванушкой-дурачком, младшим братом). В мифах нганасан культурным героем выступает также Нейминьг — женщина, которую небожители-нгуо снабдили иглой и научили шить. Это искусство она передаёт своему народу.

Н. В. Брагинская.

С мифами о культурном герое тесно смыкаются этно- и генеагонические мифы. В них отразилось сохраняющееся у северных самодийцев сознание своей неавтохтонности на занимаемой территории: обычен сюжет о долгих странствиях первопредков (имеющих черты культурных героев), их борьбе с ведущими необычный образ жизни (или наделёнными сверхъестественными свойствами) противниками; о потерявшем близких, заблудившемся или унесённом из родных мест паводком человеке, ставшем приёмным членом другого рода и родоначальником его нового ответвления (такая ситуация рассматривается как причина филиации родов, относящихся к одной эндогамной группировке). Первопредку часто приписывается установление родового идола (хэхэ) или превращение в него после смерти.

У некоторых самодийских групп зафиксированы тотемические мифы (тотемистические воззрения были распространены слабо, лишь у небольшой части родов). Так, селькупы Медвежьего рода с реки Кеть своим предком считали «медведя-идола», рождённого дочерью лесного духа от культурного героя Ичи; нганасаны рода Нгомде вели своё происхождение от девушки, попавшей в орлиное гнездо и наученной богом орлов шаманству. (В этом сюжете, как и в мифе о полёте нганасанского «сироты-бога» Дейба-нгуо на спине орлицы, которую он кормит кусками собственного тела, могли отразиться мотивы

известного в Сибири и Северной Америке мифа о разорителе орлиных гнёзд.) Распространён в мифологии северных самодийцев сюжет о взаимных превращениях человека и гагары (объясняющий сходство её оперения с самодийской национальной одеждой), однако данных о культе гагары как тотема не имеется.

Мотивы и образы С. м. нашли отражение в прикладном искусстве самодийских народностей. Атрибуты шамана: облачение, головной убор, бубен с колотушкой – украшались изображениями антропоморфных и зооморфных духов – его помощников, обитателей верхнего, среднего и нижнего миров. Противопоставление «камлания в верхний мир» «камланию в нижний мир» обусловило различную роспись правой, «светлой», стороны бубна (изображение солнца) и левой, «тёмной» (изображение луны), а также контрастную окраску внутренней стороны колотушки (часть красная, а часть чёрная). С мифологическими представлениями связаны фигурки – символы духов-покровителей. Мифологические мотивы отражены в произведениях ненецких авторов (Н. С. Вылки, И. Г. Истомина, Л. В. Лапцуя, А. Ф. Канюкова, В. Н. Ледкова, А. И. Пичкова и др.).

Е. А. Хелимский.

САМПО, в финской и карельской мифологии источник изобилия, чудесная мельница. Согласно рунам, С. выковал Ильмаринен «из пушинки лебединой, из кусочка веретёнца, и из молока коровы, и из ячменя крупинки» в качестве свадебного выкупа (вена) за дочь хозяйки Похьёлы, к которой сватался кузнец (иногда за Вяйнямёйнена, который попал во власть хозяйки Похьёлы). С. намалывает столько хлеба, соли и денег, что хватает на еду, припасы и устройство пиров. Похищение С. из Похьёлы – центральный сюжет финского и карельского эпоса (ср. добывание культурных благ у хозяев иного мира в германо-скандинавской мифологии и др.): Вяйнямёйнен отправляется в Похьёлу в сопровождении Ильмаринена, Еукахайнена и др., усыпляет её жителей и добывает С. из-под горы (из глубины в «девять саженей»). Он увозит С. на лодке, но пробуждающаяся хозяйка Похьёлы настигает похитителей; во время борьбы С. разбивается, обломки тонут в море (потому море, согласно народным верованиям, богаче, чем суша). По другому варианту, часть обломков прибивает к земле: они влияют на урожай.

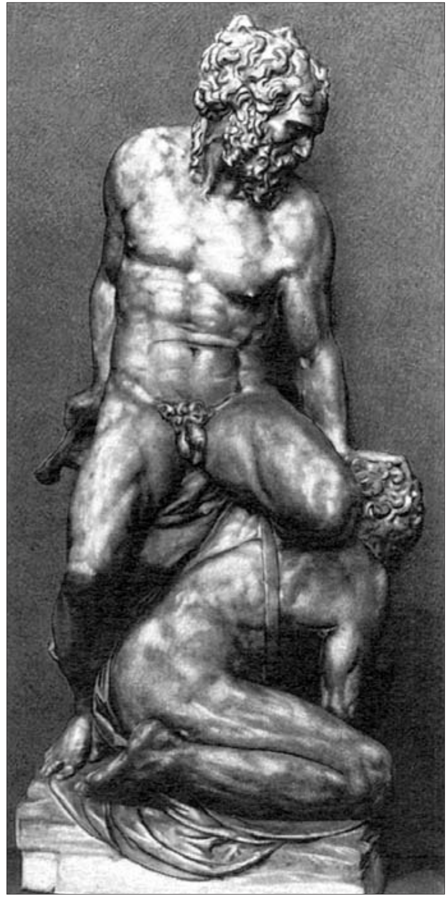
Руны о С. исполнялись во время календарных праздников. По мнению У. Харва и других исследователей, представления о С. соотносятся с образом мирового столпа в финно-угорской мифологии.

САМСИН, в корейской мифологии: 1) название трёх духов в мифе о Тангуне — владыка неба Хванин, посредник между небесным миром и миром людей Хванун и первопредок корейцев Вангом; 2) один из добрых домашних духов (другое название Самсин хальмони, «бабушка Самсин») (см. Касин) женской половины дома, охраняющий жизнь беременных женщин и детей. С. считается духом сил тьмы и света (инь и ян). К С. обращались также женщины, желавшие иметь ребёнка.

Л. Р. Концевич.

САМСОН, греч. Σαμφων, лат. Samson, Шимшон (евр. Simson, предположительно «служитель» или «солнечный», от semes, «солнце»), герой ветхозаветных преданий (Суд. 13–16), наделённый невиданной физической силой; двенадцатый из «судей израилевых». Сын Маноя из колена Данова, из города Цора. Ко времени С. над сынами израилевыми, продолжавшими «делать злое пред очами господа», уже сорок лет тяготело иго филистимлян. Рождение С., которому суждено «спасать Израиля от руки филистимлян» (13, 5), Маною и его жене, долго бывшим бездетными, предрекает ангел. Этим С. (как Исаак, Самуил и др.) избирается на служение богу «от чрева матери», причём даётся повеление — подготовить ребёнка к пожизненному назорейству (обет, состоявший в соблюдении ритуальной чистоты и в воздержании от вина для всецелого посвящения себя богу; внешний признак назорея — длинные волосы, которые запрещено стричь, — Чис. 6, 1–5). Затем ангел возносится на небо в пламени сжигаемой Маноем жертвы (13, 20–21). С самого детства на С. в решающие моменты жизни нисходит «дух господень», дающий ему чудесную силу, с помощью которой С. одолевает любых врагов. Все поступки С. имеют скрытый смысл, непонятный для окружающих. Так, юноша С. вопреки воле родителей решает жениться на филистимлянке. При этом им руководит тайное желание найти случай отомстить филистимлянам (14, 3–4). На пути в Фимнафу, где жила невеста С., на него нападает молодой лев, но С., исполнившись «духа господня», раздирает его, как козлёнка (14, 6). Позже С. находит в трупе этого льва пчелиный рой и насыщается оттуда мёдом (14, 8). Это даёт ему повод на брачном пиру задать тридцати филистимлянам – «брачным друзьям» – неразрешимую загадку: «Из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое» (14, 14). С. поспорил на тридцать рубашек и тридцать перемен одежд, что брачные друзья не найдут разгадки, и они, ничего не придумав за семь дней пира, пригрозили жене С., что сожгут её дом, если С. «оберёт их». Поддавшись просьбам жены, С. сообщает

Самсон убивает льва. Гравюра А. Дюрера. 1496–97.
Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



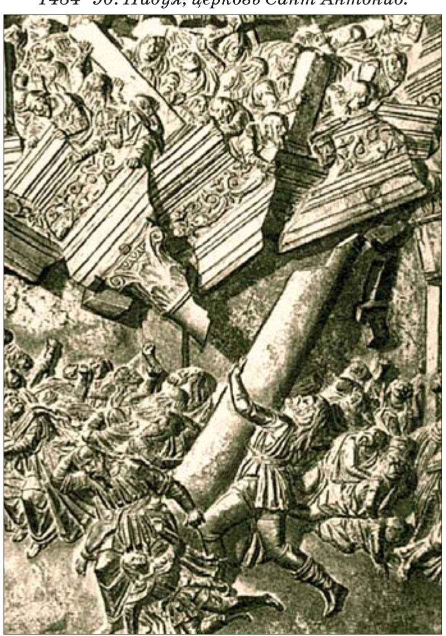
Слева – Самсон, убивающий филистимлянина. Мраморная скульптура Пьерино да Винчи. Ок. 1550. Флоренция, палаццо Веккьо. Справа – Самсон и филистимлянин. Мраморная скульптура Джамболоньи. Ок. 1570. Лондон, Музей Виктории и Альберта.

ей разгадку — и тут же слышит её из уст филистимлян: «Что слаще мёда, и что сильнее льва?». Тогда, осуществляя первый акт своей мести, С. поражает тридцать филистимских воинов и отдаёт их одежды брачным друзьям. Гнев С. и его возвращение в Цор расцениваются женой как развод, и она выходит за одного из брачных друзей (14, 17–20). Это служит поводом для нового акта мести филистимлянам: поймав триста лисиц, С. связывает их попарно хвостами, привязывает к ним горящие факелы и выпускает на жатву филистимлян, предавая огню весь урожай (15, 4–5). За это филистимляне сжигают жену С. и её отца, а в ответ на новое нападение С. целое филистимское войско вторгается в Иудею. Три тысячи иудейских посланников просят С. сдаться филистимлянам и отвратить этим от Иудеи угрозу опустошения. С. разрешает им связать себя и выдать филистимлянам. Однако в стане врагов «сошёл на него дух господень, и верёвки... упали... с рук его» (15, 14). Тут же С., подняв с земли ослиную челюсть, поражает ею тысячу воинов-филистимлян. После битвы по молитве изнемогшего от жажды С. из земли пробивается родник, получивший имя «источник воззвавшего» (Эйн-Гакорэ), а вся местность в честь битвы наречена Рамат-Лехи («Нагорье челюсти») (15, 15–19). После этих подвигов С. всенародно избирается «судьёй израилевым» и правит двадцать лет.

Когда жители Газы Филистимской, оповещённые о том, что С. проведёт ночь в доме блудницы, запирают городские ворота, дабы не выпустить его живым из города, С., встав в полночь, вырывает ворота из земли, взваливает на плечи и, пройдя с ними половину Ханаана, водружает их на вершине горы близ Хеврона (16, 3). Виновницей гибели С. становится его возлюбленная — филистимлянка Далила из долины Сорек. Подкупленная «властителями филистимскими», она трижды пытается выведать у С. источник его чудесной силы, но С. трижды обманывает её, говоря, что он станет бессильным, если его свяжут семью сырыми тетивами, или опутают новыми верёвками, или воткут его волосы в ткань. По ночам Далила осуществляет всё это, но С., просыпаясь, с лёгкостью разрывает любые путы (16, 6–13). Наконец, устав от упрёков Далилы в нелюбви и недоверии к ней, С. «открыл ей всё сердце своё»: он назорей божий от чрева матери, и, если остричь ему волосы, обет нарушится, сила покинет его и он станет, «как прочие люди» (16, 17). Ночью филистимляне остригают «семь кос головы» спящего С., и, просыпаясь на крик Далилы: «филистимляне на тебя, Самсон!», – он чувствует, что сила отступила от него. Враги ослепляют С., заковывают его в цепи и заставляют вращать мельничные жернова в темнице Газы. Между тем волосы его постепенно отрастают. Чтобы насладиться унижением С., филистимляне приводят его на праздник в храм Дагона и заставляют «забавлять» собравшихся. С. просит отрока-поводыря подвести его к центральным столбам храма, чтобы

Слева – Самсон и Далила. Картина А. Мантеньи. Ок. 1495. Лондон, Национальная галерея. Справа – Ослепление Самсона. Фрагмент картины Рембрандта. 1636. Франкфурт-на-Майне, Штеделевский художественный институт.

Самсон разрушает храм. Фрагмент бронзового барельефа Б. Беллано. 1484–90. Падуя, церковь Сант-Антонио.



опереться на них. Вознеся к богу молитву, С., вновь обретший силу, сдвигает с места два средних столба храма и с возгласом «Да умрёт душа моя с филистимлянами!» обрушивает всё здание на собравшихся, убивая в миг своей смерти больше врагов, чем за всю жизнь.

В агаде имя С. этимологизируется как «солнечный», что толкуется как свидетельство его близости к богу, который «есть солнце и щит» (Пс. 83, 12). Когда на С. сходил «дух господень», он обретал такую силу, что, поднимая две горы, высекал из них огонь, как из кремней; делая один шаг, преодолевал расстояние между двумя городами («Вайикра рабба» 8, 2). Праотец Иаков, предрекая будущее колена Данова словами: «Дан будет судить народ свой... Дан будет змеем на дороге...» (Быт. 49, 16–17), имел в виду времена судьи С. А он подобен змею: оба живут одиноко, у обоих вся сила в голове, оба мстительны, оба, умирая, убивают врагов («Берешит рабба» 98, 18–19). С. простились все грехи за то, что он никогда не произносил имя божие всуе; но открыв Далиле, что он назорей, С. тотчас был наказан: ему вменились все прежние грехи – и он, который «следовал влечению очей своих» (любодействовал), был ослеплён. Сила возвратилась к нему перед смертью в награду за смирение: будучи судьёй израилевым, он ни разу не возгордился и не превознёсся ни над кем («Сота» 10а).

Образ С. типологически сопоставляется с такими эпическими героями, как шумеро-аккадский Гильгамеш, греческие Геракл и Орион и др. Подобно им, С. обладает сверхъестественной силой, совершает богатырские подвиги, в том числе вступает в единоборство со львом. Потеря чудесной силы (или гибель) в результате женского коварства также характерна для ряда эпических героев. Представители старой солярно-метеорологической школы видели в С. олицетворение солнца, на что, по их мнению, указывает имя С. («солнечный»); волосы С. будто бы символизируют солнечные лучи, «срезаемые» ночной тьмой (Далила рассматривается как олицетворение ночи, её имя частью учёных производится от евр. lajla, «ночь»); лисицы, поджигающие хлебные поля, — дни летней засухи и т. д.

В изобразительном искусстве наиболее полное воплощение получили сюжеты: С., раздирающий льва (гравюра А. Дюрера, статуя для Петергофского фонтана работы М. И. Козловского и др.)» борьба С. с филистимлянами (скульптуры Пьерино да Винчи, Дж. Болоньи), предательство Далилы (картины А. Мантеньи, А. ван Дейка и др.)» героическая смерть С. (мозаика церкви Санкт-Гереон в Кёльне, 12 в., барельеф Нижней церкви в Пече, 12 в., Венгрия, барельеф Б. Беллано и др.). Все основные события жизни С. отразил в своём творчестве Рембрандт («С. задаёт загадку на пиру», «С. и Далила», «Ослепление С.» и др.). Среди произведений художественной литературы наиболее значительна драматическая поэма Дж. Мильтона «Самсон борец», среди музыкально-драматических произведений — оратория Г. Ф. Генделя «Самсон» и опера Ш. К. Сен-Санса «Самсон и Далила».

Д. В. Щедровицкий.

Самуил помазывает Давида. Ингеборгская псалтырь. Ок. 1205.

САМУД (Thamud), в мусульманской мифологии один из «коренных», исчезнувших народов Аравии. В Коране о самудянах говорится: «и из долин её (земли) вы устраиваете замки, а горы высекаете, как дома» (7:72). Они жили «среди садов, и источников, и посевов, и пальм, плоды которых нежны» (26:147–148). Благоденствуя, самудяне не оценили милость к ним аллаха, отказались следовать увещеваниям и запретам посланного к ним пророком Салиха, убили «верблюдицу аллаха», бывшую для них знамением, и были за свои прегрешения уничтожены.

Коранический рассказ о самудянах носит назидательный характер. Однако за мифологизированным сюжетом стоят, видимо, события реальной истории Аравии. Убийство самудянами-земледельцами молочной верблюдицы, возможно, символизирует конфликт оседлых и кочевых племён Аравии в начале н. э. («бедуинизация»). Согласно античным источникам, племя самудян обитало на севере Хиджаза, в том же районе, который указывает и наиболее распространённая мусульманская традиция. В этих местах находятся многочисленные пещерные захоронения и постройки набатеев (ср. Ирам Зат алимад), которые могли послужить реальной основой для описаний Корана. Коран содержит указание на знакомство аудитории Мухаммада со следами жизни самудян и адитов (см. Ад): «и ясны для вас их жилища» (29:3). Картина гибели С. [«сотрясение» (7:76), «молниеносный удар» (41:12, 16)] напоминает описание землетрясения.

САМУИЛ (евр. Semu'el, «имя бога»?), в ветхозаветных преданиях великий пророк, последний из «судей израилевых». Рождение С. у Елканы и Анны описывает-

Слева – Анна приводит сына к первосвященнику. Картина Я. Викторса. 1645. Берлин, Государственные музеи. Справа – Самуил приветствует Саула. Скульптурная группа Дж. Винтергальдера. 1734. Церемониальный зал монастыря Градишко, Оломоуц, Чехия.

ся как чудо: Анна, будучи бездетной, изливала свою скорбь в Силоме перед скинией завета и услышала от первосвященника Илия предсказание о рождении сына (1 Царств 1). С малых лет С. был посвящен в назореи (см. в ст. Самсон) и стал служить при скинии завета, помогая Илию. Однажды С. услышал голос бога, возвестивший будущее, и вскоре становится известным, что С. удостоен быть пророком (1 Царств 3). Пророчество С. сбывается: в битве с филистимлянами ковчег завета попадает в руки врагов, сыновья Илия погибают, а сам Илий, узнав об этом, умирает (4, 11–18). Однако ковчег несёт филистимлянам беду: статуя их бога Дагона падает ниц перед ковчегом и разбивается, а жителей поражают болезни и мор; напуганные этим, филистимляне возвращают евреям ковчег (1 Царств 5–6). Тогда С. начал проповедь в народе, в результате чего были удалены чужие боги и «весь Израиль обратился к господу» (7, 4). В решающей битве с филистимлянами по молитве С. возгремел сильный гром, что повергает их в ужас и приносит евреям победу. С. становится судьёй Израиля. Он помазал в цари Саула. Когда же бог отверг Саула, впавшего в «противление», С. тайно помазал в цари Давида. С. создал в родном своём городе Раме пророческую школу, в стенах которой скрывался Давид, преследуемый Саулом (19, 18–20). В иудаистической традиции С. считается автором «Книги судей» и «Книги Руфи», а также 1-й и 2-й книг Самуила (1 и 2 Царств).

САМЫЛЛА, в корейской мифологии три духа. Согласно записи мифа в «Корё са» («История Корё», 15 в., кн. 57), во времена изначального Великого хаоса из горы Халласан на острове Чеджудо вышли три духа в облике людей (по другой версии, сюда спустился божественный животворящий эфир и три небожителя переродились в людей). Их звали Яныллa, Коылла и Пуылла. Они занимались охотой. Однажды к берегу Восточного (Японского) моря прибило запечатанный деревянный ящик, внутри которого находился каменный сундук. Появившийся вдруг небесный посланец открыл сундук, и в нём оказались три девушки в синих платьях, жеребята, телята и зёрна пяти злаков. Девушки были японскими принцессами и прибыли в Тхамна, чтобы вступить в брак с тремя духами. С. взяли их в жёны, установили три столицы в тех местах, где опустились пущенные каждым из С. стрелы, и стали заниматься земледелием и скотоводством. С. считаются предками трёх самых распространённых на острове фамильных родов Ян, Ко и Пу. В мифе о С. видны элементы охотничьей и позднеземледельческой культуры.

Л. К.

САНАСАР И БАГДАСАР, Санасар и Абамелик (Аслимелик, Аднамелик), в армянском эпосе «Сасна црер» братья-близнецы, зачатые матерью Цовинар от выпитых ею двух пригоршней морской воды; от полной пригоршни родился Санасар (С.), во всём превосходящий своего брата, от неполной (из-за того, что иссяк морской источник) — Багдасар (Б.) (по более позднему варианту, они родились от двух пшеничных зёрен). С. и Б. уже в пятьшесть лет отличались богатырской силой. Багдадский халиф (вариант: ассирийский царь Сенекерим), супруг Цовинар, хотел убить С. и Б. как незаконнорожденных (вариант: принести их в жертву своим идолам). Братья покинули дом халифа и отправились в армянские земли. Когда они пришли к морю, давшему им жизнь, С. бросился в море. Воды расступились перед ним, и он посуху спустился на дно морское. В подводном царстве он добыл чудесного коня Куркик Джалали, мечмолнию, чудесные доспехи. Искупавшись там в водоёме и испив ключевой воды, С. стал таким исполином, что Б. не узнал брата, когда тот вышел на сушу. Мифологичность образа С. сказывается в его тесных связях с живительной плодотворной стихией — водой. Он рождён от воды; чудесные доспехи, коня он получил от воды; испив воды, стал исполином.

После долгих странствий С. и Б. у истока чудесного ручья в высоких горах выстроили из огромных каменных глыб крепость и город Сасун (согласно народному толкованию слова, «ярость»), который заселили 40 семьями (построив для них 40 домов). Так они положили начало государству Сасун. С. женился на красавице Дехцун, дочери царя Пхынце Кахак («медный город»), из-за которой ему пришлось воевать с вишапами и пехлевanами (богатырями). С. — родоначальник нескольких поколений сасунских героев, у него и Дехцун родилось три сына, среди них Мгер Старший (см. Михр).

С. Б. Арутюнян.

САНГА (санскр. Samgha, тамил, cankam, «общество», «собрание»), в дравидской мифологии поэтическая академия, с которой связывается возникновение тамильской поэтической традиции. Первая С. существовала якобы с незапамятных времён на материке Лемурия, и главой её был Шива. Она просуществовала 4400 лет и погибла вместе с материком, затопленным океаном. Ей наследовала С. в городе Кападапурам, которая также погибла во время потопа спустя 3700 лет. Затем поэтическую традицию поддерживала С. в Северной Мадуре. Возможность существования этой С. реальна, но прямых доказательств этого практически нет. Именно с ней связывается самая ранняя тамильская поэзия из дошедших до нас «Восьми антологий» и «Десяти поэм» (1–3 вв. н. э.). В состав С., по легенде, входили поэты, знатоки поэзии, придворная знать и цари.

А. Д.

САНГЕН, в мифологии нгаджу острова Калимантан (Западная Индонезия) сверхъестественные существа, хранители порядка мироздания. С. — потомки Махараджи Сангена, брата Махараджи Буно. После расселения перволюдей С. остались жить в изначальной деревне Бату Ниндаng Таронг. Они не оказывают непосредственного влияния на жизнь людей. Цикл мифов о С. включает архаичные сюжеты, например миф о С. Мангко Амате и его супруге Ньяи Джайе, погибших насильственной смертью и превратившихся в культурные растения (ср. Хаинувеле).

М. Ч.

САНГИАНГ, в мифологии нгаджу острова Калимантан (Западная Индонезия) сверхъестественные существа. С. – потомки Махараджи Сангианга, брата Махараджи Буно, поселившиеся после расселения перволюдей в верхнем мире над туманным морем на земле, орошаемой 160 реками. Они покровительствуют людям, защищая их от происков злых раджей. Этимологически С. тождественно слову Сангхьянг, доиндуистскому наименованию сверхъестественного начала в малайском, сунданском, яванском и балийском языках.

М. Ч.

САНГКАН, в мифологии кхонтхаи и других тайских народов Таиланда король, с которым связано начало годичных циклов. Когда двенадцать его дочерей были ещё детьми, он сделал старшей из них игрушку, изображающую крысу. Год её рождения стал называться именем этого животного. В преклонном возрасте он решил оставить землю и улететь на небо. Но поднялась буря и у короля оторвалась голова. Упала она на земли, населённые народом лао. Дочери её выкупили, и каждая из них держит её по году вместе со своим любимым животным.

Я. Ч.

САНГХА (санскр. и пали samgha, букв. «группа, собрание»), в буддийской мифологии одно из т. н. трёх сокровищ – буддийская община (два других – Будда и дхарма). Первоначально словом «С.» обозначали совокупность всех учеников Шакьямуни (Ананда, Кашьяпа, Маудгальяяна, Субхути, Шарипутра и др.), мифические или полумифические деяния которых занимают важное место в буддийских легендах. В последующие времена членом С. мог стать каждый человек, который принял определённые обеты (мирянина или монаха). К числу членов С. могут быть отнесены и чисто мифические персонажи.

Л. М.

САНГ ХЬЯНГ, Сангхьянг, в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии титул, употребляемый перед именами богов главным образом высокого статуса (Санг Хьянг Тунггал, санг хьянг Батара Гуру, санг хьянг Ибу Пертиви, санг хьянг Камаджайя и т. п.), за исключением божеств демонического круга. «Санг» – частица, самостоятельно употребляемая для обозначения преимущественно героев и правителей и при персонификации (Санг Бома и т. п.). «Хьянг», яван. «бог» (синоним санскр. «дева») – титул для обозначения мифологических персонажей божественного ранга, используемый и отдельно от «санг» (хьянг Исмайя, хьянг Гуру и т. п.).

Г. Б.

САНГ ХЬЯНГ ТУНГГАЛ («первоединый бог»), у народов Явы и острова Бали (Индонезия) высшее божество, от которого произошли главные боги-демиурги (см. Батара Гуру). На острове Бали называется также Тинтья («всемогущий», «изначальный»). С. Х. Т. выступает то как самосущее начало, то как сын Санг Хьянг Венанга (всемогущего бога, одного из полузабытых богов яванского пантеона), иногда отождествляется с Семаром. У балийцев С. Х. Т. (Тинтья) изображался в виде обнажённого человека, источающего из тела языки пламени.

Г. Б.

САНИБА, в осетинской мифологии дух плодородия; культ был распространён у иронской и туальской этнических групп, особенно — в Тагауре. Перед началом сенокоса и уборки хлебов в честь С. устраивали празднества с жертвоприношениями и пиршествами, на которых С. просили ниспослать дождь, тепло, урожай хлебов, уберечь людей и скот от болезней.

Б. К.

САНО, в адыгской мифологии божественный хмельной напиток. Первоначально С. пили лишь боги; ежегодно они устраивали на Ошхамахо ради этого пир, на который звали одного из нартов – самого сильного и храброго. Сосруко, побывавший на пиру и вкусивший С., сделал его вопреки воле богов достоянием нартов: он сбросил с Ошхамахо бочонок, наполненный напитком; из бочонка, разбившегося на земле, потекло С., а семена, находившиеся на дне, коснувшись земли, произросли, превратившись в лозы, покрытые ягодами (виноград).

М. М.

САНСАРА (др.-инд. samsara, «блуждание», «переход через различные состояния», «круговорот»), в этико-религиозных воззрениях индийцев обозначение мирского бытия, связанного с цепью рождений и переходом из одного существования в другое, а также — населённых живыми существами миров, в которых происходит этот переход. Идея С. и её преодоления, выхода из цепи существований занимает центральное место в ряде этико-религиозных систем, созданных в Индии (в индуизме, джайнизме, буддизме). Характерен образ переправы через океан С. как метафорическое описание преодоления мирской суеты, спасения. В натурфилософском аспекте идея С. связана с представлением о периодическом возникновении и уничтожении миров (см. Кальпа, Юга). В буддийских религиозно-мифологических представлениях С. обозначает бытие, которое неизбежно связано со страданиями и перерождениями живых существ. С. противопоставляется нирване. Мифологический аспект понятия сансары таков: в безначально существующей С. есть шесть видов существ — боги (см. Девалока), асуры, люди, животные, преты и обитатели нараки. Хотя способ существования в этих шести воплощениях по внешним проявлениям неодинаковый (первые три считаются относительно благоприятными, последние три – неблагоприятными), суть всех их одинакова – страдание. Вся С. представляет замкнутую систему: после смерти существа перерождаются или в своей прежней сфере, или в более благоприятных, или в менее благоприятных сферах в зависимости от совершённых ими поступков (карма): например, тот, кто в этой жизни является человеком, может после смерти переродиться в бога, а затем в обитателя нараки, затем стать претой, животным, асурой и т. д. Цепь перерождений является безначальной, но она может иметь конец, которым и служит нирвана. Достичь нирваны в состоянии только люди, поэтому рождение в облике человека считается особенно благоприятным (хотя жизнь богов кажется более счастливой). Считается, что нирвана находится вне системы С. и не имеет с ней причинно-следственной связи. Тем не менее мифологические представления буддистов допускают вмешательство (и даже вступление) нирванических существ в С.: так, дхьяни-будды эманируются в С. в виде бодхисатв и земных будд, особо выдающиеся личности могут в исключительных случаях иметь контакты даже с Ади-буддой (как, напр., махасиддха Тилопа и Падмасамбхава).

Л. М.

Тигр – дух и хозяин гор. Гравюра на дереве. Ок. 18 в. Южная Корея.

САНСИН, сансиллён, сангун («повелитель гор»), в корейской мифологии духи гор. Древнекорейские племена когурё во время большого собрания Тонмэн в 10-ю луну ставили деревянное изображение духа пещеры Сухёль («проход в подземное царство») на священное сидение и сам правитель приносил ему дары. В праздник мучхон («танцы небу») у племён йе молились духу тигра как хозяину гор, чтобы обезопасить горные дороги и селения («Сань-го чжи», «История Троецарствия», 5 в.). В государстве Пэкче поклонялись духам горных ущелий («Цзю Тан шу», «История старой династии Тан», 10 в.). В государстве Объединённое Силла во дворце совершались дары духам трёх гор (Пэнлай, Фанху, Инчжоу) и пяти пиков (Самсан оаксин), ассоциировавшихся с реальными горами. В Корё (10–14 вв.) поклонялись духам четырёх гор – Токчоксан, Пэгаксан, Сонак и Монмёк. В китайском сочинении Сюй Цзина «Гаоли туцзин» («Описание Кореи с иллюстрациями», 12 в.) сохранилось предание о духе горы Сонак («сосновая»), прежде называвшейся Косан («высокая»). При династии Ли (кон. 14 – нач. 20 в.) особенно почитаемы были духи четырёх вершин (Саксин): Чирисан на юге, Самгак в центре, Сонак на западе и Пибэк на севере. В 20-х гг. 20 в. из 522 обрядов жертвоприношений по всей Корее 176 были посвящены С. В буддийских храмах на правой стене у главного алтаря среди изображений буддийских святых непременно были старец или монах в сопровождении тигра. Конфуцианцы также чествовали С. В деревнях обращались к С. при молении о дожде и потомстве. У корейцев была распространена вера в то, что горы были местом обитания духов мифических предков. Тангун, Сок Тхархэ и некоторые другие персонажи после жизни в мире людей стали С. Обычно С. — духи-покровители мужского пола, но в предании о Пак Чесане («Самгук саги», 12 в., «Самгук юса», 13 в.) встречается женский С. В средние века считалось, что в С. могли превратиться правители, полководцы, знаменитые конфуцианцы.

Л. Р. Концевич.

Горный дух в образе старца и белого тигра. Картина неизвестного художника. 18 в. Сеул, Музей Эмилле.

САНЬ ГУАНЬ («три чиновника»), в китайской даосской и поздней народной мифологии божества трёх стихий: Тянь-гуань («небесный чиновник»), Ди-гуань («чиновник земли») и Шуй-гуань («чиновник воды»); именуются также Сан гуань дади («великие государи три чиновника»). Считалось, что Тянь-гуань дарует счастье, Ди-гуань отпускает грехи, а Шуй-гуань отвращает беду. В даосизме идея С. г. нередко контаминировалась с представлением о Сань юань («три начала»), в соответствии с которым священными считались 15-е числа 1-й, 7-й и 10-й луны, связывавшиеся соответственно с небом, землёй и водой. Поэтому 15-е числа этих месяцев стали считаться праздниками, посвященными С. г. В главный из них (в 1-ю луну), совпадавший с праздником фонарей, в честь Тянь-гуаня и его «коллег» возжигали курения, им подносили пирожки в форме черепахи (символ долголетия) или напоминающие цепочку. С. г. изображались обычно стоящими или сидящими втроём в костюмах чиновников и с деревянными дощечками для записей в руках. Чаще всего встречается изображение одного Тянь-гуаня со свитком в руках, на котором обычно видна надпись: «Небесный чиновник дарует счастье» – иконографический тип, навеянный, как предполагает французский синолог А. Масперо, китайскими театральными представлениями. Изображения Тянь-гуаня, сделанные из бумаги, имелись почти в каждом доме.

В даосских сочинениях С. г. иногда ассоциируются с верными сановниками чжоуского царя Ю-вана: Тан Хуном, Гэ Юном, Чжоу Ши. В народной традиции образ наиболее почитаемого из С. г. Тяньгуаня часто контаминировался с образом бога счастья Фу-сина из триады Сань-син.

Б. Л. Рифтин.

САНЬ МАО («трое Мао»), Сань-Мао-цзюнь («три государя Мао»), в поздней китайской народной мифологии братья по фамилии Мао — Ин, Гу и Чжун, популяр-

Три брата Мао. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

ные святые даосского толка. По преданию, они жили при династии Хань во 2 в. до н. э. Когда старшему Мао Ину исполнилось 18 лет, он ушёл от родителей и поселился на горе Хэншань. Там он сделался учеником святого Ван-цзюня, перенимая искусство воспитания духа, с помощью которого человек становится лёгким и не нуждается в еде. Постигнув законы дао и путь самоусовершенствования к 49 годам, Мао Ин вернулся в родной дом. Отец хотел поколотить сына палкой за его уход из дома, но палка разлетелась на куски, которые вошли в стену. Вскоре Мао Ин покинул дом и поселился на горе Цзюйцюйшань, где встретил святого, передавшего ему секреты магии, и Мао смог летать и подыматься высоко в небо. Когда к нему явился посланец бессмертных (сяней), Мао Ин сел на облако и улетел. Его братья, узнав об этом, отправились на гору Цзюйцюйшань. Старший брат преподал им секреты долголетия, братья поселились на пиках этой горы, которая впоследствии стала называться Сань-маошань («гора трёх Мао»). Через несколько лет Гу и Чжун на жёлтых журавлях средь бела дня вознеслись в небеса. На горе Цзюйцюйшань был построен храм в их честь. К С. М. обращались с мольбой о даровании потомства. Учитель Мао Ина, прибывший в своё время с горы Тайшань, впоследствии выдал за него свою племянницу Юйнюй («Нефритовую деву»), которая иногда ассоциируется с богиней горы Тайшань Бися юаньцзюнь. С тех пор Мао Ин стал летать на белом журавле между этими двумя горами с юга на север. При сунском императоре Тай-цзуне Мао Ин был канонизирован под именем Ю-шэн чжэньцзюнь («истинный государь, помогающий совершенномудрым»). Считается, что сам Лао-цзы назначил Мао Ина ведать судьбами людей, дав ему титул Сы-мин чжэньцзюнь («истинный государь управитель судеб», возможно, он контаминирован с древним божеством Сы-мином), Мао Гу был сделан Дин-лу чжэнь-цзюнем («истинным государем, устанавливающим чины в мире бессмертных»), а Мао Чжун — Бао-шэн чжэньцзюнем («истинным государем, охраняющим жизнь»). Братья Мао изображались на народных лубочных картинах всегда втроём с нимбами над головой.

Б. Л. Рифтин.

САНЬ ХУАН («три государя», «три властителя»), в древнекитайской мифологии три мифических правителя. Представление о С. х. сложилось примерно к 4 в. до н. э. и, видимо, связано с троичной классификацией в древнем Китае (небо, земля, человек; небо, горы, воды; дерево, огонь, вода и т. п.). По одной версии, это первопредок Фу-си, изобретатель огня Суйжэнь и покровитель земледелия Шэньнун; по другой, – Фу-си, прародительница Нюй-ва, Шэнь-нун; по третьей, – Фу-си, бог огня Чжу-жун и Шэнь-нун; в некоторых памятниках вместо Чжу-жуна упоминается бог вод Гун-гун. Апокрифические сочинения рубежа н. э. называют Тянь-хуана («властитель неба»), Ди-хуана («властитель земли») и Жэнь-хуана («властитель людей»). В сочинении «Дун шэнь ба ди мяо цзин цзин» («Сокровенная книга о восьми государях – пещерных духах») описываются уже не три, а девять владык. Маленькие владыки древнейшего периода: Чу тянь хуан цзюнь («первый владыка – государь неба»), в зелёного (тёмно-синего?) цвета парчовой накидке и юбке, в украшенном нефритом головном уборе и с нефритовой пластиной (для записей) в руках; Чу ди хуан цзюнь («первый владыка – государь земли») и Чу жэнь хуан цзюнь («первый владыка – государь людей»), одетые соответственно во всё белое и жёлтое. Затем идут С. х. среднего периода: Чжун тянь хуан цзюнь («средний владыка – небесный государь») со змеиным телом и тринадцатью человечьими головами, ему подчинено 100 миллионов 9 тысяч небесных воинов, спускающихся с тёмных туч, он правит 120 злыми облачными духами, 1200 бродячими неприкаянными душами – гуй, 12000 демонами; Чжун ди хуан цзюнь («средний владыка – государь земли») – змей с одиннадцатью человечьими головами, ему подчинено 100 миллионов 9 тысяч горных воинов с пяти священных пиков, он правит всеми драконами, змеями, крокодилами и черепахами, живущими в восьми пустошах, у четырёх пределов земли, в трёх великих реках, четырёх морях, в горах, реках и долинах; Чжун жэнь хуан цзюнь («средний владыка — государь людей») с туловищем дракона и девятью человечьими головами, ему подчинены три чиновника (см. Сань гуань) и 100 миллионов 9 тысяч воинов, он правит душами всех предков семи поколений, бесами и добрыми духами, душами убитых и погибших от хищных зверей и птиц, убитых палицей или камнями, казнённых в тюрьме или погибших от меча на войне. Последний разряд – поздние С. х.: Хоу тянь хуан цзюнь («поздний владыка – государь неба») – с телом змеи, но человечьей головой по фамилии Фэн и по имени Пао-си (т. е. отождествляемый с мифическим первопредком Фу-си); Хоу ди хуан цзюнь («поздний владыка – государь земли»), отождествляемый с богиней-прародительницей Нюй-ва, называемый ещё Нюй-хуан («женщина-владыка») и описываемый как существо со змеиным телом и человечьей головой, и, наконец, Хоу жэнь хуан цзюнь («поздний владыка — государь людей»), отождествляемый с Шэнь-нуном и изображаемый существом с телом человека, но с головой быка.

В поздней официальной, а также народной традиции начиная с конца 13 в. С. х. — обычно три мифических государя: Фу-си, Шэнь-нун и Хуан-ди, рассматриваемые не как первопредки и культурные герои, а как покровители лекарского искусства. Причины зачисления в эту триаду Фу-си не очень ясны, хотя в народе его зачисление в покровители медицины объясняют тем, что Фу-си научил людей варить мясо и тем самым избавил от болезней живота. Храмы этих покровителей медицины были широко распространены в старом Китае, с соответствующими скульптурными изображениями С. х.

Б. Л. Рифтин.

САНЬ ЦИН («три чистоты»), в китайской даосской космогонии три сферы высшего мира: Юйцин («нефритовая чистота»), Шанцин («верхняя чистота») и Тайцин («великая чистота»). Юйцин доступна совершенномудрым (шэн), Шанцин – святым (чжэнь), Тайцин – даосским бессмертным (сянь). В позднем религиозном даосизме эти сферы имели одноимённых богов (в некоторых источниках они имеют особые названия). Божество Юйцина именуется обычно Юань-ши тянь-цзунь («изначальный небесный владыка»), иногда Лэ Цзинь-синь, или носит титул Тянь-бао («небесная драгоценность»). Его резиденция находится на горе Юйшань («нефритовая гора»), а ворота его дворца сделаны из золота. Во многих сочинениях и в народной традиции Юйцин и её божество отождествляется с высшим божеством синкретического народного пантеона Юйди. Божество Шанцина носит титул Линбао тянь-цзунь («небесный владыка чудесной драгоценности») или Тайшан Даоцзюнь («верховный государь Дао»). Оно занимается измерениями времени, делит его на периоды. Оно обитает подле Северного предела универсума и контролирует взаимодействие тёмных и светлых сил — инь и ян. Божество третьей сферы называется Тайшан Лао-цзюнь («верховный старый государь») и ассоциируется с основателем даосизма Лао-цзы, его называют также Шэнь-бао («божественная драгоценность»). Представления об этих трёх божествах оформились, видимо, под влиянием буддийских образцов. Считается, что Юань-ши тянь-цзунь соответствует духовной природе Будды, Лин-бао тяньцзунь – прославленной форме Будды, а Тайшан Лао-цзюнь – земной ипостаси Будды.

Б. Л. Рифтин.

САНЬЧЖУШУ («тройное жемчужное дерево»), в древнекитайской мифологии чудесное дерево с тремя стволами. В «Шань хай цзине» («Книга гор и морей») говорится: «Саньчжушу растёт у реки Чишуй (Красная)... Оно похоже на кипарис, но вместо иголок — жемчужины... Оно подобно хвосту кометы». Изображения С. найдены на каменных (могильных) рельефах эпохи Хань (рубеж н. э.), в частности в провинции Шаньдун. Китайский учёный Юань Кэ предполагает, что, согласно мифу, С. выросло из чудесной жемчужи-

ны, потерянной мифическим государем Хуан-ди на берегу реки Чишуй.

Б. Р.

САОПАНГ, в мифологии шанов Бирмы (тайская группа) бог ясного неба. По поручению главы богов Линлауна С. благоустроил землю после потопа для обитания на ней нового поколения людей, родившихся из тыквы (см. Литлонг). Людям С. сообщил, что до сих пор он жил в их телах, но теперь он должен умереть. Молния Линлауна ударила в него, и части тела С. превратились в духов лесов, рек, прудов и полей. Из его правого глаза возникло солнце, из левого луна, язык стал огнём, а нос превратился в золото и серебро. С. приносили в жертву быков и буйволов.

Я. Ч.

САОЦИН-НЯН («матушка, разметающая [тучи и делающая] вёдро»), в поздней китайской народной мифологии богиня хорошей погоды. С.-н. описывается как женщина, засучившая рукава, поднявшая подол нижней одежды и орудующая веником. Такие изображения С.-н. вывешивались на домах (стихотворение Ли Цзюньминя, 13 в.). Согласно более поздним источникам, в период затяжных дождей изображения С.-н., вырезанные из бумаги (силуэт женщины с веником), вешали под стрехой дома и молили его о хорошей погоде. Подобный обычай был отмечен, например, в районе нижнего течения Янцзы.

Б. Р.

САОШЬЯНТ (авест., причастие будущего времени от глагола «спасать»), в иранской мифологии мессия, эсхатологический спаситель человечества. В иранской традиции устойчиво представление об одном или нескольких С., которым предначертано в конце веков вершить страшный суд, истребить носителей зла, воскресить праведников и ради их бессмертия закончить мировую историю последней искупительной жертвой быка. Авестийский «Фарвардин-яшт» (129) разъясняет: «(он называется) Саошьянт потому, что ему предстоит воскресить весь телесный мир». В зороастрийской священной истории Гайомарт выступал предтечей и прообразом её центрального действующего лица, Заратуштры, преемником и завершителем миссии пророка являлся С. («Фарвардин-яшт» 145, «Саддар» 80, 4 и др.). Согласно пехлевийскому сочинению «Датастан-и-Деник» (2, 9–12), «трое суть наилучших тех, что пребывают в начале, середине и конце творения». Чаще всего С. называли трёх сыновей Заратуштры, чудесно рождённых после его смерти. В «Гатах», приписываемых самому Заратуштре, слово «С.» встречается как в единственном числе (очевидно, применительно к самому Заратуштре 45, 11; 48, 9; 53, 2), так и во множественном (34, 13; 46, 3; 48, 12) и употребляется скорее как эпитет, соотносимый с учительско-дидактической деятельностью. В «Хом-яште» («Ясна» 9, 2) речь идёт лишь об одном С., персонаже прошедшего времени. Возможно, как С. здесь выведен Митра, а само слово было первоначально его культовым эпитетом. Иногда С. называли себя, видимо, подражая Заратуштре, жрецы поздней эпохи («Будем мы саошьянтами, будем мы победоносными», «Ясна» 70, 4). Очевидно, за С. выдавали себя некоторые цари из династии Ахеменидов. Предполагается, что образ С. оказал влияние на иудео-христианские и гностические эсхатологические представления, при этом не исключается и позднее частичное обратное воздействие.

Л. А. Лелеков.

САПОТЕКОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

САРАМА (др.-инд. Sarama, букв. «быстрая»), в древнеиндийской мифологии: 1) собака Индры (РВ X 108, 2, 4). Позже С. — мать двух чудовищных псов Шарбаров, охраняющих царство Ямы; они же называются Сарамея (букв. «собака»). С. открывает следы Дасью и участвует в мифе о Вале: Индра посылает С. на поиски коров, украденных Пани, она переходит реку Раса и находит их в пещере, но Пани прогоняют её прочь; 2) дочь Дакши и прародительница диких животных («Бхагавата-пурана»); 3) жена Вибхишаны, заботившаяся о Сите, когда она была в плену у Раваны («Рамаяна»).

В. Т.

САРАМАМА, в мифологии кечуа женское божество, покровительница кукурузы. Изображалась в виде стеблей кукурузы, одетых в женское платье («мать маиса», зачинающая и порождающая новый урожай); высеченных из камня початков кукурузы, хранившихся в домах как конопы; двойного початка, подвешивавшегося на поле между стеблей кукурузы, который индейцы с песнями и танцами заклинали дать хороший урожай, а потом торжественно сжигали; початка необычной окраски или с зёрнами, расположенными спиралью (водружался в амбаре поверх собранных початков для охраны).

С. Я. С.

САРАНЬЮ (др.-инд. Saranyu, от saranyu, «быстрый», «проворный»), в древнеиндийской мифологии дочь Тваштара, мать Ашвинов и близнецов Ямы и Ями. Иногда она выступает в зооморфном облике; в других случаях её пытаются отождествить с солнечной девой Сурьей или Ушас. У жены Тваштара родилась С., её выдали замуж за Вивасвата, которому она родила близнецов Яму и Ями; после этого С. бежала от нелюбимого мужа, приняв облик кобылицы. Вивасват в образе коня настигает С. и примиряется с ней; результат примирения – появление на свет двух братьев-близнецов Ашвинов. Позже С. называли Санджня.

В. Т.

САРАСВАТИ (др.-инд. Sarasvati, собств. «относящаяся к воде», «изящная»), в древнеиндийской мифологии река (главная для ведийских ариев) и её богиня. В основе этого образа – река С. в северо-западной Индии (считают, что это название – результат перенесения иранского гидронима, ср. авест. Harahvaiti), важный рубеж в истории миграции ариев. Есть мнение, что С. – сакральное название Инда.

В «Ригведе» С. является наиболее почитаемой рекой (ей посвящены три гимна). Она упоминается в ряду Сараю и Синдху как великий поток, а также вместе с Гангой, Ямуной, Шутудри, Парушни и др. Синдху называется матерью С. В «Ригведе» рассказывается о царях и людях, живущих по берегам С. Она благодатна, полноводна, стремительна; течёт из горы к морю (VI 61, 2; VII 95, 2); её поток величием превосходит все другие воды; вода её чиста, своими волнами С. разрушает горные вершины. Она семичленна, и у неё семь сестёр (VI 61, 10, 12), она — мать потоков (VII 36, 6), лучшая из матерей, рек и богинь (II 41, 16), дочь Павиру, молнии (VI 49, 7) и жена героя (Сарасвата, ср. III 4, 8). С. заполняет воздушное и все другие пространства (VI 61, 10–12; X 65, 1, 2). Её просят спуститься с неба, с великой горы и принять участие в жертвоприношении; она называется асу рекой и божественной (говорят о её небесном происхождении).

С. – очистительница (РВ I 3, 10), она лечит Индру, несёт дары, пищу, потомство, жизненную силу, бессмертие (X 30, 12); упоминается её грудь и её молоко (I 164, 49; VI 61, 14); она создаёт телесный плод (X 184, 2) и она же убийца врагов (II 1, 11 и др.). У С. золотая колесница, она богата лошадьми, защищает певцов (VI 49, 7; VII 95, 5), связана с поэзией (I 3, 12; II 3, 8), она — богиня священной речи (I 3, 10–11). Не случайно, что уже в брахманах С. отождествляется с Вач, речью (Шат.-бр. III 9, 17; Айт.-бр. III 1, 10), а в послеведийский период вообще становится богиней красноречия и мудрости, супругой Брахмы, изобретательницей санскрита и алфавита деванагари, покровительницей искусств и наук (подчёркиваются красота, изящество, простота, белизна С). В ведах С. связана с мужским партнёром Сарасватом (упоминаются его оплодотворяющие воды, он сравнивается с освежающим дождём), с Агни и марутами, с Индрой и Ашвинами (она — жена их, Вадж.-самх. XIX 94), с Вадхрьяшвой, которому

Сарасвати, сидящая на лотосе и с виной в руках. Бронзовая скульптура по древнему оригиналу.

Бронзовая голова правителя Аккада. 23–22 вв. до н. э.

она даровала сына Диводасу (РВ VI 61, 1). С Илой и Бхарати (иногда — с Махи и Хотрой) С. образует триаду, восседающую на жертвенной подстилке.

В послеведийскую эпоху изменение функций и облика С. соотносится с появлением новых сюжетных связей. С., дочь Дакши, очаровывает стражей небесной сомы гандхарвов и выманивает у них сому, сама же уходит к богам (в «Шатапатха-брахмане» этот сюжет связан с Вач). В других случаях С. — дочь Брахмы или его жена; наконец, позже её называют и женой Вишну, на основании чего образ С. обнаруживает тенденцию к смешению с образом Лакшми. В сюжете нашествия ракшасов на север (Рам. VII) С. выпрашивает у Брахмы сон для брата Раваны Кумбхакарны. Сыну Шивы С. подносит перо для письма и цветные чернила («Брихаддхарма-пурана») и т. д. Часто С. выступает под другими именами — Брахми, Бхарати, Шарада, Вагишвари, Путкари. Известны изображения С. (в памятниках Элоры).

В. Н. Топоров.

САРГОН Древний, Шаррукен, Шаррукин (аккад.), царь (24 в. до н. э.), основатель обширной державы в Двуречье с центром в Аккаде, являющийся героем аккадской легенды (известна в новоассирийской и нововавилонской версиях). Согласно легенде, мать С. (предполагают, что она была жрицей, которой не разрешалось иметь детей) тайно родила его и, положив новорождённого в просмолённую тростниковую корзину, пустила её по реке Евфрат. Водонос Акки выловил корзину и воспитал ребёнка. С., ставшего садовником, полюбила богиня Иштар, которая помогла ему сделаться царём (мотив «садовник – богиня» ср. с шумерским мифом об Инанне и садовнике Шукалитудде и с упоминанием в эпосе о Гильгамеше о садовнике Ишшулану, которому Иштар предлагала свою любовь). Аккадская легенда о С. послужила, по-видимому, источником позднего (известного из греческого сочинения Элиана) предания о Гильгамеше как ребёнке-подкидыше. Мотив чудесного спасения младенца имеет многочисленные параллели (в семитской традиции – ср. библейский рассказ о Моисее).

В. А.

САРКИС, в армянской мифологии персонаж, идентифицируемый (после принятия армянами христианства) с одноимённым христианским святым. Большинство связанных с ним сюжетов и мотивов имеют дохристианское происхождение. С. перенял функции древнего божества ветра и бури; он также – повелитель зооморфных духов тумана, хозяин волков (когда возникает угроза нападения волков, люди обращаются с молитвами к С.).

По мифологическим представлениям, С. – красавец, вооружённый всадник, выступающий на быстроходном белом коне; поднимает ветер, бурю, метель. Душит тех, кто его не почитает, помогает взывающим к нему о помощи. С. питается мукой. По поверьям, в последнюю ночь посвященного ему поста (в феврале) С. со своей возлюбленной посещает дома всех армян; для него выставляют на крышах или за дверями муку из жареной пшеницы (похинд) или кашу, приготовленную из этой муки. Считается доброй приметой обнаружить на муке или каше след копыта коня С. В эту же ночь С. навевает девушкам и юношам сны, в которых показывает им их суженых. С. всегда содействует влюбленным, которые обращаются к нему за помощью (поэтому С. часто называют «осуществляющим заветную мечту»).

С. Б. А.

САРПЕДОН (Σαρπηδών), в греческой мифологии: 1) гигант, сын Посейдона, убитый Гераклом (Apollod. II 5, 9); 2) один из трёх братьев, рождённых Европой от Зевса на острове Крит. Изгнанный братом Миносом с Крита, он переселился в Ликию (Herodot. I 173). По одним мифам,

Смерть Сарпедона. Фрагмент росписи краснофигурного кратера Евфрония. Ок. 510 до н. э. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

Зевс даровал ему продолжительность жизни в три человеческих поколения; 3) предводитель ликийцев во время Троянской войны, один из наиболее могущественных союзников Приама. «Илиада» называет его сыном Зевса и Лаодамии (VI 198 след.). С. отличается в нападении на ахейский лагерь (XII 290–413), погибает от руки Патрокла. С. – единственный сын Зевса, принимающий участие в Троянской войне, поэтому Зевс пытается спасти ему жизнь вопреки предначертаниям судьбы, но встречает решительное сопротивление Геры. В знак печали Зевс перед схваткой С. с Патроклом посылает на землю кровавый дождь, а затем велит Аполлону похитить тело убитого С. и передать близнецам Смерти и Сну, чтобы они перенесли его в Ликию (XVI 419–683). Так как С. – брат Миноса и С. – участник Троянской войны считались оба сыновьями Зевса, мифологическая традиция часто объединяла их в одном лице, не заботясь о возникавших из этого хронологических трудностях (Эсхил в недошедшей трагедии «Карийцы, или Европа»).

В. Я.

САРРА (евр. Sarah), в ветхозаветных преданиях: 1) жена Авраама, мать Исаака. Оставаясь бесплодной в течение многих лет супружества, С. сама предлагает Аврааму в наложницы свою служанку Агарь (Быт. 16, 2). Бог обещает, что от С. произойдут «народы и цари народов». Через трёх ангелов, посетивших Авраама и С. в

Патрокл убивает Сарпедона копьем, Главк опаздывает на помощь. Краснофигурная гидрия художника «Поликоро». Ок. 400 до н. э. Национальный археологический музей в Поликоро.

Гипнос и Танат выносят тело Сарпедона с поля боя в Трое. Лекиф. 440 г. до н. э. Лондон, Британский музей.

Сарра и ангел. Фреска Дж. Б. Тьеполо в архиепископском дворце в Удине (Италия). 1726–1728.

дубраве Мамре, бог предрекает, что у С. родится сын. В том же году у С., которой к этому времени было около 90 лет, рождается сын Исаак (21, 1–3). Конфликты С. с Агарью приводят к изгнанию Агари и её сына Измаила из дома Авраама. С. умирает в Хевроне, прожив 127 лет. Для её погребения Авраам покупает у «сынов хеттовых» пещеру Махпела.

Согласно агадическим легендам, перед рождением Исаака к С. вернулась молодость, не покидавшая её до самой смерти; шатёр С. осеняло чудесное облако, с её смертью исчезнувшее, но появившееся вновь, когда Исаак ввёл в шатёр Ревекку («Берешит рабба» 60, 15); во время жертвоприношения Авраама С. явился сатана, сообщивший матери о мнимой смерти Исаака, что и послужило причиной смерти С., и др.; 2) иудейская девица из Экбатаны, спасённая с помощью ангела Рафаила от посягательств Асмодея благочестивым Товией и ставшая его женой (Тов. 3, 7–8, 9). См. Товит.

Д. В. Щедровицкий.

САРУДА-ХИКО, Сасуда-хико-ноо ками, Сокодоку-митама, Цубутацу-митама, Авасаку-митама (др.-япон. «юноша-бог из Саруда», где Саруда, – возможно, неидентифицированный топоним, записанный идеограммами «обезьяна» и «поле»), персонаж японского мифа о нисхождении на землю потомка Аматэрасу бога Ниниги. Когда Ниниги готовился спуститься с небес, «был тут бог, что, находясь на восьми небесных перекрёстках, освещал вверху – равнину высокого неба (см. Такамано хара), внизу – тростниковую равнину – срединную страну (т. е. землю; см. Асихара-но накацу-куни)». Аматэрасу повелела богине Амэ-но удзумэ узнать, кто находится на пути Ниниги. С.-х. назвал своё имя и заявил, что он – земной бог и явился сюда, услышав о нисхождении потомка небесных богов, чтобы послужить ему проводником («Кодзики», св. I). Ниниги приказывает Амэ-но удзумэ служить С.-х., а также, «взяв себе его (т. е. С.-х.) имя», служить самому Ниниги. В «Нихонги» содержится описание внешнего вида С.-х.: «нос у него длиной в семь ата (ата – мера длины, равная расстоянию между кончиками раздвинутых большого и среднего пальцев руки), спина у него – в семь хиро (хиро – мера длины, около двух метров), углы рта у него светятся, каждый глаз подобен огромному зеркалу и пылает, словно красные плоды кагати (пузырника)» («Нихонги», св. II, вариант). В «Нихонги» встречается также под именем «Бога развилок дорог». Мифы «Кодзики» объясняют происхождение других имён этого божества: как-то во время рыбной ловли раковина хирабу защемила ему руку, отчего С.-х. ушёл под воду и утонул. Погрузившись на дно, он получил имя Сокодоку-митама, «священный дух, достигший дна»; когда от его погружения на поверхности воды появились пузырьки пены, он получил имя Цубутацу-митама – «священный дух вскипающей пены»; когда же С.-х. выплыл на поверхность и вода покрылась обильной пеной, он получил имя Авасаку-митама, «священный дух образующейся пены» («Кодзики», св. I).

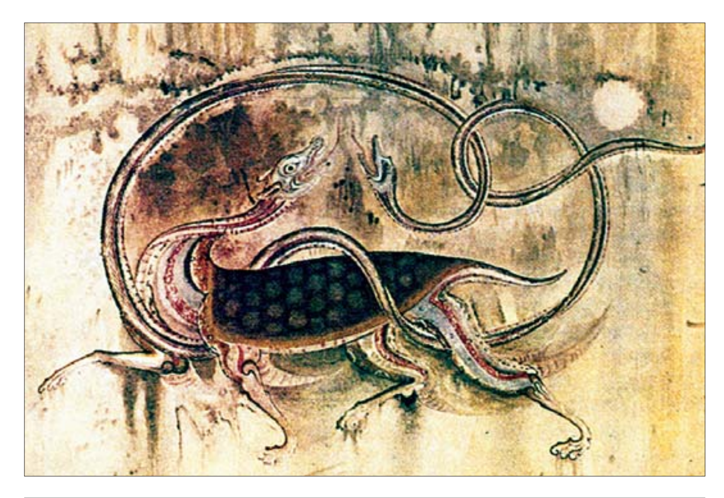
Е. М. Пинус.

САСИКУНИ-ВАКА-ХИМЭ (др.-япон. «молодая дева Сасикуни», возможно, от топонима Сасе – села в провинции Идзумо), в японской мифологии богиня, по генеалогии «Кодзики» считается матерью О-кунинусИ. С. фигурирует в мифе о первом оживлении О-кунинуси. Именно она обращается с просьбой к небесным богам вернуть жизнь её сыну, убитому братьями.

Е. С.-Г.

САСИН, Сасу, в корейской мифологии четыре священных животных, духи – хранители сторон света: Чхоннён («зелёный дракон», кит. Цинлун) – востока, Пэкхо («белый дракон», кит. Бай-ху) – запада, Чуджак («красная птица», кит. Чжу-цяо) – юга и Хёнму («чёрный воин», кит. Сюань-у) – севера. Генетически восходят к китайским Сы-шэнь, или Сы-шоу. Их символика возникла под влиянием древнекитайского натурфилософского учения об инь и ян и пяти первоэлементах или стихий (у син), с которыми ассоциировались и стороны света. Они являлись соответственно символами духов Юпитера, Венеры, Марса и Луны, у каждого из которых в подчинении были стихии: дерево, металл, огонь и вода. Чхоннён имел длинное тело, подобное пресмыкающемуся, с четырьмя конечностями с острыми когтями, с пастью, извергающей пламя; Пэкхо похож на дракона, но голова у него круглая; Чуджак своим видом напоминает красного петуха или феникса с высоким хохолком, распластанными крыльями и пышным хвостом; Хёнму имел облик черепахи, обвитой змеёй, с противостоящими друг другу головами с высунутыми языками.

Барельефные фигуры С. в Китае известны с периода правления династий Хань (206 до н. э. – 220 н. э.) и Вэй (220–264). Изображения С. сохранились в настенной живописи гробниц 5–7 вв. на территории древнекорейских государств Когурё и Пэкче. Драконы и птицы, похожие на фениксов, часто встречаются на изразцах и черепице периода Объединённого Силла (7–10 вв.). В Корё (10–14 вв.) и начале династии Ли при захоронении государей бы-



Черепаха, обвитая змеёй (Хёнму).

Белый дракон (Пэкхо). Фрагменты настенной живописи в когурёской гробнице Тэмё. 6 в. Уезд Кансо (провинция Пхёнан-Намдо, КНДР).

ло принято, как и в Китае при династии Северная Вэй (386–535), наносить барельефы С. по бокам каменных гробов. Из С. черепаха и тигр были наиболее популярными персонажами в народной живописи в старой Корее. Черепаха выступала как один из четырёх духов – священных животных (сарён), приносивших удачу. Тигр, будучи связанным с силой ян (свет), почитался как царь зверей. Он был вершителем добрых и злых дел. В Корее тигр нередко выступал вестником духа гор (сансин), считался также символом удачи. Поэтому его изображение часто можно встретить на мечах и регалиях представителей аристократии. В 19 в. С. изображались также на больших военных знамёнах.

Л. Р. Концевич.

САСРЫКВА, главный герой абхазской версии нартского эпоса, наделённый чертами культурного героя. С. рождается чудесным образом: пленившийся красотой Сатаней-Гуаши нартский пастух (вариант: Сатаней-Гуаша воспылала сама к нему страстью), не смогший перебраться к ней через разделявшую их реку, пустил в Сатаней-Гуашу со своего берега стрелу (семя). Вонзившись в прибрежный камень (скалу), она оплодотворила его — на камне обозначился человеческий образ. Этот зародыш мальчика по поручению Сатаней-Гуаши был кузнецом высечен из камня. Приложенный к телу Сатаней-Гуаши, через некоторое время он превратился в человека и был назван С. Был закалён в горниле кузницы нартским кузнецом Айнар-ижьи. Первым подвигом С. было укрощение коня (араша) Бзоу, появившегося на свет (как и пёс С. Худыш) в день рождения С. и ставшего его чудесным помощником (гибель Бзоу во многом предопределила и гибель С.). В древнейших циклах героя неизменно и ревностно оберегает от всевозможных опасностей, прежде всего от козней других сыновей, не признающих С. своим родным братом, Сатаней-Гуаша. Подвиги и победы С., как правило, обусловливались постоянной поддержкой матери-чародейки. Многие подвиги С. направлены на спасение братьев от неминуемой гибели, тем не менее они испытывают к нему ненависть из-за того, что своей славой он их затмевает. С. согревает коченеющих от холода братьев, по заклятию Сатаней-Гуаши настигнутых в горах страшным бураном, сбив с неба звезду; затем ради них же совершает свой главный подвиг – похищает огонь у адау; с помощью Бзоу и Худыша вызволяет всех своих 99 братьев, проглоченных страшной лесной женщиной. Когда неблагодарные братья, стремящиеся избавиться от С., сталкивают его в бездонную пропасть, он попадает в подземный мир, где уничтожает агулшапа (дракона), завладевшего водными источниками. Признательные жители подземного мира с помощью орлицы доставляют С. на поверхность земли. С. женится на дочери божества Аирга (Аерг), обладающей божественным даром — излучать солнечный свет мизинцем.

В конце концов братья с помощью злой ведьмы-старухи выведывают уязвимое место С. — оставшееся незакалённым колено правой ноги, за которое держал щипцами нартский кузнец, когда закалял в горниле тело героя. Сбросив на С. огромный валун с высокой горы и предложив ему отразить камень именно правой ногой, нарты губят своего младшего брата. К умирающему С. стекаются разные звери, птицы (волк, ворон, голубь и др.), одних из которых он благословляет, других проклинает; его заклинаниями и объясняются повадки и внешние приметы многих животных и птиц (крепкая шея у волка, красные ноги голубя, карканье ворон и т. д.).

В более поздних слоях нартского эпоса героем, соперничающим с С., выступает Цвицв, которому С. оказывается обязанным многими своими победами.

Соответствия С.: осетинский Сослан, адыгский Сосруко.

Ш. Х. Салакая.

САТАНА (евр. satan, арам. sit^{e}na^c или satana, «противник в суде, в споре или на войне, препятствующий, противоречащий, обвинитель, наушник, подстрекатель», ср. араб. шайтан; греч. перевод διάβολος, откуда рус. дьявол, нем. Teufel, «чёрт», и араб. Иблис), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма и христианства главный антагонист бога и всех верных ему сил на небесах и на земле, враг человеческого рода, царь ада и повелитель бесов. Как существо, воля и действие которого есть центр и источник мирового зла, С. представляет собой известную аналогию Ангро-Майнью (Ахриману) иранской мифологии; принципиальное различие состоит в том, что, с ортодоксальной точки зрения (оспаривавшейся, впрочем, дуалистическими ересями типа средневековых богомилов), С. противостоит богу не на равных основаниях, не как божество или антибожество зла, но как падшее творение бога и мятежный подданный его державы, который только и может, что обращать против бога силу, полученную от него же, и против собственной воли в конечном счёте содействовать выполнению божьего замысла – «творить добро, всему желая зла», как говорит Мефистофель в «Фаусте» И. В. Гёте (перевод Б. Пастернака). Поэтому противник С. на его уровне бытия – не бог, а архангел Михаил, предводитель добрых ангелов и заступник верующих в священной войне с С. В Ветхом завете слово «С.» — ещё имя нарицательное, употреблявшееся во всех перечисленных выше смыслах; в специальном применении к С. оно воспринимается как прозвище безымянного врага, у которого могут быть и другие прозвища сходного значения, например, как в апокрифе 2 в. до н. э. «Книга Юбилеев» (17, 18), Мастема (евр. mas^{e}temah, «вражда»); ср. в евангельских текстах обозначения типа «Лукавый» (греч. poneros, напр. Матф. 6, 13; 12, 19 и 38), «Враг» и т. п. По своей природе С. подобен ангелам («сынам Элохима»), в кругу которых предстаёт пред лицом Яхве (Иов 1, 6). Его отношения с Яхве поначалу не ясны, хотя очевидно, что он зависим от Яхве и боится его запретов (Иов 1, 12; 2, 6; Зах. 3, 2); но человеку он во всяком случае враг и порочит его перед Яхве (Иов 1, 9–10), что даёт ему роль не то прокурора на суде Яхве, не то интригана и наушника при его дворе. С особой враждой он относится к носителям сакральной власти в «избранном народе», будь то царь Давид (1 Парал. 21, 4) или первосвященник Иегошуа (Зах. 1, 2), искушая их и вводя в грех, ставя на их пути препятствия и оковы. Позднеиудейская литература развивает и систематизирует эти черты. Поведение С. как космического провокатора, подстрекателя и соблазнителя и прежде сближало его образ с образом змия из истории «грехопадения» Адама и Евы, но только теперь их отождествление окончательно формулируется (Прем. Сол. 2, 23–24 и др.). Здесь С. выступает уже не только как клеветник на человека перед Яхве, но и как клеветник на Яхве перед человеком, «приносящий ябеду на творца своего» («Таргум Псевдо-Ионафана» к Быт. 3, 4). Ряд легенд приписывает С., именуемому также Самаэль, плотскую связь с Евой и зачатие Каина («Пирке рабби Елиэзер», 21, ср.

Сатана, искушающий Иисуса Христа на кровле храма. Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.

Сатана в аду с душой Иуды в руках. Фрагмент иконы «Страшный суд». Новгородская школа. Сер. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.

библейский рассказ о греховном зачатии рода исполинов от соитий «дочерей человеческих» с «сынами Элохима» — смысловую инверсию языческих мифов о рождении полубога от связи смертной с богом; взгляд на Еву как на пособницу и подругу С. подчёркнут в легенде «Ялкут Берешит», 1, 23, согласно которой они были сотворены одновременно; ср. в статье Ева возможную этимологию её имени). Внушениям С. приписываются все чёрные дела из истории «избранного народа», например поклонение израильтян золотому тельцу (специальная месть С. за получение ими закона Яхве на Синае, см. Моисей; «Шаббат», 89 а и др.), прелюбодеяние Давида с Вирсавией («Сангедрин», 95 а), указ Амана об уничтожении иудеев, даже написанный на пергаменте из рук С. («Эстер рабба», 7).

К С. восходит всё моральное зло мира; внеобразный эквивалент его образа — характерное для Талмуда понятие «злого помысла». Поскольку же порождение греха, сродное с ним и необходимо из него вытекающее, есть смерть (новозаветная формулировка этой ветхозаветной аксиомы — Иаков 1, 15; ср. в рассказе о грехопадении предупреждение Адаму — «смертию умрешь», Быт. 2, 17), С. часто сливается в позднеиудейских легендах и толкованиях с ангелом смерти, «вынимающим» душу человека (напр., «Баба Батра», 16 а). Воинство враждебных человеку духов состоит под властью С. (апокрифы «Мученичество Исайи», 2, 2, и «Житие Адама и Евы», 16), подобно тому как дэвы служат под началом Ангро-Майнью. Остаётся неясным отношение между С. и такими «начальниками» и «князьями» бесов, как Азазель, Велиар, Вельзевул и т. п.; они или тождественны ему, или его соратники. Поскольку иудейский монотеизм в противоположность иранскому дуализму энергично настаивал на принципе «всё от Яхве» («Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия», Ис. 45, 7), бытие С. представляло для него проблему, в пределах иудаизма едва ли однозначно разрешённую. Напрашивались два пути нейтрализации этой проблемы. Во-первых, можно было акцентировать слабость С., неравный характер его борьбы с Яхве, страх, внушаемый ему первосозданным светом мессии, его бессильную зависть (согласно версии, намеченной в позднеиудейских текстах и перешедшей в Коран, само отпадение С. от Яхве было вызвано этой завистью) к человеческому роду, победу над С. в культовых актах, например в покаянном празднике иом-кипур (сумма цифровых значений букв имени С. по-еврейски потому даёт 364=365–1, что над одним днём в году С. не властен). Этот путь был вполне ортодоксальным для различных направлений иудаизма и оказался приемлем также для христианства, где осмеяние С. связывается с победой над ним Христа. Но в мистике иудаизма возможен иной, противоположный и сомнительный путь, на котором С. ставится в большую близость к богу, как порождение атрибута гнева, вышедшего из божественной всеполноты и обособившегося (ход мысли, повторяющийся у такого христианского еретика, как немецкий философ Я. Бёме). Основания для этого искали в библейских текстах: если одно и то же событие мотивируется в более раннем тексте «гневом Яхве» (2 Царств 24, 1: «Гнев Яхве… возбудил Давида сказать: пойди, исчисли Израиля и Иуду»), а в более позднем тексте – действием С. (1 Парал. 21, 1: «С… возбудил Давида сделать счисление израильтян»), открывалась возможность для интерпретации, делающей С. как бы олицетворением «гнева Яхве». Эту возможность наиболее явно реализуют каббалисты, учащие о некой «левой» или «северной» стороне божества, которая имеет свою эманацию, и эманация эта состоит под знаком Самаэля, или С. Божественная полнота оказывается у них интегрирующей силу зла как один из своих моментов, причём внутри божества это даже не зло, но становится злом вне его. В различных формах еретической трансформации библейского монотеизма варьируется модель, выявившаяся впервые в иранском зерванизме, где Зерван есть родитель не только Ормазда, но и Ахримана; например, средневековые богомилы (ересь на христианской почве, типологически близкая манихейству) говорили о Сатанаиле (С.+el, «бог») как сыне бога и брате Иисуса Христа. Но и на более ортодоксальной иудаистской почве С. рассматривается как персонаж, едва ли до конца отторгнутый от общения с Яхве. Он свободно восходит на небеса, чтобы обвинять человека перед Яхве (ситуация пролога книги Иова), и сходит с небес, чтобы ввести человека в соблазн, а после снова подняться.

Напротив, прямая полемика против всех попыток выявить корни зла в самом боге звучит в новозаветном тезисе: «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (Иаков 1, 5). Раннехристианские тексты описывают пришествие Христа как второе – после упомянутого у Ис. 14, 12 и отнесённого к Люциферу-С. – и окончательное низвержение С., выявление его отторженности от горнего мира. Когда ученики Христа впервые выходят на проповедь, Христос видит «С., спадшего с неба, как молния» (Лук. 10, 18). У раннехристианского писателя 2 в. Иринея Лионского зафиксировано предание, согласно которому С. и бесы достигли полной меры в злобе и отчаянии именно в результате прихода, деятельности, жертвенной смерти и воскресения Христа, до конца обнаруживших духовную поляризацию добра и зла в мире. С тех пор С. очевидным образом «осуждён» (Ио. 16, 11) и может только, оставаясь до поры «князем мира сего» (Ио. 12, 31 и др., см. Архонты), вести безнадёжную игру дольнего против горнего и времени против вечности. Даже в своём собственном обиталище он посрамлён сошествием Христа во ад. В будущем С. предстоит кратковременный реванш во времена антихриста и затем окончательное заключение в аду.

Осталось не вполне выясненным, как к этой перспективе относится сковывание архангелом Михаилом С. на срок тысячелетнего царства праведных с последующим выходом С. из темницы и войной инспирируемых им Гога и Магога против «стана святых и города возлюбленного» (Апок. 20, 1–10). Раннехристианский мыслитель 2–3 вв. Ориген учил, что в конце времён все отпавшие от бога существа, включая С., обратятся и будут спасены (т. н. апокатастасис), но эта доктрина Оригена не получила признания.

Новозаветные тексты полностью отказываются от каких бы то ни было наглядных образов С. Напротив, средневековая фантазия изощрялась в детализации таких образов, наделяя С. исполинским телом неимоверных размеров, чудовищным смешением антропоморфных и животных черт, многорукостью и т. п. Пасть С. часто оказывается тождественной с входом в ад, так что попасть в ад значит быть сожранным С. В «Божественной комедии» Данте («Ад», XXXIV) С., наполовину вмёрзший в лёд ада (символ холода нелюбви), являет уродливую пародию на образы небес: у него три лица (насмешка над троицей), причём одно из них – красное (гнев как противоположность любви), другое – бледно-жёлтое (бессилие или леность как противоположность всемогуществу), третье – чёрное (невежество как противоположность всеведению), шесть крыльев нетопыря, соответствующих шести крыльям херувима. Зубы его пастей терзают Иуду Искариота, предателя высшего духовного авторитета, и Брута и Кассия — крамольников, посягнувших на высший государственный авторитет. Напротив, Дж. Мильтон в «Потерянном рае» сообщает образу С. мрачную величавость, делающую его пригодным к роли эпического героя (в том же направлении идёт трагедия нидерландского поэта Й. ван ден Вондела «Люцифер», герой которой умеет быть импозантным в своём тщеславии и рассуждает о необходимости исправить ошибку бога на пользу самому богу). Только после романтизма («демонические» образы Дж. Байрона, «Демон» М. Ю. Лермонтова и т. п.), в струе либерализма и антиклерикализма, образ С. как вольнолюбивого мятежника может стать однозначно положительным, обретая черты идеализированного греческого божества («К С.» Дж. Кардуччи, поэма М. Раписарди «Люцифер»; особняком стоит «Литания С.» Ш. Бодлера). Для А. Франса как наследника этой традиции уже аксиоматично, что С. – идеал, и он играет с этой аксиомой в «Восстании ангелов», вывёртывая её наизнанку и доказывая, что даже С., придя к власти, перестанет быть симпатичным.

Параллельно с этим «сатанистские» мотивы разрабатывались декадентством конца 19 в. и его позднейшими вариациями (графика Ф. Ропса и т. п.). Всем «реабилитациям» С. (напр., в трактате Дж. Папини «Дьявол», 1953) противостоит попытка возродить традиционный образ страшного, унылого и внутренне мёртвого космического властолюбца как Саурона в сказочном эпосе Толкиена «Повелитель колец».

С. С. Аверинцев.

САТАНА, Шатана, героиня осетинского нартского эпоса; дочь Уастырджи, рождённая мёртвой Дзерассой. За месяц она вырастала, как за год, а за год — словно за три года. Среди нартских девушек ей не было равной по красоте. От света её лица тёмная ночь превращалась в день, а её слова были прямее солнечных лучей и острее меча. С. выбирает себе в женихи доблестного и умного Урызмага, своего

брата по матери. Получив отказ Урызмага, который был женат, С. обманом добивается своего. С. считается матерью двух неродных сыновей — Сослана и Батрадза. По зову С. Батрадз приходил на помощь нартам. С. – щедрая, гостеприимная хозяйка, распределительница всех припасов. Она спасает нартов от голодной смерти, устраивает пир, на который созывает всех жителей нартского села, ей принадлежит заслуга в изобретении двух популярных напитков осетин-алан – пива и алутона. Однажды во время сушки солода С. увидела птичку, которая, поклевав сначала хмель, а затем солод, ослабела и стала прыгать по земле из стороны в сторону. Тогда С. смолола солод, сварила его, процедила варево и добавила в него крепкую закваску из хмеля. Получился чудесный напиток – пиво. Но С. не удовлетворилась этим. Она приготовила еще и ронга: для этого по ее приказанию был зарезан баран, которого затем сварили в пиве (по другим вариантам – в меде). В эпосе ронг – самый любимый напиток нартов. Без С. не обходится ни одно важное событие, она – защитница интересов и безопасности нартов. Так, когда Бората решили убить старого Урызмага, пригласив его для этого на свой пир, С. дала ему платок и велела, в случае опасности, бросить его на пол. Почувствовав, что Бората решили осуществить своё намерение, Урызмаг бросил платок, и немедленно на помощь ему явился Батрадз. В другой раз С. разгадывает тайный смысл Урызмагова послания, в котором он просил нартов прислать за него выкуп – сто сотен однорогих быков, столько же двурогих, трёхрогих, четырёхрогих и пятирогих. Она сказала, что Урызмаг просит не выкуп, а войско, причём разное количество рогов означает разные виды вооружения. Она, рискуя жизнью, перегоняет нартский скот в страну Сайнаг-алдар, спасая его от гибели. Надевая мужские доспехи, С. сражается как воин. Ничто не ускользает от её глаза и небесного зеркала, с помощью которого она всё узнает, сидя на семиярусной башне. Имя С. соответствует Сатаней у адыгов, балкарцев, карачаевцев, абазин, Сатаней-Гуаша — у абхазов.

Б. А. Калоев.

САТАНЕЙ, героиня адыгского нартского эпоса, мать и воспитательница Сосруко и других нартов, их мудрая наставница и советчица, хозяйка и распорядительница всего нартского хозяйства, женщина неувядающей красоты. С. – организатор, глава нартского общества, её авторитет непререкаем, хотя она не допускается на хасу – совет мужчин. Все важнейшие события в жизни нартов свершаются при непосредственном её участии либо под её влиянием. Нартам удаётся вернуть похищенные у них семена проса лишь благодаря С.; следуя мудрым советам С., Сосруко побеждает Тотреша. С. – вещунья (предвидела гибель Сосруко); обладает магической силой (по её просьбе останавливается солнце), нередко выступает и как мастерица готовить ядовитые зелья, как уд. В эпизодических мотивах брачных отношений главенствует всегда С., а не её супруг, в роли которого выступают разные нарты — Сос, Тлепш, Насрен-жаче, Уазырмес. Образ С. остаётся неизменным. Встречается упоминание о том, что она — из рода Алиджевых (варианты: Есоковых, Шаохужевых), мать её — Лалуха-Гуаша, а отец — Озрокатхо или Ордаш; воспитана Кардановыми. Согласно мифологическим представлениям, С. бессмертна. И лишь в единственной записи сказаний говорится о том, что С. умирает, вдохнув свою душу в тело мёртвого Сосруко.

С именем С. связаны различные топонимические поверья: в верховьях Псыжа был камень, который именовался печью С.

М. И. Мижаев.

САТАНЕЙ-ГУАША, центральный персонаж абхазского нартского эпоса, прародительница и глава большого нартского семейства; мать ста братьев-нартов и их единственной сестры Гунды-красавицы. В древнейших циклах С.-Г. – не имеющая мужа, нестареющая обольстительная женщина (в более поздних сказаниях упоминается отец нартов – безымянный, дряхлый, больной, иногда слепой, старец, не играющий существенной роли в жизни нартов). Власть С.-Г. над нартами неограниченна.

С.-Г. обладает огромной физической силой: ударом пятки она валит бук, в огромном вывернутом ею валуне большим пальцем просверливает отверстие. Главная роль С.-Г. заключается в заботе о сохранности сыновей, в воспитании младшего, любимейшего сына Сасрыквы. С.-Г. – прорицательница и чародейка: чудесным образом всегда узнаёт об опасностях, подстерегающих её сыновей, и выручает их; способна изменять погоду. Сасрыква погибает тогда, когда лишается покровительства матери, которая в поздних сказаниях незаметно исчезает. В процессе длительного бытования эпоса образ С.-Г. претерпел значительную эволюцию. В поздних вариантах сказаний С.-Г. предстаёт слабой, мстительной, коварной женщиной. Так, в сказании о Нарджхеу, умыкнувшем Гунду-красавицу, слово С.-Г. – уже не закон для нартов (они, напр., не обращают внимания на её призыв оставить игру в мяч и во избежание беды встретить Нарджхеу с подобающими почестями); она тщетно пытается отравить Нарджхеу; вынужденная сама выпить бокал отравленного вина, С.-Г. падает замертво.

Некоторые исследователи обращают внимание на мифологическую природу образа С.-Г. Л. Х. Акаба характеризует свойства С.-Г. как свойства божества, усматривает «световую, солнечную природу» её образа. Ш. Д. Инал-Ипа, Ш. Х. Салакая и др. видят в образе С.-Г. в первую очередь отражение реальных бытовых черт эпохи матриархата.

Ш. Х. Салакая.

САТАРАН, точнее Иштаран, бог неизвестного (возможно эламского) происхождения, культ которого распространился и в Вавилонии; покровитель города Дер (современный Аль-Бадр) в пограничной с Эламом области. В месопотамских источниках встречается уже в личных теофорных именах текстов из Фары (26 в. до н. э.). В надписи Меслима (27 в. до н. э.) Иштаран – божество-свидетель и судья в споре о пограничной области между Уммой и Лагашем. В роли бога-судьи выступает и в текстах Гудеи. В старовавилонское время встречается определение «Иштаран врач», что позволяет предполагать в нем бога-целителя (это подтверждается и тем, что посол его — змееподобный бог Нирах, змея же — часто символ врачевания).

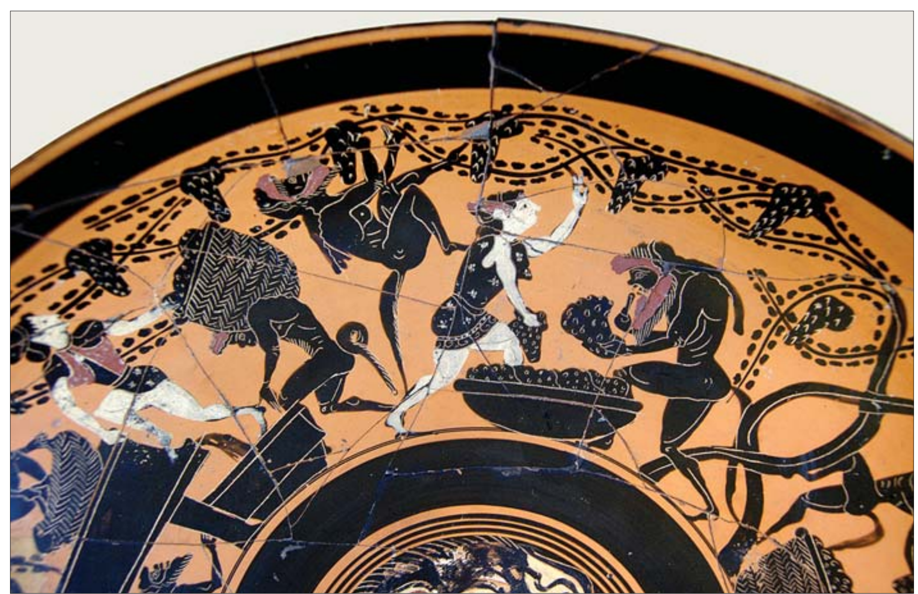
В. А.

САТИ (др.-инд. Satī, «сущая»), в древнеиндийской мифологии дочь Дакши и жена Шивы (Рудры). В мифе о С. отражено начальное противостояние брахманизма и культа Шивы. По этому мифу, Дакша, устраивая сваямвару («выбор мужа») своей дочери, не пригласил на неё Шиву, которого не признавал богом. С., однако, не хотела другого мужа, и когда она подбросила в воздух гирлянду, предназначавшуюся для жениха, та, в согласии с её желанием, упала на шею внезапно появившегося Шивы. Не примирившись с выбором С., Дакша отстранил Шиву от жертвоприношения, на котором присутствовали остальные боги. Оскорблённая С. потребовала, чтобы Шива разрушил жертвоприношение, а сама, не стерпев унижения, бросилась в священный огонь и сгорела (в этой связи термин «сати» прилагался в Индии к вдовам, сжигающим себя на погребальном костре мужа). С обгоревшим телом С. Шива долго блуждал по миру, пока Вишну не разрубил его на множество кусков и не разбросал останки, сделав места, куда они упали, центрами паломничества. Спустя некоторое время С. возродилась как Парвати, новая жена Шивы (Лингапур. I 100; Бхаг.-пур. IV 5 и др.).

П. А. Гринцер.

САТИРЫ (Σάτυροι), в греческой мифологии демоны плодородия, составляющие вместе с силенами свиту Диониса. Они териоморфны и миксантропичны, покрыты шерстью, длинноволосы, бородаты, с копытами (козлиными или лошадиными), лошадиными хвостами, с рожками или лошадиными ушами, однако торс и голова у них человеческие, символом их неиссякаемого плодородия является фаллос. Они задиристы, похотливы, влюбчивы, наглы, преследуют нимф и менад (Hymn. Hom. IV 262 след.). Они забияки, любят вино. С течением времени их изображали в более антропоморфном виде, сохраняя от древнего животного облика пышный лошадиный хвост. Часто отождествляют-

Аттический краснофигурный канфар с фигурной головой сатира. 470 до н. э. Лондон, Британский музей.



Сбор винограда сатирами и менадами. Аттическая чернофигурная чаша. Кон. 6 в. до н. э. Париж, Национальная библиотека.

Сатир. Бронза. Сер. 4 в. до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

ся с силенами. Известен миф о С. или силене Марсии, состязавшемся с Аполлоном. Хор С. – непременный участник т. н. сатировских драм (напр., «Киклоп» Еврипида, «Следопыты» Софокла). Павсаний (I 23, 5–6) сообщает о диком племени, обитавшем на островах Сатиридах и имевшем лошадиные хвосты.

А. Т.-Г.

САТИС (stj.t), в египетской мифологии богиня прохладной воды. Дочь Ра, жена Хнума, мать Анукет. Культ С. был распространён в районе 1-го порога Нила, на острове Элефантина и в Нубии. В эпоху Среднего царства имела эпитет «владычица Элефантины». Изображалась женщиной с рогами антилопы, в короне Верхнего Египта. С. – защитница Ра и фараонов; согласно «Текстам пирамид», она очищает умерших. В период Нового царства С. приписывались функции богини южной границы и Нубии. Отождествлялась с Сопдет.

Р. Р.

САТРАДЖИТ (др.-инд. satrajit, «всюду побеждающий»), персонаж индуистской мифологии («Махабхарата», «Хариванша», пураны). С. получил от бога солнца Сурьи в дар волшебный камень сьямантака. Для добродетельного владельца сьямантака был неисчерпаемым источником золота и защитником от всех бед, но на дурного владельца он навлекал гибель. С., боясь, что Кришна может отнять у него волшебный камень, отдал его своему брату Прасену (Прасенаджиту). Затем сьямантакой владели лев, убивший Прасену, и царь медведей Джамбават, убивший этого льва. Кришна после долгой борьбы отнял волшебный камень у Джамбавата и вернул его С. В благодарность С. отдал Кришне в жёны свою дочь Сатьябхаму. Один из претендентов на руку Сатьябхамы, Шатадханван, убил С. во время сна и унёс сьямантаку. Впоследствии Кришна убил Шатадханвана, а хранителем волшебного камня стал Акрура, дядя Кришны.

С. С.

САТРЕ, в этрусской мифологии божество, с именем которого связано представление

1. Сатир из скульптурной группы «Приглашение к танцу». Римская мраморная копия. С греческого оригинала нач. 2 в. до н. э. Флоренция, галерея Уффици. 2. Спящий сатир (т. н. «Фавн Барберини»). Римская мраморная копия. С греческого оригинала 220–210 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. 3. Отдыхающий сатир. Римская мраморная копия. С греческого оригинала скульптора Праксителя (ок. 340–330 до н. э.). Рим, Капитолийские музеи.

о золотом веке — эпохе изобилия и всеобщего равенства. На этрусской модели бронзовой овечьей печени из Пьяченцы его имя помещено в самом центре. Отождествлялся с римским Сатурном.

САТУРН (Saturnus), один из древнейших римских богов (уже в 497 до н. э. ему был посвящен храм на Форуме на месте бывшего там алтаря). Происхождение имени С., связывавшееся в народной этимологии с корнем sat, «сеять» (что делает его богом посева, семян, Varr. V 64; Macrob. Sat. I 10, 10), современными исследователями отвергается, как и определение его как хтонического божества мира мёртвых. Не позже начала 3 в. до н. э. стал отождествляться с Кроносом (пожирающим своих детей), что дало повод интерпретировать его как неумолимое время, поглощающее то, что породило, или как семя, возвращающееся в породившую его землю. Под влиянием представлений о Кроносе С., каковы бы ни были его первоначальные функции, стал почитаться как бог золотого века, один из первых царей Лация (куда, согласно версии мифа, он бежал, низложенный своим сыном Юпитером, и где был принят правившим там Янусом, разделившим с ним власть). С. научил своих подданных земледелию, виноградарству и цивилизованной жизни, почему вся страна стала называться «землёй С.» (Serv. Verg. Aen. VIII 319; 322; Macrob. Sat. I 7; 27–36; 8, 4–5). Посвященный С. праздник сатурналии (17 декабря), первоначальный характер которого неизвестен, был в 217 до н. э. преобразован по образцу греческих кроний (Liv. XXII 1, 19). Во время праздника господа и слуги менялись своими обязанностями, воцарялось безудержное веселье карнавального типа, люди обменивались подарками – светильниками и глиняными фигурками, избирался шуточный царь сатурналий; эти праздники рассматривались как воспоминание о веке изобилия, всеобщей свободы и равенства, пользовались большой популярностью и постепенно растягивались до 5–7 дней. В храме С. хранилась государственная казна. Его паредре (женскому соответствию) Луа (Aul. Gell. XIII 23, 2) посвящалось оружие убитых врагов, возможно, для искупления пролитой крови и для отвращения её вредного влияния на посевы (Liv. VIII 1; Serv. Verg. Aen. III 139). Впоследствии женой С. считалась отождествлённая с Реей Опс. Культ С. был мало распространён, в основном в Африке, где С. слился с местными ваалами и имел многочисленных жрецов и коллегии почитателей, главным образом из простого народа. В астрологии планета С. считалась холодной, мрачной планетой, наделявшей соответственными качествами людей.

Е. М. Штаерман.

Сатурн, пожирающий своих детей. Офорт Ф. Гойи. 1821–23. Мадрид. Прадо.

САУ БАРАДЖИ ДЗУАР, в осетинской мифологии ангел, покровитель разбойников, чёрный всадник («дзуар Саубараг»). С. б. д. обитает в пещере, откуда наблюдает за искателями ночной добычи и всяких приключений. Считалось, что С. б. д. едет на вороном коне впереди воров и грабителей, идущих на разбой. Если их поход оказывался неудачным, это означало, что они чем-то не угодили С. б. д.

Б. К.

САУ ДЗУАР, в осетинской мифологии чёрный ангел. Считалось, что от С. д. зависит урожай хлебных злаков, в особенности пшеницы чёрного сорта. Перед началом полевых работ в его честь устраивали праздник с приготовлением пива и пирогов из чёрной пшеничной муки. С. д. считается покровителем селения Какадур Даргавского ущелья.

Б. К.

САУЛ (евр. Saul, «испрошенный»), первый царь израильско-иудейского государства (кон. 11 в. до н. э.), в ветхозаветном повествовании (1 Царств 8–31) воплощение правителя, поставленного на царство по воле бога, но ставшего ему «неугодным». Сын Киса, «человека знатного», из колена Вениаминова, из города Гивы. Повествование о С. начинается в переломный момент жизни народа, когда бог повелевает состарившемуся пророку Самуилу поставить царя — на этом настаивают израильские старейшины, хотя Самуил рисует тягостную картину деспотической власти монарха. Выйдя из отцовского дома на поиски пропавших ослиц, С. обращается к «человеку божию» (а им оказывается Самуил) с вопросом о своей пропаже. В ответ Самуил (которому бог открывает, что С. и есть тот человек, который должен стать царём), предсказывает С. его будущее и, внезапно возливая на его голову священный елей, «помазывает» в правители. Так С., вышедший искать ослиц, обретает царство. По пути домой С., в осуществление предсказания Самуила, встречает сонм поющих предков. При этом на него самого нисходит «дух господень», и С. всенародно пророчествует, что приводит окружающих в изумление: «неужели и Саул во пророках?» (1 Царств 10, 11). После этого Самуил, собрав весь народ, предлагает избрать царя по жребию.

Давид перед Саулом. Картина Рембрандта. Ок. 1665. Гаага, Королевский кабинет картин.

Происходит чудо: жребий последовательно выпадает колену Вениаминову, племени Матриеву, Саулу, сыну Кисову. Смущённый С. прячется в обозе, откуда его торжественно выводят, и народ, восхищённый его красотой («от плеч своих был он выше всего народа»), восклицает: «Да живёт царь!» (10, 24). Поначалу С. отказывается от царских почестей и в мирное время сам пашет на своём поле (11, 4). Но через некоторое время он, преступая повеления Самуила, осмеливается самовольно возглавить общественное жертвоприношение. В наказание за это чувства С. помрачаются, он даже готов предать смерти своего сына Ионафана, героически одолевшего филистимлян, но нарушившего по незнанию всенародный пост, назначенный перед сражением. Народу едва удаётся спасти Ионафана (14, 43–45). Однако С. всё ещё сопутствует божье благословение, и он ведёт победоносные войны — до того момента, когда, дерзко нарушая повеление свыше, он оставляет в живых жестокого царя амаликитян Агага и присваивает его неправедные богатства, которые должен был истребить (15, 9–11). Тогда бог «отступает» от С., повелевая Самуилу втайне помазать на царство юного Давида. Не зная об этом, С. приближает юношу к себе. Единственное, что помогает С. отгонять злого духа, который стал мучить царя с тех пор, как его покинул «дух господень», это вдохновенная игра Давида на арфе. Военные подвиги Давида вскоре приносят ему популярность в народе, превышающую царскую, что вызывает зависть и гнев С. Далее следует полное драматизма повествование о преследовании Давида Саулом (см. в ст. Давид). А безумие С. всё возрастает: он готов своей рукой убить Ионафана, оправдывающего Давида, варварски расправляется со священниками из Номвы, оказавшими Давиду гостеприимство, ожесточается настолько, что приказывает умертвить без всякого предлога гаваонитян, потомков амо-

Саул метает копье в Давида. Картина Гверчино. 1648. Рим, Национальная галерея античного искусства.

Саул у Аэндорской волшебницы. Картина Н. Н. Ге. 1856. Ленинград, Русский музей.

реев среди Израиля (2 Царств 21, 1). Перед решающим сражением с филистимлянами на С. нападает страх, и он, некогда изгнавший из страны всех языческих гадателей, решается обратиться к ворожбе. Последняя волшебница, вызывательница мёртвых, прятавшаяся в Эйн-Доре (Аэндоре), просит переодетого С. «не выдавать её царю» и вызывает по его просьбе тень умершего Самуила. Раздаются слова: «...предаст господь Израиль вместе с тобою в руки филистимлянам; завтра ты и сыны твои будете со мною» (1 Царств 28, 19). Наутро израильское войско терпит жестокое поражение, и С., оказавшись в окружении, закалывается, пав на свой меч (31, 4). Давид оплакивает смерть С. и его сына Ионафана (2 Царств 1, 19–27). Тела С. и трёх его убитых в бою сыновей, вывешенные филистимлянами на позор на городской стене, выкрадывают и предают погребению жители Иависа Галаадского, некогда спасённые С. от бесчестья.

Д. В. Щедровицкий.

САУНАУ, Сауроу, Сысана, согласно мифологическим представлениям абхазов, покровительница ручного помола зерна. Упоминается в старинных трудовых мельничных песнях. Помол зерна на ручной мельнице был исключительно женским занятием, соответственно и покровительница этого ремесла мыслилась существом женского пола.

А. А.

САФА, в осетинской мифологии создатель и покровитель надочажной цепи. Считалось, что, если цепь трогают нечистыми руками, С. может наслать на детей кожные болезни. Во время брачного обряда шафер три раза обводил молодую вокруг надочажной цепи и обращался к С. с просьбой принять молодую в новую семью. С. призывали на помощь во время сильной грозы. Имя С. входило в формулу клятвы, при произнесении которой дающий клятву держался за цепь. *В. К.*

САХ (sh), Орион (греч. Ωριων), в египетской мифологии персонификация созвездия Орион. Считался царём звёзд и изображался человеком в короне Верхнего Египта. В заупокойной литературе выступает как покровитель умерших. Близок Осирису, которого часто называли Орионом.

Р. Р.

САХИМОТИ, Сахимоти-но ками (др.-япон. «бог, вооружённый кинжалом»), в японской мифологии божество, имеющее облик волшебного животного Вани. В «Кодзики», в мифе о двух братьях рыбаке Ходэри и охотнике Хоори, С. вывозит на своей спине Хоори из владений бога морей на землю. В благодарность Хоори дарит ему свой кинжал, откуда и происходит имя этого бога. В «Нихонги» упоминается также в легенде о том, как брат первого императора Дзиммутэнно, потерпев кораблекрушение и считая повинным в этом несчастье С. — морское чудовище, нападает на него.

Е. С.-Г.

САХЛИС АНГЕЛОЗИ (букв. «ангел дома», «домовой»), в грузинской мифологии божество, покровительствующее семье, в частности охраняющее супружеские отношения. Ссора между членами семьи приписывалась гневу С. А. В этом случае ему приносили в жертву овцу или поросёнка, окропляя кровью жертвенного животного двери и стены дома.

М. Ч.

САХЯДАЙ-НОЙОН, Сахада-нойон, Сагада-нойон, Сагадай-убугун («старец Сагадай»), Гали эжен Сахядай убген («владыка огня старец Сахядай»), в бурятской мифологии божество огня, покровительствующее семье, деторождению, домашнему очагу; предок всех многочисленных и безымянных духов огня, обитающих в каждом очаге. Вместе со своей женой Санхалан-хатун (Сахала, Сахали, Санхурун, Занхалан) С.-н. является почитаемым онгоном – иконическим «вместилищем» духа родового огня и одновременно его конкретной персонификацией; его представляли человеком красного цвета.

С.-н. называют «старший сын земли», «средний сын дневного неба» (тенгри) и «младший сын ночного (звёздного) неба», что соответствует монгольским шаманским представлениям о рождении огня при отделении неба от земли. По другим поверьям, С.-н. — сын Эсеге Малан-тенгри либо его внук (сын божества зимнего снежного неба Будургу Саган-тенгри, «изморозь белый тенгри»), брат Буха нойон бабая и божества планеты Венера Солбона (монг. Цолмон). Согласно преданию, С.-н. был ниспослан с неба на землю западными тенгри, чтобы защитить людей от насылаемых восточными тенгри зимних холодов, ночных хищников и кровососущих насекомых (отражение универсальной охранительной функции огня). Он женился на дочери хтонического божества, духа земли (являющегося также охотничьим божеством, хозяином тайги) Баян-Хангая («богатый обширный»). По одному из аларских мифов, этот космический брак сопровождался исчезновением солнца и луны, которые взял Баян-Хангай в качестве выкупа за невесту (затем они были вызволены из плена). Другой аларский миф повествует о ссоре С.-н. с духом воды Герел-нойоном, который просил у него дочь в жёны своему сыну, чем вызвал гнев хозяина огня, расценившего подобный брак как противоестественный (нарушающий экзогамию: оба принадлежали к одному роду). С тех пор огонь не терпит воды.

Имя С.-н. является производным от сахиха — «блеснуть» (о молнии), «высечь» (огонь с помощью кремня и огнива).

По другой гипотезе, имена С.-н. и Санхалан-хатун восходят к именам сына Чингисхана Чагадая и его жены Чанхулан. Чагадай, хранитель и жрец родового очага, после смерти был отождествлён с его духом-хозяином, который, будучи божеством семейного огня сакрализованной императорской фамилии, осмысливался как глава всех духов огня и, таким образом, – как обобщённое божество огня. Ср. также легенду, по которой С.-н. некогда был человеком – хранителем огня, а после смерти стал его духом-хозяином. В культовых текстах иногда встречается характерный для монгольской шаманской мифологии мотив раздувания С.-н. и его женой огня (очевидно, первого), что вообще больше соответствует функции не божества огня, но его создателя (см. в ст. Отхан Галахан).

С. Ю. Неклюдов.

САЧХОНВАН, в корейской буддийской мифологии четыре небесных владыки — стража сторон света. Генетически восходят к индийским махараджа или локапала. На востоке находился страж, охраняющий царство; на западе — ясновидящий страж; на юге — страж роста и прибавления; на севере — вездесущий страж, считающийся божеством изобилия. В их честь в древнекорейском государстве Силла близ столицы (ныне город Кёнджу) в 679 был возведён монастырь Сачхонванса. С. воплощены в настенной живописи, рельефах, на иконах и в глиняных статуях. В даосской интерпретации эти С. соответственно несут пагоду, меч, два меча и

Один из четырёх небесных владык (сачхонван). Фрагмент росписи в монастыре Хэинса близ Тэгу (пров. Кёнсан-Пукто, Южная Корея). 18 в.

дубинку с шипом. Скульптурные изображения С. представлены в пещерном храме Соккурам (8 в.).

Л. Р. Концевич.

СВАРГА (др.-инд. svarga, «небо»), в индуистской мифологии рай Индры (индралока), расположенный на вершине горы Меру в антарикше. Столица С. – Амаравати, где находится дворец Индры Пушкарамалини. В нём Индре прислуживают маруты, риши и сонмы богов, а апсары и гандхарвы услаждают его музыкой и танцами (Мбх. II 7). Дворец окружён парком Нанданой, где живёт корова Сурабхи, растут «кальпаврикши» – деревья, исполняющие желания, а рядом с ними легендарное дерево с золотой корой – «париджата», добытое при пахтанье океана богами и асурами. Париджата наполняет благоуханием всю С. и особо любимо женой Индры Сачи и апсарами. Его попытался однажды похитить асура Андхака, но был убит Шивой. Помимо богов и божественных риши, С. по приглашению Индры могут посещать смертные герои (напр., Арджуна), а после смерти сюда попадают храбрые воины, павшие на поле битвы. Они наслаждаются жизнью в С. до тех пор, пока не придёт срок их новому рождению на земле.

П. Г.

СВАРОГ, Сварожич (др.-рус. Сварог, Сварожичь; зап.-слав. Zuarasici, Zuarasiz в латинской передаче), в славянской мифологии бог огня. По данным древнерусских поучений против язычества, культ Сварожича был связан в славянском переводе хроники Иоанна Малалы (12 в.) с древнегреческим Гефестом. В древнерусском пантеоне особо тесные связи соединяли С. с Дажьбогом, названным в летописи сыном С. («... сего ради прозваша и богъ Сварогъ... и по семь царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ», Ипатьевская летопись 1114 г.). Отрывок о Свароге, отце солнца, связан с вставкой о Совии в «Хронике» Иоанна Малалы. Оба эти текста, видимо, отражают общую культурную традицию, связанную с введением трупосожжения (см. Совий). У балтийских славян Сварожич (иначе называвшийся Радгостом, Radegast, Radigast, Redigost, Riedigost) почитался в культовом центре редариев Ретре-Радгосте как один из главных богов, атрибутами которого были конь и копья (ср. Свентовита), а также огромный вепрь, согласно легенде, выходивший из моря (ср. вепря как зооморфный символ солнца). У чехов, словаков и украинцев со С. можно связать огненного духа Рарога; ср. также Страха (-Раха) в восточнославянских заговорах.

В. И., В. Т.

СВАСТИКА (др.-инд. svastika, от su, букв. «связанное с благом»), один из наиболее архаичных символов, встречающийся уже в изображениях верхнего палеолита, в орнаменте многих народов в разных частях света. С. – обозначение благоприятного, счастливого объекта, изображается в виде креста с загнутыми (под углом или овально; чаще — в направлении часовой стрелки) концами. С. с древнейших времён весьма распространена в индийской культуре, где традиционно толковалась как солярный символ, знак света и щедрости. Засвидетельствована в традиционной символике Китая, Древнего Египта, в раннем христианстве (т. н. «гаммированный крест») и т. д. В новейшее время С. использовалась немецкими фашистами в качестве эмблемы «арийского» начала, что придало С. одиозный характер в современном восприятии.

СВАХА (др.-инд. svaha), в древнеиндийской мифологии слово, употребляемое как восклицание при жертвоприношении богам (типа: «Да будет благо!», «Во здравие!», «Благослови!» и т. п.); слово, обозначающее то, что приносится в жертву Агни, Индре и другим богам; персонифицированный образ жертвоприношения.

Четыре небесных владыки-махараджи (Сачхонван). Бронзовые статуэтки из буддийской раки в монастыре Камынса в уезде Вольсон (провинция Кёнсан-Пукто). Кон. 7 в. Сеул, Нац. музей.

Как восклицание, возглас, имеющий междометийный характер, С. употребляется с целью приглашения богов на предстоящее жертвоприношение. При этом существенно, что этот возглас предполагает всех богов, в отличие, например, от возгласа Vasat, обращаемого к отдельным божествам. Происхождение возгласа С. описывается в «Шатапатха-брахмане» (II 2, 4, 1–8), где рассказывается о том, что Праджапати породил из своих уст Агни, которому нечего было есть, так как земля в это время была ещё голой; Праджапати решил создать для Агни пищу из самого себя и предпринял для этого определённые действия; не будучи уверенным в том, что полученное им подходит для жертвы, он вдруг услышал голос, сказавший: «жертвуй это!», и понял, что его (своё, др.-инд. sva) величие сказало (aha) это; после чего Праджапати произнёс svaha и принёс первую жертву; с тех пор при жертвоприношении произносилось это ритуальное слово; здесь же содержится и первая попытка этимологического объяснения слова. Возглас svaha, видимо, должен толковаться как su, «хорошо» и aha, «сказал» и, следовательно, представляет собой обычный тип благопожелания. В качестве вариантов этого восклицания используются несколько отличные формы, подвергшиеся дополнительным осмыслениям [ср. свадха (svadha) или свага (svaga)]. Параллелизм между С. и свадха продолжается и на уровне персонифицированных образов: С., как и Свадха, определяется как дочь Дакши и Прасути; и та и другая както связаны с Агни: С. — жена Вахни, огня, или Абхимани (одна из ипостасей Агни), которому она родила троих сыновей огненной природы (Павака, Павамана, Шучи); Свадха же, по одной версии, — дочь Агни; кроме того, она связана с питарами (в частности, она жена Кави или одного из подразделений питаров и мать части питаров). Основной сюжет, связанный с С., представлен в «Махабхарате» (III 213 и след.): С. воспылала страстью к Агни, но не находит никаких путей к её удовлетворению. Когда Агни удаляется в лес, мучимый желанием к жёнам семи мудрецов (риши), С. решает принять образ этих жён и пойти к Агни и обмануть его. В образе Шивы, жены Ангираса, одного из семи мудрецов, она предстаёт перед Агни и добивается своей цели. Взяв его семя, С. оборачивается птицей Гаруда, прилетает на высокую гору и бросает семя в золотой сосуд. Затем поочерёдно С. принимает образ жён других из семи мудрецов и шестикратно сочетается с Агни (лишь образ Арундхати, особенно преданной своему мужу, С. не удаётся принять), шестикратно бросая семя в сосуд. Через некоторое время рождается шестиголовое дитя Агни и С. по имени Сканда [Карттикея или – по матери – Свахея (Svaheya)]. Известен вариант этой истории, где вместо Агни выступает Шива, а вместо С. – Ума (ср., напр., версии «Матсья-пураны» или поэмы Калидасы «Кумарачарита»). По другим источникам, считается, что С. руководит жертвоприношениями, связанными с огнём; что её тело состоит из четырёх вед, а её члены понимаются как шесть членений вед (Анга); что она может выступать и как жена Рудры – Пашупати.

Голова збручского идола. Камень. 10 в. Краковский музей.

Образ С. в древнеиндийской мифологии представляет собой интересный пример создания мифологического персонажа и целого мифологического сюжета на основе ритуального словоупотребления.

В. Н. Топоров.

СВЕНТОВИТ [зап.-слав. Svantavit, Szuentevit, Zwantevit (h) в латинской передаче от слав. *svetъ — «святой, священный»], в западнославянской мифологии «бог богов», упоминаемый Гельмольдом и Саксоном Грамматикой. С. – высший бог, связан с войной и победами; его атрибуты – меч, знамя, боевые значки, в т. ч. изображавшие орла, и копья. Культовый центр С. – четырёхстолпный храм в балтийско-славянском городе Аркона. Символический цвет С. – красный: его храм был увенчан красной кровлей, в капище был пурпурный занавес, в сундуках – множество пурпурных одежд. Белый священный конь при храме С. после ночи оказывался покрытым грязью: верили, что ночью он выезжал для борьбы с врагами. При гаданиях коня подводили к трём рядам копий, и если он спотыкался на левую ногу, это считалось дурным предзнаменованием, если же ступал с правой ноги — добрым. Ответы оракула С. считались наиболее весомыми. Идол С. имел четыре головы, расположенные справа, спереди и сзади (это описание сопоставляется с четырёхглавым Збручским идолом), что позволяет соотнести С. и его четырёхстолпный храм с четырёхчленной (север – юг – запад – восток) моделью мира в славянской мифологии. Четырёхчленность С. находит многочисленные параллели в других традициях с четырёхглавыми божествами или четвёрками богов, охранителей стран света. Имя С., очевидно, представляет собой эпитет. Есть основания думать о глубинной связи С. с первоначальным громовержцем (см. Перун), в образе которого особенно подчеркнута воинская функция (эпитет «святой» относится, в частности, к балт. Перкунасу).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

СВЯТОГОР, в восточнославянской мифологии древний богатырь. В русском былинном эпосе тяжести его не выносит «мать сыра земля», но сам он не может превозмочь тяги земной, заключённой в суме; пытаясь поднять суму, он уходит ногами в землю. В. Я. Пропп считал С. воплощением первобытной силы (его первая встреча с Ильёй Муромцем, которого С. кладёт в карман вместе с конём, — типичное деяние древнего великана), неприменимой и поэтому обречённой на гибель. Илья и С. примеряют гроб, встреченный ими на пути, тот оказывается впору С., который не может снять крышки. Перед смертью С. с дыханием передаёт Илье лишь часть своей силы (герою нужна человеческая, а не великанская сила).

Гибель С. при безуспешной попытке вытянуть из земли «суму перемётную» и смерть в каменном гробу как-то связаны с землёй: С. не может осилить землю, земля не может носить С. Земля и С. в некотором роде антагонисты; недаром С. похваляется: «Как бы я тяги нашёл, так я бы всю землю поднял». Вместе с тем С. связан с землёй, с её тёмными хтоническими силами: он лежит на земле или на горе (иногда — сам как гора) и, как правило, спит; он ложится в землю в каменный гроб. Обладатель хтонической силы, он не в состоянии ни совладать с ней (отсюда мотивы хвастовства и бессмысленной демонстрации силы: С. позволяет Илье Муромцу трижды ударить его со всей богатырской силой, сравнивая эти удары с укусом комарика), ни найти этой силе применения – героически-воинского (как у Ильи Муромца и других русских богатырей, охраняющих границу) или хозяйственно-производительного (как у Микулы Селяниновича). С. изолирован от других героев былинного эпоса (Илья Муромец нужен только для того, чтобы присутствовать при гибели С. и как бы усвоить пагубные уроки чрезмерной и нецеленаправленной силы), не совершает никаких подвигов. В отличие от других богатырей С. неподвижен, привязан к одному локусу (Святые горы). Святые горы, как и их обитатель и хозяин, противопоставлены в былинах Святой Руси. В одном из вариантов былины С. сообщает своему отцу, что был далеко на Святой Руси, но ничего не видел и не слышал, а только привёз оттуда богатыря (характерно, что отец С. – «тёмный», т. е. слепой, – признак существа иного мира). Совпадения названия места и мифологического персонажа (Святая гора: Святогор), неразличение деятеля и места глубоко архаично. Связь С. с горой может оказаться непервичной. К тому же эта гора должна пониматься не как самое высокое святое место, а как преграда на пути, место неосвоенное, дикое. В этом смысле С. находится в одном ряду с такими же бесполезными хтоническими богатырями русских сказок, как Горыня, Дубыня и Усыня: не случайно в одной из былин С. назван Горынычем, что соотносит его и с Горыней и со Змеем Горынычем. В реконструкции С. – хтоническое существо, возможно, открыто враждебное людям. В поздних версиях С. щадит Илью Муромца, передает ему свою силу (хотя и предлагает Илье третий раз вдохнуть его дух или лизнуть кровавую пену, что привело бы к гибели Ильи), сознает свою обреченность и проявляет своего рода покорность судьбе. В этом «улучшении» образа С. сыграл роль и внешний фактор — эпитет «святой». Но сам этот эпитет, как и все имя С., является, видимо, результатом народно-этимологического «выпрямления» первоначального имени, близкому названиям типа Вострогор, Вострогот, принадлежащим мифологической птице, связанной с горами («Вострогор-от птица да всем птицам птица»; «Вострогот птица вострепещется, а Фаор-от гора вся да восколеблется» и т. п.). Другие формы, типа русского «веретник» (существо птицезмеиной природы, вампир), делают возможным предположение о связи этих имён и имени С. с иранским божеством Веретрагной, одна из инкарнаций которого — сокол; ср. также птицу Рарога. В этом контексте не только имя С., но и отдельные черты его (хвастовство, сверхсила, смерть, связанная с камнем или землёй, присутствие другого богатыря, не поддавшегося той же смерти) находят точные параллели в иранском мифе о каменном (камнеруком) богатыре Снавидке, погибшем от хвастовства (ср. «Яшт» XIX 43–44).

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

СВЯТОЕ СЕМЕЙСТВО (лат. Sancta Familia), в христианских представлениях семья, в которой родился Иисус Христос, ближайшее окружение Иисуса в детстве, включающее его мать деву Марию и её мужа Иосифа; термин «С. С.» связан преимущественно с иконографией. Искусство эпохи Возрождения и барокко создаёт образ маленькой семьи — обобщённый, статичный и в то же время не лишённый бытовой конкретности: нередко Иосиф изображается за работой, иногда вводятся дополнительные персонажи (напр., святая Анна на картине Эль Греко, святая

Отдых на пути в Египет. Картина Караваджо. 1595–97. Рим, галерея Дориа-Памфили.

Слева – Святое семейство (Мадонна с безбородым Иосифом). Картина Рафаэля. 1506. Ленинград, Эрмитаж.
Справа – Святое семейство со святой Анной. Картина Эль Греко. 1595. Толедо, госпиталь Таверы.

Екатерина — у Х. де Риберы и др.). Замкнутая обособленность С. С. понимается как антитип божественной троицы, причём Иисус, в силу своей богочеловеческой природы, оказывается связующим обе троицы звеном, посредником между «горним» и «дольним» миром, центром, в котором вертикаль перекрещивается с горизонталью (напр., картина Б. Э. Мурильо «Две троицы»; то же у фламандского художника 16 в. Йоса ван Клеве). В более широком смысле иконография С. С. связана с сюжетами рождества (включая эпизоды поклонения пастухов и поклонения волхвов), сретенья (принесённого родите-

Слева – Бегство в Египет. Картина А. Дюрера. 1494–97. Дрезден, Картинная галерея.
Справа – Святое семейство со святой Анной и Иоанном Крестителем. Картина А. Бронзино. 1550. Вена, Музей истории искусств.

лями в храм младенца Иисуса встречает Симеон Богоприимец, который узнает в нём мессию) и особенно бегства в Египет (предупреждённый ангелом о готовящемся избиении младенцев в Вифлееме, которое Ирод, царь Иудейский, намеревается учинить из страха перед новорождённым Христом, Иосиф с семьёй покидает Иудею и направляется в Египет, чтобы возвратиться уже после смерти Ирода).

О. Е. Нестерова.

СВЯЩЕННЫЙ БРАК, свадьба. В мифологии существует несколько категорий брачных мотивов. Главный брачный миф – это С. б. (ιερός γάμος) земли и неба, начинающий творение мира. Часто этот брак представляется как изначальное существование неразделённого двуполого существа, находящегося в вечном соитии. Иногда дети, зарождающиеся внутри этого существа, стремясь к выходу наружу, разделяют землю и небо, с чего всегда начинается творение (ср. миф об Уране, а также аналогичные сюжеты у маори, в древнеегипетской, индийской и китайской мифологиях). Но даже и в тех мифах, где неразделённые земля и небо не представляются персонифицированной совокупляющейся парой, разделение их, производимое творцом, вызывает определённые брачные ассоциации: демиург раздвигает их и заполняет образовавшееся пространство (ландшафтом, народом и т. п.); при этом воздвигается мировая вертикаль (дерево, столп), соединяющая (как это имеет место в случае фаллоса Урана) и одновременно отделяющая небо от земли. Согласно мифологическим представлениям, этот С. б. периодически (циклически) воспроизводится в таких природных явлениях, как дождь, молния, порождая уже не всю вселенную, а ежегодно возобновляющиеся блага, такие, как злаки или мигрирующие в течение года животные. Эти представления, в свою очередь, воплощены в ритуалах годового цикла (напр., обливание девушки, персонифицирующей жену громовержца, на Балканах) и в свадебных обычаях (обливание и обсыпание молодых).

Брачные мотивы иного уровня включают в себя такие сюжеты, как брак первопредков, объясняющий происхождение людей, и браки богов, устанавливающие отношения и иерархию внутри пантеона. Браки этого типа в ряде случаев бывают инцестными, так как относятся к тому периоду, когда на земле имеется только два человека, одна семья и т. п., однако их не следует смешивать с собственно инцестным мифом, в котором инцест выступает как нарушение правил.

В мифах о культурных героях брак часто выступает как вспомогательное средство для достижения тех или иных культурных целей (ср. миф о добывании мёда поэзии в «Эдде», мифы о сыновьях и дочерях Ворона у палеоазиатов и индейцев северо-запада Американского континента), чем мифы радикальным образом отличаются от немифологических жанров (эпоса, сказки), где волшебное средство служит конечной цели – достижению брака. Брак может быть, однако, и финальным достижением героя мифа (часто – наряду с добыванием благ); это обычно сопровождается установлением брачных норм, классов и обрядов.

Наконец, нужно отдельно упомянуть мифы о брачных отношениях светил (напр., солнца и луны), имеющих чаще всего космогонический смысл. Браки светил и богов отражаются в свадебных ритуалах в виде участия этих мифологических персонажей в брачном обряде и входящих в него текстах (это может быть вручение невесты жениху кем-то из соответствующих персонажей, а может быть и отождествление молодых с ними, например в Ригведе, где Сурья – солнце-невеста, а Сома – месяц-жених). Соотнесение брачующихся с мифологическими или сакрализованными персонажами приводит к сакрализации брака в целом; так отождествление их с Соломоном и Суламифью в «Песни песней», описывающей «прецедент» брака, ведёт к позднейшей интерпретации текста как брака Христа с Церковью, а взаимодействие с такими персонажами отражается, например, в том, что общение шамана с богом мыслится как брачное. Со С. б. свадьба соотносится, скорее всего, в виде побочного для основного её сюжета представления о благотворном влиянии свадьбы, молодых и т. п. на плодородие вокруг них. Основной же сюжет свадьбы, помимо мифов об установлении брачных норм, скорее, связан с креационным мифом в целом (сходство между действиями демиурга и супруга). Важно также отметить сходство действий жениха и культурного героя, в особенности мифологического или сказочного змееборца, так как добывание жены в соответствии с представлениями архаического эпоса и волшебной сказки мыслится как её отвоёвывание; отражением этого можно считать обилие в свадебном обряде военной символики, мотивов похищения и т. п. Отголоски идеи С. б. можно обнаружить и в христианском церковном бракосочетании, рассматриваемом как таинство.

Г. А. Левинтон.

СЕ, в древнекитайской мифологии и легендарной истории культурный герой, основатель династии Шан. По одному варианту мифа, С. родился из яйца ласточки (тотемной птицы), которое подобрала его мать Цзянь-ди и положила в нефритовую шкатулку; по другому стадиально более позднему варианту, Цзянь-ди, проглотившей яйцо, разрезали спину и родился С. В исторической традиции С. считался идеальным правителем, который помогал великому Юю в усмирении потопа. С., по одной версии, занимал должность блюстителя нравов и обычаев при Шуне.

Б. Р.

СЕБЕК (sbk), Сухос (греч. Σουχος), в египетской мифологии бог воды и разлива Нила. Согласно «Текстам пирамид», С. – сын Нейт. Его священное животное – крокодил. Он изображался в виде человека, крокодила или человека с головой крокодила. Центр культа С. – Файюмский оазис, город Крокодилополь. Расцвет культа С. относится к периоду правления XII династии (19–18 вв. до н. э.), столица которой находилась вблизи Файюма. Имя С. входило в качестве компонента в теофорные имена фараонов XIII династии. Считалось, что С. даёт изобилие и плодородие. В ряде текстов С. рассматривается как защитник богов и людей (существовало представление, что его свирепость отпугивает силы тьмы), однако нередко он выступает как бог, враждебный Ра и Осирису. С развитием религиозного синкретизма С. отождествлялся с Ра, Хнумом, Амоном, Хонсу, Мином. В поздний период появилась сопутствующая С. богиня — «великая владычица Себектет».

Себек в виде человека с головой крокодила. Египет, храм в Ком-Омбо.

Р. Р.

СЕБУИМЕКЕР (sbwjmkr), в мифологии Куша (древней Нубии) бог-демиург. Известен по надписи в храме Мусавварат-эс-Суфры (3 в. до н. э.), рядом с его антропоморфным изображением высечен известный по египетским источникам гимн Осирису. В египетской триаде Исида-Осирис-Гор, очевидно, замещал Осириса.

Э. К.

СЕЛА, Сели, Стела, в мифологии ингушей и чеченцев бог грома и молнии, отец бога Елта, Села Саты, муж богини Фурки. С. подвластны люди, боги; в его бурдюках заключены стихии: из одного он выпуска-

Себуимекер. Храм в Мусаввават-эс-Суфре. 3 в. до н. э.

ет снежную вьюгу, из другого – мороз, и т. д. Радуга – это лук С., который он вешает на небо, молнии – его стрелы. Из-за непослушания ему окривел Елта; он обрекает на вечные муки героя Курюко, выкравшего у С. овец, воду, растения для людей, и героя Пхармата, похитившего у него огонь для нарт-орстхойцев. Согласно более поздним представлениям, С. не столь всемогущ. Предводитель нарт-орстхойцев Сеска Солса, вступив с ним в единоборство, поломал ему рёбра, и нарт-орстхойцы угнали стадо белых баранов у Горжая, который ежегодно совершал в честь С. жертвоприношения. В весенний месяц селибут («месяц С.») по ингушскому народному календарю в святилищах С. совершали жертвоприношения; в молитвенных песнопениях, обращенных к нему, просили дождя и хорошего урожая.

А. Т.

СЕЛ-АНЯ (букв. «мать ветра»), в венгерской мифологии богиня, хозяйка ветра. Согласно одному из вариантов мифа, ветер дует из дыры, которая находится на большой горе где-то за семью горами, а С.-а. стережёт эту дыру. По другим представлениям, жилище С.-а. находится среди ветвей древа мирового, от движения которых и поднимается ветер. Имеется поверье, по которому сильный ветер поднимается в том случае, когда умирает старая ведьма-босоркань. Предполагалось, что ведьма или С.-а. находится внутри вихря.

М. Х.

СЕЛА САТА, Сели Сата, в мифологии ингушей дочь бога Селы, рождённая смертной женщиной. Согласно сказанию, среди нарт-орстхойцев жила девушка необычайной красоты. Многие нарт-орстхойцы хотели жениться на ней. Тщетно домогался её любви и Села. Перед смертью она просила нарт-орстхойцев стеречь её могилу в течении трёх дней, чтобы помешать влюблённому Селе удовлетворить своё желание. Но карауливший её предводитель нарт-орстхойцев Сеска Солса задремал к концу третьей ночи. Села вскрыл могилу и осквернил труп девушки, у которой тотчас же родилась дочь. Нарт-орстхойцы назвали её С. С. («дочь Селы»). С. С. вышла замуж за небожителя; покровительствует людям, выступая их заступницей перед Селой.

Селена на коне. Фрагмент южного фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180–160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

Древние мифы связывают с ней происхождение Млечного пути и трёх звёзд (Вега, Денеб, Альтаир), составляющих на небе треугольник. Млечный путь — это след от соломы, которую С. С. пронесла для брачного ложа. Перед тем как выйти из дома за соломой, она подготовила из теста треугольный хлеб и сунула его в золу с угольками, чтобы он испёкся. Пока она ходила, два угла хлеба сгорели, уцелел лишь один. И вот теперь на небе видны три звезды, из которых одна (Вега) много ярче двух других. Ингуши называют их «треугольным хлебом Саты» (Сатибожолг).

А. Т.

СЕЛВАНГА, в мифологии ганда бог-питон, хозяин воды (рек), рыбы. Он дарует также детей. Сестра С. Налванга — жена божества Мукаса. К С. обращались бесплодные женщины; его благословения просили вступающие в брак. С. типологически близок питону-тотему Онини в ашанти мифологии.

Е. К.

СЕЛЕНА (Σελήνη), в греческой мифологии олицетворение луны (греч. σέλας, «свет», «сияние»), дочь титанов Гипериона и Тейи, сестра Гелиоса и Эос (Hes. Theog. 371–374). Известен миф о любви С. к прекрасному Эндимиону, которого она посещает ночью в Латмийской пещере в Карии (Schol. Apoll. Rhod. IV 54–65). С. обольстил Пан, подарив ей стадо белоснежных ягнят (Verg. Georg. III 391–393). С. отождествлялась с Артемидой и Гекатой (поэтому к ней обращали слова заклятий, желая привлечь возлюбленного, Theocr. II 10–12, 49). Считалось, что колдовские манипуляции особенно действенны при полном сиянии С. (Ovid. Met. VII 177–183). Ей соответствует римская Диана.

А. Т.-Г.

СЕМАР, Твален (балийск.), в индуистской мифологии Западной Индонезии и Малайзии сверхъестественное существо, ниспосланное на землю с миссией покровительства простым смертным и как воспитатель и советник потомков богов. Однако мифологическая генеалогия возводит С. к разряду могущественных богов-демиургов с чертами трикстера. Под именем Хьянг Исмайя С. выступает как сын Санг Хьянг Тунггал и брат Батара Гуру (или Шивы), признанный старшим. С. – носитель и воплощение тёмного, чувственного земного начала, праха. Он считается родителем богов, непосредственно сопричастных смене жизни и смерти: отец бога любви Санг Хьянг Камаджайи и божества смерти Батара Ямадипати. В яванской традиции он отец солнечного бога Сурьи. Как олицетворение профанной сферы, С. имеет уродливую внешность, символизирующую все несовершенства людей, одно из его прозвищ — пандак («карлик»). Под этим обличьем С. бытует как персонаж театра вайянг, как глава панакаванов (шутов-слуг).

Г. Б.

СЕМАРГЛ, Симаргл (др.-рус. Семарьглъ, Симарьглъ, Сим-Рьглъ), в восточнославянской мифологии божество, входившее в число семи (или восьми) божеств древнерусского пантеона (см. в ст. Славянская мифология), идолы которых были установлены в Киеве при князе Владимире (980). Имя С. восходит, по-видимому, к

Селена на колеснице, запряжённой крылатыми лошадьми. Роспись на дне краснофигурного килика «мастера Брига». 490–480 до н. э. Берлин, Государственные музеи.

древнему *Sedmor(o)-golvъ, «Семиглав» (ср. характерную для славянских богов поликефалию, в частности семиглавого Руевита). Согласно другой, более спорной гипотезе (К. В. Тревер и др.), имя и образ С. — иранское заимствование, восходит к мифической птице Сэнмурв. Д. Ворт связывает С. с птицей Дав. Функции С. неясны; вероятно, они связаны с сакральным числом семь и воплощением семичленного древнерусского пантеона. Характерно, что в некоторых текстах «Куликова цикла» имя С. искажено в Раклий, и это божество рассматривается как языческое, татарское.

В. И., В. Т.

СЕМЕЛА (Σεμέλη), в греческой мифологии фиванская царевна, дочь Кадма и Гармонии (Hes. Theog. 975–978). Полюбивший С. Зевс спускался к ней с Олимпа под покровом ночи. Охваченная ревностью, Гера внушила С. мысль попросить Зевса

Селена и Эндимион. Картина С. Риччи. 1713. Лондон, Чизвик Хаус.

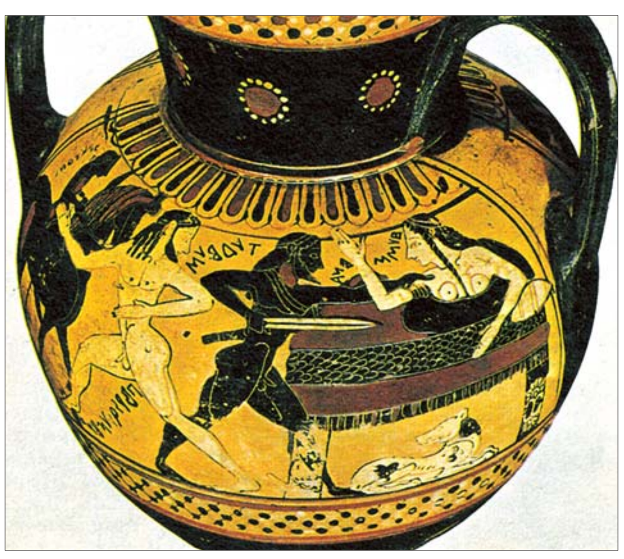
явиться к ней во всём своём божественном величии. Тот, представ перед ней в сверкании молний, испепелил огнём смертную С. и её спальню. Недоношенного С. шестимесячного ребёнка Зевс выхватил из пламени и зашил в своё бедро (Hes. Theog. 940–942; Eur. Bacch. 1–9, 88–98, 286–297). Родившийся через три месяца мальчик был богом Дионисом, который, достигнув зрелости, разыскал мать в подземном царстве, после чего С. была перенесена на Олимп (Pind. Ol. II 25–28; Paus. II 37, 5). Завистливые сестры С. истолковали её смерть как наказание, посланное Зевсом за то, что она отдавалась смертному. Впоследствии Зевс отомстил сестрам С., наслав всякого рода бедствия на их сыновей. Имя С. фригийского происхождения, оно значит «земля»; вероятно, С. была фригийско-фракийским божеством земли. Миф же о рождении Диониса от Зевса должен был обеспечить введение в олимпийский пантеон бога, первоначально к нему не принадлежавшего.

В. Я.

«СЕМЕРКА» (шумер, имина-би, «их семь»), себетту, сибитти (аккад. «семёрка», «семеро»), в шумеро-аккадской мифологии категория демонов, преимущественно злых. Воспринимается как единое целое (грамматическая форма образована как единственное число). В своей злой ипостаси «С.» – порождение бога Ана (Ану). По аккадскому мифу о боге чумы Эрре, Ану вместе с землёй (Эрцету) создал «С.», определил ей судьбу и дал в помощники Эрре. На происхождение «С.» от Ану и Ураш («земля») указывает и отрывок из шумерской композиции о Лугальбанде в горах Хуррум (не опубликована). В мифе о лунном затмении Ан посылает «С.» против бога луны, чтобы окружить его и затемнить; Энки вместе с богом огня пытается проникнуть в тайну «С.», чтобы найти против неё действенное заклинание. Серия заклинаний «злые демоны утукку» идентифицирует «С.» с утукку. В некоторых заклинательных текстах под «семью и семью» добрыми демонами подразумевается, видимо, семь детей Энмешарры и семь мудрецов (абгалей). Не совсем ясно, следует ли «семь детей богини Ишхары» толковать как злых демонов, или их надо причислить к детям Энмешарры. В ряде заклинательных текстов «С.» названа как доброе божество — воитель против злых демонов вместе с сестрой своей Наруду. Как астральное божество «С.» олицетворяет Плеяды. Число семь («С.») – символическое во многих мифологических системах.

В. А.

СЕМЕРО ПРОТИВ ФИВ, в греческой мифологии поход против Фив; одно из важнейших событий, предшествовавших Троянской войне. Вражда между сыновьями Эдипа — правившим в Фивах Этеоклом и претендовавшим на этот престол Полиником явилась основной причиной похода С. п. Ф. Изгнанный Этеоклом из Фив Полиник получил убежище у аргосского царя Адраста, женился на его дочери Аргии и убедил своего тестя возглавить объединённое войско, состоявшее из семи отрядов под командованием семи полководцев (по числу ворот в Фивах) (Eur. Suppl. 131–154; Phoen. 408–434; Apollod. III 6, 1).



Тидей угрожает мечом Исмене (слева – убегающий Периклимен). Фрагмент росписи коринфской амфоры. 560–550 до н. э. Париж, Лувр.

Имена вождей в различных источниках несколько варьируются, прежде всего в зависимости от того, выступает ли сам Адраст как верховный главнокомандующий или в числе семи. У всех авторов участниками похода называются Полиник, Тидей (второй зять Адраста), Амфиарай, Капаней и Парфенопей; обычно вместе с ними упоминается также Гиппомедонт и Этеокл-аргосец (Aeschyl. Sept. 375–596; Eur. Suppl. 860–908; Apollod. III 6, 3). В классическую и более позднюю эпохи эти вожди представляются так или иначе связанными с Адрастом узами родства. Первоначально же они происходили из разных областей Греции, где считались местными героями или божествами.

Начало похода происходит при неблагоприятных обстоятельствах: Амфиарай, обладающий пророческим даром, заранее знает, что никто из вождей, кроме Адраста, не вернётся живым, и безуспешно пытается отговорить его участников от выступления. Не предвещает ничего хорошего и полёт птиц; Зевс не шлёт гарантирующей победу молнии, а, напротив, даёт предостерегающие знамения. Когда войско проходит через Немею, нянька местного царевича Офельта (по версии Еврипида, этой нянькой была попавшая в рабство лемносская царевна Гипсипила) готова показать воинам источник питьевой воды. Ребёнка, оставленного без присмотра, в это время смертельно ужалила змея. Вожди убили змею и учредили в память о погибшем царском сыне Немейские игры. Случившееся Амфиарай считает новым дурным предзнаменованием (Baechyl. IX 10–20; Apollod. III 6, 2 и 4). Затем под стенами Фив Амфиарай, ссылаясь на плохие знамения, старается удержать участников от перехода через реку Исмен, являвшуюся последней преградой перед штурмом (Aeschyl. Sept. 378 след.).

Битва Этеокла и Полиника. Рельеф погребальной урны из Кьюзи. Известняк, 3 в. до н. э. Сиена, Археологический музей.

Согласно описанию Эсхила («Семеро против Фив»), семеро вождей поклялись разорить до основания город Кадма, совершили жертвоприношения богам Аресу и Фебу, а затем, собравшись у колесницы Адраста и увенчав её (на случай гибели) памятными знаками для родителей, бросили жребий, кому из них к каким воротам вести войско (Aeschyl. Sept. 42–58). «Илиада» рассказывает о доблести Тидея, который отразил во время своего посольства в Фивы напавших на него из засады врагов и всех их, кроме одного, уничтожил (IV 382–399). Характеристика Эсхила существенно отличается от обрисовки героев в эпосе; в «Семерых против Фив» общей для всех аргосских вождей, кроме Амфиарая, чертой является их надменность, кичливость, готовность взять Фивы даже вопреки воле богов и самого Зевса. Еврипид в «Финикиянках» описывает вступление в бой и гибель Парфенопея и Капанея, но главное внимание уделяет единоборству братьев Этеокла и Полиника (1377–1424). После безуспешных взаимных атак Этеокл применяет фессалийский приём, т. е. припав на левую ногу, из-под щита смертельно ранит снизу в живот Полиника. Считая врага сражённым насмерть, он начинает снимать с него доспехи, но в этот момент Полиник, собрав последние силы, пронзает мечом грудь брата. Благодаря тому, что фиванский царевич Менекей приносит себя в жертву родному городу (узнав из пророчества, что таким образом он спасёт Фивы от разорения – Eur. Phoen. 904–1018), все вожди, пришедшие под Фивы со своими войсками, погибают, кроме Адраста, которого выносит с поля боя его божественный конь Арейон. Упоённые победой, фиванцы отказываются выдать матерям и жёнам погибших тела их близких, и несчастные женщины обращаются за помощью к Тесею. По одной версии, ему удаётся уладить спор мирным путём, по другой – ему приходится вступить с фиванцами в сражение, чтобы отбить у них тела убитых вождей и похоронить их с подобающими почестями (этот вариант мифа получил разработку в «Просительницах» Еврипида). Особо складывается посмертная судьба Полиника: по приказу ли взявшего власть в свои руки Креонта (так у Софокла в «Антигоне»), по завещанию ли само-

Семирамида над телом Ары Прекрасного. Картина В. Суренянца. 1899. Ереван, Национальная галерея искусств.

го Этеокла (так у Еврипида в «Финикиянках») новый царь велит бросить его тело без погребения хищным зверям и птицам, и только вмешательство Антигоны заставляет Креонта изменить решение.

Новый этап борьбы за Фивы разыгрывается в следующем поколении, когда детям павших вождей (эпигонам) удаётся взять и разорить город. Это событие, согласно преданию, произошло незадолго до начала Троянской войны, и уже в нём проявили себя некоторые будущие участники Троянской войны (Hom. Il. IV 403–410).

В основе сказания о С. п. Ф. и последующем взятии Фив лежит воспоминание о военных столкновениях между отдельными царствами микенского времени незадолго до их упадка. Археологические раскопки разрушенной фиванской крепости Кадмеи подтверждают справедливость данных, содержащихся в гомеровском «каталоге кораблей»: среди 28 перечисляемых городов Беотии не названы разорённые к тому времени Фивы, а все упомянутые оказываются способными снарядить в общей сложности всего 50 кораблей (Hom. Il. II 494–510). Главным источником для афинских драматургов 5 в. до н. э. и более поздних авторов послужила не дошедшая до нас эпическая поэма «Фиваида» (7 в. до н. э.) и местные (в т. ч. аттическая) версии мифа. Отсутствие памятников крепостного строительства микенского времени в Фивах способствовало тому, что семь фиванских ворот, о которых говорит предание, представляли себе расположенными по всей окружности городской стены и соответственно делили оба войска на семь отрядов. Между тем, как показали раскопки ряда микенских крепостей, они имели не более двух-трёх входных ворот; в Фивах же, по-видимому, была развитая система фортификаций с применением т. н. протейхисмат, т. е. предстенных укреплений с поставленными друг за другом несколькими башнями. Поэтому с учётом внутренних ворот их общее число в Фивах могло доходить до семи.

СЕМИРАМИДА (Σεμίραμις), в греческой мифологии дочь сирийской богини Деркето (Luc. De dea syr. XIV 39). Оставленную в горах С. вскормили голуби, воспитали пастухи и взял в жёны сначала советник царя, а потом и сам вавилонский царь Нин. После смерти С. превратилась в голубку (Diod. II 4–20; Гесихий говорит, что С. — по-гречески «горная голубка»). Связь с богиней Деркето и миф о превращении С. – позднее мифологическое обрамление предания о вавилонской царице (некогда рабыне советника царя), в правление которой были построены знаменитые ирригационные (Herodot I 184) и оборонительные (III 155) сооружения. Мифологизация исторической С. (предполагается, что ею была вавилонская царица Шаммурамат, конец 9 в. до н. э.) берёт начало с Ктесия Книдского, греческого врача при дворе Артаксеркса II (конец 5 в. до н. э.). Восходящее к Ктесию (FGH III 688) и Берозу (680) предание о висячих садах С. — одном из семи чудес света не имеет отношения к исторической царице Шаммурамат, так как они были построены только в 6 в. до н. э. Навуходоносором II.

Г. Ч. Гусейнов.

СЕМЬ СПЯЩИХ ОТРОКОВ эфесских, по христианской легенде, юноши-христиане из Эфеса: Максимилиан, Иамвлих, Мартиниан, Иоанн, Дионисий, Ексакустодиан (Константин) и Антонин (западная традиция называет другие имена), заснувшие более чем на 300 лет. Согласно легенде, они укрылись в пещере на горе Селион от преследований римского императора Деция (249–251), пытками и казнями понуждавшего христиан к идолопоклонству. Обнаружив их убежище, Деций приказал завалить камнями вход в пещеру, где спали юноши, предоставив им погибнуть от голода. Но при благочестивом императоре Феодосии Р (408–450) они проснулись, и чудо их пробуждения способствовало укреплению веры в воскресение плоти (средневековые авторы, сообразуясь с хронологией правления императоров, сокращают срок сна до 193 или 187 лет). Примечательно, что спящие юноши как бы выпадают из времени и, пробудившись, становятся живым символом перехода от эпохи гонений на христианство ко времени торжества его: историческая длительность замещается вневременной единократностью чуда (ср. аналогичный мотив в Талмуде: легенда о Хони, спавшем с момента разрушения Иерусалимского храма до конца вавилонского пленения). Уже в 5 в. легенда о С. С. о. широко распространилась в Малой Азии и Сирии (наиболее раннее упоминание — у агиографа начала 5 в. Иоанна Колоба). На Западе легенда известна с 6 в. (её сообщает, в частности, Григорий Турский, опирающийся на сирийский источник), но особую популярность она приобретает во времена крестовых походов (тогда же появляется много литературных переложений сказания, напр. в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского). Благодаря восточному происхождению легенда проникает и в мусульманский мир (см. Асхаб ал-кахф).

О. Е. Нестерова.

Семь спящих отроков Эфесских. Икона перв. пол. XIX века. Палех. Сокровища ЦАК МПДА.

Спас Вседержитель и семь спящих отроков Эфесских. Икона-энколпион XIV век. Новгород. Медный сплав, литье. Сокровища ЦАК МПДА.

СЕПА, Сеп (sp), в египетской мифологии бог — покровитель умерших. Священное животное С. — тысяченожка. Центр его культа — Гелиополь, С. отождествлялся с Осирисом.

Р. Р.

СЕРАПИС, Сарапис (Σεραπις, Σάραπις), один из богов эллинистического мира. Культ С. как бога столицы Египта Александрии был введён основателем династии Птолемеев в Египте Птолемеем I Сотером (правил в 305–283 до н. э.) при содействии египетского жреца Манефона и афинянина жреческого рода Тимофея. Новое божество было создано для сближения египетского и греческого населения Египта на религиозной почве, однако почитание его распространилось преимущественно в греко-римской, а не египетской среде. В образе и имени С. были соединены популярные египетские боги Осирис и Апис (первоначально произносилось Осара-

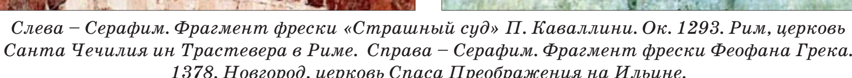
пис). Подобно Апису и Осирису, он являлся богом плодородия, был связан с загробным культом, считался богом мёртвых (и поэтому отождествлялся древними греками с Аидом). С. был объявлен повелителем стихий и явлений природы, ему были приданы функции водного божества, владыки наводнений (в этом качестве он сближался с Посейдоном, изображения С. помещали на носах кораблей) и бога солнца (что повлекло его отождествление с Аполлоном). Отождествляли С. и с Зевсом. С. почитался как спаситель от несчастий, предсказатель будущего, целитель больных [в этой функции он близок Имхотепу (в древнегреческом произношении Имутесу), верховному сановнику фараона Джосера и строителю его пирамиды (28 в. до н. э.), обожествлённому как мудрец и врачеватель и отождествлённому греками с Асклепием]. Иконография С. чужда египетской традиции и напоминает образы Плутона и Зевса. Его изображали человеком средних лет в греческом одеянии, с пышной причёской и бородой, на голове — корзина, наполненная плодами.

Р. И. Рубинштейн.

СЕРАФИМЫ (евр. seraphim, «огненные», «пламенеющие», от корня srp со значением «гореть», «сжигать», «обжигать»), в иудаистической и христианской мифологиях ангелы, особо приближённые к престолу бога и его прославляющие. Их описание содержится в ветхозаветной Книге пророка Исайи (Ис. 6, 2–3): «у каждого из них по шести крыл; двумя закрывал каждый лицо своё, и двумя закрывал ноги свои, двумя летал...». Один из С. очищает уста пророка, коснувшись их горящим углем, который он берёт клещами с жертвенника, и этим приготовляет его к служению (6, 6–7). Этот образ составил один из распространённых сюжетов христианской иконографии. В русской литературе сюжет использован в стихотворении А. С. Пушкина «Пророк».

Подобно херувимам, С. отражают древнейшие ближневосточные представления о крылатых сверхъестественных существах с охранительными функциями. Этимологическая связь С. (в их близости богу) с огнём, пыланием осложняется их ассоциацией со змеями, также, в свою очередь, многообразно связываемыми с огнём и обозначаемыми (Чис. 21) тем же словом (в т. ч. Медный змей), более того – с крылатыми драконами (Ис. 14, 29; 30, 6). Древневавилонская параллель к С. – шестикрылый демон, в каждой руке держащий по змее (изображение на рельефе, найденном в Тель-Халафе, Северная Сирия).

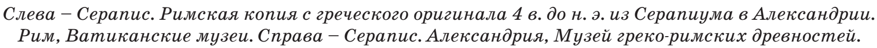
«Книга Еноха», насыщенная описаниями ангельских чинов, помещает С. вместе с херувимами на шестое небо и передаёт их в ведение архангела Гавриила. В христианской традиции, по классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 – нач. 6 вв.), С. — первый чин, составляющий вместе с херувимами и престолами первую триаду, характеризуемую непосредственной близостью к богу. См. Девять чинов ангельских.

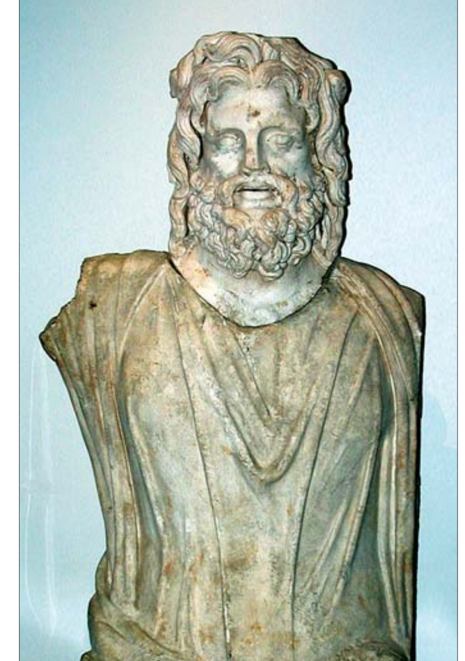

Слева – Серафим. Фрагмент фрески «Страшный суд» П. Каваллини. Ок. 1293. Рим, церковь Санта Чечилия ин Трастевера в Риме. Справа – Серафим. Фрагмент фрески Феофана Грека. 1378. Новгород, церковь Спаса Преображения на Ильине.

СЁРДЕН, в мон-кхмерской мифологии культурный герой ма, срэ и других народов на юге Вьетнама. Научившись от солнца, спустившегося на землю, изготовлять топоры, лесные ножи, арбалеты, он передал людям это мастерство. Обучив первое поколение людей, С. поднялся на небо. Он и разместил созвездия так, чтобы по форме их расположения люди умели делать нужные вещи. Плеяды воспринимались, например, как ступа и женщины, обрушивающие в ней рис, созвездие Девы – как плуг, Большая Медведица – как лодка, и т. д. Потомки С. – народы ма и срэ. В одном из вариантов мифа С., обиженный тем, что у него нет отца (его мать – дочь солнца, забеременела от жвачки-бетеля), целится из арбалета в солнце. Солнце уговорило его уйти на запад.

Я. Ч.

СЕРЕДИНА МИРА, одна из категорий моделирования пространства в большинстве мифологических систем. Самой распространённой репрезентацией С. м. является древо мировое, однако С. м. представляется также в виде очага (и огня вообще), колодца, алтаря, жертвенного столба, царского трона, солнца или иного астрономического тела, почитаемого в качестве божества, а также некоторых сакрализованных предметов, связываемых с идеей центра, таких, например, как омфал Дельфийского храма — пуп земли. Через эти объекты проходит мировая ось (axis mundi). В мифологической модели мира категория середины дробится, поскольку каждый сакрализованный мезокосм (страна, город, дом и т. д.) имеет свой особый центр, для каждого конкретного ритуала — единственный, и в то же время выступающий в качестве ипостаси «космической середины», мировой оси. Центр изоморфного космосу дома — очаг (или иногда столб, подпирающий крышу), около которого и совершаются домашние обряды (так, у римлян и индейцев обведение жениха и невесты вокруг очага — центральный элемент свадебного ритуала). Однако центр города или деревни — как правило, уже не очаг, но храм с алтарём главного местного божества; и для участников свадьбы, вслед за этим отправляющих какой-либо общинный ри-


Слева – Серапис. Римская копия с греческого оригинала 4 в. до н. э. из Серапиума в Александрии. Рим, Ватиканские музеи. Справа – Серапис. Александрия, Музей греко-римских древностей.



Серкет. Статуэтка из гробницы фараона Тутанхамона. Ок. 1350 до к. э. Каир, Египетский музей.

туал, домашний очаг как образ центра мира становится неактуальным, зато актуализируется центр общинного мезокосма — храм. Ярким примером такой интерпретации идеи С. м. является греческий культ Гестии, богини священного огня, обычно не антропоморфной, а представляемой именно в качестве жертвенника. Культ Гестии был и домашним, и городским (т. н. «общая Гестия»), и панэллинским («общая Гестия» всех греков находилась в Дельфах, считавшихся «сердцем Эллады» и серединой земли, что отражено во многих мифологических текстах). Кроме того, для греческой космологии с её чётко выраженным геоцентризмом «Гестией богов», абсолютным центром мира, была земля. Необходимо упомянуть также и весьма распространённые пифагорейские представления о «космической Гестии», мировом очаге, вокруг которого вращаются планетные сферы.

Частью концепции С. м. являются представления о её гармонизирующей роли во вселенной. Мифологические предметы, ассоциирующиеся с центром мира (алтарь, трон и пр.), и соответствующие мифологические персонажи (Гестия, Аполлон Дельфийский, Один, принёсший себя в жертву на мировом древе, и пр.) или жрецы (пифия в Дельфах, камлающий у дерева шаман) всегда служат источником социальной, культовой, информативной и т. п. регуляции коллектива. Солнце руководит гармонией небесных сфер; Дельфы руководят всей Элладой в области культа, а часто и светского законодательства; шаман устанавливает согласие между миром людей и миром духов; в центре вселенной помещается древнегреческое божество необходимости Ананке, управляющее судьбами; над всеми племенами и народами господствует, по древнекитайским представлениям, император «Срединной империи» (отчасти поэтому так называемой). «Встань в середине корабля», — советует пифия Солону, который собирается дать новые законы афинянам: здесь середина синонимична справедливости, необходимой для законодателя.

Середина как гармонизирующий элемент есть источник порядка и чистоты. С другой стороны, центр – не только источник космической гармонии, но и эмбрион вселенной, зародыш мира. Середина как элемент порождающий предстаёт как носитель порядка и чистоты – отсюда представления о срединном местоположении первоначального рая, о постепенной порче вселенной по мере её удаления от центра, отождествление периферии с хаосом, а также идеализация «срединных» категорий, весьма распространённая в архаической (а порой и в современной) моральной философии. Яркий пример такой идеализации — античная концепция «золотой середины», а также некоторые этические теории древнего Китая (о т. н. «срединном пути»). Для древней космографии характерно помещение обитаемого пространства в середине вселенной (средняя земля, эддический Мидгард), кругом же находится область неупорядоченного — на краю земли живут великаны или иные хтонические существа. Вариантом такого деления пространства может считаться распространённое представление о воде, окружающей обитаемую сушу, поскольку вода в большинстве мифологий обычно связана с первоначальным хаосом, некой предвечной субстанцией. Разного рода понятия и категории, связанные с идеей гармонизирующего центра, получили наибольшую разработку именно в античной Греции, где самый термин «середина» был зачастую синонимичен понятию «блага» (напр., в «Политике» Аристотеля). Мифологическая концепция центра является одним из источников эстетики симметрии, весьма распространённой в различных культурах, а также философских осмыслений симметрии. Существует гипотеза (Ж. П. Вернан), что сакрализация пифагорейцами нечётных чисел связана с наличием у них «середины» (остатка после деления на два) и, следовательно, их ролью в выражении или поддержании мировой симметрии.

Е. Г. Рабинович.

СЕРКЕТ, Селкет (srkt), в египетской мифологии богиня – покровительница мёртвых, дочь Ра, помогающая ему поражать врагов. Особенно почиталась в Нижнем Египте. Священное животное С. – скорпион. Изображения С. в виде женщины со скорпионом на голове часто помещали (вместе с изображениями Исиды, Нефтиды и Нейт) на саркофагах и ящиках для каноп.

Р. Р.

СЕТ, Сетх, Сутех (sth, swth), в египетской мифологии бог «чужих стран» (пустыни), олицетворение злого начала, убийца Осириса; один из четырёх детей Геба и Нут (Осирис, Исида, Нефтида – она же жена С.). Священными животными С. были свинья («отвращение для богов»), антилопа, окапи (жираф) и др., главным был осёл. С. в пластике и рисунках изображался человеком с тонким длинным туловищем и головой осла. Местами первоначального распространения его культа считаются на юге Египта город Омбос (там его впоследствии вытеснил Хнум), на севере – около Гераклеополя – Дельта. В период Древнего царства С. наряду с Гором считался богом – покровителем царской власти, что отражено в «Текстах пирамид» и в титулатуре фараонов II династии (сочетание имён С. и Гора означает «царь»). При гиксосах С. был отождествлён с их богом Ваалом, местом его культа как главного бога стал город Аварис. В начале периода Нового царства имена «Сети» встречаются ещё достаточно часто; эти имена носили фараоны XIX династии: Сети, Сетнахт; С. давался эпитет «могучий». В договоре Рамсеса II с хеттами С. упоминается наряду с хеттскими богами.

Гор (слева) и Сет. Рельеф на постаменте статуи Сенусерта I из Лишта. Ок. 1950 до н. э. Каир, Египетский музей.

В период Древнего царства С. приписывалось спасение Ра от змея Апопа (С. пронзил Апопа гарпуном). Вместе с тем С. воплощал и злое начало — как божество пустыни, бог чужеземцев. К именам священных животных, связанных с С., прибавлялись такие эпитеты, как «буря», «ураган», «мятежник», «восстание». Начиная с 8 в. до н. э. эта сущность С. стала единственной. Иногда С. даже называли Апопом. Особое место в мистериях занимает борьба С. и Гора (Гор лишает С. мужского начала, С. вырывает у Гора глаз). В

Сет (слева) и Гор коронуют фараона. Рельеф в храме Абу-Симбел.

Се-тяньцзюнь. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

ходе борьбы Исида помогает сыну. Вне Египта С. почитался у ливийцев под именем Аш, на Синайском полуострове как Немти (Анти), хурриты отождествляли его с Тешубом, греки — с Тифоном и считали сыном Геи и Тартара.

Р. И. Рубинштейн.

СЕТ, Сет Сам Брам, в мифологии народов банар, седанг и др. на юге Вьетнама герой. Со старшим братом Роком они сыновья небесного божества Глаиха. С. устраняет из жизни всякое зло, чудовищ. Он враждует со своим злым братом Роком, которого в конце концов убивает (у некоторых групп банаров, напротив, положительный герой — Рок). Потомки С. от различных матерей — банары и другие народы.

Я. Ч.

СЕ-ТЯНЬЦЗЮНЬ («Се небесный правитель»), в поздней китайской народной мифологии бог планеты Хосин («звезда огня», т. е. Марс). Если судить по его биографии в мифологических источниках, С.-т. первоначально был хотя и необычным, но земным человеком и назывался Се Ши-жун (второе имя – Лэй-син). Его отцом считался Се Энь, а родился он будто бы в период правления танского императора Тай-цзуна (627–649). Рождению С.-т. сопутствовали необычайные явления природы: с неба спустились огненные круги, напоминающие колёса (впоследствии они стали его неотъемлемым атрибутом), озарив провинцию Шаньдун, место его рождения, ярким светом. Се Ши-жун обладал необузданным, раздражительным и вспыльчивым характером, ему чуждо было чувство страха. Став взрослым, он был назначен начальником уезда Шаньинь. На этом посту у него возник конфликт с вышестоящим сановником из Ляодуна. Желая получить от новичка взятку, сановник потребовал от С.-т. преждевременно собрать налоги с жителей уезда Шаньинь и передать их ему. Однако С.-т. подал на него жалобу и сановнику выразили порицание. Когда сановник потребовал от Се Ши-жуна шлем и латы, сделанные С.-т. из ртути, тот изготовил и послал ему доспехи из кожи быка с прикреплёнными к ней пластинками из олова, что было насмешкой над чиновником. В следующий раз вельможа, желая поставить его в трудное положение, предложил правителю провинции поставить С.-т. во главе войск, направляемых против мятежников. Но С.-т. блестяще справился со своей миссией: он разбил мятежников и с триумфом вернулся домой. В награду за доблесть, смелость и честность верховный небесный владыка Юй-ди («Нефритовый государь») после смерти С.-т. присвоил ему титул Ходэ тяньцзюнь, который европейские синологи обычно переводят как «небесный правитель благодетельной планеты Марс», тогда как более правильным является: «небесный правитель, обладающий магической силой огня». С.-т. стал богом (духом) Марса и в храмах, посвященных этой планете, почитался наравне с Чжу-жуном, древнейшим божеством огня.

На народных картинах С.-т. обычно изображают в даосском головном уборе, стоящим на огненных колёсах, с золотой плетью или мечом в руке; встречаются изображения, на которых у него три головы (три лица) и три пары рук.

Н. П. Свистунова.

СЕХМЕТ, Сахмет, Сохмет (shm.t, букв. «могучая»), в египетской мифологии богиня войны и палящего солнца. Священное животное С. – львица. Изображалась в виде женщины с головой львицы. Центр культа С. – Мемфис, её почитание было распространено во всём Египте. С. – дочь Ра (его грозное Око), жена Птаха, мать Нефертума. С. уничтожает врагов Ра и Осириса (Сета, Апопа и др.), в мифе о наказании Ра человеческого рода за грехи она истребляет людей (подробнее см. в ст. Египетская мифология). Вместе с Уто и Нехбет С. охраняет фараона. Находясь рядом с ним во время битвы, она повергает врагов к его ногам. Её вид наводит ужас на противника, а пламя её дыхания уничтожает всё. Обладая магической силой, С. может убить человека, напустить на него болезнь. Вместе с тем С. – богиня-целительница. Она покровительствовала врачам, считавшимся её жрецами. С. очень рано была отождествлена с Тефнут и Хатор, отождествлялась также с богинями Баст, Уто, Мут и со многими богинями-львицами (Менкерот, Мент, Менхит, Шесемтет и др.).

Р. Р.

СЕШАТ (sst, женский род от «сеш», «писец»), в египетской мифологии богиня письма. Дочь или сестра (жена) Тота. Изображалась женщиной в шкуре пантеры, накинутой поверх рубашки, с семиконечной звездой на голове. Почитание С. зародилось в Саисе, но центром её культа стал Гермополь. С. – глава «дома жизни», т. е. собрания рукописей, архива, на листьях дерева «шед» (её фетиша) она записывает годы жизни и правления фараона, ведает искусством счёта (главным образом подсчёта военных трофеев, пленных, даров, дани), составлением строительных планов, покровительствует строительным работам. Поскольку день рождения С. праздновался в один день с днём рождения Мафдет, возможно, С. считалась её сестрой-близнецом. С. нередко выступала как ипостась Мафдет, Тефнут, Рат-тауи, Нефтиды.

Р. Р.

Сехмет, богиня войны, с солнечным диском и коброй на короне. Египет, храм Ком-Омбо.

Сехмет. Луксор, храм Мут. 1403–1365. Копенгаген, Национальный музей.

СИА (sj), в египетской мифологии богиня познания и мудрости. Изображалась в виде женщины, помещалась справа от Тота. Близко связана с богом Ху — олицетворением божественного слова. *Р. Р.*

Сешати и Гор. Рельеф. Эдфу, храм Гора.

Эритрейская, Дельфийская и Ливийская сибиллы. Фрески Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

СИАКОУ, в мифологии ментавайцев (Западная Индонезия) один из могущественных злых духов, обладающий некоторыми чертами культурного героя и трикстера. В разных мифах бывает или антропоморфным, или териоморфным в облике варана. Он освобождает из бамбукового ствола первых людей и помогает им овладеть навыками земледелия.

М. Ч.

СИБИЛЛЫ, сивиллы (Σιβύλλαι), в греческой мифологии пророчицы, прорицательницы, в экстазе предрекающие будущее (обычно бедствия). Имя «С.» (этимология его неясна), по свидетельству Плутарха (De Pyth. orac. – Об оракулах «пифии», 6), впервые встречается у Гераклита. Первоначально С. – собственное имя одной из прорицательниц (Plat. Phaedr. 244 b; Aristoph. Pax 1095, 1116). По традиции первой С., от которой получили своё имя остальные пророчицы, была троянка, дочь Дардана и Несо (Eustath. 266; вариант: дочь Зевса и Ламии, имя которой впервые было дано ливийцами, Paus. X 12, 1). Эти легенды и этимология имени С. позволяют предполагать восточное происхождение мифа, хотя в пифийском рассказе, приводимом Павсанием (X 12, 1–3), С. названа греческим именем Герофила и её происхождение связывается с Аполлоном и музами (Plut. De Pyth. orac. 9). Позднее возникли легенды о странствиях Герофилы по Средиземноморью; она жила в Эрифрах, на Геллеспонте, в Малой Азии — Кларосе и Колофоне, на островах Самос и Делос, в Дельфах, а потом в Троаде, где была похоронена в роще Аполлона Сминфейского (Paus. X 12, 5). В эллинистическое и римское время возникли представления о двух, четырёх и даже десяти С. Этих С. называли по месту их обитания; некоторые С. имели собственные имена, хотя имя Герофилы часто переносилось на С., происходивших из других мест. В Малой Азии обитали фригийская, колофонская, эрифрейская С., на островах Самос и Делос – самосская и делосская, в текстах упоминается также персидская, халдейская, египетская, палестинская С. В Древней Греции наиболее известна была дельфийская С., в Древнем Риме – куманская, тибуртинская (Альбунея) и римская (Кармента). Прорицания С. не были связаны с определённым оракулом или местностью, не ограничивались точным сроком. Известно предсказание С., что спартанка Елена принесёт гибель Трое (Paus. X 12, 2). Считалось, что С. может предсказывать на тысячу лет вперёд, она якобы предсказала извержение Везувия (Plut. De Pyth. orac. 9), указала место битвы, положившей конец независимости Древней Греции. С. покровительствовала бежавшему из разрушенной Трои Энею: она предупредила его о грядущих бедах, помогла ему спуститься в подземное царство, чтобы увидеть умершего отца, и предсказала великое будущее основанному им городу (Verg. Aen. VI 9 след.). В Греции, а затем в Риме мифы о С. переплетаются с мифами об Аполлоне. Куманская С. получила от влюблённого в неё Аполлона дар прорицания, испросила у него долголетие, но, позабыв вымолить себе вечную молодость, через несколько столетий превратилась в высохшую старушку (Ovid. Met. XIV 103–153). Подобно оракулам, дававшимся пифией, предсказания С. делались обычно в стихотворной форме – гекзаметром. Впоследствии предсказания куманской С. были записаны на пальмовых листьях и составили девять книг – сивиллиных книг (Sav. Verg. Aen. III 444). Куманская С. предложила римскому царю Тарквинию Приску купить у неё эти книги, а когда царь отказался, пророчица сожгла три книги; затем она повторила своё предложение и при вторичном отказе сожгла ещё три книги. Тогда царь по совету авгуров купил уцелевшие книги (Dion. Halic. IV 62). Впоследствии к этим книгам были добавлены прорицания тибуртинской С. и др. Сгоревшие в 83 до н. э. книги были возобновлены при Августе и Тиберии. Сивиллины книги, считавшиеся тайными, хранились особой жреческой коллегией в храме Юпитера Капитолийского, и ими пользовались до 5 в. н. э. Содержание сивиллиных книг представляло собой причудливое смещение греко-римских, этрусских, иудейских и христианских воззрений и верований.

М. Н. Ботвинник.

СИВ (др.-исл. Sif), в скандинавской мифологии богиня, обладающая чудесными золотыми волосами (видимо, символ плодородия), жена Тора. Имеется миф о том, как Локи срезал её волосы, а затем по требованию Тора заставил карликов-цвергов, сыновей Ивальди, выковать точно такие же (и они тотчас приросли к её голове, как настоящие).

Е. М.

СИ-ВАН-МУ («владычица Запада»), в древнекитайской мифологии женское божество, хозяйка запада, обладательница

Персидская, Куманская и Аппенинская сибиллы.
1, 2 – Фрески Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан. 3 – Фреска А. Каролиса в Палаццо Говерно в Асколи.

снадобья бессмертия. В архаических мифах С.-в.-м. была, по-видимому, богиней страны мёртвых, которая располагалась на западе. Согласно наиболее древнему описанию (в «Шань хай цзине», «Книга гор и морей», 4–2 вв. до н. э.), С.-в.-м. похожа на человека, но имеет хвост барса и клыки тигра; она любит свистеть, в её растрёпанных волосах торчит заколка – шэн; она ведает небесными карами и пятью наказаниямИ. С.-в.-м. живёт в пещере, пищу ей приносят три синие птицы (см. в ст. Ван-му шичжэ). Согласно комментариям Го Пу (3–4 вв.) к «Шань хай цзину», С.-в.-м. считалась также божеством, насылавшим эпидемии, болезни и стихийные бедствия. По «Боу чжи» («Описание всех вещей», 3 в.), С.-в.-м. подвластна жизнь всех людей, кроме мудрецов, святых и даосов (слова, приписываемые Лао-цзы). Согласно древнейшим представлениям о С.-в.-м., она, видимо, была божеством смерти и болезней. По другим мифам, С.-в.-м. живёт на горе Куньлунь, где стоит её дворец и имеются висячие сады (сяньпу), по другим — на горе Бай-юйшань; на пути к её жилищу — река Жошуй.

Вероятно, образ С.-в.-м. претерпел существенную трансформацию. В некоторых текстах рубежа н. э. её уже изображают красавицей, царицей западной страны [в «Му-тяньцзы чжуань» («Жизнеописание сына неба Му»), датировка спорна: 4 в. до н. э. – 4 в. н. э.], которой чжоуский царь Му-ван преподносит шелка, пьёт с ней вино на берегу Яшмового пруда (Яочи), слушает её песни. На каменных плитах входа в Иканьскую гробницу (провинция Шаньдун, не позднее 193 н. э.) С.-в.-м. имеет вполне антропоморфный вид; в волосах у неё большая заколка. Она сидит на центральном пике горы. Ниже шагает тигр — дух запада (см. Бай-ху), который как бы представляет зооморфизм С.-в.-м. (ср. черты тигра в облике С.-в.-м. в архаических описаниях), рядом с С.-в.-м. зайцы, толкущие в ступах снадобье бессмертия. Добывание его у С.-в.-м. составило один из сюжетов цикла о стрелке И. Однако из официальных исторических сочинений («Ханьшу», «История Хань» Бань Гу, 1 в. н. э.) видно, что на рубеже н. э. С.-в.-м. продолжали почитать как богиню, ведающую небесными карами. В год страшной засухи в Китае (3 до н. э.) в честь С.-в.-м. повсюду совершались жертвоприношения, сопровождавшиеся молениями о помощи бедствующим.

С превращением примерно на рубеже н. э. даосизма из философской системы в религиозное учение С.-в.-м. становится родившимся из эфира — ци воплощением женского начала — инь (см. Инь и ян), у неё появляется супруг — повелитель востока Дун-ван-гун. Согласно одному преданию, С.-в.-м. встречается с ним один раз в году на крыле гигантской птицы. Так как в соответствии с системой чередования пяти первоэлементов западу соответствует элемент «металл», С.-в.-м. получает второе имя Цзинь-му («матушка металла» или «золотая матушка»). В даосской традиции её называют ещё Гоу Вань-лин или Ян Хуэй. В псевдоисторических повестях Бань Гу (?) «Хань У гуши» («Старинные истории о Ханьском У-ди»), «Хань у нэйчжуань» («Частное жизнеописание Ханьского У-ди») описывается приезд С.-в.-м. в гости к императору У-ди (правил в 141–87 до н. э.) в пурпурной колеснице, которой правили небесные феи. Ей прислуживали две синие птицы (прекрасные девы в синих одеждах – в «Частном жизнеописании»). С.-в.-м. подносит У-ди персики бессмертия – паньтао (замена снадобья бессмертия древних мифов). [Возможно, сюжет этот навеян не дошедшими до нас преданиями о приезде С.-в.-м. в гости к мифическому государю Шуню, глухое упоминание о котором сохранилось в древних «Чжушу цзинянь» («Бамбуковых анналах»)].

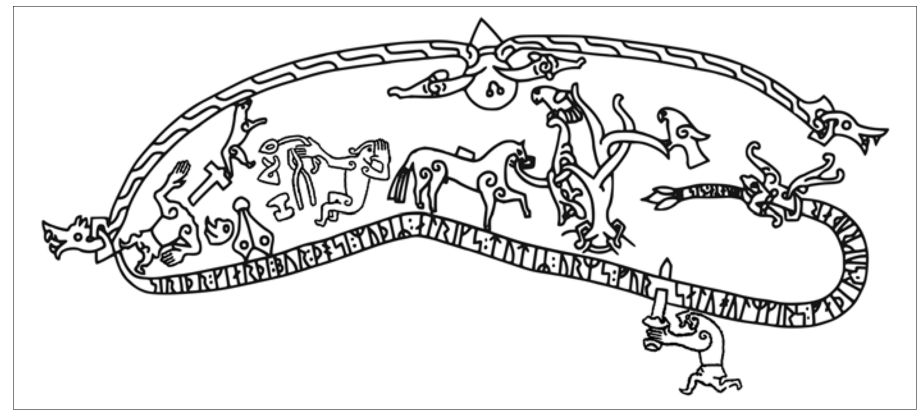
В средневековом даосизме и фольклоре С.-в.-м. — хозяйка своеобразного рая бессмертных (сянь) на горе Куньлунь, где растут персики бессмертия. Бессмертные регулярно съезжаются к ней на торжества. Считалось, что она и её муж хранят списки бессмертных, повелевают ими, награждают или наказывают их за проступки. На средневековых картинах С.-в.-м. обычно изображали красивой молодой женщиной в придворном костюме, с заколкой на голове, часто в сопровождении павлина, иногда даже сидящей на павлине; на лубочных картинах (предназначались для сжигания, чтобы помочь умершим в загробном мире) – рядом с её супругом. Её изображения полагалось дарить женщинам к 50-летию. В некоторых областях Китая, например в окрестностях Пекина, крестьяне, гадая о погоде, обычно обращались с просьбой о предсказаниях к С.-в.-м., называя её Ван-му-нянян («владычица-матушка»). Согласно преданию, у С.-в.-м. было 9 сыновей и 24 дочери. Образ С.-в.-м. вошёл в средневековые книжные эпопеи и романы более позднего времени (напр., «Си ю цзи» – «Путешествие на Запад» У Чэн-эня, 16 в.; «Цзинь хуа юань» Ли Жу-чжэня, 19 в.), а также в корейскую и монгольскую литературу. Широко популярен он и в дальневосточной поэзии.

Б. Л. Рифтин.

СИГУРД (др.-исл. Sigurdr, от sigr, «победа»), Зигфрид (нем. Siegfried, средневерхненемецкое Sivrit), в германо-скандинавской мифологии и эпосе герой. Подвиги С. воспевает ряд песней «Старшей Эдды» («Пророчество Грипира», «Речи Регина», «Речи Фафнира», «Речи Сигрдривы»), о его гибели рассказывается в «Отрывке песни о Сигурде», «Первой песни о Гудрун», «Краткой песни о Сигурде», «Поездке Брюнхильд в хель» («Старшая Эдда»); о С. повествуют «Младшая Эдда», «Сага о Вёльсунгах», «Сага о Тидреке», скандинавские средневековые баллады. Зигфрид – центральный герой первой части немецкой «Песни о нибелунгах» (вторая часть посвящена мести его вдовы Кримхильды за его убийство), упоминается он в средневерхненемецкой эпической поэзии, в «Песни о роговом Зейфриде». Мифы и сказания, составляющие сюжет эпоса, возникли на континенте и лишь впоследствии проникли на север, подвергнувшись там переработке и, возможно, архаизации. Поэтому скандинавские и немецкие эпические произведения дают разные варианты легенды о С., отражающие этапы её формирования в устной традиции в меняющихся культурных и социальных условиях. Между отдельными версиями существуют противоречия, в эддических песнях налицо пробел, восстанавливаемый по другим памятникам. А. Хойслер пытался реконструировать посвященные С. и нибелунгам поэтические произведения, ныне не существующие, но, по его мнению, предшествующие «Песни о нибелунгах»; реконструкция эта гипотетична. Попытки некоторых учёных обнаружить историческую основу сказания (путём идентификации С. с древнегерманским героем Арминием либо с одним из франкских или бургундских королей 6 в. по имени Сигерик, Сигиберт) малоубедительны.

Характерной для мифологического героя является уже неясность происхождения С. В большинстве версий он назван сыном Сигмунда, сына Вёльсунга (по англосаксонскому эпосу «Беовульф», именно Сигмунд назван убийцей дракона – подвиг, который в более поздних вариантах легенды приписывается С.), имя же Вёльси – одно из имён Одина. Но в «Речах Фафнира» С. на вопрос поверженного им чудовища, чей он сын, отвечает: «Я зверь благородный, был я всю жизнь сыном без матери; нет и отца, как у людей, всегда одинок я». Правда, затем он признаётся, что его отец Сигмунд, однако, как показал Е. М. Мелетинский, исследовавший обширный сравнительный материал, в заявлении С. о своём одиночестве и безродности допустимо видеть реликт представлений о богатыре-родоначальнике, «первом человеке» (о С.-найдёныше, приплывшем по волнам в стеклянном сосуде, повествует и «Сага о Тидреке»). С этим согласуется и главный подвиг С. – умерщвление дракона Фафнира: этот подвиг можно трактовать как акт культурного героя, одолевающего силы хаоса. О. Хёфлер, который

Подвиги Сигурда. Фрагмент рунического камня 11 в. из Упланда (Швеция).



связывает сказание о С. с культовыми новогодними играми, известными у разных народов мира, видит в борьбе С. с драконом героико-мифический символ исторического события – битвы германцев во главе с Арминием против римлян в Тевтобургском лесу (9 н. э.). Прежде чем убить Фафнира, С. воспитывался у сказочного колдуна-кузнеца Регина, брата дракона (тема, типичная для архаического эпоса), и Регин выковал ему меч Грам, которым С. рассек его наковальню. Регин подстрекает С. убить Фафнира, зарясь на клад, которым тот обладал (этот клад достался Фафниру после убийства им собственного отца Хрейдмара, а последний получил его от асов в качестве выкупа за убитого ими сына Хрейдмара Отра; асы же добыли эти сокровища у карлика Андвари, причём тот наложил на золото проклятье: оно погубит всякого, кто будет им владеть; таким образом, магическое средство изобилия – сокровища карликов и богов – превращается в роковое богатство, приносящее несчастье его обладателям). Когда кровь Фафнира попала С. на язык, ему стали понятны речи птиц и от них он узнал о замысле Регина умертвить его, после чего С. убивает и Регина, добывает сокровища Фафнира из его логова и едет на вершину Хиндарфьялль, где лежит окружённая огненными щитами и усыплённая Одином валькирия Сигрдрива, наказанная Одином за то, что даровала победу в битве не тому, кому он предназначил. Пробудив валькирию, С. получает от неё мудрые советы и обручается с нею. Согласно скандинавской версии сказания, С. с помощью Одина мстит сыновьям Хундинга — убийцы его отца Сигмунда.

Вследствие лакуны в тексте «Старшей Эдды» следующий подвиг С. — его сватовство к Брюнхильд по поручению короля бургундов Гуннара — известен лишь из более поздних версий («Сага о Вёльсунгах», «Песнь о нибелунгах»), в которых

Зигфрид и дракон. Скульптура К. Дауша. 1890. Бремен.

Подвиги Сигурда. Резьба по дереву. Портал церкви 12 в. в Урнесе (Норвегия).

этот сюжет более или менее переработан. В «Саге о Вёльсунгах» Сигрдрива уже отождествлена с Брюнхильд. Хотя С. и Брюнхильд обменялись клятвами верности, он забывает о ней после того, как Гримхильд, мать Гудрун и других Гьюкунгов (правящего рода бургундов) – Гуннара, Хёгни и Готторма, к которым приехал С. (когда легенда о С. была объединена с легендой о бургундах и тем самым мифический герой был введён в круг исторических или квазиисторических персонажей, – неизвестно), дала испить ему напиток забвения; С. женится на Гудрун и заключает побратимство с Гуннаром и Хёгни. Гуннар сватается к Брюнхильд, но так как та дала клятву выйти замуж только за того, кто одолеет окружающий её чертог огненный вал, а на подобный подвиг оказывается способным лишь С., то С. на время испытания меняется обличьем с Гуннаром и проезжает через огненный вал. Он проводит у Брюнхильд три ночи, положив между нею и собой обнажённый отравленный меч. После свадьбы Гуннара с Брюнхильд С. вспоминает о клятвах, которыми он с нею обменялся. Во время спора между Гудрун и Брюнхильд о том, чей муж более могуч, обман, связанный со сватовством, открывается (Гудрун показывает Брюнхильд её перстень, полученный от С.), и разгневанная Брюнхильд требует от Гуннара убить С. как нарушителя обетов (в «Песни о нибелунгах» эта ссора переосмысляется в категориях вассальной зависимости – Зигфрид изображён вассалом Гунтера=Гуннара). Подстрекаемый женой, честь которой оскорблена, Гуннар решается на убийство С. Хёгни пытается удержать его от этого шага [в «Песни о нибелунгах» Хаген (Хёгни) – убийца Зигфрида], и этот замысел исполняет Готторм, не связанный с С. клятвой побратимства. С. убит, по одной скандинавской версии, в лесу, по другой – в постели, по третьей – на тинге (народном собрании); согласно «Песни о нибелунгах», его убивают в лесу во время охоты. Ф. Р. Шредер считает изначальным мотивом сказания о гибели С. миф об убийстве сына бога демоном, принявшим образ вепря (по некоторым версиям эпоса, С. был убит во время охоты на вепря и убийцы по возвращении домой утверждали, что его умертвил вепрь), при этом Шредер проводит параллель с мифом об Адонисе, также убитом вепрем. В «Песни о нибелунгах» мотивировка убийства Зигфрида усложняется: требование Брюнхильд – не решающая его причина; Зигфрид, продемонстрировавший своими подвигами превосходство над Гунтером (к тому же и сам Зигфрид здесь — нидерландский принц), представляет угрозу для власти бургундов, и Хаген — вассал Гунтера устраняет его. Показательно, что юношеские подвиги С. (борьба с драконом, а также добывание клада и плаща-невидимки) не изображены в «Песни о нибелунгах», но лишь упоминаются в рассказе Хагена при появлении героя при бургундском дворе — сказочное и мифологическое содержание, видимо, представлялось немецкому поэту нач. 13 в. не вполне уместным в рыцарской эпопее.

А. Я. Гуревич.

СИДДХИ (др.-инд. siddha, «совершенный»), в индуистской мифологии полубожественные существа, обитающие в воздушном пространстве — Антарикше и отличающиеся чистотой и святостью. Согласно пуранам, число С. доходит до 88 000 и они владеют восемью сверхъестественными свойствами: становиться бесконечно малыми или большими, предельно лёгкими или тяжёлыми, мгновенно перемещаться в любую точку пространства, достигать желаемого силой мысли, подчинять своей воле предметы и время и добиваться верховной власти над миром.

П. А. Гринцер.

СИДЕАК ПАРУДЖАР, в мифологии батаков (остров Суматра, Западная Индонезия) богиня, создательница земли. С. П. – дочь Батара Гуру, по другим версиям, – Мула Джади. Отец принуждает её выйти замуж за ящерообразного Туан Рума Ухира, сына Мангалабулана. Под разными предлогами избегая этого брака, С. П. попадает из верхнего мира в безжизненный, покрытый водой срединный мир. Мула Джади бросает ей с неба горсть земли, растревожившую змея Нага Падоху, повелителя нижнего мира и водной стихии. В завязавшейся борьбе С. П. вонзает меч в Нага Падоху и усмиряет его, после чего заново творит землю из 17 горстей, брошенных ей Мула Джади. Через некоторое время Туан Рума Ухир меняет свой облик на человеческий, спускается на землю и женится на С. П. От их брака рождаются первые люди. С. П. с мужем убивают голубя, сидящего в ветвях мирового древа, и в его желудке находят семена культурных растений (ср. Хаинувеле). По другим версиям, С. П. после акта творения удаляется на луну. В мифе о С. П., подобно большинству мифологий Западной Индонезии, творение оказывается следствием сакрального спора между верхним и нижним мирами.

М. А. Чеснов.

СИДЫ (ирл. side), в кельтской (ирландской) мифологии божественные существа, обитавшие под землёй в холмах (также называвшихся С.), в пещерах, расщелинах скал, а иногда на чудесных островах в океане. В ирландской мифологии — множество сюжетов о соперничестве смертных и С., проникновении героев в их мир с целью сватовства или добывания чудесных предметов. С., устройство мира которых напоминало мир людей, сами нередко соперничали друг с другом. В эпоху утверждения христианства в число С. попали как боги, так и сверхъестественные существа более низкого уровня, отличавшиеся от смертных (хотя некоторые С. сами были смертны, но обладали даром долголетия) главным образом преисполненностью магической мудрости. Представления о С. отразились в образе фей более поздней традиции, а также некоторых других сверхъестественных существ фольклора и народных преданий (бретонские корриган, корниканед, корилы, пульпиканы и т. д.; среди этих существ, как и среди С., были персонажи обоего пола).

С. В. Шкунаев.

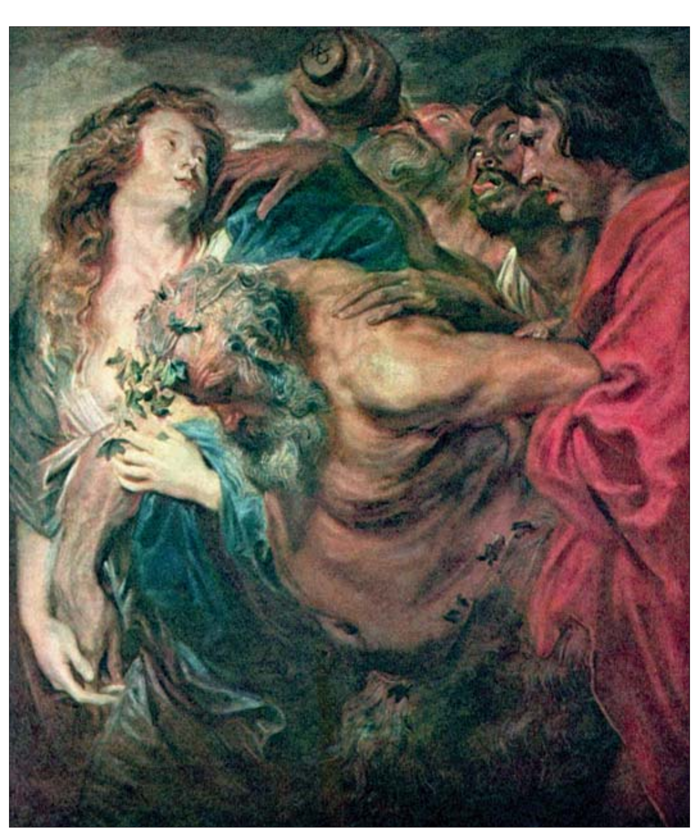
СИЛЕВЕ НАЦАРАТА, в мифологии ниасцев (Западная Индонезия) трикстер, покровительница жречества, супруга Ловаланги. Вначале, не желая выходить замуж, С. Н. устроила землетрясение верхнего мира, но затем, передумав, создала для себя и мужа землю из комочков грязи с собственного тела. Из кольца она сотворила змею, поддерживающую землю (ср. Сидеак Паруджар, Латуре Данэ). Впоследствии С. Н. научила людей делать идолов и поклоняться им. Поведение С. Н. крайне амбивалентно, она помощница людей и богов, но одновременно приносит им вред. Некоторые исследователи рассматривают С. Н. как центральную фигуру ниасского пантеона, выражающую единство противоположных начал Ловаланги и Латуре Данэ и целостность мироздания. С. Н. изображается в виде янусообразного двуполого идола Аду Хэрэ.

М. А. Чеснов.

Слева – Силен с младенцем Дионисом. Римская мраморная копия. С греческого оригинала скульптора Лисиппа (2-я половина 4 в. до н. э.). Париж, Лувр. Справа – Пьяный Силен. Римская мраморная копия 2 в. С греческого оригинала скульптора Праксителя. Париж, Лувр.

СИЛЕНЫ (Σιληνοί), в греческой мифологии демоны плодородия, воплощение стихийных сил природы. Составляют вместе с сатирами (от которых их часто трудно отличить) свиту Диониса. С. миксантропичны, уродливы, курносы, толстогубы, с глазами навыкате, с лошадиным хвостом и копытами. Они славятся задиристым нравом, страстью к вину, ухаживанием за нимфами. Изображаются или в буйном танце с непристойными движениями, или сидящими на осле в полном опьянении, потягивающими вино из меха. В ряде мифов изображаются мудрые С: мудрый С. у Вергилия в полусонном и полупьяном виде излагает в песне историю древней космогонии, рождение мира, царство Сатурна, подвиг Прометея, историю гелиад и др. (Verg. Ecl. VI). В Македонии показывали место, именуемое Садами Мидаса, где Мидас поймал С. (Herodot. VIII 138), подмешав вино в воду источника, из которого тот пил (Xenoph. Anab. I 2, 13). Часто отождествляются с сатирами.

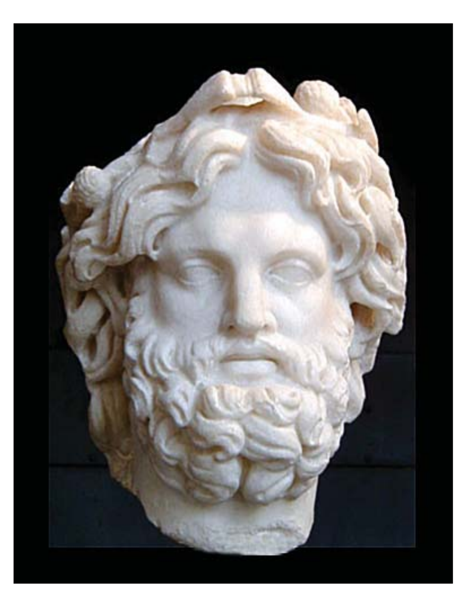
А. Т.-Г.



Пьяный Силен. Картина А. ван Дейка. 1-я треть 17 в. Дрезден, Картинная галерея.

СИЛЫ (греч. δυνάμεις), в христианских представлениях один из девяти чинов ангельских. Упоминается в Новом завете (Рим. 8, 38). По классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 – нач. 6 вв.) – пятый чин, составляющий вместе с господствами и властями вторую триаду.

СИЛЬВАН (Silvanus, от silva, «лес»), в римской мифологии первоначально бог лесов и дикой природы; отождествлялся с Паном. С. не имел официального культа и был мало известен в период Римской республики. В период империи самый популярный бог плебеев и рабов. Он стал покровителем и даже инициатором культурного земледелия (Serv. Verg. Georg. I 20), хранителем дома, усадьбы, имения и его границ, где ему посвящалась роща (Horat. Ep. II 21), защитником земельных владений от покушений захватчиков, божеством растительности, животных, гор, скал, металлов и вместе с тем могучим верховным богом — «спасителем, борцом, непобедимым, небесным, пантеем», а также человеком (по одной версии, сыном раба и козы, по другой — сыном тускуланки Валерии от кровосмесительной связи с отцом), подобно Гераклу заслужившим апофеоз за труд на благо людей. Чрезвычайно



Голова Сильвана, увенчанная шишками. Рим, Капитолийские музеи.

многочисленны были культовые коллегии С., имевшие своих жрецов, справлявшие в его честь весенние праздники растительности, воздвигавшие ему святилища, не только за свой счет, но и своим трудом, приносившие ему в дар лесные и садовые участки, фонтаны, сосуды, колонны, статуи бога, изображавшегося в крестьянской одежде, с серпом, плодами, деревом, собакой, козой, змеёй – хранительницей дома. В надписях часто упоминаются посланные С. сны, видения. Его благодарили за исцеление, удачу, освобождение от рабства, от него ждали награды в загробной жизни за честную трудовую жизнь, символизировавшуюся уровнем и угломером, также иногда фигурировавшими в дарах С. Противостоя богам официального пантеона, он как бы воплощал протест народа и рабов против морали и культуры высших классов. Последние же причисляли С. к «черни земных богов», трактовали его как мятежника, врага богов небесных, как низкую материю, «отброс всех элементов» (Serv. Verg. Aen. VIII 601). Культ С. был широко распространён в западных провинциях, где с ним отождествлялись боги сходного характера. В митраизме С. считался душой убитого Митрой быка, поднявшейся на небо и ставшей богом стад.

Е. М. Штаерман.

СИЛЬВИЙ (Silvius), в римской мифологии первый царь Альба-Лонги, сын Лавинии, родившей его в лесу (отсюда его имя silvius, «лесовик», Dion. Halic. I 70), по другой версии, — сын Аскания (Liv. I 3). Цари Альбы — его потомки — также именовались Сильвиями (Serv. Verg. Aen. VI 762), что, по мнению Дж. Фрейзера, свидетельствует о древнем культе леса и деревьев, связи культа царей с духами растительности.

Е. Ш.

СИМ, ХАМ, ИАФЕТ, Шем, Хам, Йефет (греч. Σημ, Χάμ, Ιαφεθ; евр. Sem, Ham, Yefet), в ветхозаветных преданиях сыновья Ноя, которые спаслись со своими жёнами в ковчеге во время потопа и от которых затем «населилась вся земля» (Быт. 9, 19). Когда Ной опьянел и лежал обнажённый, Хам насмеялся над ним, Сим же и Иафет проявили сыновнюю почтительность, они не смотрели на отца и прикрыли его одеждой. За это Ной благословил Сима и Иафета, Ханаана же, сына Хама, проклял и обрёк на рабство (9, 20–27). Талмудические предания объясняют позднее появление на свет С., Х., И. (Ною было уже 500 лет – Быт. 5, 32) тем, что, узнав о предстоящем потопе, Ной решил не иметь детей, и лишь получив заверение свыше о спасении своего потомства, женился («Берешит рабба» 23, 4 и др.).

В ветхозаветном родословии «сынов Ноевых», именуемом в научной литературе «Таблицей народов» (Быт. 10), перечисляются потомки С., Х., И. Они сами, их сыновья и внуки представлены родоначальниками-эпонимами больших языковых и этнических групп народов, отдельных племён, земель, государств: народов Элама, Двуречья, Сирии, евреев и родственных им племён (семитские народы – от эпонима «Сим»); народов Африки, а также ханаанеев (хамитские народы – от эпонима «Хам»); народов, расселившихся к северу от потомков Сима и впоследствии отождествлявшихся с индоевропейскими народами, – «яфетидов».

Согласно агаде, С., Х., И. получили имена, соответствовавшие будущим свойствам их потомков: «Шем» означает «имя» и «славу», так как сыны Сима призваны прославлять имя божье, «Хам» – «жаркий», так как сыны Хама населяют жаркие страны и обладают пылким характером, «Иафет» – «прекрасный», так как сыны Иафета (его потомками считали и древних греков) одарены способностью ко всем искусствам и владеют прекрасными языками.

Сим (в ветхозаветных текстах он – старший сын Ноя, в агаде – младший) выступает в сказаниях как пророк и священник – именно он приносит благодарственную жертву по окончании потопа вместо своего отца, раненного в ковчеге львом («Сангедрин» 1086, «Берешит рабба» 30, 6). Сим же получает от великого ангела Рафаила «Книгу исцелений», по которой затем учились врачи всех народов. Сим отождествляется с Мельхиседеком. При царе Соломоне в храме приносились в жертву 70 тельцов в память С., Х., И., дабы между 70 народами, происходящими от них, царил мир (Чис. 29, «Берешит рабба» 56, 16). Иафет отождествлялся впоследствии с титаном Иапетом, отцом Прометея (армянский писатель Мовсес Хоренаци).

Д. В. Щедровицкий.

СИМОН МАГ (греч. Σίμων, лат. Simon, от евр. chimon, «бог услышал»), Симон волхв, в христианских преданиях самарийский чародей, антагонист апостола Петра. Согласно «Деяниям апостолов» (8, 9–24), С. м., «выдавая себя за кого-то великого», снискал волхвованием чрезвычайную славу в народе, но проповедь апостола Филиппа поколебала его авторитет и он принял крещение. Из зависти к могуществу апостолов С. м. предлагает пришедшему в Самарию вслед за Филиппом Петру деньги в обмен на апостольское достоинство, но тот проклинает его как помыслившего купить дар божий (отсюда термин «симония» – практика продажи и покупки церковных должностей). О дальнейшей судьбе С. м. повествуют многочисленные легенды, касающиеся подвижничества Петра в Риме. В них усугубляется мотив соперничества апостола и чародея (которое подчёркивается совпадением имён Симона=Петра и С. м.). Раз за разом Пётр изобличает волхва, пока не одерживает над ним окончательной победы, утверждая торжество веры над суеверием. Например, существует рассказ о том, как С. м., присвоив себе имя Христа, поместил у входа в своё жилище огромного пса («пёс чёрен» – традиционное обличье «нечистой силы») и угрожал, что тот разорвёт всякого, кто не верит, что он Христос. Пётр молитвой обращает ярость пса против его хозяина (по иной версии, пёс страшным голосом уличает чародея во лжи). В другой раз С. м. объявляет себя бессмертным и в доказательство кладёт голову на плаху, но в последний момент подставляет вместо себя овна, сам же, проведя три дня в укромном месте, с триумфом возвращается ко двору императора. Но и этот обман открыт Петром, и С. м., чувствуя силу соперника, решается имитировать вознесение, чтобы со славой покинуть Рим. По этому случаю на форуме (или на Марсовом поле) воздвигается высокая деревянная башня, с которой С. м. бросается вниз; демоны подхватывают его, но Пётр приказывает им отступиться, и колдун разбивается о камни (ср. значение имени Пётр – «камень»). Мотив самозванства, фальшивого притязания на уподобление Христу присутствует и в самой ранней версии легенды о кончине чародея (впервые зафиксированной у Ипполита, нач. 3 в.), по которой С. м. приказывает зарыть себя заживо в землю, обещая воскреснуть на третий день. Таким образом, С. м. оказывается антагонистом не только апостола, но, в более глубоком смысле, и самого Христа, предтечей самозванца последних времен — антихриста.

С. м. выступает также как проповедник доктрины, противостоящей христианской ортодоксии. Ранние церковные писатели (начиная с Юстина Мученика, 2 в.), сообщающие некоторые подробности биографии С. м. (в частности, что он был уроженцем местечка Гитта), называют его основоположником гностицизма (секта

Апостол Пётр отвергает Симона волхва, принёсшего деньги. На земле – распростёртая фигура Симона, рядом – опрокинутая мера с рассыпавшимися деньгами. Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.

«симониан»). Симон отождествлял себя с высшей божественной силой, а странствовавшую с ним блудницу по имени Елена – с космической праматерью Премудростью (София). Стилизованное переложение легенды о С. м. содержится в книге А. М. Ремизова «Подорожье». В иконографии часто разрабатывался мотив неудачного полёта и падения С. м.

О. Е. Нестерова.

СИМУРГ (фарси), в иранской мифологии вещая птица. Название восходит к авестийскому обозначению орлоподобной птицы mdrdyo saeno (ср. «Яшт» XIV 41). Иногда С. выступал орудием судьбы («Шахнаме»). По одним источникам, он обладал двумя натурами – хорошей и дурной, по другим (включая «Шахнаме»), было два С. – благой и демонический. Благой С. нашёл в пустыне младенца Заля, отца Рустама, и вскормил его в своём гнезде (универсальный мотив мирового фольклора). Он же исцелил противника зороастризма Рустама и помог ему сразить заговорённой стрелой неуязвимого борца за зороастрийскую веру Исфандияра. Демонического С. убил Исфандияр, который в ранних версиях эпоса, видимо, вообще выступает как противник С. Способность С. исцелять – отголосок древнейшего евразийского мифа об орле, принёсшем на землю побег древа жизни с неба или со священной горы. Отрицательная ипостась С. тоже, видимо, евразийского происхождения (ср., например, великана в орлином обличье Тьяцци скандинавских преданий). Перья С. использовались при гадании и магических действиях (ср. наставления Ахурамазды о магической действенности птичьих перьев, «Яшт» XIV 35). С. – один из наиболее популярных образов в изобразительном искусстве. На войлочном ковре из курганов Пазырыка (5–3 вв. до н. э.) изображена схватка С. со сфинксоподобным существом. Классическим считается изображение С. на золотом сосуде из Копенского чаатаса (8 в. н. э.). Сохранилось множество изображений С. на полихромных изразцах и миниатюрах 13–14 вв. На сабельных клинках той же эпохи часто воспроизводилась схватка С. с драконом (подразумевалось чудесное покровительство С. владельцу оружия). На миниатюре из рукописи 1493 со списком поэмы Аттара «Беседа птиц» изображён С. (термином «С.» суфийские мистики из окружения Аттара обозначали своё божество), посрамляющий расцветкой оперения павлина и фазана (чем метафорически утверждается превосходство высшего духовного начала над прочими проявлениями бытия). После воцарения династии Сефевидов изображение С. стало эмблемой Ирана наряду с его государственным гербом. К авестийскому mdrdyo saeno восходит также сэнмурв — фантастическое существо с головой и лапами пса, с крыльями и в рыбьей чешуе (что символизировало его господство на земле, в воздухе и воде).

Л. А. Лелеков.

Птица Симург, несущая Заля. Миниатюра. 1590–1600. Лондон, коллекция Честера Битти.

СИН, Зуэн, Суин, в аккадской мифологии лунный бог. Соответствует шумерскому Нанне.

СИН, Сайин (syn, от аккад. «Суин», «Зуэн»), в йеменской мифологии бог луны, почитавшийся в государстве Хадрамаут, бог-предок, покровитель и владыка страны. Возможно, ипостась Илу; слово «С.», вероятно, заменяло первоначально запретное имя бога. Супругой С. была, по-видимому, богиня Хавл. Хадрамаутское государство обозначалось как «С. и Хавл и ... (имя правителя) и Хадрамаут»; хадрамаутцы назывались «детьми С.». Центральный храм С. Алам находился в столице Хадрамаута Шабве. Священным животным С. был бык, символом – серп луны.

А. Г. Л.

СИНГАЛАНГ БУРОНГ, в мифологии ибанов Саравака (Восточная Малайзия) териоморфное божество, покровитель ауспиций. Обычно принимает облик сокола или птицы-носорога. Считается также богом войны и охоты за головами.

М. Ч.

СИНДАНСУ, в корейской мифологии священное дерево — алтарь духам, по своим функциям напоминающее древо мировое. В мифе о Тангуне С. находилось на вершине горы Тхэбэксан, и это место назвали «священным градом» или «обителью духов» (синей). Позднее С. стало означать священное место, где совершались обряды с жертвоприношениями духам. С С., видимо, связаны Петушиный лес (Керим) в Кёнджу, Лес небесной границы (Чхонгённим), Лес гульбищ духов (Синюрим), а также столбы в Сотто и священные деревья у алтарей Сонан.

Л. К.

СИНТЕОТЛЬ («бог кукурузы»), в мифологии ацтеков божество молодой кукурузы, сын Тласольтеотль, муж Шочикецаль. Изображался в виде юноши с наполненной кукурузными початками сумкой за спиной и палкой-копалкой или початками в руках. В некоторых мифах выступает в женском облике. В древности, до ольмеков, С. почитался у всех жителей Месоамерики под разными именами; ацтеки заимствовали его культ у хуастеков. С. считался покровителем земледельцев и золотых дел мастеров, живших в Шочимилько.

СИН-ТЯНЬ («отрубленная голова»), в древнекитайской мифологии великан. В «Шань хай цзине» («Книга гор и морей») говорится, что С.-т. воевал с Хуан-ди. Хуан-ди отрубил ему голову и закопал у горы Чаньяншань, тогда обезглавленный великан сделал из своих сосцов глаза, из пупа – рот, взял в руки щит и копьё и стал исполнять воинственный танец. Предположение китайского исследователя Юань Кэ об этимологии имени С.-т. основано на начертании знака «тянь» – «небо» на древних гадальных костях и бронзовых сосудах где этот знак напоминает рисунок человечка с большой головой [буквальный перевод этого имени значил бы «отрубленное (наказанное) небо»].

Б. Р.

СИНЬ СИН-ГОУЮАНЬШУАЙ («главнокомандующий Синь Сингоу»), в поздней китайской даосской и народной мифологии один из богов грома, даосская имитация древнекитайского божества грома Лэй-шэня. Согласно преданию, бедный дровосек С. С.-г. из Юнчжоу однажды собирал хворост на горе Шэньлэйшань («гора божественного грома») и на дне глубокого ущелья увидел пять петухов. Он принёс их домой и отдал матери. Когда мать хотела зарезать одного петуха, тот вдруг заговорил человеческим голосом. Петух сказал, что он есть гром, и попросил о снисхождении. Однако мать дровосека не обратила внимания на его слова. Тут раздался удар грома, и старая женщина от страха умерла. Когда С. С.-г. вошёл в дом и нашёл труп матери, он обнял её и зарыдал. Громовый петух хотел убить и С. С.-г., но тот загнал петуха в комнату и запер. Гром хотел поразить С. С.-г., но пожалел его за сыновье благочестие. Приняв облик даоса, он дал С. С.-г. 12 «огненных пилюль» и велел проглотить их. И тут облик С. С.-г. стал меняться: его голова вытянулась и на ней образовался клюв, за плечами выросли крылья, а на ногах когти, в левой руке появилось зубило, а в правой — молоток. Под ногами у него оказались пять барабанов [древнекитайское представление о божестве грома связано с уда-

Синь Син-гоу. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

Одиссей и сирены. Картина Дж. Ватерхауза. 1891.

Райская птица Сирин. Лубок. Пер. пол. 19 в. Москва, Государственный Исторический музей.

рами в барабаны, молоток и зубило – в поздней мифологии атрибуты первопредка Пань-гу, отделившего небо от земли, здесь, возможно, орудия высекания молнии]. По повелению небесного государя Тянь-ди (см. Шан-ди) ему был пожалован титул Лэймэнь Гоу-юаньшуай («главнокомандующий Гоу из управы грома») и поручено вместе с главнокомандующим Би (Би юаньшуай) наблюдать за действиями нечисти и злых духов всех сторон света. Их изображения часто помещались в храмах духа севера Сюань-у.

Б. Л. Рифтин.

СИОЦУТИ, Сио-цути-но ками, в японской мифологии бог морских дорог или морских течений. В мифе о братьях Ходэри и Хоори С. помогает Хоори отправиться во владения бога моря для того, чтобы отыскать рыболовный крючок старшего брата. В «Нихонги» фигурирует также в описании восточного похода Дзиммутэнно. Выступает в роли божества – прорицателя, указывающего благоприятные земли и охраняющего морские пути к ним.

Е. С.-Г.

СИПАКТЛИ, в мифологии ацтеков чудовище, олицетворение земли, имевшее вид аллигатора или рыбы. Боги-творцы Кецалькоатль и Тескатлипока, изловив С., создали из неё землю. Другое олицетворение земли – Тлальтекутли, имевшее облик полужабы-полуаллигатора, было мужским; по некоторым мифам, С. – жена Тлальтекутли.

Р. К.

СИРЕНЫ (Σειρῆνες), в греческой мифологии демонические существа, рождённые рекой Ахелоем и одной из муз: Мельпоменой (Apollod. I 3, 4), Терпсихорой (Apoll. Rhod. IV 893– 896) или дочерью Стеропа (Apollod. I 7, 10). С. миксантропичны по природе, это полуптицы-полуженщины, унаследовавшие от отца дикую стихийность, а от матери-музы – божественный голос. Число их колеблется от двух-трёх до целого множества (Apoll. Rhod. IV 892 след.). Они обитают на скалах острова, усеянных костями и высохшей кожей их жертв, которых С. заманивают пением. С. ублажали некогда богиню Деметру (IV 896–898). Мимо острова С. проплыл Одиссей, привязав себя к мачте корабля и залив воском уши своих товарищей (Hom. Od. XII 166–200). Когда аргонавты плыли мимо острова С., Орфей заглушил их голоса своим пением и игрой на форминге (или лире); один из аргонавтов Бут бросился на их зов в море, но был спасён Афродитой, поселившей его в Лилибее (Apoll. Rhod. IV 900–919). С. сближали с гарпиями и керами; они воспринимались даже как музы иного мира – их изображали на надгробных памятниках. В классической античности дикие хтонические С. превращаются в сладкоголосых мудрых С., каждая из которых сидит на одной из восьми небесных сфер мирового веретена богини Ананке, создавая своим пением величавую гармонию космоса (Plat. R. P. X 617 b).

А. Ф. Лосев.

СИРИН, в средневековой мифологии райская птица-дева, образ которой восходит к древнегреческим сиренам. В русских духовных стихах С., спускаясь из рая на землю, зачаровывают людей своим пением. В западноевропейских легендах С. – воплощение несчастной души. В русском искусстве С. и алконост – традиционный изобразительный сюжет (от лубочных картинок до «Песни радости и печали» В. М. Васнецова).

В. И., В. Т.

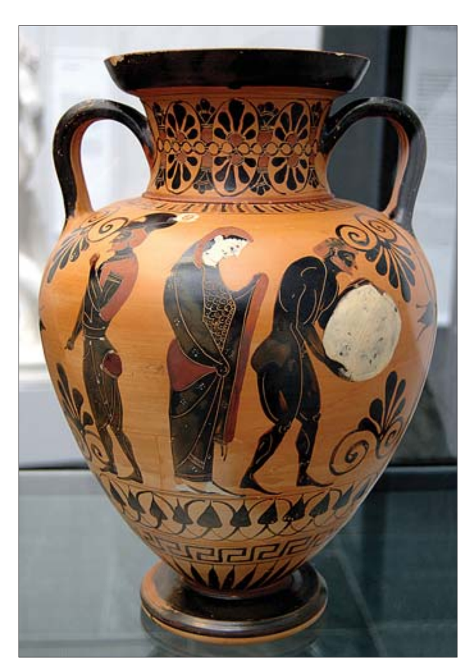
СИРИНГА, Сиринкс (Σύριγξ), в греческой мифологии нимфа-гамадриада, обитавшая в АркадиИ. С. почитала Артемиду и строго хранила свою девственность. Боги и сатиры не раз преследовали прекрасную С. Однажды С. повстречал Пан и пытался преследовать её, но С. бросилась к реке Ладон и умолила своих сестёр-наяд спасти её. Наяды превратили С. в тростник, который, колеблемый ветром, издавал жалобный звук. Пан сделал из тростника свирель, носящую имя нимфы (греч. συριγξ', «свирель»), больше всего возлюбив этот неприхотливый инструмент (Ovid. Met. I 689–712). В мифе о С. — мотивы древнего оборотничества, трансформированные в поздней античности в жанр метаморфоз, и этиологические мотивы.

А. Т.-Г.

СИСИФ, Сизиф (Σίσυφος), в греческой мифологии сын царя эолян Эола и Энареты, внук Эллина, брат Кретея, Афаманта,

Корабль Одиссея и сирены. Фрагмент росписи краснофигурного стамноса. Ок. 475 до н. э. Лондон, Британский музей.

Сирин. Фрагмент картины В. Васнецова «Сирин и Алконост. Птица радости и Птица печали». 1896. Москва, Государственная Третьяковская галерея.



Персефона наблюдает за работой Сисифа. Слева – Аякс. Аттическая чернофигурная амфора. Ок. 530 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Салмонея и других героев, супруг плеяды Меропы, отец Главка, дед Беллерофонта (Apollod. I 7, 3; I 9, 3; Paus. IX 34, 7). С. считался строителем Эфиры (первоначальное название Коринфа — Hom. Il. VI 153). По одной из версий мифа, власть в Коринфе С. передала Медея (Paus. II 3, 11). Мифы рисуют С. хитрецом, способным обмануть даже богов и вступающим с ними в конфликты. Когда Зевс похитил дочь речного бога Асопа Эгину, С. назвал отцу имя похитителя и указал место, где она была укрыта, а за это потребовал, чтобы Асоп дал воду основанному С. храму и городу (Paus. II 5, 1; Apollod. I 9, 3; III 12, 6). Разгневанный Зевс послал за С. богиню смерти Танатос, но С. не только не пошёл за нею, но, обманув, сумел заковать её в цепи и держал в плену несколько лет, поэтому люди не умирали. Только Арес сумел освободить Танатос, которая первой своей жертвой избрала С. Но и в аиде С. сумел обмануть богов: он оказался единственным умершим, возвратившимся на землю (Theogn. 701 след.). Уходя с Танатос в аид, С. запретил жене совершать после его смерти погребальные обряды и приносить богам жертвы. В аиде С. умолил Персефону разрешить ему вернуться на землю, чтобы наказать жену, нарушившую священные обычаи. Боги отпустили С., но он обманул их и остался среди живых. За ним пришлось посылать Гермеса (Schol. Hom. Il. VI 153). Одна из послегомеровских версий мифа считает С. (а не Лаэрта) отцом Одиссея: Автолик попытался похитить коров С., но был уличён, так как С. тайно пометил своих животных под копытами особым знаком (Hyg. Fab. 201). Чтобы отомстить, С. принял образ жениха дочери Автолика Антиклеи и овладел ею. От этого союза родился Одиссей (Eur. Iphig. A. 524; Soph. Philoct. 417). Традиция рисует С. хитрым стяжателем, презирающим законы богов и людей. Ненавидя своего брата Салмонея, С. замыслил убить его и запросил оракул Аполлона, как это совершить. Оракул ответил, что Салмонея могут погубить только дети его дочери Тиро, если они родятся от С. Тогда С. стал любовником Тиро, и от этой связи родились близнецы. Предупреждённая оракулом Тиро, чтобы спасти отца, убила своих детей (Hyg. Fab. 60). Кроме того, С. совершал беззаконные набеги на Аттику, нападал на путников и убивал их, придавливая огромным камнем (Schol. Stat. Theb. II 380). За свои преступления С. сурово наказан в аиде. Он должен вкатывать в гору тяжёлый камень, который, достигая вершины, срывается вниз, так что всю работу надо начинать сначала (Hom. Od. XI 593 след.). Это наказание символизирует тщетность попыток С. одержать верх над богами. С. считался основателем Истмийских игр, учреждённых им в честь племянника Меликерта, тело которого он нашёл на берегу близ Коринфа и похоронил (Paus. II 1, 3; Hyg. Fab. 273). В Коринфе существовали культ и святилище С. (Diod. XX 103; Strab. VIII 6, 21). Образ С., хитрого, корыстолюбивого героя, отражает представления греков о жителях крупнейшего торгового центра материковой Греции — Коринфа. Другая традиция (не дошедшая трагедия Крития) рисует С. героем-богоборцем, противостоящим своей изворотливостью произволу богов. Миф о С. нашёл отражение в трагедиях Эсхила, Еврипида, Софокла и в произведениях изобразительного искусства. Сюжет «С. толкает в гору камень» в античном искусстве — на метопе самосского храма Геры, в вазописи, на геммах, саркофагах; в новое время – картины Тициана, Джордано. Наиболее известная интерпретация мифа в литературе — «Миф о С.» А. Камю.

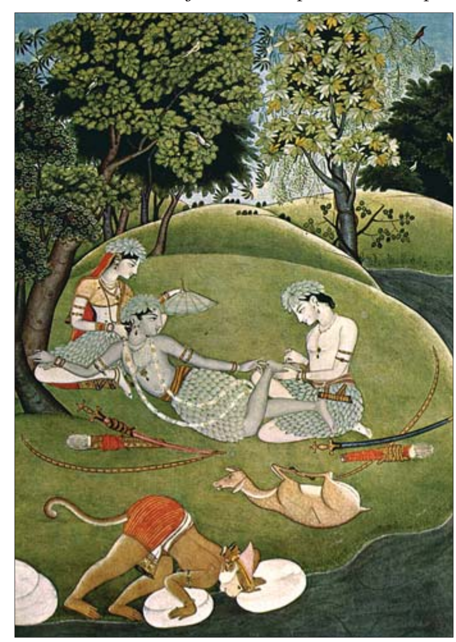
М. Н. Ботвинник.

СИТА (др.-инд. Sita, «борозда»), в ведийской мифологии богиня пашни (РВ IV 57, 6–7; сутры), в древнеиндийском эпосе «Рамаяна» супруга главного героя Рамы. Согласно «Рамаяне», С. появилась на свет из борозды на вспаханном поле (отсюда её имя) и была удочерена царём Видехи Джанакой (в джайнских «Рамаянах», малайской, кампучийской, тибетской, хотанской и некоторых других версиях сказания о Раме С. – дочь Раваны, покинутая своими родителями). Став женой Рамы, С. ушла вместе с ним в изгнание и была похищена Раваной, который держал её в заточении на Ланке. Разыскивая С., Рама осадил Ланку и убил Равану. Однако прежде чем Рама принял её обратно, С., доказывая свою верность супругу, должна была пройти испытание огнём. По возвращении в Айодхью Рама, узнав, что его подданные продолжают подозревать С. в измене, высылает её в лес. Там она находит себе прибежище у аскета Вальмики, который воспитывает двух её сыновей Кушу и Лаву. Когда сыновья С. выросли, Вальмики возвращает её Раме, но при свидании с Рамой С. по её просьбе поглощает её мать – Земля. В вишнуистской мифологии С. рассматривается как аватара жены Вишну Лакшми. Исходя, однако, из сближения ведийской и эпической С., а также из мифологических реминисценций её образа в «Рамаяне» (обстоятельств её рождения и смерти и др.), можно заключить, что первоначально С. считалась супругой Индры (в частности, в его ипостаси бога дождя Парджаньи), и тогда в эпическом конфликте Рамы и Раваны из-за С. просматриваются следы ведийского мифа об Индре и Вритре и (шире) — календарной, или земледельческой, мифологии.

П. Г.

СИТЯНЬ («западное небо», «страна под западным небом»), в буддийской мифологии в Китае вариант Сукхавати. В С., земле наивысшей радости (Цзилэ), расположенной на крайнем западе, живут люди, избавившиеся от страданий. Страна украшена драгоценностями, с неба идёт дождь из цветов, звучат музыка и пение необыкновенных птиц. Во главе страны стоит будда Амитабха (Амито-фо). Люди обретают перерождение в этой стране за наивысшие благие деяния. Согласно «Сукхавативьюха-сутре», подобные страны есть на севере, востоке, юге и в направлениях верх и низ. Канон изображения С: обширный сонм святых, сидящих вокруг будды Амитабхи и двух его помощников-пуса (бодхисатв) Гуань-инь (Авалокитешвара) и Дашичжи (Махастханапрабха); перед буддой пруд с лотосами, вокруг которого разгуливают птицы, играет оркестр и пляшут танцоры. Представление о С. является вульгаризированным вариантом буддизма с обожествлением будды Амитабхи (амитоизм). Учение о нирване, достигаемой в результате благих деяний в бесконечной цепи перерождений, заменяется новым рождением в сонме святых в С., где человек остаётся неопределённо долго, испытывая постоянное блаженство и ожидая своего вхождения в нирвану. Некоторые ответвления школы Счастливой страны вообще отождествляют С. и нирвану. С. приобретает черты рая, где вечно пребывают в блаженстве те, кто заслужил это своими благими деяниями. Сложные дисциплинарные положения буддизма замещаются простыми молитвами, в основном призываниями будды Амитабхи (Намо Амито-фо). Удостоившиеся пребывания в С. могут предварительно проходить очищение от мирской грязи с помощью заключения на некоторый срок в бутоне лотоса — символа чистоты, не загрязняе-

Рама и Сита в лесу. Миниатюра. 1780. Кангра.



мой мирской скверной. В храмах, особенно часто ламаистских, постоянно встречаются живописные композиции и панорамы со скульптурными группами, изображающие С. Амитабха нередко именуется также Ситянь-цзяочжу («наставник и повелитель в С.»).

Л. Н. Меньшиков.

СИУАКОАТЛЬ («женщина-змея»), Тонацин («наша мать»), одно из древнейших божеств в мифологии индейцев Центральной Америки, у ацтеков — богиня земли, деторождения и войны, мать Мишкоатля. Изображается в виде молодой женщины с ребёнком на руках или в белой одежде, с черепом вместо головы, вооружённая копьеметалкой и щитом; иногда двухголовой. С. — покровительница повивальных бабок, повелительница сиуатетео — духов женщин, умерших при первых родах. Культ С. был особенно популярен в ипостаси Тонацин.

Р. К.

СИФ (евр. Seth, греч. Σηθ, этимология неясна), в ветхозаветной традиции третий сын Адама и Евы, от которого происходят все народы (Быт. 4, 25–5). В Библии и послебиблейской иудаистической литературе С. появляется только эпизодически, но в гностической и апокрифической литературе занимает значительное место. Книга Бытия (4, 25) содержит народную этимологию имени С. от глагола syt, «ставить», «основывать» («... и назвала его С., ибо (сказала): положил мне бог семя другое вместо Авеля, которого убил Каин»). С выражением «семя другое», вероятно, связано имя Аллогенес (греч. Αλλογενής, «инакородный»), часто применяемое в гностической литературе к С. Комментарий этого выражения («Она поняла, что это семя из другого места. И кто это? Это царь мессия») попал в «Берешит рабба» 23 из гностической среды, где С. обычно рассматривается как мессия. Некоторые из гностических сект называли себя «дети» или «облик С.», что соответствует, вероятно, сетианам, о которых сообщают отцы церкви. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (I 71) сообщает легенду, согласно которой С. и его потомки, открывшие науку астрологии, знали от Адама, что человечество будет истреблено дважды; потопом и огнём; поэтому они оставили свое знание написанным на двух стелах: одна — из камня, который может пережить потоп, другая — из кирпича, способного выдержать огонь. Представление о трёх стелах, контаминированное с неоплатонической концепцией троичности природы бога, лежит, вероятно, в основе названия коптского текста «Три стелы С.». Другой коптский текст «Откровение Адама его сыну С.», также представляющий собой изложение гностического учения, начинается с рассказа Адама о том, как явившиеся ему трое приказали «проснуться от сна смерти» и послушать об эоне и семени человека, которому принадлежит жизнь и который произойдёт от Адама и Евы. В разных апокрифических книгах об Адаме рассказывается, как после убийства Авеля Каином Адам не приближался в течение 130 лет к своей жене. Явившийся после этого ангел сообщил ему, что у них с Евой родится сын, который будет иметь многочисленное потомство, которому, однако, не следует смешаться с семенем Каина. Из апокрифической литературы известна история соблазнения сыновей С. дочерьми Каина (см. в ст. Каин). В апокрифах об Адаме повествуется, как С. по просьбе умирающего Адама отправился вместе с Евой в Эдем просить для отца «масло жизни» от «древа милосердия». В армян. книге «Слово Адама С.» излагается миф о том, как С., услышав от отца историю «грехопадения», постился 40 дней. Явившийся по завершении поста ангел вручил ему «ветвь радости». С. принёс её Адаму, который, прозрев, узнал в ней ветвь от древа познания добра и зла. Другой апокрифический сюжет повествует о том, как оплакивающая Адама Ева призвала С. смотреть чудесное видение: вознесение души Адама и ангелов, молящих бога о прощении сотворенного им. С., отвечая на вопросы Евы, растолковывал ей происходящее. Затем снизошел сон и на Еву, и С., единственному из смертных, было предоставлено видеть величие божьего творения. Во многих апокрифических книгах говорится, что С., подобно Авелю, был пастырем овец. Некоторые тексты сообщают, что С. передал сыну Эношу (Еносу) историю Адама и Евы.

В мандейском пантеоне С. [мандейск. Sitil, имя подогнано под трехсогласный арамейский корень stl, «сажать» (растение), так как Шитил — посаженная душа («мана»)] занимает одно из центральных мест. Он — архетип духовно непорочной человеческой души, иногда — сама религия. Он встречает души на их пути к крещению и учит их об истинных свидетельствах жертвоприношения.

А. А. Папазян.

СИХИРТЯ, сиртя, в самодийской мифологии (у ненцев) антропоморфные существа маленького роста, живущие под землёй. Некогда С. жили на земле, в подземном мире они владеют стадами мамонтов («земляных оленей»), а выходя на поверхность, избегают встреч с людьми. Иногда отождествлялись с русской чудью. Существует предположение, что в образе С. отражены воспоминания ненцев о досамодийском населении тундры. Аналогичный С. образ известен также энцам: сиите.

Е. Х.

СИ-ХЭ, в древнекитайской мифологии возница солнц. В «Шань хай цзине» («Книге гор и морей», 4–2 вв. до н. э.) говорится: «Среди сладких источников есть страна Си-хэ, там живёт женщина Си-хэ, там солнца омываются в сладком источнике. Си-хэ – жена Ди-цзюня, которая родила 10 солнц». По древним представлениям, С.-х. по очереди вывозила своих детей-солнц на небо в колеснице, запряжённой шестёркой драконов.

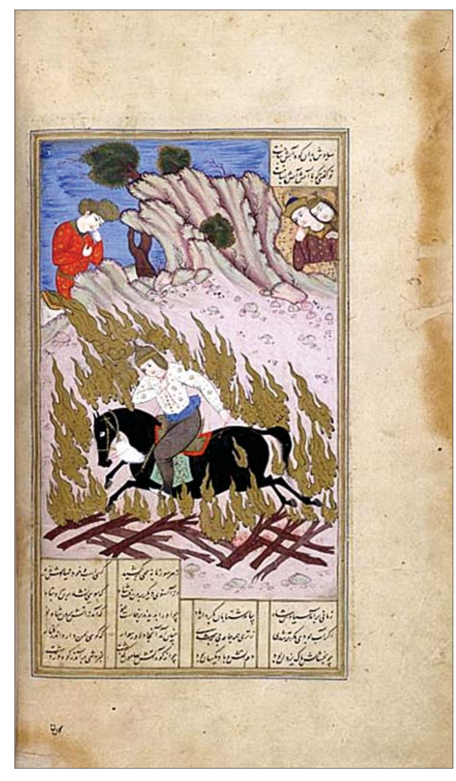
Б. Р.

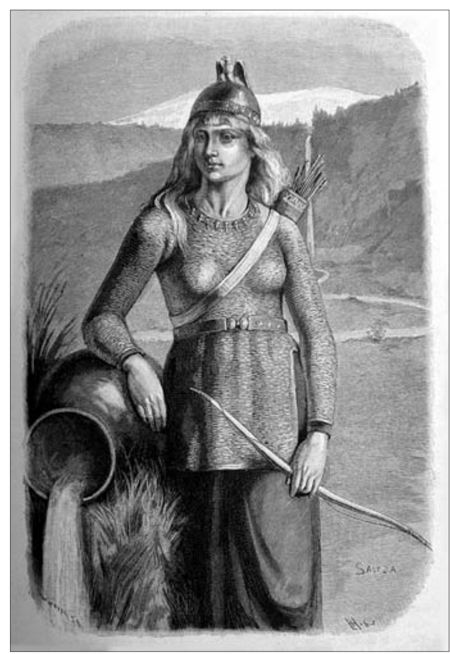
СИ-ШЭНЬ («бог радости», «дух радости»), в китайской народной мифологии божество радости, наслаждения; покровитель бракосочетания. Одно из первых упоминаний о С.-ш. в «И чжуань» («Комментарии к "Книге перемен"») Лу Цзи (3 в. н. э.). По некоторым поверьям, С.-ш. отождествляется в определённом аспекте с Чжоу-ваном — последним государем династии Шан, прославившимся своим любвеобилием (изображался на древних рельефах сидящим на спинах двух коленопреклонённых женщин). С.-ш. имеет облик человека, несущего корзину или (чаще) решето с тремя стрелами из персикового дерева, которыми отгоняли злых духов. Считается также, что С.-ш., как Чжоу-ван, обитает на планете Венера. С.-ш. часто включали в свиту бога богатства – цай-шэня и изображали на народных картинах позади бога богатства со свитком бумаги, на котором крупно написан иероглиф «си», «радость». Особый иконографический тип – С.-ш. в зелёном одеянии (цвет весны и растительности, отсюда цвет радости наряду с красным), с иероглифом «радость» в руке или сгребающим с улыбкой золотые и серебряные слитки в большую корзину.

Б. Л. Рифтин.

СЙАВАРШАН (авест., «чёрный конь»), Сиявахш, Сиявуш (поздние формы имени), герой иранского эпоса. Сын Кай Кавуса, юный царевич С. был ложно обвинён своей мачехой Судабой, воспылавшей к нему страстью, в покушении на её честь, но опроверг обвинение, пройдя испытание огнём. С. уезжает к туранскому царю Франграсйану (Афрасиабу), который сначала ласково встречает его, выдаёт за него замуж свою дочь Фарангис, но затем коварно убивает (С. был «зарезан, как овца»). За С. мстит его сын Кай Хусроу, победивший Афрасиаба. В «Шахнаме» С. — сторонник прекращения войны между Ираном и Тураном. В мифологических представлениях народов Средней Азии С. нередко воспринимался как умирающее и воскресающее божество, обладающее солярными функциями. С именем С. связывались также постройка волшебного города на головах подвластных ему демонов («Айаткар и джамаспик» 7, 2) и появление чудесного цветка из его пролитой крови. «Кровью С.» назывались смола драконова дерева и выделения разных видов се-

Испытание Сиявуша огнем. Миниатюра. 1614. Лондон, Британская библиотека.





Скади.
Гравюра из издания «Эдды» 1893. Стокгольм.

мейства лилейных. К С. возводила свою родословную раннесредневековая хорезмийская династия Афригидов, хотя «Яшт» (XIX 71–72), вопреки многочисленным среднеазиатским преданиям, помещает С. в Систан. Этот же текст, а вслед за ним и другие изводы эпоса присваивают С. эпитет «счастливый», видимо, в смысле «сполна отмщённый».

Л. А. Лелеков.

СКАДИ (др.-исл. Skadi), в скандинавской мифологии богиня — охотница и лыжница. С. — дочь великана Тьяцци, жена бога Ньёрда. В «Младшей Эдде» рассказывается, что после убийства асами её отца она надела шлем и кольчугу и явилась к асам мстить за него. С. согласилась заключить с ними мир на том условии, что асы рассмешат её (это удаётся сделать Локи; типичный сказочный мотив «несмеяны»; в сказках он является формой брачных испытаний) и дадут ей мужа. С. по условию, выдвинутому асами, выбирает мужа по ногам и указывает на Ньёрда (думая, что перед ней прекрасный Бальдр). В «Саге об Инглингах» упоминается и брак С. с Одином. С. принимает участие в наказании Локи, подвесив над ним ядовитую змею (см. в ст. Локи). Как богиню — лыжницу и охотницу С. сопоставляют с богом-лыжником Уллем.

Е. М.

СКАЗКИ И МИФЫ. В архаическом фольклоре различение между мифом и сказкой (С.) трудноуловимо. Выделяемые самими носителями традиции две формы повествования [пыныл и лымныл – у чукчей, хве нохо и хехо – у фон (Бенин), лилиу и кукванебу – у киривна в Меланезии и т. п.] лишь условно соотносятся с мифами и С.

Происхождение С. из мифа у большинства исследователей не вызывает сомнения. Архаические С. обнаруживают отчётливую сюжетную связь с первобытными мифами, ритуалами племенными обычаями. Мотивы, характерные для тотемических мифов и особенно мифологических анекдотов о трикстерах, широко отразились в С. о животных. Совершенно очевидно мифологическое происхождение универсально распространённой волшебной С. о браке с чудесным «тотемным» существом, временно сбросившим звериную оболочку и принявшим человеческий облик (ср. сюжеты АТ 400, 425 и др.): чудесная жена (в более поздних вариантах – муж) дарит своему избраннику удачу в охоте, мёд (если она пчела), богатый урожай и т. п., но покидает его из-за нарушения им какого-либо запрета (не называть по имени, не ругать и т. п.). С. о посещении иных миров для освобождения находящихся там пленниц (АТ 301 и др.) аналогичны мифам и легендам о странствованиях шаманов или колдунов за душой больного или умершего. Популярные С. о группе детей, попадающих во власть злого духа, чудовища, людоеда и спасающихся благодаря находчивости одного из них (АТ 327 и др.), или об убийстве могучего змея — хтонического демона (АТ 300 и др.), воспроизводят мотивы, специфичные для посвятительных обрядов.

Важной предпосылкой превращения в С. мифов, имеющих обрядовую основу, являющихся составной частью ритуалов или комментарием к ним (см. Обряды и мифы), был разрыв непосредственной связи этих мифов с ритуальной жизнью племени. Отмена специфических ограничений на рассказывание мифа, допущение в число слушателей и непосвящённых (женщин и детей) влекли за собой невольную установку рассказчика на вымысел, акцентирование развлекательного момента и неизбежно – ослабление веры в достоверность повествования. Из мифов изымается особо священная часть, усиливается внимание к семейным отношениям героев, их ссорам и дракам и т. п. Первоначально строгая достоверность уступает место нестрогой достоверности, что способствует более сознательному и свободному вымыслу.

В генезисе С. существенна роль демифологизации времени и места действия, переход от строгой локализации (там, где она имела место) событий к неопределённости сказочного времени и места действия. Отсюда проистекает и демифологизация результата действия, т. е. отсутствие в С. характерного для мифа этиологизма. Если в мифе деяния демиурга (даже если они по своему характеру подобны трюкам мифологического плута), мифологические приобретения имеют коллективное и космическое значение, определяя космогонический процесс (происхождение света, огня, пресной воды и т. д.), то в С. добываемые объекты и достигаемые цели составляют индивидуальное благополучие героя, приобретения которого носят семейно-родовой, социальный характер. Так, герой волшебной С. похищает живую воду для излечения больного отца (напр., в гавайских С. или в С. европейских народов) или добывает огонь с помощью зверей для своего очага (у фон), а персонаж животной С. (заяц или паук) хитростью похищает для себя одного воду из колодца. Этиологический смысл мифа постепенно вытесняется моралью (в С. о животных), стилистическими формулами, намекающими на недостоверность повествования (в волшебных С). Происходит демифологизация и самих героев. Десакрализация тотемных персонажей при сохранении их зооморфности явилась предпосылкой формирования С. о животных, восходящих к сказаниям о мифологических плутах; главный герой животных С. – зооморфный трикстер, а его проделки – основные структурные элементы сюжета. По мере забвения тотемических верований С. о животных обогащаются бытовыми мотивами.

Демифологизация героя волшебной и волшебно-героической С. сопровождается его полной антропоморфизацией и в известной мере идеализацией: у него – божественные родители, чудесное происхождение, иногда сохраняются реликтовые тотемические черты. Однако сказочный герой не имеет изначально магических сил, которыми по самой своей природе обладает герой мифологический. В архаических С. он приобретает эти качества в результате инициации, шаманского искуса, особого покровительства духов. С., ещё в значительной степени сохранившие мифологическую фантастику, например, имеются у северозападных индейцев. В них рассказывается о необычайных испытаниях, которым подвергается сын (или зять) солнца. Это своего рода героические С., но богатырство героя в них носит ещё колдовской, шаманский характер. Будущий зять солнца найден в брюхе щуки, сам может превращаться в щуку, получает помощь от щуки (тотемический мотив); с помощью данного ему некой старухой мешка с ветрами герой тушит насылаемый солнцем огонь, он охотится за дочерьми солнца, принявшими вид коз или птиц, с дочерьми солнца улетает на землю.

В процессе демифологизации героя, по-видимому, сыграло свою роль взаимодействие традиций собственно мифологического повествования и всякого рода первобытных быличек-рассказов о встречах в недавнем прошлом с различными злыми или добрыми духами. Центральные персонажи быличек — обыкновенные люди. Демифологизация героя в С. дополняется часто нарочитым выдвижением в качестве героя «не подающего надежд», социально обездоленного, гонимого и униженного представителя семьи, рода, селения. Таковы многочисленные бедные сироты в фольклоре меланезийцев, горных тибето-бирманских племён, эскимосов, палеоазиатов, североамериканских индейцев и др. Их обижают сородичи и соседи, а духи становятся на их защиту. Хотя различные признаки «низкого» героя (напр., «неумойка», «незнайка», «дурачок», связанный с золой и очагом) имеют большое значение, восходя к ритуально-мифологической семантике (ср. ритуальное значение грязи, золы, лени, безумия, очага и пр.), сознательно маркируется именно его социальная обездоленность. Если С. о сыне или зяте солнца и других «высоких» героях представляют собой архаические аналоги русских волшебных С. об Иване-царевиче, то бедный сиротка – «грязный парень» аналогичен запечникам – младшим братьям, Золушке в европейских С., Ивашке-дурачку.

Классическая форма волшебной С. сложилась гораздо позже, чем классическая С. о животных, уже за пределами первобытной культуры; она известна только в

фольклоре цивилизованных народов Европы и Азии и отличается от архаической С. в большей мере, чем последняя от мифа. Её формирование было подготовлено упадком (хотя и неполным) мифологического мировоззрения, превращением конкретно-этнографической фантазии в обобщённо-поэтическую. В архаическом фольклоре сказочная фантастика столь же конкретно этнографична, как и в мифах, основана на конкретных племенных верованиях; в классической волшебной С. она оторвана от них, создаётся достаточно условная поэтическая мифология С. Чудесные существа, например, в русской С. — иные, чем в русской быличке, отражающей сохранившиеся в определённой среде суеверия. Категория волшебного, хотя генетически связана с магическим и сакральным, не тождественна им и специфична для С. (а не для мифа). Сказка поэтизирует не только образы мифических существ (баба-яга, змей, кащей и т. п.), но и сами магические превращения и колдовские действия. Собственно сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из её мифологических истоков. Однако для сказочной семантики, в отличие от мифологической, характерна гегемония социального кода. Фундаментальные мифологические противоположности типа жизнь — смерть в значительной мере оттесняются социальными коллизиями, выступающими в форме внутрисемейных отношений.

В архаической С. семейная тема только намечается: сказочная семья в известной мере является символическим обобщением большой семьи, т. е. патриархального объединения полуродового типа, и сюжеты семейных распрей, угнетение падчерицы или нанесение обиды младшему брату имеют имплицитно социальное значение как знаки разложения рода. Мотив младшего брата, по-видимому, косвенно отражает вытеснение архаического минората и развитие семейного неравенства. Образ мачехи мог возникнуть только при условии нарушения эндогамии, т. е. при женитьбе на слишком «далеких» (из чужих племён) невестах. Не случайно мотив мачехи – падчерицы в европейских С. в некоторых устойчивых сюжетах альтернативен мотиву инцестуального преследования дочери отцом – попытки крайнего нарушения экзогамии (запрещающей брак слишком близких родственников).

Нарушения норм семейно-брачных отношений (в виде инцеста или, напротив, женитьба на слишком далёких невестах) и взаимных обязательств свойственников оказываются источником серьёзных коллизий и в мифах, приводя к разъединению исконно связанных между собой космических элементов. Их воссоединение требует медиации и медиаторов. В С. те же самые нарушения (ср. лёгкое нарушение брачных запретов в С. о тотемной жене, сбросившей звериную оболочку; похищение царевны в качестве наложницы змеем – слишком далёким женихом; преследование дочери отцом – инцест или падчерицы мачехой – слишком далёкой женой отца и т. п.) рассматриваются со стороны возможных социальных, а не космических последствий. «Правильный» брачный обмен всё больше теряет коммуникативную функцию (как в палеоазиатских мифах о приключениях детей ворона, заключающих «правильные» браки с существами, персонифицирующими и контролирующими погоду и морской промысел, т. е. с социализированными космическими силами). В С., где речь идёт не о племенном благополучии на космическом фоне, а о личном счастье на фоне социальном, брак «низкого» героя с царевной (или «низкой» героини с царевичем), сопровождающийся повышением социального статуса героя, представляет собой своеобразный чудесный выход для индивида из социальной коллизии [в классической С. встречается чудесное рождение героя как форма его идеализации, но чаще «высокое» происхождение имеет социальные формы (царевич)]. Свадьба выступает как средство преодоления фундаментальных противоречий, выявляемых на уровне сказочной семьи, и осуществляет медиацию в оппозиции «низкий» — «высокий». В архаических С. тема женитьбы периферийна; семейные отношения выступают иногда как средство достижения хозяйственных успехов, магических предметов и т. п. При переходе от архаической к классической волшебной С. средство и цель как бы меняются местами. Даже в С. о добывании диковинок поиски пера жар-птицы, живой воды и т. п. – только прелюдия к свадьбе царевны; в других же С. чудесные предметы выступают всегда лишь как средство, обеспечивающее в конечном счёте счастливый брак. Женитьба сохраняет медиативную функцию и в тех редких случаях, когда в С. жених и невеста оба – высокого социального происхождения. В подобных случаях герой нередко сознательно скрывается под маской «низкого» и лишь впоследствии обнаруживает своё действительное происхождение (как в С. о золотоволосом юноше и др.).

В целом для семантики волшебной С. типично сохранение важнейшего мифологического противопоставления свой – чужой (характеризующее отношения героя и его антагониста), которое проецируется на различные плоскости: дом – лес (ребёнок – баба-яга), наше царство – иное царство (молодец – змей), родная семья – неродная семья (падчерица – мачеха) и т. п.; и описание норм семейно-брачных отношений ведётся в плане того же противопоставления: от нормально экзогамного брака с «тотемной» супругой, объединяющего «человеческое» и «звериное», до их предельного нарушения в виде инцеста.

В классической волшебной С. успех или неуспех героя уже не является прямым следствием соблюдения им магических предписаний, обретения магических способностей в результате инициации или шаманского искуса, родственных или брачных связей с духами. Чудесные силы вообще как бы отрываются от героя и действуют в значительной мере вместо него. Их благоволение к герою обусловливается соблюдением им определённых, довольно отвлечённых правил поведения, диктующего структуру сказочного поступка, его основной принцип – обязательность положительного ответа на любой вызов, особенно ведущий к действию (даже если он исходит от явно враждебного существа): всякое предписание должно быть выполнено, а всякий запрет нарушен. Эта формальная система поведения, абстрагированная от конкретных обычно-правовых норм, специфична для С. Это не исключает того, что поступки героя могут одновременно иметь морально-этическую характеристику (вежливость, доброта, щедрость и т. п.), что также типично для С. Волшебные силы активно помогают герою совершить подвиг, часто действуют вместо него, но в правильном поведении всегда проявляется добрая воля героя (и злая воля ложного героя — в неправильном).

Как миф, так и развитая С. имеют единую морфологическую структуру, представляющую как цепь потерь (бед, недостач) неких космических или социальных ценностей и их приобретений, связанных между собой действиями героя (являющихся их результатом). Эти действия – космогонические и культурные деяния демиургов в мифах, проделки трикстеров в С. о животных и испытания героев в волшебных С. – дистрибутивно тождественны (все они – промежуточные звенья между потерей и приобретением). Но миф или архаическая С. выступают как некая метаструктура по отношению к классической волшебной С. В архаической С. цепь потерь и приобретений может состоять из неопределённого числа звеньев и положительный, счастливый финал (приобретение), хотя и встречается чаще, чем отрицательный (потеря), не обязателен. Все звенья более или менее структурно равноценны и достаточно обособлены. В классической волшебной С. отдельные сюжетные звенья обязательно образуют жёсткую иерархическую ступенчатую структуру, в которой одни сказочные ценности — средство для достижения других (аналогично и в классической С. о животных, состоящей из цепи трюков, также, хотя и в меньшей степени, чем в волшебной С., иерархизированных относительно друг друга). Иерархическая структура волшебной С. состоит из двух или чаще трёх основных звеньев — испытаний героя: предварительного (некий даритель контролирует знание героем правил поведения), основного (подвиг, ведущий к ликвидации первоначальной беды или недостачи) и дополнительного (испытание на идентификацию: герой должен доказать, что именно он совершил подвиг, после чего происходит посрамление соперников и самозванцев). Финал классической волшебной С. – непременно счастливый, как правило, – женитьба на царевне и получение полцарства. Таким образом, не только ликвидируется первоначальная беда-недостача, но имеются и дополнительные приобретения, оборачивающиеся наградой герою. Испытания героя в волшебной С. сопоставимы с испытаниями, характерными для посвятительных (инициационных) либо брачных (более поздних) ритуалов в архаическом обществе и соответствующих мифов. Поскольку через инициации и другие переходные (напр., из одного возрастного класса в другой) ритуалы проходит каждый индивид, то С., с её интересом к судьбе личности, широко использует мифологические мотивы, сопряжённые с ритуалами посвятительного типа. Эти мотивы отмечают вехи на пути героя (ряд ис-

питаний, приобретение магических сил) и становятся символами самой героичности (победа над змеем и т. п.). Так, ряд важнейших символов, мотивов, сюжетов и отчасти общая структура волшебной С. связаны с посвятительными ритуалами (см. исследования В. Я. Проппа, Дж. Кэмпбелла и более ранние — П. Сентива). Однако ритуальным эквивалентом классической формы волшебной С. скорее является свадьба — ритуал более молодой и индивидуализированный по сравнению с инициацией, с которой он отчасти связан генетически; отсюда в какой-то мере справедливо и утверждение, что инициация – ритуальный эквивалент соответствующих типов мифа и архаических форм С., а свадьба – развитой волшебной С. Целый ряд сказочных мотивов и символов – башмачок Золушки, запекание кольца в пирог, ряженье невесты в свиную кожу или кожу старухи (в японской С.), подставная мнимая невеста, бегство невесты или жениха, запрет называть родовое имя молодой жены и т. п. – находит объяснение в брачных обычаях и обрядах многих народов мира и в конечном счёте восходит также к древней ритуально-мифологической семантике. С. сопоставима и со свадебным обрядом в целом, поскольку женитьба на царевне или брак с царевичем является конечной сказочной целью. Отсюда, однако, не следует общий вывод о принципиально ритуальном генезисе волшебной С., поскольку своеобразие сказочной фантастики, саму жанровую форму С. во многом определяют и первобытные фетишистские, тотемические, анимистические, магические представления и сами специфические особенности мифологического мышления, мифологические медиации.

На стилистическом уровне важнейшими жанровыми показателями, которые противопоставляют волшебную классическую С. мифу как художественный вымысел, являются сказочные традиционные формулы, указывающие на неопределённость времени и места (в зачинах), недостоверность (указание на небылицу через категорию невозможного в концовке) и т. д. Зачины и концовки классической волшебной С. полярно противоположны инициальным формулам (указывающим на мифическое время первотворения: «это было тогда, когда животные ещё были людьми» и т. п.) и финальным формулам этиологического характера архаической С. В то же время прямая речь в С. сохраняет в схематизированном виде некоторые ритуально-магические элементы.

Е. М. Мелетинский.

Сканда-Муруган. 1891. Куала-Лумпур, пещеры Бату.

Сканда (Картикейя). Камень. 8–9 вв. Канаудж.

СКАЛЬСА (Skalsa), в литовской мифологии рог изобилия, воплощение счастья, процветания (ср. литов. skalsa, «спорость», «спорина», «прибыль», «рост», «обилие», восклицание skalsa! равносильно приветствию «хлеб да соль», ср. также skalse, «спорынья»); согласно источникам 18 в. (М. Преториус и др.) — аналог рим. Cornu Copiae, «рог изобилия». Персонифицированный образ С. как плодородия — урожая принадлежит к кругу персонажей типа белорус. спарыш, рус. «спорыш». Преториус описывает особое празднество С., приуроченное к первому урожаю.

В. И., В. Т.

СКАМАНДР (Σκάμανδρος), в греческой мифологии бог одноименной реки на троянской равнине (другое название – Ксанф), связанный с царским родом: он – отец Тевкра, чья дочь Батия стала женой Дардана; дочь С. Каллироя стала женой Троса, а другая дочь Стримо – Лаомедонта (Apollod. III 12, 1–3). В Троянской войне С. сочувствует своим потомкам-троянцам: в негодовании на свирепствующего Ахилла, завалившего реку трупами убитых, С. выходит из берегов и пытается поглотить Ахилла, но вынужден смириться перед Гефестом, направившим на С. вал огня (Hom. Il. XXI 130–138; 211–384).

В. Я.

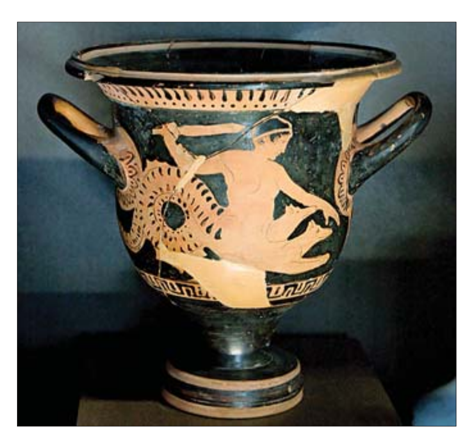
СКАНДА (др.-инд. Skanda, букв. «Излитый»), в индуистской мифологии предводитель войска богов, иногда осмысляемый как бог войны. Был включён в индуистский пантеон на рубеже новой эры. О рождении С. существует несколько мифов. По одному из них, С. был сыном Агни и Свахи. Соединяясь с Агни, Сваха последовательно принимала облик шести жён великих риши. Соответственно С. родился с шестью головами, двенадцатью руками и ногами (Мбх. III 213–216; «Сканда-пурана» I 27, 44; «Шива-пурана» II 4, 2). Согласно другому мифу, С. был сыном Шивы и Парвати, рождённым ради уничтожения асуры Тараки, которого, по слову Брахмы, не мог убить никто, кроме сына Шивы. При зачатии С. семя Шивы упало в огонь, но бог огня Агни не смог удержать его и бросил в Гангу. Ганга, в свою очередь, отнесла семя на гору Химават, где родившегося мальчика воспитали шесть Криттик – звёзд Плеяды, отчего вторым его именем стало Карттикея (Мбх. IX 43–46; Рам. I 36–37; Мат.-пур. 146, 158; «Шива-пурана» II 4, 1–2). Со временем С. возглавил войско богов, убил Тараку и многих других асуров. В большинстве мифов С. – юноша (ещё одно его имя – Кумара, «мальчик»): он не женат или имеет женой Девасену — олицетворение небесного воинства; ездовое животное (вахана) С. – павлин, а его постоянные атрибуты: копьё, лук и петух, изображённый на его знамени. Культ С. особенно распространён в Южной Индии, где он был отождествлён с дравидским богом войны Муруганом и чтится под именем Субрахманья («Расположенный и к брахманам»). С. считается также богом – покровителем воров.

П. А. Гринцер.

СКАНДИНАВСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Германо-скандинавская мифология.

СКИЛЛА, Сцилла (Σκύλλη), в греческой мифологии: 1) морское чудовище, подстерегавшее мореходов в пещере, на крутой скале узкого пролива (по другую сторону которого жило другое чудовище Харибда). У С. шесть собачьих голов на шести шеях, зубы в три ряда и двенадцать ног.

Скилла. Фрагмент фонтана Нептуна скульптора Д. А. Монторсоли. Мрамор. 1557. Мессина, Национальный музей.



Скилла. Беотийский краснофигурный кратер. 450–425 до н. э. Париж, Лувр.

Она дочь морского божества Форкия или Кратеиды (варианты: Гекаты, Эхидны и т. д.). Мимо С. и Харибды сумел проплыть Одиссей (Hom. Od. XII 85–100, 245–250). По Овидию, С. миксантропична: у неё женское лицо и туловище, опоясанное псами (Ovid. Met. XIII 730–733). Некогда прекрасная дева, она отвергла всех женихов и влюблённого в неё морского бога Главка (XIII 734–737; 900–968), который испросил помощи у волшебницы Кирки. Но влюблённая в Главка Кирка из мести ему превратила С. в чудовище (XIV 1–69); 2) дочь царя Мегары Ниса, влюблённая в царя Миноса, осадившего их город. Она вырвала у отца пурпурный волос, делавший его бессмертным, чтобы предать город Миносу, обещавшему жениться на С. Минос захватил Мегару, но потом утопил С., опасаясь её (Apollod. III 15, 8). По другой версии, С. бросилась в море вслед за отплывающим кораблём Миноса, и, когда превращенный в орла Нис стал преследовать дочь, её тело обросло перьями и она стала птицей (Ovid. Met. VIII 6–152).

А. Т.-Г.

СКИРОН (Σκίρων), в греческой мифологии сын Посейдона (вариант: Пелопса), разбойник. Он убивал путников на дороге между Афинами и Мегарой, сбрасывал их в море, где их пожирала чудовищная черепаха (Apollod. epit. I 1–2). По другому варианту мифа, С. – сын мегарского царя, женившийся на дочери царя Пандиона, когда тот находился в изгнании в Мегаре. С. спорил с Нисом, сыном Пандиона, о власти, которую Эак отдал Нису и его потомкам (Paus. I.39, 6).

А. Т.-Г.

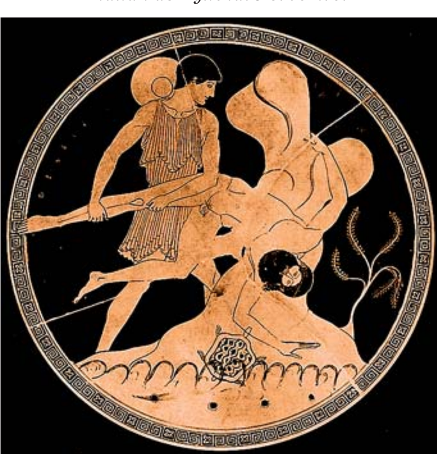
СКИФО-САРМАТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Мифология скифов – ираноязычного народа, населявшего в 1-м тыс. до н. э. степи Северного Причерноморья, известна крайне фрагментарно (сообщения античных авторов, иконографические источники). Вследствие этого одни исследователи отрицают существование у скифов развитой мифологии (М. И. Артамонов, Л. А. Ельницкий), другие же, несмотря на скудность данных, видят в скифской мифологии (С. м.) сравнительно развитую стройную систему, поддающуюся изучению (В. И. Абаев, Ж. Дюмезиль и др.). Однако характер источников допускает восстановление лишь сугубо статичной картины. В С. м. выявляются черты значительного сходства с мифологией древнеиранских и (шире) индоиранских народов. Видимо, основной арсенал сюжетов и образов восходит к периоду индоиранского единства. Наиболее вероятно, что складывание С. м. завершилось в первые века 1-го тыс. до н. э., в ходе слияния этнических групп, пришедших в Причерноморье с востока, и местного населения – киммерийцев, которые, наиболее вероятно, также были ираноязычны.

Наиболее важным источником по объёму сведений и по степени их достоверности является IV книга «Истории» Геродота, где приведены данные о структуре скифского пантеона (IV 59) и рассказаны две версии т. н. легенды о происхождении скифов (IV 5–10) – единственного скифского мифа, дошедшего до нас в более или менее развёрнутом виде. Ещё одна редакция того же мифа сохранена Диодором Сицилийским (II 43), а фрагменты, восходящие к не сохранившимся его пересказам и содержащие моменты, не отражённые в других версиях, имеются в поэме «Аргонавтика» римского поэта 1 в. Валерия Флакка и в греческой надписи, место находки которой неизвестно (Inscriptiones Graecae XIV № 1293, строки 94-97). Отдельные фрагменты скифских мифов встречаются также в сочинениях Страбона, Плиния Старшего, Элиана и др. Методика использования иконографических материалов для реконструкции С. м. остаётся дискуссионной. Одни исследователи видят в зооморфных образах, преобладающих в скифском искусстве, изображения богов, имеющих звериный облик, другие трактуют их как символы богов, не связанные с представлением об их внешности, третьи полагают, что семантика скифского звериного стиля связана с магией и не имеет прямого отношения к содержанию мифов и к составу пантеона. Более важны антропоморфные изображения, в т. ч. многофигурные сюжетные композиции греческой работы; содержание некоторых из них прямо перекликается с известными фрагментами скифских мифов.

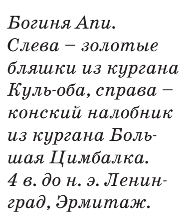
В состав пантеона, по данным Геродота, входило семь божеств, что отражает древнюю индоиранскую традицию. На высшей ступени иерархии находится Табити, на средней — Папай и Апи, на низшей – Ойтосир (Гойтосир), Аргимпаса (Артимпаса) и два божества, скифские имена которых Геродотом не названы. Все эти боги отождествлены у Геродота соответственно с Гестией, Зевсом и Геей, Аполлоном, Афродитой Уранией, Гераклом и Аресом. Согласно Геродоту, самое могущественное и многочисленное из скифских племён – т. н. скифы царские – поклонялось и Посейдону, который у них именовался Тагимасад (Тамимасад).

Табити рассматривается рядом исследователей (М. И. Артамонов, С. А. Жебелев и др.) как женское божество домашнего очага. Однако её можно трактовать и как божество огня во всех его проявлениях, а её главенство в скифской мифологии – как отражение индоиранской традиции поклонения огню как высшему началу. У скифов существовало представление о множественной природе Табити или о многих её воплощениях: высшей клятвой у них была клятва «царскими Гестиями» (Herodot. IV 68). Табити именовалась «царицей скифов» (IV 127), но происхождение и значение этого «титула» исследователи трактуют по-разному. Несомненна, однако, тесная связь этого божества с сакральным институтом царской власти. Считается, что Табити изображена на золотых бляшках из кургана Чертомлык (рядом с богиней – алтарь с горящим огнём и скиф с сосудом в руке) и на некоторых других памятниках. Божества среднего и отчасти низшего уровня фигурируют и в т. н. легенде о происхождении скифов. Наиболее полно этот миф изложен Геродотом в первой версии. В необитаемой земле, позднее получившей название Скифия, от брака Зевса и дочери Борисфена (Днепра) рождается первый человек – Таргитай. Три его сына становятся родоначальниками различных частей скифского народа: от старшего – Липоксая – происходят авхаты, от среднего – Арпок-

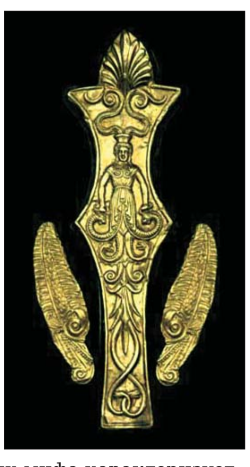
Тесей и Скирон. Аттический краснофигурный килик из Вульчи. 5 в. до н. э.



Богиня Табити. Золотые бляшки из кургана Чертомлык. 4 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.



Богиня Апи. Слева – золотые бляшки из кургана Куль-оба, справа – конский налобник из кургана Большая Цимбалка. 4 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.



сая – катиары и траспии, от младшего – Колаксая – паралаты. При сыновьях Таргитая с неба падают золотые предметы – плуг с ярмом, секира и чаша. При попытке двух старших братьев приблизиться к ним золото воспламеняется, но с приближением младшего огонь гаснет, и Колаксай овладевает священными атрибутами. Это воспринимается как знамение. Колаксай и его потомство становятся владыками Скифии. Колаксай делит Скифию на три царства между своими сыновьями, причём в наибольшем из них хранится священное золото, которому скифские цари ежегодно приносят жертвы. С этими реликвиями связан, согласно Геродоту, какой-то ритуал, воспроизводимый на ежегодном скифском празднике: человек, заснувший с ними под открытым небом, менее чем через год неизбежно умирал. На оставшийся срок жизни ему давалось столько земли, сколько он объезжал за день верхом. По Диодору, супругой Зевса становится рождённая землёй дева, имеющая ниже пояса змеиное тело. Среди потомков их сына Скифа названы братья – Пал и Нап, родоначальники и эпонимы двух ветвей скифов. У Валерия Флакка божество, от которого ведётся мифическая генеалогия, именуется Юпитером, а его супруга характеризуется как нимфа с «полузвериным телом и двумя змеями» и отождествляется с античной Горой. Сын их носит имя Колакс. Иначе излагается этот миф во второй геродотовой и в эпиграфической версиях. Главное действующее лицо, отождествлённое с Гераклом, приходит в Скифию после совершения ряда подвигов. По Геродоту, утомлённый герой засыпает, и в это время у него пропадают лошади. Отправившись на поиски, Геракл обнаруживает пещеру, в которой обитает фантастическое существо – полуженщина-полузмея. Она сообщает, что лошади похищены ею, и соглашается вернуть их лишь при условии, что герой вступит с ней в брачную связь. От этого союза рождаются три сына – Агафирс, Гелон и Скиф, родоначальники одноимённых народов, обитавших в Причерноморье. Геракл, уходя из Скифии, оставляет супруге один из двух своих луков и пояс с прикреплённой к нему чашей и ставит условие, чтобы по достижении сыновьями зрелости они попытались натянуть этот лук и опоясаться этим поясом. Он наказывает сделать владыкой Скифии того, кто сумеет выполнить это задание, и изгнать из страны остальных. Победителем в этом испытании становится младший брат Скиф, от которого ведут свой род скифские цари. Согласно эпиграфической версии, придя в Скифию, Геракл побеждает в борьбе Аракса (божество одноимённой реки, скорее всего – Волги) и вступает в брак с его дочерью Эхидной. От этого брака рождаются Агафирс и Скиф.

Зевс-Юпитер, фигурирующий в некоторых редакциях, видимо, тождествен Папаю-Зевсу, входящему в скифский пантеон, тем более что имя Папай большинством исследователей трактуется как «отец», т. е. соответствует той роли прародителя, которую этот персонаж играет в мифической генеалогии. Во второй геродотовой и эпиграфической версиях он не фигурирует, но в известной мере подразумевается, поскольку в главной роли здесь выступает Геракл — согласно античной традиции, сын Зевса. Супруга Папая-Зевса в разных версиях мифа характеризуется различно; если суммировать эти данные, то она предстаёт в качестве божества, связанного с земной и водной стихиями, что позволяет отождествить её с богиней Апи. Апи, по Геродоту, — тоже супруга Папая-Зевса и связана с водой (её имя возводится к иранскому корню со значением «вода») и землёй (Геродот отождествляет её с Геей, т. е. Землёй). Видимо, это хтоническое божество, воплощение нижнего мира (что подтверждается её змеевидным обликом), и в то же время порождающая стихия (она — прародительница скифов и тождественна античной Горе). Супруг этой богини Папай должен, видимо, трактоваться как божество неба: брак неба как мужского начала с землёй как началом женским — общеиндоевропейский мифологический мотив.

Рождённый от этого союза персонаж, носящий в сохранившихся версиях мифа имена Таргитай, Геракл или Скиф, тождествен, скорее всего, Гераклу, включённому Геродотом в скифский пантеон. Рассказ о его приходе в Скифию, заменяющий в некоторых редакциях повествование о его рождении, трактуется (Б. Н. Граков) как отражение в мифе факта участия в скифском этногенезе пришлого компонента. Существенно, однако, что мотив прихода представлен в наиболее эллинизованных версиях, где скифский персонаж отождествлён с греческим героем и где события скифского мифа включены в контекст биографии последнего. В таких условиях логика повествования требовала замены мотива рождения мотивом прихода извне. В скифской мифологии этот персонаж имеет двойную природу: он и пер-

Олень. Украшение щита из кургана у станицы Костромской. 6 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

Парадная секира из Келермесского кургана. 6 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

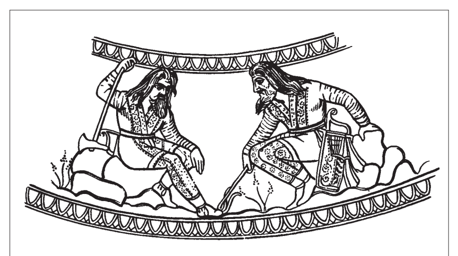
Сцены на электровом сосуде из кургана Куль-оба. 4 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

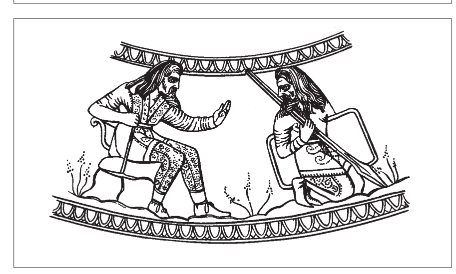
вый человек, и божество, входящее в пантеон. Возможно, акт его рождения трактовался в Скифии как следующая стадия космогенеза: происхождение средней зоны космоса — мира людей, персонификацией которого мог мыслиться этот бог. В некоторых версиях есть указания на мотив борьбы этого персонажа с хтоническими силами (победа над Араксом и др.), т. е. в данном образе ощущаются черты культурного героя. С этим же сюжетом связан, видимо, рассказ Страбона о Геракле, помогающем богине, обитающей в пещере, победить каких-то гигантов (Strab. XI 2, 10). В богине можно узнать супругу скифского Геракла, какой её описывает вторая геродотова версия генеалогического мифа. По данным геродотовой и эпиграфической версий, супруга героя — порождение водной стихии (дочь Аракса), связана с землёй (обитает в пещере) и имеет полузмеиный облик. Её характеристика, таким образом, тождественна характеристике женского персонажа предыдущего поколения скифской мифической генеалогии. Скорее всего, в обеих ролях (матери и супруги Таргитая-Геракла) выступает одна и та же богиня. Видимо, в скифском мифе имелся плохо понятый античными авторами, но присущий иранской мифологии мотив инцеста первого человека с собственной матерью, богиней земли (совершенно тождественна скифской схема зороастрийского мифа о Гайомарте и его матери Спандармат).

По скифскому мифу, Таргитай-Геракл — отец трёх или двух сыновей (в версии Флакка этот мотив прямо не выражен, но легко реконструируется). Имена трёх братьев из первой геродотовой версии — Липоксай, Арпоксай и Колаксай — имеют во второй части слова общий элемент, передающий иран. «владыка, царь», а в первой части, согласно наиболее аргументированному толкованию, содержат корни, имеющие значение соответственно «гора», «глубь» и «солнце». В мифе о трёх братьях, таким образом, моделируется трёхчленная по вертикали структура мира, включающая верхний мир (небо, солнце), нижний мир (земную и водную глубь) и горы как средний, связующий их элемент. Эта структура соотносится с различными трёхчленными структурами, присущими социальной и политической организации скифского общества: с институтом трёх царей, правящих Скифией, с наличием среди жрецов-гадателей трёх главных, с сословно-кастовой стратификацией. «Роды» паралатов, авхатов и катиаров и траспиев, ведущие своё происхождение от трёх братьев, одни исследователи (Э. Бенвенист, Б. Н. Граков и др.) трактуют как различные скифские племена, другие (Ж. Дюмезиль, Э. А. Грантовский) — как социальные категории (касты). То же относится к палам и напам в версии Диодора. Соответственно содержанием этой части мифа является этиология либо этноплеменной, либо сословнокастовой структуры скифского общества. Мотив ритуального испытания братьев при первом толковании призван обосновать политическое господство одного из племён, при втором — социальную иерархию скифского общества, близкую той, которая известна у других индоиранских народов. Фигурирующие в испытании священные атрибуты соотносятся с этими социальными категориями: плуг с ярмом символизирует земледельцев и скотоводов, секира — воинов, чаша как инструмент жертвоприношения — жрецов. Испытание, описанное во второй геродотовой версии, носит ярко выраженный «профессиональный» характер, т. е. призвано определить, кто из братьев является представителем военного сословия; имен-

Бог Папай. Бронзовое навершие. 4–3 вв. до н. э. Киев, Исторический музей.

Скифская золотая пектораль, нагрудное украшение. 4 в. до н. э. Из кургана Толстая могила.





Композиции на сосуде из Частых курганов. 4 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

но ему вручается власть над Скифией. Поэтому, скорее всего, данная версия повествовала о происхождении сословной иерархии в скифском обществе. Существует гипотеза, что миф об этом испытании представлен на ритуальных сосудах из скифских курганов: на сосуде из Куль-обы изображены последствия попытки каждого из братьев натянуть отцовский лук, а на сосуде из Частых курганов — вручение младшему из сыновей отцовского лука как символа власти и изгнание двух старших. Имеется в источниках и указание на цветовой символизм социальных групп (связь белого цвета со жречеством, красного — с воинами). Ежегодный праздник, связанный с почитанием упавших с неба атрибутов, прежде всего, по-видимому, подчёркивал богоданный характер царской власти и социальной организации скифов. Возведение в эллинизованных версиях мифа к трём (двум) братьям трёх (двух) неродственных народов следует, скорее всего, трактовать как следствие греческой обработки. У Валерия Флакка упоминается сражение между Колаксом и Апром, тождественными, видимо, Колаксаю и Арпоксаю из рассказа Геродота, и гибель Колакса. Это служит косвенным указанием на существование в скифском мифе мотива борьбы между соперничающими братьями и убийства победителя-младшего. (Можно полагать, что этот мотив представлен, например, на гребне из кургана Солоха.)

Об остальных божествах скифского пантеона известно очень мало. Имя Ойтосир (Гойтосир) не имеет общепринятой иранской этимологии. Единственное основание для интерпретации этого персонажа – отождествление его с Аполлоном – заставляет большинство исследователей видеть в нём солярное божество. Что касается Аргимпасы (Артимпасы), то исследователи, принимающие второе из приведённых чтений её имени, отождествляют её с иранской Арти (Х. Нюберг, В. И. Абаев). По данным античных авторов, с культом этой богини связан институт скифских женоподобных гадателей-энареев (Herodot. I 105 и IV 67). Скифское имя божества, отождествлённого Геродотом с эллинским Аресом, не известно, но имеются более или менее подробные сведения о форме его культа. Геродот (IV 62) описывает посвященные ему огромные алтари-жертвенники из хвороста. На вершине алтаря водружался старинный железный меч-акинак, служивший символом божества. Ему ежегодно приносили в жертву лошадей, рогатый скот и каждого сотого пленника. Это явно военное божество. Почитаемый только скифами царскими Тагимасад отождествлён Геродотом с Посейдоном. Не вполне ясно, какая сторона образа эллинского божества послужила причиной для такого отождествления: связь его с морской стихией или его функции покровителя коневодства (последняя значительно ближе к скифскому образу жизни).

По Геродоту (IV 101), Скифия имеет форму правильного квадрата, что отражает, видимо, космологические представления, поскольку квадрат есть одна из простейших реализаций идеи организованного, упорядоченного пространства. Сходные представления присущи древнеиндийским и зороастрийским космологическим представлениям. Южной границей «скифского квадрата» является море, а северной — мифические Рипейские горы, достигающие, по утверждениям некоторых авторов, небес.

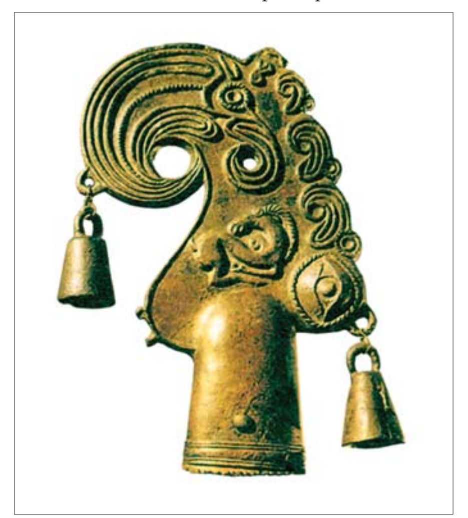
Борьба человека с хищником. Золотая бляха из Астраханской области. Москва, Исторический музей.

Все крупные реки Скифии текут с севера на юг, отчего страна мыслится имеющей наклон к югу, от гор к морю. Это представление служит инструментом для согласования горизонтальной и вертикальной космологических моделей путём отождествления понятий верх – горы – север и низ – море – юг. У подножия Рипейских гор обитает справедливейший народ – аргиппеи (Herodot. IV 23), а за горами, у Северного моря – обитель блаженных гипербореев. Пространство получает здесь качественно неоднородную характеристику: северная сторона воспринимается как носительница положительных качеств. Доступ в страну блаженных затруднён тем, что путь туда лежит через области обитания одноглазых людей – аримаспов и стерегущих золото грифов.

Мифология сарматов. С 4–3 вв. до н. э. скифов с востока начинают теснить племена сарматов, родственные обитавшим в скифское время за Доном савроматам. По легенде, рассказанной Геродотом (IV 110–117), савроматы произошли от союза юношей из племени скифов царских с амазонками. В этом мотиве принято видеть отражение высокого положения жен-

Золотой гребень из кургана Солоха. 4 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.

Бронзовое навершие, выполненное в зверином стиле. Из кургана у Ульского аула. 6–5 вв. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.



Золотой фалар из Северского кургана. Москва, Исторический музей.

щин в сарматском обществе. К рубежу н. э. сарматы заняли все причерноморские степи. О мифологии этого народа известно ещё меньше, чем о скифской. Краткие указания древних авторов в сочетании с особенностями погребального ритуала позволяют считать, что сарматы, как и скифы, выше всего почитали огонь. Аммиан Марцеллин (XXXI 2, 21) сообщает об аланах, одном из сильнейших и наиболее долго фигурировавших на исторической арене сарматских племён, что они поклоняются Марсу в облике меча, который вонзают в землю. Этот обычай очень близок к культу скифского Ареса. Антропоморфные мотивы в сарматском искусстве крайне редки и не позволяют реконструировать стоящие за ними мифы (напр., найденная в нижнем Поволжье золотая бляха с изображением человека, борющегося с хищником кошачьей породы; по содержанию она близка распространённым у скифов изображениям борьбы Геракла со львом). В некоторых сарматских комплексах найдены изделия среднеазиатских торевтов, украшенные сюжетными композициями, что позволяет предполагать близость верований среднеазиатских народов и сарматов. Таков золотой фалар из кургана у станицы Северской, воспроизводящий мотивы, характерные для античного дионисийского культа и, видимо, как-то реинтерпретированные в сармато-среднеазиатской среде. В эпоху тесных контактов сарматов с античными колониями Причерноморья, прежде всего с Боспорским царством, сюжетные изображения в сарматской культуре встречаются чаще. Они отражают сложившиеся здесь синкретические верования, но стоящая за этими верованиями мифологическая система, нашедшая отражение в этих памятниках, на данном этапе ещё не может быть охарактеризована более или менее полно.

Д. С. Раевский.

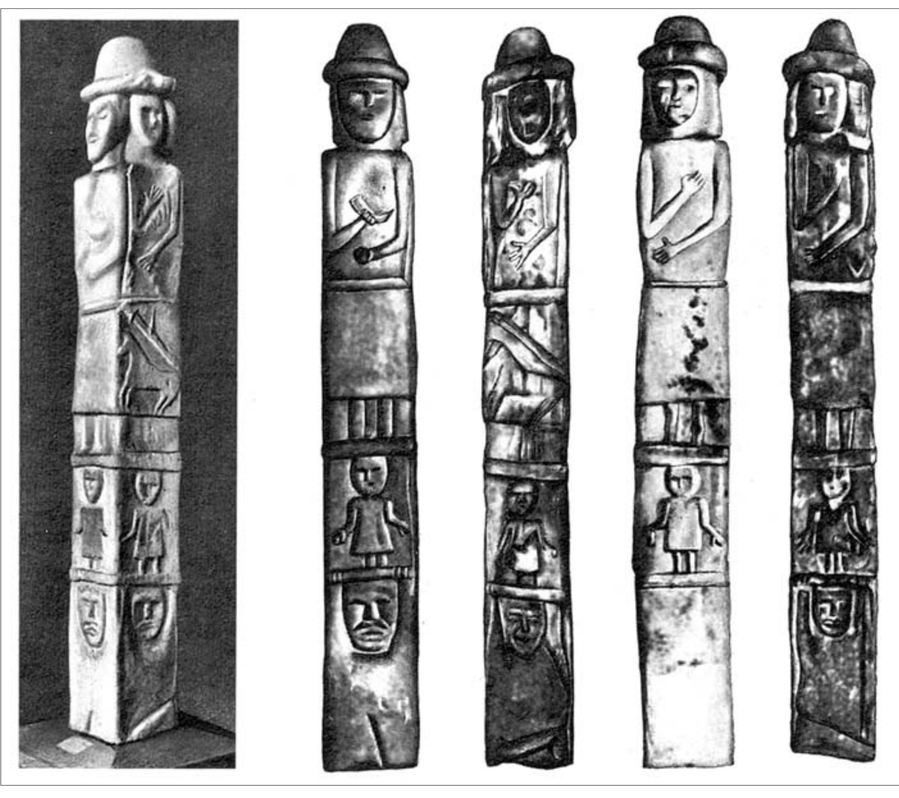
СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до кон. 1-го тыс. н. э.). По мере расселения славян с праславянской территории (между Вислой и Днепром, прежде всего из области Карпат) по Центральной и Восточной Европе от Эльбы (Лабы) до Днепра и от южных берегов Балтийского моря до севера Балканского полуострова происходила дифференциация С. м. и обособление локальных вариантов, долго сохранявших основные характеристики общеславянской мифологии. Таковы мифология балтийских славян (западнославянские племена северной части междуречья Эльбы и Одера) и мифология восточных славян (племенные центры — Киев и Новгород). Можно предполагать существование и других вариантов (в частности, южнославянских на Балканах и западнославянских в польско-чешско-моравской области), но сведения о них скудны.

Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность «язычества» была разрушена в период христианизации славян. Возможна лишь реконструкция основных элементов С. м. на базе вторичных письменных, фольклорных и вещественных источников. Главный источник сведений по раннеславянской мифологии — средневековые хроники, анналы, написанные посторонними наблюдателями на немецком или латинском языках (мифология балтийских славян) и славянскими авторами (мифология польских и чешских племён), поучения против язычества («Слова») и летописи (мифология восточных славян). Ценные сведения содержатся в сочинениях византийских писателей (начиная с Прокопия, 6 в.) и географических описаниях средневековых арабских и европейских авторов. Обширный материал по С. м. дают позднейшие фольклорные и этнографические собрания, а также языковые данные (отдельные мотивы, мифологические персонажи и предметы). Все эти данные относятся в основном к эпохам, следовавшим за праславянской, и содержат лишь отдельные фрагменты общеславянской мифологии. Хронологически совпадают с праславянским периодом данные археологии по ритуалам, святилищам (храмы балтийских славян в Арконе, Перынь под Новгородом и др.), отдельные изображения (Збручский идол и др.).

Особого рода источник для реконструкции С. м. – сравнительно-историческое сопоставление с другими индоевропейскими мифологическими системами, в первую очередь с мифологией балтийских племён, отличающейся особой архаичностью (см. Балтийская мифология). Это сопоставление позволяет выявить индоевропейские истоки С. м. и целого ряда её персонажей с их именами и атрибутами, в т. ч. основного мифа С. м. о поединке бога грозы с его демоническим противником (см. Перун, Индоевропейская мифология). Индоевропейские параллели позволяют отделить архаические элементы от позднейших инноваций, влияний иранской, германской и других евразийских мифологий, позднее — христианства, заметно трансформировавших С. м.

По функциям мифологических персонажей, по характеру их связей с коллективом, по степени индивидуализированного воплощения, по особенностям их временных характеристик и по степени их актуальности для человека внутри С. м. можно выделить несколько уровней. Высший уровень характеризуется наиболее обобщённым типом функций богов (ритуально-юридическая, военная, хозяйственно-природная), их связью с официальным культом (вплоть до раннегосударственных пантеонов). К высшему уровню С. м. относились два праславянских божества, чьи имена достоверно реконструируются как *Perunъ (Перун) и *Velesъ (Велес), а также увязываемый с ними женский персонаж, праславянское имя которого остаётся неясным. Эти божества воплощают военную и хозяйственно-природную функции. Они связаны между собой как участники грозового ми-

Слева – Збручский идол. Камень. 10 в. Краковский музей. Справа – Четыре стороны збручского идола.



фа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу, на земле. Причина их распри — похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах — жены громовержца. Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Велесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождём, приносящим плодородие. Не исключено, что некоторые из этих мотивов повторяются в связи с другими божествами, выступающими в других, более поздних пантеонах и под другими именами (напр., Свентовит). Знания о полном составе праславянских богов высшего уровня весьма ограниченны, хотя есть основания полагать, что они составляли уже пантеон. Кроме названных богов в него могли входить те божества, чьи имена известны хотя бы в двух разных славянских традициях. Таковы древнерусский Сварог (применительно к огню — Сварожич, т. е. сын Сварога), Zuarasiz у балтийских славян (ср. чеш. и словац. raroz, «сушняк», и румынск. sfarog, «высушенное», позволяющее предполагать южнославянскую форму этого имени). Другой пример – древнерусский Дажьбог и южнославянский Дабог (в сербском фольклоре). Несколько сложнее обстоит дело с названиями типа древнерусских Ярила и Яровит (лат. Gerovitus) у балтийских славян, так как в основе этих имён – старые эпитеты соответствующих божеств. Подобные эпитетообразные наименования, по-видимому, соотносились также с богами праславянского пантеона (например, Мать сыра земля и другие женские божества).

К более низкому уровню могли относиться божества, связанные с хозяйственными циклами и сезонными обрядами, а также боги, воплощавшие целостность замкнутых небольших коллективов: Род, Чур у восточных славян и т. п. Возможно, что к этому уровню относилось и большинство женских божеств, обнаруживающих близкие связи с коллективом (Мокошь и др.)» иногда менее антропоморфных, чем боги высшего уровня.

Элементы следующего уровня характеризуются наибольшей абстрагированностью функций, что позволяет иногда рассматривать их как персонификацию членов основных противопоставлений; например, Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть, или соответствующих специализированных функций, например Суд. С обозначением доли, удачи, счастья, вероятно, было связано и общеславянское бог: ср. богатый (имеющий бога, долю) – убогий (не имеющий доли, бога), укр. небог, небога – несчастный, нищий. Слово «бог» входило в имена различных божеств – Дажьбог, Чернобог и др. Славянские данные и свидетельства других наиболее архаичных индоевропейских мифологий позволяют видеть в этих наименованиях отражение древнего слоя мифологических представлений праславян. Многие из этих персонажей выступают в сказочных повествованиях в соответствии со временем бытования сказки и даже с конкретными жизненными ситуациями (напр., Горе-Злосчастье).

С началом мифологизированной исторической традиции связываются герои мифологического эпоса. Они известны лишь по данным отдельных славянских традиций: таковы генеалогические герои Кий, Щек, Хорив у восточных славян, Чех, Лях и Крак у западных славян и др. Тем не менее и для праславянской мифологии правдоподобна реконструкция уровня генеалогических героев. Более древние истоки угадываются в персонажах, выступающих как противники этих героев, например в чудовищах змееобразной природы, поздними вариантами которых можно считать Соловья-Разбойника, Рарога-Рарашека. Возможен праславянский характер мифологического сюжета о князе-оборотне, от рождения наделённом знаком волшебной власти (сербский эпос о Вуке Огненном Змее и восточнославянский эпос о Всеславе).

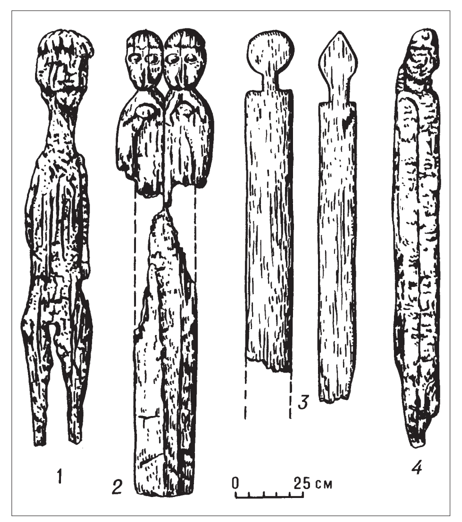
Сказочные персонажи — по-видимому, участники ритуала в их мифологизированном обличье и предводители тех классов существ, которые сами принадлежат к низшему уровню: таковы баба-яга, кощей, чудо-юдо, лесной царь, водяной царь, морской царь.

К низшей мифологии относятся разные классы неиндивидуализированной (часто и неантропоморфной) нечисти, духов, животных, связанных со всем мифологическим пространством от дома до леса, болота и т. п.: домовые, лешие, водяные, русалки, вилы, лихорадки, мары, моры, кикиморы, судички у западных славян; из животных — медведь, волк.

Человек в его мифологизированной ипостаси соотносится со всеми предыдущими уровнями С. м., особенно в ритуалах: ср. Полазник. Праславянское понятие души, духа (см. также Душа) выделяет человека среди других существ (в частности, животных) и имеет глубокие индоевропейские корни.

Универсальным образом, синтезирующим все описанные выше отношения, является у славян (и у многих других народов) древо мировое. В этой функции в славянских фольклорных текстах обычно выступают Вырий, райское дерево, берёза, явор, дуб, сосна, рябина, яблоня. К

Западнославянские идолы. Дерево.
1. Альтфрисак. 2. Фишеринзель. 3. Гросс Раден (антропоморфные фигуры с фасада храма).
4. Берен-Любчин (все – ГДР).
Конец 1-го – нач. 2-го тыс. н. э.

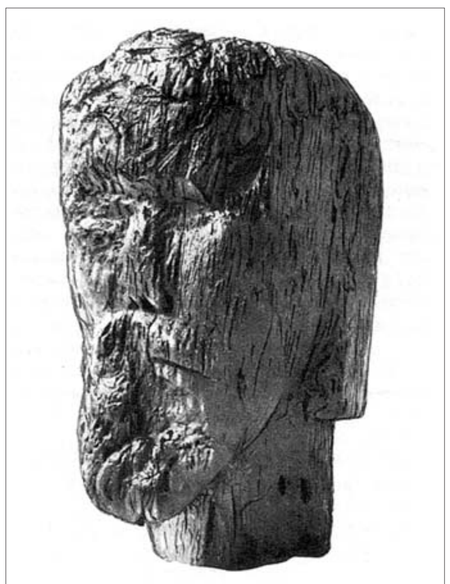


трём основным частям мирового дерева приурочены разные животные: к ветвям и вершине — птицы (сокол, соловей, птицы мифологического характера, Див и т. п.), а также солнце и луна; к стволу — пчёлы, к корням – хтонические животные (змеи, бобры и т. п.). Всё дерево в целом может сопоставляться с человеком, особенно с женщиной: ср. изображение дерева или женщины между двумя всадниками, птицами и т. п. композиции севернорусских вышивок. С помощью мирового дерева моделируется тройная вертикальная структура мира – три царства: небо, земля и преисподняя, четверичная горизонтальная структура (север, запад, юг, восток, ср. соответствующие четыре ветра), жизнь и смерть (зелёное, цветущее дерево и сухое дерево, дерево в календарных обрядах) и т. п.

Мир описывался системой основных содержательных двоичных противопоставлений (бинарных оппозиций), определявших пространственные, временные, социальные и т. п. его характеристики. Дуалистический принцип противопоставления благоприятного – неблагоприятного для коллектива реализовался иногда в мифологических персонажах, наделённых положительными или отрицательными функциями, или в персонифицированных членах оппозиций. Таковы: счастье (доля) – несчастье (недоля). Праславянское обозначение положительного члена этой оппозиции имело смысл «хорошая часть (доля)». Ритуал гадания — выбора между долей и недолей у балтийских славян связан с противопоставлением Белобога и Чернобога — ср. персонификации доброй доли и злой доли (см. Доля), лиха, горя, злосчастия, встречи и невстречи в славянском фольклоре.

Жизнь — смерть. В С. м. божество дарует жизнь, плодородие, долголетие — такова богиня Жива у балтийских славян и Род у восточных славян. Но божество может приносить и смерть: мотивы убийства связаны в С. м. с Чернобогом и Перуном [проклятия типа «чтоб тебя Чернобог (или Перун) убил»], может быть, с Триглавом (возможно, он — владыка преисподней), с Перуном, поражающим демонического противника. Воплощениями болезни и смерти были Навь, Марена (Морена), собственно Смерть как фольклорный персонаж и класс низших мифологических существ: мара (мора), змора, кикимора и др. Символы жизни и смерти в С. м. — живая вода и мёртвая вода, древо жизни и спрятанное около него яйцо с кощеевой смертью, море или болото, куда ссылаются смерть и болезни.

Чёт — нечет — наиболее абстрактное и формализованное выражение всей серии противопоставлений, элемент метаописания всей С. м. Оно предполагает вычленение благоприятных чётных и неблагоприятных нечётных чисел, например дней недели: четверг связан с Перуном, пятница – с Мокошью, вторник – с Прове (ср. также такие персонификации, как Святой Понедельник, Святая Среда, Святая Пятница). Целостные числовые структуры в С. м. – троичная (три уровня мирового дерева, бог Триглав, ср. роль числа три в фольклоре), четверичная (четырёхголовый Збручский идол, возможное объеди-


Голова божества. Дерево. Янкува (Польша).

нение в одно божество четырёх персонажей мифологии балтийских славян – Яровит, Руевит, Поревит, Поренут и т. д.), седмиричная (семь богов древнерусского пантеона, может быть древнерусский Семаргл), девятиричная и двенадцатиричная (двенадцать как завершение ряда 3–4–7). Несчастливые нечётные числа, половина, дефектность характеризуют отрицательные понятия и персонажи, например число тринадцать, лихо одноглазое.

Противопоставление правый — левый лежит в основе древнего мифологизированного права (право, правда, справедливость, правильный и т. п.), гаданий, ритуалов, примет и отражено в персонифицированных образах Правды на небе и Кривды на земле.

Противопоставление мужской — женский соотносится с оппозицией правый — левый в свадебных и похоронных ритуалах (где женщины оказываются слева от мужчин). Существенно различие мужских и женских мифологических персонажей по функциям, значимости и количеству: малочисленность женских персонажей в пантеоне, соотношения типа Див – дивы, Род – рожаницы, Суд – суденицы. Особенно значительна роль женского начала в магии, колдовстве.

Оппозиция верх — низ в космическом плане трактуется как противопоставление неба и земли, вершины и корней мирового дерева, разных царств, воплощаемых Триглавом, в ритуальном плане реализуется в расположении святилищ Перуна на холме и Велеса в низине.

Противопоставление небо – земля (подземное царство) воплощено в приурочении божества к небу, человека к земле. Представления об «отмыкании» неба и земли святым Юрием, богородицей, жаворонком или другим персонажем, создающем благоприятный контакт между небом и землёй, связаны у славян с началом весны. Мать сыра земля — постоянный эпитет высшего женского божества. В преисподней пребывают существа, связанные со смертью (например, русалочки-земляночки), и сами покойники.

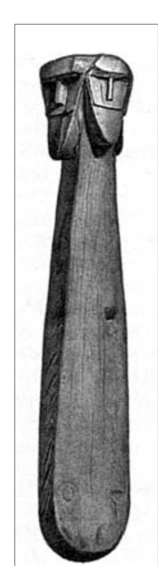
Противопоставления юг — север, восток — запад в космическом плане описывают пространственную структуру по отношению к солнцу, в ритуальном плане — структуру святилищ, ориентированных по сторонам света, и правила поведения в обрядах; ср. также четыре мифологизированных ветра (иногда персонифицированных — Ветер, Вихорь и т. п.), соотнесённых со сторонами света.

В противопоставлении суша – море особое значение имеет море – местопребывание многочисленных отрицательных, преимущественно женских, персонажей; жилище смерти, болезней, куда их отсылают в заговорах. Его воплощения – море, океан-море, морской царь и его двенадцать дочерей, двенадцать лихорадок и т. п. Положительный аспект воплощается в мотивах прихода весны и солнца из-за моря. На указанное противопоставление наслаивается другое: сухой — мокрый (ср. позднее — Илья Сухой и Мокрый, Никола Сухой и Мокрый, сочетание этих признаков в Перуне, боге молнии – огня и дождя).

Противопоставление огонь – влага воплощается в мотивах противоборства этих стихий и в таких персонажах, как Огненный Змей (в русских былинах о Волхе Всеславьевиче, в сказках и заговорах, в сербском эпосе о Змее Огненном Волке), Огненная Птица (сказочная жар-птица, словацкая «птица-огневик», птица Страх — Рах в русских заговорах с её иссушающими вихрями и т. п.), Огненная Мария [связана с Громовитым Ильёй в сербских и болгарских песнях, противопоставлена Марии Макрине (от «мокрый») и т. п.]. Особую роль играет «живой огонь» в многочисленных ритуалах, обряды сожжения, возжигания костра и обряды вызывания дождя (пеперуда, додола у южных славян), культ колодцев и т. п. Огонь и вода соединяются в образах Перуна, Купалы, огненной реки и др.

Мифологическими воплощениями противопоставления день — ночь являются ночницы, полуночницы и полуденницы, Зори — утренняя, полуденная, вечерняя, полуночная. Конь Свентовита днём — белый, ночью — забрызганный грязью.

В противопоставлении весна — зима особое значение имеет Весна, связанная с мифологическими персонажами, воплощающими плодородие, – Ярилой, Костромой, Мореной и т. д., а также с обрядами похорон зимы и отмыкания весны, с рас-


Слева – Четырёхглавое божество. Дерево. 9 в. Волин (Польша).

Справа – Фаллическая статуэтка. Дерево. 11–12 вв. Лепица (Польша).

Птицы у мирового древа. Наконечник пояса. Серебро. 8 в. Микульчице (Чехословакия).

тительными и зооморфными символами.

Противопоставление солнце – луна воплощается в мифологическом мотиве брачных отношений Солнца и Месяца. Солнечные божества — Сварог, Дажьбог, Хорс и др. Один из наиболее древних общеславянских образов — образ колеса-солнца; ср. также образ солнца на вершине мирового дерева и каравай-солнце.

Противопоставление белый — чёрный известно и в других вариантах: светлый – тёмный, красный – чёрный. Его воплощение в пантеоне — Белобог и Чернобог; в гаданиях, ритуалах, приметах белый цвет соотносится с положительным началом, чёрный — с отрицательным (ср. различение белой и чёрной магии).

Противопоставление близкий — далёкий в С. м. указывает на структуру пространства (по горизонтали) и времени: ср. «свой дом» — «тридевятое царство» в русских сказках, образы пути-дороги, моста, дали, давние и новые времена.

Дом — лес — конкретный вариант противопоставления близкий — далёкий и реализация оппозиции свой – чужой; воплощается в образах человека и зверя (напр., медведя), домового и других духов, связанных с различными частями дома и двора, лешего и т. п.

Противопоставление старый — молодой подчёркивает различие между зрелостью, максимумом производительных сил и дряхлостью — ср. мифологические пары юноши и старика с плешью в весенних и осенних обрядах, Бадняка и Божича. Особую роль в С. м. играли образы старухи-ведьмы типа бабы-яги и плешивого старика, деда и т. п. С противопоставлением старый — молодой связаны оппозиция предки — потомки и ритуалы поминовения предков, «дедов», а также оппозиции старший — младший, главный — неглавный (ср. роль младшего брата в славянском фольклоре и т. п.).

Противопоставление священный – мирской отличает сферу сакрального, наделённую особой силой (ср. корень «свят-», в частности в мифологических именах типа Свентовит, Святогор), от сферы бытовой профанической, лишённой этой силы. Описанный набор элементов С. м. (как ос-

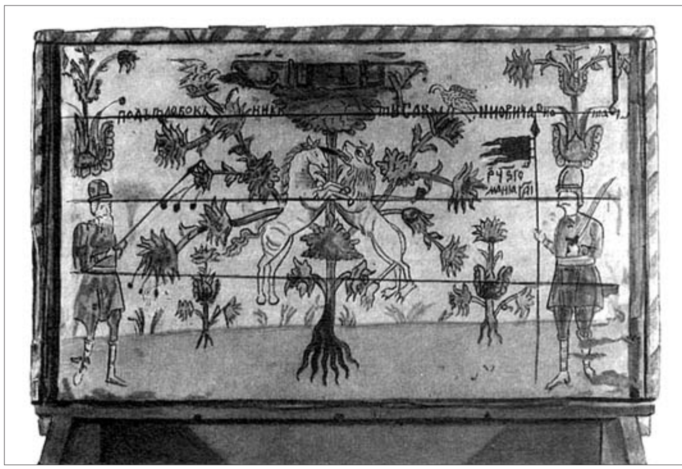
новных противопоставлений, так и мифологических персонажей) может реализоваться в текстах разного рода — эпосе, сказках, заговорах, отдельных речениях, относящихся к приметам, проклятиям, и т. п. Такие обряды, как хождение с козой, гонение змей, заклание Ильинского быка, коровья смерть, сожжение скота, завивание бороды (Велесу, Николе или Илье), вызывание дождя, окликание звезды, юрьевские и купальские праздники, позволяют восстановить многие мифологические мотивы и установить связь мифов с обрядами, в которых также реализуются эти мотивы.

Для праславянского периода восстанавливаются многочисленные празднества, в частности карнавального типа (ср. Карнавал), связанные с определёнными сезонами и поминанием мёртвых. Совпадение ряда характерных деталей (участие ряженых, фарсовые похороны) наряду с типологическим объяснением делает возможным (в соответствии с гипотезой В. Пизани) возведение этих славянских празднеств к календарным обрядам ряженья и т. п., реконструируемых для общеиндоевропейского периода Ж. Дюмезилем. Уже раннесредневековые латинские источники описывают фарсовые обряды (в том числе и поминальные) как у западных славян (Козьма Пражский и др.), так и у южных (в 13 в. Димитрий Болгарский описывает русалии и производимые по их случаю театрализованные действа и танцы, характеризуемые как непристойные). В неофициальной народной культуре эти обряды сохраняются до 19–20 вв. во всех славянских традициях: ср. смеховые похороны мифологических существ типа Костромы, Масленицы, Ярилы, Мары и др. у восточных славян (где в сезонных обрядах участвуют и зооморфные символы типа «коровьей смерти»), у чехов (обряд umrlec, моравские весенние обряды на Смертной неделе, когда выносилось чучело Smrtna nedela с исполнением песен, дословно совпадающих с восточнославянскими), у болгар (русалии, Герман и др.).

Позднепраславянская мифологическая система эпохи раннегосударственных образований наиболее полно представлена восточнославянской мифологией и мифологией балтийских славян. Ранние сведения о восточнославянской мифологии восходят к летописным источникам. Согласно «Повести временных лет», князь Владимир Святославич совершил попытку создать в 980 общегосударственный языческий пантеон. В Киеве на холме вне княжеского теремного двора были поставлены идолы богов Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла (Семаргла) и Мокоши. Главными божествами пантеона были громовержец Перун и «скотий бог» Велес (Волос), противостоящие друг другу топографически (идол Перуна на холме, идол Велеса — внизу, возможно, на киевском Подоле), вероятно, по социальной функции (Перун — бог княжеской дружины, Велес – всей остальной Руси). Единственный женский персонаж киевского пантеона – Мокошь – связан с характерными женскими занятиями (особенно с прядением). Другие боги этого пантеона известны меньше, но все они имеют отношение к наиболее общим природным функциям: Стрибог, видимо, был связан с ветрами, Дажьбог и Хорс – с солнцем, Сварог – с огнём. Менее ясен последний бог пантеона Семаргл: некоторые исследователи считают этот персонаж заимствованным из иранской мифологии (см. Симург); другие трактуют его как персонаж, объединяющий все семь богов пантеона. Связи между богами внутри пантеона и их иерархия выявляются при анализе закономерностей перечисления богов в летописных списках: обнаруживается связь Перуна с Велесом, Стрибога с Дажьбогом и Сварогом, периферийное место Семаргла или Мокоши и т. п. Принятие Владимиром христианства в 988 повлекло за собой уничтожение идолов и запрет языческой религии и её обрядов. Тем не менее языческие пережитки сохранялись. Помимо богов, входивших в пантеон, известны и другие мифологические персонажи, о которых обычно сообщают более поздние источники. Одни из них тесно связаны с семейно-родовым культом (Род) или с сезонными обрядами (Ярила, Купала, Кострома), другие известны из менее надёжных источников (Троян, Переплут), третьи вообще являются созданиями т. н. «кабинетной мифологии».

Западнославянская мифология известна по нескольким локальным вариантам, относящимся к балтийским славянам, чешским и польским племенам. Наиболее подробны сведения о богах балтийских славян, но и они разрозненны: речь идёт об отдельных божествах, связанных обычно с локальными культами. Возможно, что вся совокупность мифологических персонажей высшего уровня у балтийских славян не была объединена в пантеон (в отличие от восточных славян). Зато относительно богаты сведения западноевропейских хроник о культе богов, чётко пространственное приурочение их (описания культовых центров, храмов, идолов, жрецов, жертвоприношений, гаданий и т. п.). Языческая традиция у балтийских славян была прервана насильственной христианизацией, поэтому не сохранились источники, которые отражали бы продолжение старых верований. Из богов балтийских славян особенно известны: Свентовит, характеризующийся как «первый, или высший из богов», как «бог богов»; он связан с войной и с победами и, кроме того, с гаданиями; Триглав, однажды названный «высшим богом»: как и у Свентовита, его атрибутом был конь, принимавший учас-

Древнерусские привески-амулеты. 11–12 вв.



Мировое древо. Роспись крышки сундука. Северная Двина. Конец 17 в. Москва, Исторический музей

тие в гаданиях; идол Триглава имел три головы или же находился на главном из трёх холмов, как в Щецине. Сварожич-Радгост почитался главным богом в своих культовых центрах, в частности в Ретре, и был связан, видимо, с военной функцией и гаданиями. Яровит отождествлялся с Марсом и почитался вместе с тем как бог плодородия. Руевит был также связан с войной (почитался, в частности, в Коренице). Поревит изображался без оружия и имел пятиглавого идола; идол Поренута имел четыре лица и пятое на груди. Чернобог характеризовался как бог, приносящий несчастье (наличие этого имени и таких топонимов, как Чёрный бог и Белый бог у лужицких сербов, позволяет предполагать, что некогда существовал и Белобог); Прове — бог, связанный со священными дубами, дубровами, лесами; Припегала — божество приапического типа (см. Приап), связанное с оргиями; Подага — божество, имевшее храм, и идол в Плуне; Жива — женское божество, связанное с жизненными силами. Как видно из перечня, некоторые боги, наделённые одинаковыми функциями и сходные по описанию, носят разные имена: не исключено, что их следует трактовать как локальные варианты одного и того же праславянского божества. Так, есть основания предполагать, что Свентовит, Триглав, может быть, Радгост восходят к образу Перуна. Вместе с тем, учитывая ярко выраженную многоголовость богов у балтийских славян, можно думать, что некоторые божества объединяются в одногрупповое божество, разные ипостаси которого отражают различные степени производительной силы (напр., Яровит, Руевит, Поревит, Поренут). Наконец, вероятны и случаи резко выраженных противопоставлений: Белобог — Чернобог.

Единственный источник сведений о польских богах — «История Польши» Я. Длугоша (3-я четверть 15 в.), где перечисляются несколько теофорных имён, сопровождаемых соответствиями из римской мифологии: Yesza – Юпитер, Lyada – Марс, Dzydzilelya – Венера, Nya – Плутон, Dzewana – Диана, Marzyana – Церера, Pogoda – соразмерность, в частности временная (Temperies), Zywye – Жизнь (Vita). А. Брюкнер, проанализировавший эти польские названия, указал, что многое в списке Длугоша является созданием хрониста и не имеет корней в древней славянской мифологии. Таковы Lyada и Dzydzilelya, чьи имена восходят к песенным рефренам, и т. п.; другие имена принадлежат персонажам низших мифологических уровней; третьи созданы стремлением найти соответствие римскому божеству. Однако есть основания полагать, что, несмотря на многие неточности и вымысел, список Длугоша отражает мифологическую реальность. Прежде всего это относится к Nya (имя, видимо, того же корня, что и русское «навь», «смерть»), Dzewana (ср. польск. dziewa, «дева», «девственница») и особенно Marzyana, мифологическим персонажам, выступавшим в сезонных обрядах. Pogoda и Zywye также заслуживают внимания, особенно если учесть, что им не приведены римские мифологические соответствия. Ряд этих персонажей имеет достаточно надёжные соответствия за пределами польской мифологической традиции. Следующие за Длугошем авторы повторяют его список, а иногда и увеличивают его за счёт новых божеств, надёжность имён которых, однако, невелика (напр., Лель, Полель и Погвизд у Маховского, Похвист у Кромера).

Чешские (и тем более словацкие) данные об именах богов столь же разрозненны и нуждаются в критическом отношении. Есть основания считать, что в этой традиции некогда присутствовали мифологические персонажи, продолжающие образы Перуна и Велеса: ср., с одной стороны, чеш. Perun и словац. Parom (в частности, в проклятиях, где в других традициях фигурирует имя Перуна) и, с другой стороны, упоминание демона Veles у писателя 15 в. Ткадлечека в триаде «чёрт – Велес – змей» или выражение «за море, к Велесу» в переводе Иисуса Сираха (1561) и др. Некоторые из мифологических имён, встречающиеся в глоссах к старочешскому памятнику «Mater verborum», совпадают с именами из списка Длугоша: Devana (лат. Диана), Morana (Геката), Lada (Венера), а также Zizlila в одном из поздних источников (ср. Dzydzilelya у Длугоша). С именами Прове, Поревит у балтийских славян, вероятно, связано имя мифологического персонажа Porvata, отождествляемого с Прозерпиной. Неплах из Опатовиц (16 в.) упоминает идола Zelu (ср. Zelon более поздних источников), чьё имя, возможно, связано с зеленью, с культом растительности (ср. старочеш. zele, «трава»); ср. также божество Jesen (чеш. jesen, «осень»), отождествляемое с Исидой. Гаек из Либочан (16 в.) сообщает ещё ряд мифологических имён (Klimba, Krosina, Krasatina и др.; ср. Krasopani — старочешское название мифологического существа, возможно, эпитет богини — «Прекрасная госпожа», сопоставимый с названием морской царевны и матери солнца в словацких сказках), которые считаются недостоверными или вымышленными. Тем не менее, даже столь незначительные остатки дают косвенные представления о некоторых аспектах западнославянской мифологии. Разрушение старой мифологической системы шло по нескольким направлениям: одно из них — переход мифологического персонажа с высших уровней на низшие, из круга положительных персонажей в круг отрицательных, что произошло, видимо, с таким мифологическим существом, известным по чешскому и словацкому фольклору, как Рарог, Рарах, Рарашек.

Дракон. Накладная пластина. Кость. Сер. 14 в. Новгород.

Данные о южнославянской мифологии совсем скудны. Рано попав в сферу влияния древних цивилизаций Средиземноморья и ранее других славян приняв христианство, южные славяне утратили почти полностью сведения о былом составе своего пантеона. Достаточно рано возникает идея единого бога; во всяком случае, Прокопий Кесарийский указывая, что славяне поклоняются «всяким другим божествам», приносят жертвы и используют их для гадания, сообщает и о почитании ими единого бога («О войне с готами» III 14). Поскольку в том же источнике есть данные о почитании бога грома, а в топонимике славянских земель к югу от Дуная довольно многочисленны следы имени Перуна и Велеса, можно с уверенностью говорить о культе этих богов и о следах мифа, о поединке громовержца с противником-демоном у южных славян. В славянском переводе хроники Иоанна Малалы имя Зевса заменено именем Перуна («Сын божий Пороуна велика...»); кроме того, отражение этого имени видят в названиях участниц ритуала вызывания дождя на Балканах – болг. пеперуна, папаруна, пеперуда и т. п.; сербохорв. прпоруша, преперуша и др.; названия этого типа проникли к румынам, албанцам и грекам. Другое аналогичное наименование типа додола, дудола, дудулица, дудулейка и т. п., возможно, связано с архаичным эпитетом Перуна. Об образе Велеса косвенно можно судить по описаниям покровителя и защитника скота у сербов — святого Савы, видимо, вобравшего в себя некоторые чер-

ты «скотьего бога». Упоминание в словенской сказке колдуньи Мокошки свидетельствует о том, что некогда Мокошь была известна и южным славянам. То же можно сказать и о царе Дабоге из сербской сказки в связи с восточнославянским Дажьбогом. Не исключено, что представления о южнославянской мифологии могут быть расширены при обращении к данным низших уровней мифологической системы и особенно к ритуальной сфере.

Введение христианства в славянских землях (с 9 в.) положило конец официальному существованию С. м., сильно разрушив её высшие уровни, персонажи которых стали рассматриваться как отрицательные, если только не были отождествлены с христианскими святыми, как Перун – со святым Ильёй, Велес – со святым Власием, Ярила – со святым Юрием (Георгием) и т. д. Низшие же уровни С. м., как и система общих противопоставлений, оказались гораздо более устойчивыми и создавали сложные сочетания с господствующей христианской религией (т. н. «двоеверие»).

Сохранилась прежде всего демонология: вера в лешего (белорус. лешук, пущевик; польск. duch lesny, borowy, укр. лисовик, чеш. lesnoj pan и др.), водяного (польск. topielec, wodnik, чеш. vodnik). У южных славян бытовал сложный мифологический образ вилы (серб.), болг. самовила, самодива, — горных, водяных и воздушных духов. Общеславянский полевой злой дух — полудница, у восточных славян — полевик и др. Многочисленные мифологические образы связывались (особенно у восточных славян) с домашним хозяйством: рус. домовой (с эвфемистическими заменами этого названия: дедко, дедушко, доброхот, доброжил, суседко, хозяин, он, сам и др.), укр. хатний дідко, белорус. хатник, господар, польск. skrzat, чеш. skritek, skrat, krat. Ср. также духов отдельных дворовых построек – банника, овинника и др. Двойственным было отношение к духам умерших: с одной стороны, почитались покровители семьи — деды, родители, умершие естественной смертью, с другой — считались опасными мертвяки (заложные), умершие преждевременной или насильственной смертью, самоубийцы, утопленники и т. п. К числу предков-покровителей относился Чур, к враждебным мертвецам — упыри, мавки. Сохранялась вера в многочисленных злых духов – злыдней, мару, кикимору, анчутку, нячистиков у белорусов (шешки, цмоки и др.). Болезни олицетворялись с подчёркиванием отдельных их симптомов: Трясея, Огнея, Ледея, Хрипуша и др. (характерны представления о двенадцати лихорадках в русских заговорах, находящие параллели в других индоевропейских традициях).

Вместе с тем древние традиции находили отражение в целом ряде таких памятников, в которых при использовании некоторых терминов и ключевых понятий христианской мифологии представлен и комплекс основных категорий С. м. Одним из наиболее характерных жанров у восточных славян являются духовные стихи, по форме и музыкальному исполнению продолжающие общеславянскую традицию пения эпических песен и сюжеты С. м. Так, в древнерусской «Голубиной книге» содержатся представления о соотношении человека и вселенной, микро- и макрокосма, соответствующие ведийскому гимну о Пуруше и восходящие к общему с ним индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека. К индоевропейским истокам восходит и сюжет спора Правды и Кривды. У западных славян к числу текстов, продолжающих архаичные карнавальные традиции, относились мистериальные фарсы с мифологическими персонажами типа восточнославянского Ярилы, ср. старочешскую мистерию «Unguentarius» (13 в.) с сексуальными мотивами в обыгрывании идеи смерти, с смехом над смертью.

Христианство у славян в значительной степени усвоило старый мифологический словарь и обрядовые формулы, восходящие ещё к индоевропейским источникам: ср. такие наименования, как «бог», «спас», «святой», «пророк», «молитва», «жертва», «крест», «(вос)кресити», «обряд», «треба», «чудо» и т. п.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

СЛЕЙПНИР (др.-исл. Sleipnir, букв. «скользящий»), в скандинавской мифологии восьминогий конь бога Одина. Родился от Свадильфари — коня строителя жилища богов — и (превратившегося в кобылу) бога Локи (см. в ст. Локи). Один на С. участвует в конном соревновании с великаном Хрунгниром. Сын Одина Хермод скачет на С. в царство мёртвых хель, чтобы вернуть оттуда своего брата Бальдра. В С. очевидны хтонические черты, связанные с шаманизмом.

Е. М.

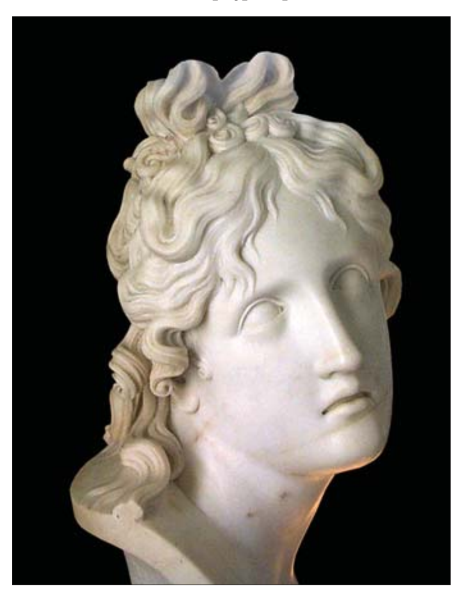
СМЕРТЬ. Мифы о происхождении С. встречаются почти у всех народов. Эти мифы весьма разнообразны, но почти повсюду подчинены общим законам мифологического мышления. Во-первых, это «объяснение от противного»: люди умирают потому, что раньше не умирали или умирали, но вновь возрождались, а затем почему-либо утратили эту способность. Во-вторых, действует идея «прецедента»: некий человек когда-то умер, и с тех пор люди умирают. Третья идея (встречающаяся главным образом на более высоких ступенях культурного развития) — это идея наказания: С. рассматривается как кара за проступок, ошибку, неповиновение. При всём разнообразии мифов о происхождении С. в них чаще всего повторяются мотивы: месяц (луна), змея, ложная весть, спор, наказание.

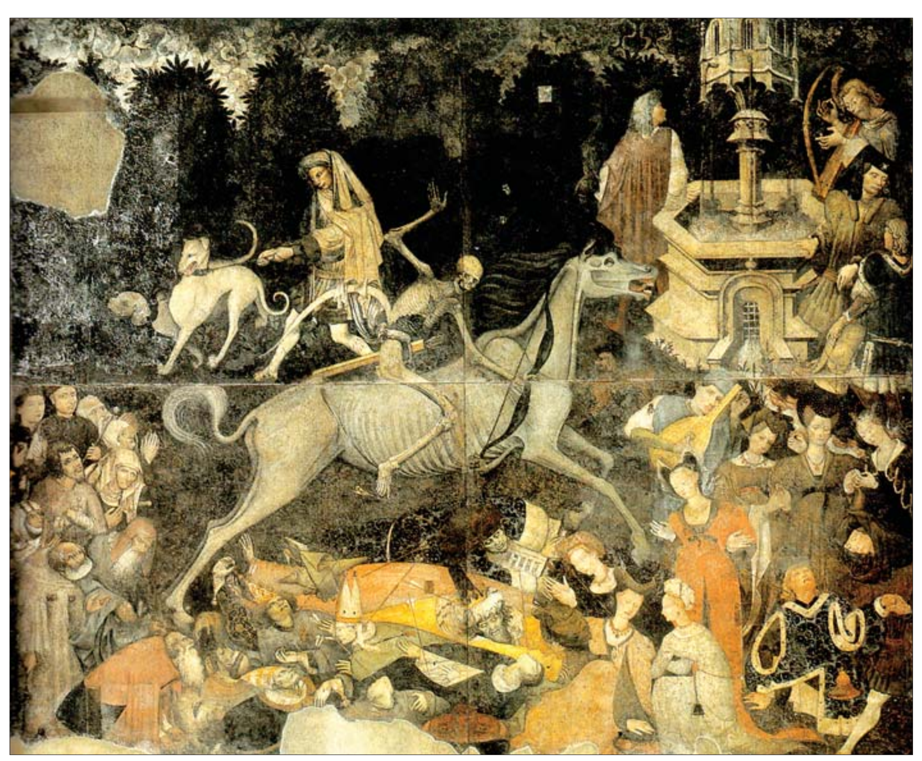
Отрицательная аналогия с месяцем (луной), постоянно умирающим и возрождающимся, встречается у народов даже самой архаической культуры. У австралийского племени аранда есть миф: в древности жил человек тотема опоссума, который умер и был похоронен, но вскоре вышел из могилы в облике мальчика; он постоянно умирает и оживает на небе. Отрицательная аналогия со змеёй основана на том, что змеи ежегодно линяют, сбрасывая кожу, и как бы омолаживаются. Этот мотив повторяется, например, во многих мифах народов Океании: люди когда-то тоже умели сбрасывать кожу и омолаживаться, но утратили это умение и умирают.

Широко распространён, особенно у народов Африки, мотив ложной вести. Верховное существо (бог) посылает вестника-животное сказать людям, что они будут умирать и оживать, но вестник (по забывчивости или по злому умыслу) сообщает, что люди будут умирать окончательно (вариант: эту дурную весть приносит вестник, обогнавший первого). В мифологиях народов Африки известен и другой мотив: люди умирают, так как проспали обещанное им бессмертие. Здесь и аналогия: сон – С. В исследовании Х. Абрахамссона сделана попытка картографировать различные варианты мифов о С. в Африке. У индейцев Америки распространён миф, согласно которому люди умирают потому, что сделаны из непрочного материала: глины, прутьев, травы. У индейцев пуэбло С. – это возвращение в прародину. У индейцев известны также мифы, оправдывающие необходимость С. (не допустить перенаселения земли и сделать жизнь более разнообразной и привлекательной).

В мифологических представлениях народов, стоявших на сравнительно низких ступенях развития, С. обычно не олицетворяется, в более развитых мифологиях С. нередко фигурирует как олицетворённый образ — дух или божество С. Правда, в «чистом» виде этот персонаж выступает редко: в большинстве мифологий «бог С.» не вычленяется из сложных мифологических образов, олицетворяющих всё злое, вредное, опасное, безобразное: таковы египетский Сет, ассиро-вавилонская Тиамат и её злые спутники, «духи бездны», иранский Ангро-Майнью и др. Наиболее «чистые» мифологические олицетворения С. встречаются у майя – Иумцек и Каннич, у ацтеков – бог С. и преисподней Миктлантекутли и его жена богиня Миктлансиуатль и др. Со С. иногда ассоциируется образ старухи – хозяйки преисподней (напр., скандинавская Хель). В греческой мифологии С. олицетворена в образе Танатоса («Смерть»), принадлежащего к старшему, доолимпийскому поколению богов. Танатос пребывает в аиде, рядом со своим собратом Гипносом («Сон»), но вылетает оттуда, чтобы исторгнуть душу у жертвы и напиться её крови.

Гений смерти. Бюст А. Кановы. Санкт-Петербург, Эрмитаж.





Триумф смерти. Фреска в Палаццо Склафани. 1446. Палермо, региональная галерея.

В мифологических представлениях античного мира С. — важнейший признак, отличающий людей от бессмертных богов (концепция героя, то есть человека, совершающего великие подвиги и всё же лишённого божественного бессмертия, зарождается уже в шумеро-аккадской мифологии и эпосе, в частности о Гильгамеше). В греческую мифологию проникла, однако, из восточных мифологических систем идея страдающего и умирающего бога, но умирающего лишь временно, ибо за С. следует его воскресение (мифологическое олицетворение земледельческого процесса — посев и прорастание зерна). Восточные умирающие и воскресающие боги (Осирис, Думузи — Таммуз, Адонис, Аттис и др.) оказали влияние на аналогичные греческие образы Загрея — Диониса, Персефоны. В скандинавской мифологии (ср. миф о Бальдре) С. богов проецируется эсхатологически в будущее (см. Рагнарёк). В библейском мифе о «грехопадении» первых людей бог наказывает прародителей и всё их потомство, лишая их и рая, и бессмертия.

В христианской мифологии идея «первородного греха» и божьего наказания как причины того, что люди умирают, дополнена и уравновешена верой в добровольную смерть Иисуса Христа как «искупительную жертву», которая освободила всё человечество от первородного греха («смертию смерть попрал»).

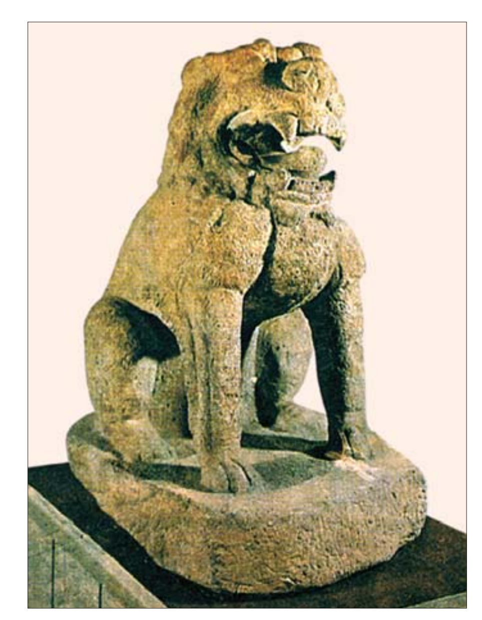
С религиозно-мифологическими представлениями о С. связаны развитие понятий о душе, загробном мире, многие религиозно-магические обряды (погребальный культ, культ предков и др.).

Триумф смерти. Картина П. Брейгеля Старшего. 1562–63. Мадрид, музей Прадо.

В народных верованиях и обрядах европейских народов имеется некий туманный образ С., олицетворяемой как старуха или как скелет с косой. Карнавальное обрядовое чучело, которое сжигается на масленицу, иногда тоже называется «С.», хотя образ этот более сложный. Характерно, что у славянских народов чучело «С.» делается чаще в женском обличье, а у германских — в мужском (в славянских языках слово «С.» женского рода, а в немецком «Tod» — мужского); соответственно и исполнителями обряда у славянских народов были чаще девушки, а у немцев — парни. Туманен также образ Карачуна, видимо, зимнего славянского божества, сохранившего черты олицетворения С. Олицетворённая С. перешла из мифологии в сказочный фольклор: во многих сказках рассказывается, как солдат (варианты — кузнец, мужик) перехитрил С. (посадив её в мешок).

С. А. Токарев.

СОВИЙ, в литовской мифологии основатель традиции трупосожжения и проводник душ. Трупосожжение, бытовавшее у балтов и других народов в 1-м – нач. 2-го тыс. н. э., считалось наиболее лёгким способом помочь душе достичь небесного царства и обрести там новую жизнь, воскресение. С. упомянут западнорусским переписчиком во вставке 1261 к русскому переводу «Хроники» Иоанна Малалы: С. однажды поймал вепря и отдал его девять селезёнок сыновьям, чтобы те их испекли. Узнав, что дети съели их, разгневанный С. решил сойти в ад, но смог проникнуть туда лишь через девятые ворота, которые указал ему один из сыновей. Затем сын сам отправился на поиски отца и, найдя его, похоронил в земле. Восставший наутро С. поведал сыну, что он изъеден червями и гадами. Тогда сын положил С. в дерево, но тот наутро был изъеден комарами и пчёлами. Лишь после сожжения С. сказал сыну, что «крепко спал, яко детище в колыбели». Литовцы, ятвяги, пруссы и др. названы в рассказе «совицею», а С. — проводником в ад, который ввёл трупосожжение, «чтобы они приносили жертву... Андаю и Перкунасу, и Жворуне... и Телявелю-кузнецу, который ему солнце выковал». Связь С. с Телявелем и солнцем позволяет сопоставить балтийский миф с распространённым сказочным мотивом о кузнеце, воскресившем умершего (омолодившем старика; АТ 753), и предположить его солярную символику. Ср. огонь погребального костра и небесный солнечный огонь, вепря, пойманного С., как зооморфное воплощение солнца («свинка, золотая щетинка»), девять врат, которые можно толковать как девять солнечных «домов» зодиака, соответствующих девяти месяцам от весеннего равноденствия до порождения нового солнца, девяти колесницам солнца в литовских песнях. Девять селезёнок вепря дублируют тему девяти врат (по сообщению Преториуса, жители Надравии гадали по селезёнке жертвенной свиньи о будущем годе, урожае и т. п.) и делают вероятным предположение о девяти сыновьях С., из которых девятый указал ему девятые врата ада. Таким образом, весь сюжет о С. может быть соотнесён с годовым движением солнца. В Ипатьевской летописи



Каменный лев – дух-хранитель (соксу) могилы корейской принцессы Чонхе-конджу. 8 в. Дуньхуа, пров. Гирин, КНР.

Разрушение Содома и Гоморры. Картина Дж. Мартина. 1852. Ньюкастл, галерея искусств.

(1144), цитирующей «Хронику» Малалы, говорится о боге Свароге — Совароге, отождествляемом с кузнецом Гефестом, и сыне его Солнце. Характерно, что индоевропейский корень для обозначения солнца *saue- (*su-, *sue-) близок форме имени С. См. также Швинторог.

В. И., В. Т.

СОГИН, в корейской мифологии духи — стражи могил. Среди них различались гражданские стражи (мунсок) и военные стражи (мусок). Каменные фигуры С. ставились у усыпальниц государей и могил сановников.

Л. К.

СОДОМ И ГОМОРРА (евр. Sedom, amorah; греч. Σόδομα Γομόρρα), в ветхозаветном предании два города, жители которых погрязли в распутстве и были за это испепелены огнём, посланным с неба. Библия локализует С. и Г. «в долине Сиддим, где ныне море Солёное» (Быт. 14, 3) и называет их в числе ханаанских городов пятиградья, отпавших от Элама, а затем потерпевших поражение от царя эламского и его союзников (Быт. 10, 19; 14, 2–24). Согласно преданию, «жители Содомские были нечестивы и весьма грешны перед господом» (13, 13); «греху содомскому» были подвержены также жители Гоморры и окрестных городов, «подобно им блудодействовавшие и ходившие за иной плотью» (Иуд. 7). «Вопль Содомский и Гоморрский» доносится до бога, который направляет туда ангелов, чтобы убедиться, действительно ли жители обоих городов «поступают так, каков вопль на них», и истребить их, ибо там не находится не только пятидесяти, но даже и десяти праведников, ради которых бог пощадил бы города по заступничеству Авраама (18, 20–33). Ангелов принимает поселившийся в Содоме племянник Авраама Лот, однако содомляне осаждают его дом, требуя выдать пришельцев, дабы «познать» их (19, 5; подобная же сцена — Суд. 19, 22). Ангелы поражают осаждающих дом слепотой, а Лота с семьей выводят из обречённого города. «...И пролил господь на Содом и Гоморру дождём серу и огонь от господа с неба», и ниспроверг эти города, их окрестность и всех жителей. Когда Авраам посмотрел в сторону С. и Г., то увидел, что там лишь дым поднимается с земли (19, 24–28). В последующей библейской традиции С. и Г. – символ крайней степени греховности, навлекающей на себя божественный гнев (ср. Втор. 29, 33; Иезек. 16, 49; Иуд. 7; Апок. 11, 8).

Предание о С. и Г. имеет, по-видимому, исторически достоверные корни, отразив в памяти народа образ какого-то стихийного бедствия, случившегося в древние времена в районе Мёртвого моря. Местность эта, характеризуемая в Библии как некогда («прежде, нежели истребил господь Содом и Гоморру» – Быт. 13, 10) цветущая, ещё в библейские времена была затоплена водами Мёртвого моря (14, 3), которое 3-я (2-я) книга Ездры именует «морем Содомским» (5, 7). Его безжизненные южные берега, хранящие следы вулканической деятельности, изобилуют выходами и месторождениями серы, нефти и газа («смоляными ямами» – Быт. 14, 10), вследствие воспламенения которых могла произойти описываемая в Библии, а также античными авторами (Strab. XV 2; Иосиф Флавий, «Иудейская война» VI, 8, 4; Тацит, «История» V 7) катастрофа, по косвенным географическим источникам датируемая началом 2-го тыс. до н. э. На реальность существования (уже около сер. 3-го тыс. до н. э.) Гоморры указывают клинописные тексты из открытого недавно архива города Эбла (современный Тель-Мардих). «Содомский грех» (отсюда термин «содомия») трактуется рационалистической критикой как отражение древнеханаанских культовых обрядов в честь местных богов плодородия.

СОДОН («ямсовый мальчик»), персонаж поздней корейской мифологии, неправомерно отождествляемый в «Самгук юса» с предпоследним правителем государства Пэкче Муваном. Согласно «Самгук юса», мать С. была вдовой, вступившей в связь с драконом Южного пруда (Намджи). В детстве С. жил в бедности. Копал ямс (батат) и продавал его. Услышав, что у государя Силла Чинпхёна третья дочь Сонхва — красавица, С. влюбляется в неё. Использовав детскую песенку, порочившую принцессу, он добился изгнания её из дома. С. женится на ней и обретает богатства. Золото, которое он видел в детстве там, где копал ямс, теперь с помощью духов С. переправляет во дворец, к родителям Сонхвы. В «Тонгук ёджи сыннам» («Обозрение достопримечательностей Восточного государства [Кореи]», кн. 33) помещены три предания: о пруде Марёнджи (Лошади-дракона), где жила мать С., о монастыре Огымса (Пяти металлов) в провинции Чолла-Пукто, построенном государем на том месте, где С. копал ямс и обнаружил золото, и усыпальнице Саннын, где будто бы погребены С. с супругой Сонхвой.

Л. Р. Концевич.

СОЗЕРЕШ, в адыгской мифологии божество земледелия. Фетиш С. – деревянный обрубок с семью сучьями – хранился в хлебном амбаре каждой семьи; после уборки урожая, в т. н. «ночь С.», фетиш переносили домой и совершали моление. По более поздним представлениям, С. являлся также покровителем стад, домашнего благополучия.

М. М.

СОКАР (skr), в египетской мифологии бог плодородия и покровитель мёртвых. Центр его культа – Мемфис. Эпитет С. – «из Расетау», т. е. из царства мёртвых. Изображался в виде сокола, нередко – сидящим на холме около некрополя. Отождествлялся с Птахом (Птах-Сокар), Осирисом (Осирис-Сокар) и считался его ба (душой) и мумией (впоследствии культ Осириса оттеснил в Мемфисе почитание С). С эпохи Среднего царства известен синкретический бог загробного царства Птах – Сокар – Осирис. Праздник С. в птолемеевский период связывали с поворотом солнца к весне.

Р. Р.

СОКО, в мифологии народа нупе (Центральная Нигерия) божество неба, демиург. Мифологические представления о С. неопределённы. С ним связывают появление дождя, а также гадания. К С. обращаются, называя его «наш господин (хозя-

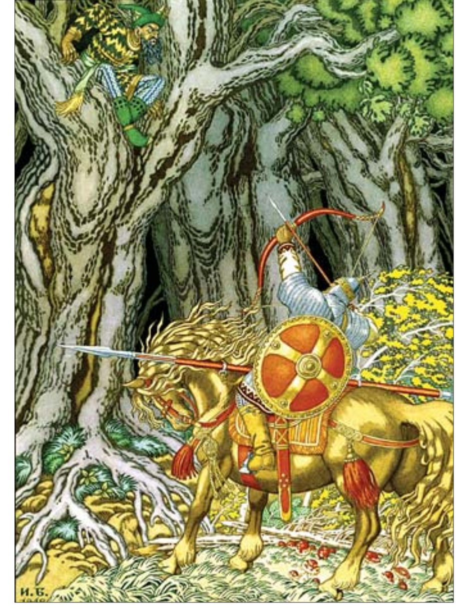
Осирис-Сокар. Рисунок из «Книги мёртвых» Ани. Ок. 1450 до н. э. Лондон, Британский музей.

ин)». Посредником между С. и людьми в некоторых вариантах мифов выступает легендарный первый царь нупе Тсоеде (или Едеги, Едиги), выполняющий роль культурного героя.

Е. К.

СОК ТХАРХЭ, в корейской мифологии правитель государства Силла. Согласно «Самгук юса», его отец Хамдальпха был царём мифической страны Ёнсон («драконья крепость»; в «Самгук саги» — страны Тапхана, видимо, на острове Чеджудо), его мать, принцесса царства Ёгук, спустя семь лет беременности родила большое яйцо, которое Хамдальпха велел поместить в ларец (в «Самгук саги»: выбросил, но жена подобрала, завернула яйцо в шёлк, положила его в сундук и пустила его по морю) вместе со слугами и семью драгоценностями, поставить на ладью и пустить по морю. Красный дракон охранял ладью от напастей. Сначала ладья оказалась у берегов страны Карак (в «Самгук саги»: сундук прибило к берегу страны Кымгван, но жители не захотели взять его). Затем она, как птица, унеслась в бухту Аджинпхо (современный Ёнъиль) на востоке страны Керим. Старуха, жившая на берегу, увидела, что в море появилось что-то похожее на скалу, на которую слетались сороки. Когда она подплыла на лодке, то обнаружила ладью с ларцем и доставила её к берегу. Старуха прочла заклинание, и ларец отворился (в «Самгук саги»: она сама открыла сундук). В нём восседал отрок ростом в девять вершков (по другим записям – в три вершка и с головой в один вершок) в окружении слуг. Семь дней старуха носила им пищу, а на восьмой день отрок взошёл на гору Тхохамсан (к востоку от Кёнджу) и пролежал там семь дней. Сверху он высмотрел себе жилище некоего Пхогона («князь-тыква») около горы Янсан, которым решил завладеть. Ночью закопав возле дома точильный камень и горсть древесного угля, он наутро пришёл к хозяину и заявил, что тот живёт в доме его предков из рода кузнецов. Улики были налицо, и князь вынужден был оставить дом. Впоследствии на этом месте возник Лунный град — Вольсон (см. Ким Альджи). Прослышав о хитроумии С. Т., государь отдал за него старшую дочь и завещал престол. С. Т. мудростью превосходил людей и обладал даром чудесных превращений. Процарствовав 23 года, С. Т. умер и стал духом горы Тонак («Восточный пик»). Позже его прах перенесли на гору Тхохамсан, духом-покровителем которой он считается. Одни считают, будто фамилия Сок обозначается иероглифом «сорока», у которого отбросили часть знака со значением «птица», так как благодаря сорокам была обнаружена ладья с ларцом. Другие считают, что его фамилией стал иероглиф «Сок» («прежний»), так как дом Пхогона прежде принадлежал кузнецу. Имя Тхархэ («освободившийся») ему дали потому, что он появился из яйца (корейск. тхар-) и вышел из ларца (хэ). Современные учёные полагают, что мифы об основании государства Силла состоят из различных слоев. По мнению корейского историка Ли Бёндо, Сок, как и Пак, произошло от слова «новый» (корейск. сэ), а имя Тхархэ разлагается на два компонента: тхар «земляной вал» и хэ — частица после имён. Вероятно, в процессе мифотворчества произошла персонификация некоторых территориальных обозначений, которые превратились в личные имена. Миф о С. Т. принадлежит к южной ветви мифологии.

Л. Р. Концевич.



Илья-Муромец и Соловей-разбойник. Картина И. Билибина. 1940.

СОЛНЕЧНАЯ ДИНАСТИЯ (др.-инд. surya-vanca), в индуистской мифологии один из двух главных родов царей и героев (ср. Лунная династия). Прародителем С. д. считается Икшваку, основатель царского дома в городе Айодхья; старший сын Икшваку – Викукши; другой сын Ними – основателем династии в городе Митхиле (страна Видеха в северной части современного Бихара). Среди потомков Викукши прославлены в эпических и пуранических легендах цари Притху, Мандхатри, Сатьяврата, Харишчандра, Сагара, Дилипа и др., но прежде всего — Рама, шестьдесят первый (по «Вишну-пуране») преемник Икшваку, аватара бога Вишну. О ближайших предках Рамы: его прадеде Рагху, вступившем в единоборство с богами Индрой и Куберой и покорившем все страны света; деде Адже, умершем из-за скорби по безвременно погибшей жене Индумати; отце Дашаратхе, участвовавшем на стороне богов в их битвах с асурами, – рассказывает известная поэма Калидасы «Рагхуванша» («Род Рагху»). К потомкам Ними – младшей ветви С. д. – принадлежит царь Митхилы Джанака, приёмный отец Ситы, ставшей женой Рамы. Списки царей С. д., включённые в различных вариантах во многие пураны, иногда содержат имена исторических личностей. До сих пор некоторые индийские раджи возводят свой род к С. д.

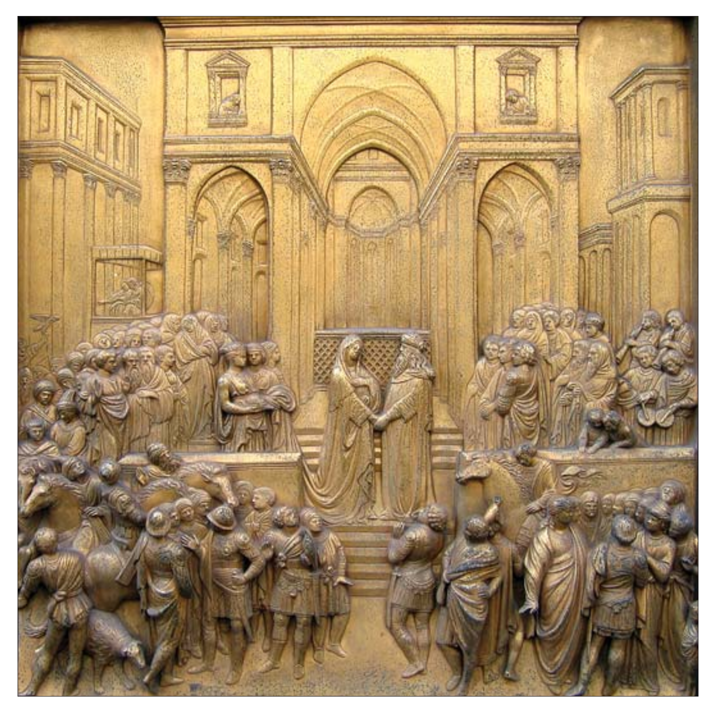
П. Г.

СОЛНЦЕ, см. в ст. Солярные мифы.

СОЛОВЕЙ-РАЗБОЙНИК, в восточнославянской мифологии и былинном эпосе антропоморфный чудовищный противник героя, поражающий врагов страшным посвистом. Родствен Змею — рогатому Соколу (Соловью) в белорусском эпосе. Сидя в своём гнезде (на двенадцати дубах и т. п.), С.-р. преграждает дорогу (в Киев); герой (Илья Муромец в русских былинах) поражает С.-р. в правый глаз; поединок завершается разрубанием С.-р. на части и сожжением его, что напоминает миф о поединке громовержца с его змеевидным противником (см. в ст. Славянская мифология). Само имя С.-р. связано если не генетической, то анаграмматической связью (намеренным звуковым сходством, сопровождавшим сходство смысловое) с именем бога Волоса, противника громовержца. Образ и имя С.-р. широко использовались в русской литературе (вплоть до поздних стихов Пастернака «Как древний Соловей-разбойник...»).

В. И., В. Т.

СОЛОМОН, Шеломо (евр. Selomo, «мирный», «благодатный»), третий царь Израильско-Иудейского государства (ок. 965–928 до н. э.), изображённый в ветхозаветных книгах величайшим мудрецом всех времён; герой многих легенд. Его отец – царь Давид, мать – Вирсавия. Уже при рождении С. «господь возлюбил его», и Давид назначил С. наследником престола в обход старших сыновей (2 Царств 12, 24; 3 Царств 1, 30–35). Бога, явившегося С. во сне и обещавшего исполнить любое его желание, С. просит даровать ему «сердце



Соломон встречает царицу Савскую. Рельеф райских врат баптистерия Сан Джованни работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

Суд Соломона. Слева – Фреска Дж. Б. Тьеполо в архиепископском дворце в Удине (Италия). 1726–1728. Справа – Картина Дж. Кадеса. Кон. 18 в. Лондон, Королевская академия искусств.

разумное, чтобы судить народ». И за то, что он не испросил никаких земных благ, С. наделяется не только мудростью, но и невиданным богатством и славой: «Подобного тебе не было прежде тебя, и после тебя не восстанет...» (3 Царств 3, 9–13). Мудрость С. проявляется при первом же его суде, когда, сделав вид, что хочет разрубить младенца и разделить его между двумя претендовавшими на него женщинами, царь узнаёт, кто из них настоящая мать (3, 16–28). С. собрал несметные богатства, так что серебро стало в его царстве равноценным простому камню. Все цари и мудрецы земли (в том числе и Савская царица) приходили к С. с дарами, чтобы внимать его мудрости (4, 34; 10, 24). С. изрёк три тысячи притчей и тысячу пять песней, в которых описал свойства всех растений, зверей и птиц (4, 32–33). «Художница всего — Премудрость» (ср. София) позволила С. познать «устройство мира, начало, конец и средину времён. ...Всё сокровенное и явное» (Прем. Сол. 7, 17). Миротворцу С. бог повелел выстроить храм в Иерусалиме («храм С.»), в то время как Давиду, ведшему кровопролитные войны, возвести храм не было дано (3 Царств 5, 3). Храм возводили десятки тысяч людей в течение семи лет, и при этом работы велись совершенно бесшумно. В наказание за то, что С. взял множество чужестранных жён, разрешил им отправлять языческие культы и даже сам в старости склонился «к иным богам», царство С. после его смерти разделилось между его сыном Ровоамом и рабом Иеровоамом

Идолослужение Соломона. Гравюра Мастера домашней книги. Германия. Конец 15 в.

(11, 1–13). С. приписывается авторство двух библейских Псалмов (71 и 126), а также книг Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, девтероканонической книги «Премудрость С.», апокрифических «Завета С.» и «Псалмов С.».

Согласно агаде, С. попросил руки Премудрости, дочери царя небесного, и получил в приданое весь мир. Мудрости С. искали люди, звери и духи. На судах С. читал мысли тяжущихся и не нуждался в свидетелях. Когда к С. явился потомок Каина из подземного мира с требованием выделить ему из наследства отца двойную долю на том основании, что у него две головы, С. приказал лить воду на одну из этих голов и по возгласам другой установил, что в теле чудовища всё же одна душа. Звери, птицы и рыбы являлись на суд С. и творили его волю («Шир-Гаширим рабба» 1; «Шемот рабба» 15, 20). Бесшумное строительство храма объяснялось тем, что для обтёсывания камней С. использовал волшебного червя шамир, проедающего скалы, которого принёс ему гриф из Эдемского сада («Сота», 486). Трон С. был украшен золотыми львами, которые оживали и впоследствии не дали ни одному завоевателю воссесть на этот трон (таргум Шейни). С. владел чудесным перстнем («Соломонова печать»), с помощью которого он укрощал демонов и покорил даже их главу Асмодея, который помогал С. строить храм. Возгордившийся своей властью над духами С. был наказан: Асмодей «забросил» его в дальнюю землю, а сам принял образ С. и правил в Иерусалиме. С. это время должен был скитаться, искупая свою гордость, и учить народ смирению, говоря: «Я, проповедник, был царём над Израилем...» (ср. Екк. 1, 12). Раскаявшийся С. был возвращён на царство, а оборотень исчез («Гитин», 67–68а). В тот час, когда С. взял в жёны дочь фараона, с неба сошёл Гавриил и посадил в море стебелёк, вокруг которого с течением веков вырос огромный полуостров и на нём – город Рим, чьи войска впоследствии разрушили Иерусалим («Шаббат», 56). С. царствовал над множеством миров, переносился по воздуху, путешествовал во времени. Зная, что храм будет разрушен, С. заготовил подземный тайник, где пророк Иеремия спрятал впоследствии ковчег завета.

Легенды о С. легли в основу многих средневековых литературных произведений (напр., поэтическое произведение на нем. языке «Соломон и Морольф», 12 в.). Всевозможные легенды о С. были популярны на Руси. Древнерусские предания рисуют состязание С. с демоном Китоврасом как борьбу равных по силе «мудрости света» и «мудрости тьмы». Согласно этим преданиям, царь Езекия сжёг «целительные» книги С., потому что люди, лечившиеся по ним, переставали молиться богу о своём исцелении. Чаша С. была покрыта таинственной надписью, содержавшей предсказания об Иисусе Христе и указывавшей на число лет от С. до Христа. Мусульманские предания о С. см. в ст. Сулайман.

Д. В. Щедровицкий.

СОЛЬ (др.-исл. Sol, «солнце»), в скандинавской мифологии персонификация солнца. С. — дочь Мундильфари и сестра Мани (месяца), жена человека по имени Глен. Согласно «Младшей Эдде», боги отправили за гордыню С. и Мани на небо, повелев С. править двумя конями, впряжёнными в её колесницу. С. освещает мир за счёт искр, вылетающих из Муспелльсхейма (см. Муспелль). Волки-великаны преследуют С., и один из них перед гибелью мира (см. Рагнарёк) проглотит С. Персонификация солнца у континентальных германцев – Сунна (Sunna), упоминаемая во Втором Мерзебургском заклинании.

Е. М.

СОЛЯРНЫЕ МИФЫ, мифы, главным персонажем которых является солнце; в научной литературе, особенно в трудах В. Манхардта и других представителей мифологической школы 19 в., солярными называются также мифы, в которых у героя или героини обнаруживаются солярные черты, т. е. черты, сходные с признаками солнца как мифологического героя. В расширительном смысле С. м. относят к астральным мифам. Детальное исследование мифов таких народов, как австралийские, не подтвердило высказывавшиеся ранее (В. Шмидтом и некоторыми другими учёными) предположения о значимости солнца в мифологиях наиболее архаичных типов. Таким образом, на смену солярной теории мифопоэтической школы, пытавшейся вскрыть черты С. м. в большинстве древних мифологических образов, приходит такая историческая интерпретация, которая относит нарастание роли С. м. (в частности, по сравнению с лу-

нарными и другими астральными) к позднейшим этапам мифологии в обществах, имеющих развитый аппарат власти и достаточно продвинутую технологию (обработка металлов, использование колёсных повозок, запряжённых конями). Это, в частности, прослеживается на Древнем Востоке, где в шумерской космогонии бог солнца Уту – сын бога луны Нанны занимает (по крайней мере, первоначально) подчинённое по отношению к отцу положение. В австралийских астральных мифах С. м. играют значительно меньшую роль, чем представления о радуге-змее, хотя солнце и фигурирует (наряду со многими другими явлениями природы) среди тотемов некоторых племён. Возможно, однако, что достаточно ранний тип С. м. представлен у бушменов, которые считают солнце человеком со светящимися подмышками, заброшенным на небо. Когда он поднимает руку, земля освещается; когда опускает, ложась спать, свет исчезает (другие варианты бушменского С. м. см. в ст. Бушменов мифология). Наиболее архаической формой С. м. представляются близнечные мифы, в которых солнце и месяц или луна (напр., Ишоко и Хайнэ у хадзапи в Танзании) образуют пару связанных и вместе с тем противопоставленных друг другу культурных героев (часто братьев), один из которых (Хайнэ — месяц) подчинён другому и выполняет его поручения. В ряде архаических С. м. (в частности, у сибирских народов) солнце (как и луна) представляется женщиной. В С. м. у солнца — хозяина света и тени обычно есть помощники, чаще всего дети, которые и зажигают свет (младший сын Дылача — «Солнца-женщины» у эвенков). Универсальным С. м., встречающимся у большого числа народов, является миф о дочери солнца. В грузинской сказке герой (пастух и земледелец, которому не везёт в его занятиях, из-за чего он становится скитальцем) похищает купающуюся в реке дочь солнца, затем добывает у самого солнца золотого козла, предварительно разорив райский сад. Связь золота, райского сада и его плодов с солнцем характерна также для С. м. и основанных на них волшебных сказок многих других народов, в т. ч. славян. Мотив дочери солнца в индоевропейской мифологии и в отдельных мифологических традициях (древнеиндийской, греческой, балтийской) связывается с близнечным мифом о её братьях. Балтийские (литовские и латышские) мифы о дочери солнца (литов. Saules dukte, латыш. Saules meita) совпадают с древнеиндийским мифом о дочери солнца (Duhita Suryasya) и с греческим мифом о Елене. В наиболее ранней форме этого С. м., по-видимому, речь шла о близнецах — брате и сестре — детях солнца.

В архаических С. м. повествуется о возникновении солнца или об уничтожении лишних солнц (в мифах народов нижнего Амура и Сахалина культурный герой стреляет из лука и уничтожает лишние солнца). В начале мифологического времени солнце, как и другие светила, отсутствует. К числу архаических С. м. принадлежат мифы об исчезновении и возвращении солнца. В хеттском С. м. великий океан, поссорившись с небом, землёй и родом людским, уводит к себе в глубину бога солнца, которого потом вызволяет бог плодородия Телепинус. В хурритском С. м. герой – Серебро стаскивает своей рукой с неба солнце и луну, которые склоняются перед ним и умоляют его не убивать их.

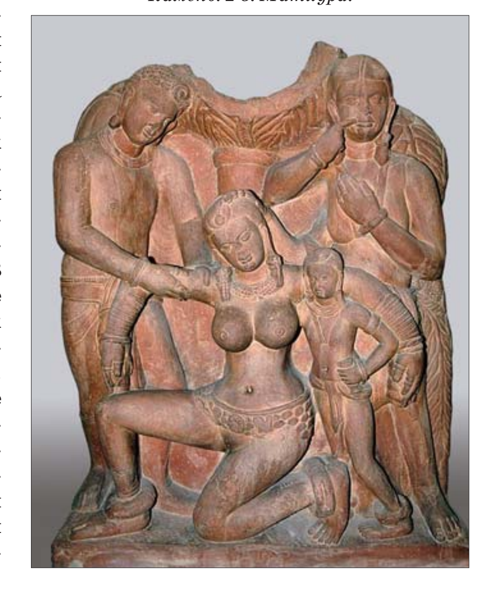
Второстепенное значение солнца по сравнению с другими персонажами заметно и в мифах, повествующих о времени, когда солнце было слепым (невидимым); связь с глазом или зрением известна во многих С. м. (в частности, у народов Центральной Америки). Архаическим является также представление о возможности остановить солнце, отражённое и в Ветхом Завете.

Существенным отличием развитых С. м. от архаических является включение солнца в пантеон в качестве главного божества или одного из двух главных божеств (чаще всего солнца и грозы). Согласно гипотезе английского этнолога Хокарта, С. м. этого типа характерны для обществ, в которых увеличиваются функции священного царя. Увеличение значимости культа бога солнца и соответственное усложнение С. м. прослеживается на материале древневосточных мифологий. В архаическом шумерском эпосе Уту (солнце) является культурным героем, срубающим мифологическое дерево и побеждающим чудовищ. В более поздних версиях Уту совершает эти подвиги не сам, а помогает совершить их Гильгамешу. В аккадской мифологии бог солнца Шамаш исполняет роль судьи и пастуха людей; аналогичные мотивы известны и в других развитых ближневосточных мифологиях. В цикле египетских С. м. древнейшими признаются мифы о рождении солнечного младенца из лона небесной богини и о сражениях солнца (Ра) с его врагами – змеёй, крокодилом, драконом Апопом, а также о глазе бога солнца. Представления о солнце в сторону признания его основным божеством развиваются в Египте в период расширения его контактов с другими древневосточными культурами (в частности, хурритской), в которых можно предполагать аналогичные процессы. В результате взаимовлияний и типологически сходного развития в мифологиях Египта и Передней Азии к 16–15 вв. до н. э. выработались представления о солнце как единственном царе вселенной (в египетском гимне, составленном в 15 в. до н. э., солнце называется «одним единственным») и земном царе как солнечном божестве (ср. хеттское самоназвание царя «Моё солнечное божество») или сыне бога солнца. В это время в славословиях солнцу говорится о сотворении солнцем всех существ, включая людей, домашних животных и зверей (ср. хеттские гимны солнцу, согласно которым оно судит человека, собаку, свинью, «бессловесных» домашних животных и полевых зверей). В этот же период широкое распространение в различных традициях, как восходящих к индоевропейской, так и в переднеазиатских (включая египетские гимны солнцу), получает представление о том, что солнце выезжает на колеснице, запряжённой лошадьми, и объезжает четыре стороны света. Этот мифологический образ археологически датируется достаточно поздним временем (после изобретения колёсной повозки, в которую впрягались одомашненные кони), но лежащее в его основе мифопоэтическое уподобление солнца колесу возводится к более ранней эпохе. С тем же кругом мифопоэтических представлений связаны С. м. о колесе солнца, в которых обнаруживается соперничество двух божеств, датируемых относительно более поздним периодом, – божества солнца и божества грозы. В «Ригведе» соответствующий индоарийский С. м. представлен уже лишь во фрагментах, которые (согласно Ж. Дюмезилю) позволяют восстановить древний мотив соперничества двух божеств – Индры (бога грозы) и Сурьи (вед. surya, «солнце»). В их сражении Индра одерживает верх, приобретая одно из колёс колесницы бога солнца. В соответствующем цикле ведийских С. м. участвует и бог Арджуна (вед. arjuna, «серебро»), что аналогично хурритскому мифологическому мотиву борьбы Серебра с Солнцем; в «Ригведе» тот же С. м. выступает в форме сражения Карны – сына Сурьи с Арджуной. Типологически сходные мотивы, позволяющие связать солнце, с одной стороны, со священным царём-правителем, а с другой — с культом металлов, обнаруживается и в развитых мифологиях доколумбовой Америки. У индейцев Северной Америки, знакомых с горячей ковкой меди, возникновение солнца описывается в С. м. в связи с погружением меди в огонь костра; в мифологии инков (см. Кечуа мифология) С. м. объясняет титулатуру правителей империи инков, считающихся детьми солнца. Символика солнца характерна также для храмов инков. Мотивы и символика С. м. сохраняются в более поздние эпохи (вплоть до средних веков и начального периода нового времени) в качестве элементов официального государственного ритуала и мифопоэтической образности, связываемой с реальными царями. Символика архаических С. м. (в частности, представление о множественности солнц, о чёрном солнце нижнего мира и т. п.) прослеживается на уровне поэтических образов вплоть до 20 в.

В. В. Иванов.

СОМА (др.-инд. Soma, от su-, «выжимать»), в древнеиндийской мифологии божественный напиток и божество этого на-

Опьянённая апсара.
Камень. 2 в. Матхура.



питка (позже и луны) — Сома Павамана («очищающийся»). По числу упоминаний в «Ригведе» С. стоит среди богов на третьем месте (после Индры и Агни). Мифологический образ С., как и культ растения и напитка, индоиранского происхождения (ср. авест. haoma, см. Хаома).

В древнеиндийской религиозной практике приготовление сока С. составляло содержание особого ритуала. Стебли сомы (растение точно идентифицировать не удаётся) вымачивали в воде, выжимали с помощью давильных камней, процеживали через сито из овечьей шерсти, разбавляли водой, смешивали с молоком или ячменём и разливали по деревянным сосудам. Питьё С. (видимо, галлюциногенного напитка), в отличие от суры (хмельного напитка), вызывало экстатическое состояние; С. жертвовали богам, особенно Индре, полагая, что она даёт бессмертие и силу для подвигов. В «Ригведе» сообщается, что С. происходит с неба, но растёт на земле, на горах; его мать – Синдху; у него сочный, обильный молоком стебель; он называется ванаспати («господин леса»).

Небесный С. (персонифицированный образ напитка) не всегда чётко отличим от С.-напитка. С. как бог наделяется сотнями эпитетов («всевозбуждающий», «всезнающий», «небесный», «возлюбленный»); говорится о его силе, славе, мудрости, оружии. С. — господин мира, царь мира, бог над всеми богами (РВ IX 42, 2; 65, 2); господин неба, первый творец. Он носит небо и родитель неба; вместе с тем он — дитя неба; небо и земля несут его, и он же носитель земли, господин вод, рождён как солнце. Находясь над всеми мирами (IX 54, 3; 66, 2), С. озирает творение богов и людей, заставляет сиять солнце, входит как друг в океан, соревнуется с солнцем и т. п. С. связан с законом (он — господин закона), приносит богатство, счастье, жизненную силу, еду, находит путь, приводит воду, увеличивает блага, приходит на помощь, награждает певцов, одаряя их мастерством. С. удаляет болезни, побеждает неприятеля, убивает чудовищ, поражает злоречивых.

Связь С. с луной обнаруживается уже в ведийский период. В брахманах и позже эта связь становится особенно очевидной и С. превращается в бога луны, покровителя растительности (считается, что лунный свет способствует росту растений, сама луна связана с росой, влагой и т. п.). В эпосе С. становится хранителем (локапалой) северо-востока. В «Ригведе», как правило, упоминаются лишь отдельные мотивы: С. принесён орлом (для Ману) или соколом с высочайшего неба, со скалы, где он был укрыт; его рождение было на высоте; его открывают (как взращённого Парджаньей быка его приводит дочь Сурьи, его приводят гандхарвы, РВ IX 113, 3). С. находит на небе напиток богов (VI 44, 23), коров в укрытии (X 108, 11), сокровища Пани (IX 111, 12); он поражает Вритру (IX 61, 20), С. — «убийца Вритры» (IX 25, 3; 28, 3; 37, 5), в битве с которым он участвует на стороне Индры, вскормленного сомой. Индре удаётся выпить напиток с избытком даже тогда, когда хранитель С. Тваштар за убийство его сына Вишварупы отказывается пригласить Индру на питьё этого напитка; из С. и огня Тваштар создаёт дракона Вритру. В свадебном гимне «Ригведы» С. — жених Сурьи, дочери Савитара (X 85). Показательно, что С. — дитя Парджаньи, бога, связанного с грозой. Жена Парджаньи и, следовательно, видимо, мать С. — земля (в другом месте мать С. — Паджра). Этой генеалогией можно объяснить посредническую (между землёй и небом) функцию С. В эпосе отец С. — Атри, второй сын Брахмы, мать — Анасуя; иногда отцом С. называют Дхарму (Прабхакару и др.). Брахма отдаёт во власть С. планеты, звёзды, растения, жертвоприношения и жрецов. С. первым совершает обряд посвящения на царство (раджасуя), но презрев благие обеты, С. похищает у своего двоюродного брата Брихаспати его жену Тару, у которой вскоре рождается сын Будха (Вишну-пур. IV). Известен сюжет и о 27 жёнах С., дочерях Дакши. В некоторых текстах С. отождествляется с Ямой. В эпосе же повествуется о вражде С. с демоном Раху, пытающимся проглотить луну. В «Рамаяне» рассказывается, как Равана на небесах приближается к обители С., как он, скованный холодом луны, пускает стрелы в неё и как Брахма приходит на помощь С., умиротворив Равану.

В. Н. Топоров.

СОНАН, Сонансин, Сонхвансин («дух крепостных стен»), в корейской мифологии дух – покровитель городов и селений. Места обитания С. – груды мелких камней — алтари С. (Сонандан, Куксудан или Хальмидан), иногда сложенные пирамидками, под священным деревом или кустарником у обочины дороги, у входа в деревню или монастырь, или чаще на перекрёстке дорог на горе, защищающей данную местность с севера. К С. женщины обращались с просьбой о ниспослании потомства, торговцы — об увеличении доходов, невесты — о благополучии в семье родителей после переезда к мужу, моряки — о предотвращении кораблекрушения и т. д. В шаманской мифологии С. — также почитаемый дух. Возле алтарей Сонандан шаманки совершали различные обряды с благодарственными воздаяниями С. Происхождение культа С. в Корее точно неизвестно, но официально он начался при корёском государе Мунджоне (1047–82) и вскоре распространился по всей стране. При династии Ли (1392–1910) стал подразделяться на государственный и народный.

Л. Р. Концевич.

Великанша Сонмундэ Хальман. Фрагмент настенной живописи в когурёской гробнице № 1 в Чанчуане (Цзиань, Северо-Восточный Китай). Середина 5 в.

СОНДЖУ, Сонджусин, Сонджосин, Саннянсин («дух большой балки») в корейской мифологии главный домашний дух (касин), в преданиях и народных верованиях С. – также домовой, дух – покровитель земельного участка под домом (дух Тходжу), дух 10-го месяца по лунному календарю, шаманский дух. Фетишем С. является глиняный горшок с ячменём или рисом, установленный в углу главной комнаты с деревянным полом, символом – лента белой бумаги, свёрнутая в несколько слоев (иногда сушёная рыба или сосновая ветка), в ленту белой бумаги вкладывали медную монетку, смачивали водой и прикрепляли к наружной стороне большой балки главной комнаты, затем посыпали рисовой крупой. Считалось, что от С. зависят покой, счастье, долголетие и отсутствие болезней. Ежегодно в 10-ю луну в один из «счастливых дней», обычно в день «лошади», ему посвящался обряд жертвоприношения риса (сонджукут). В обрядах сонджукут и сонджу-паджи (совершался при постройке нового дома или перенесении старого на новое место) участвовали шаманки (мудан). Существует записанный в провинции Кёнгидо шаманский миф о том, как искусный плотник Хван Уян, починивший рухнувший небесный дворец, после смерти стал духом С. Есть и другие шаманские мифы о родословной С.

Л. Р. Концевич.

СОНМУНДЭ ХАЛЬМАН («бабушка Сонмундэ»), в корейской мифологии великанша. Согласно одному из мифов, старуха С. Х. насыпала землю в подол юбки и сбрасывала её в море; и вскоре получился остров Чеджудо. Когда она в последний раз принесла землю, из основной её массы образовалась гора Халласан, а из комков – холмы. Эту гору С. Х. использовала вместо подушки. Когда она ложилась отдыхать, то ногами упиралась в бухту Сонсанпхо и болтала ногами в воде, отчего поднимались волны. В ряде преданий описывается, будто на острове сохранились скала от касания пальцев С. Х., три скалы (в селении Сонданни), служившие ей подставкой для котла, в котором она варила пищу.

Л. К.

СОПДЕТ (spd.t), Сотис (греч. Σωθις), в египетской мифологии богиня звезды Сириус, покровительница умерших. Изображалась в виде коровы или женщины с коровьими рогами. Первый утренний восход Сириуса после зимнего перерыва совпадал с началом нового года по египетскому календарю и разлива Нила, поэтому С.

почиталась также как богиня наступающего года, наводнений и чистой воды (С. очищает умерших). С. отождествляли с Исидой и Сатис.

Р. Р.

СОПДУ (spdw), в египетской мифологии бог в образе сокола. Охраняет восточную границу и борется с врагами Египта. Центр его культа — восточная дельта Нила. Изображался в длинной одежде, с двумя перьями на голове, с длинными волосами и бородой. Фетиш С. — зубы, эпитет (в период Древнего царства) — «владыка чужеземных стран». Как соколиное божество отождествлялся с Гором (Гор-Сопду) и Гором-ахути.

Р. Р.

СОРИПАДА, у батаков острова Суматра (Западная Индонезия) один из верховных богов. С., сын Мула Джади и младший брат Батара Гуру (1), появился на свет из яйца бабочки. Живёт на втором небе в Банджар Тонгатонга (среднем городе). С. — заступник людей перед Батара Гуру (1). Он яростен и вспыльчив. Спутники С. — белая лощадь и коричневый пёс.

М. Ч.

СОСЛАН, Созрыко, герой осетинского нартского эпоса. С. родился из камня, оплодотворённого пастухом (по другому варианту — Уастырджи, или Бесом, или Сосаг-Алдаром) при виде обнажённой Сатаны на берегу реки. Кузнец Курдалагон разбил камень и оттуда вынули младенца. Сатана дала ему имя и вырастила его. Решив стать непобедимым, С. потребовал, чтобы его закалили. Раскалённого на дубовых углях С. Курдалагон бросил в колоду (по вине Сырдона она оказалась короткой), наполненную волчьим молоком. Тело С. до колен превратилось в чистый булат, а колени остались уязвимы. С. выходит победителем всех нартских состязаний. Однажды, спасая нартские стада от гибели, он перегоняет их во владения великана Алдара Мукары. Встретившись с этим великаном, С. убил его. Семь раз С. сватался к красавице Бедоху (по другому варианту — Агунде, Азаухан) и каждый раз получал отказ. Тогда он взял её силой, убив отца Бедоху. После её смерти он решил жениться на дочери Хура (солнца) — Ацирухс. Однако за неё потребовали большой выкуп, а главное — достать листья растущего в стране мёртвых дерева Аза. После долгого путешествия С. встретил в стране мёртвых Бедоху. Она выпросила у Барастыра листья и предупредила С., чтобы на обратном пути он не брал никаких сокровищ. Но С. поднял на дороге шапку и сунул её за пазуху. Это был обратившийся в шапку Сырдон, который узнал из разговора С. со своим конём о тайне их смерти. Конь С. гибнет от стрел, пущенных из-под земли чертями, которых подговорил Сырдон, а сам С. — от колеса Балсага.

С. соответствует у адыгов — Сосруко, у абхазов — Сасрыква. Ср. также Сеску-Солсу у чеченцев и ингушей.

Б. А. Калоев.

СОСРУКО, герой адыгского нартского эпоса. С. рождён из камня, который оплодотворил пастух, воспылавший страстью к Сатаней. По просьбе Сатаней Тлепш извлёк из камня раскалённого железного мальчика и окунул его семь раз в воду: только бёдра (вариант: колени), схваченные клещами, остались незакалёнными. С. выступает как культурный герой. Он возвращает (что равносильно добыванию) нартам огонь и семена проса, похищенные Иныжем и Еминежем, одаривает людей напитком сано, отнятым им у богов. С. часто действует, прибегая к хитрости, а также с помощью магии. В образе С. проявляются черты солярного божества: верх его шапки – солнце, он – обладатель талисмана, сверкающего, как солнце. У С. прослеживаются также в рудиментарной форме некоторые функции демиурга, свойственные богу солнца (см. Тха и Тхашхо). Покидая земной мир, С. наделяет (вариант: просит Тха наделить) характерными особенностями некоторых животных и птиц. Целебные воды Кавказа — это слёзы С., плачущего от невозможности вернуться из-под земли на землю.

С. и его коня Тхожея губят нарты (варианты: нарты совместно с иныжами; иныжи), выведавшие их уязвимые места через старуху Барамбух (вариант – Уорсар). Она превращается в золотой шлем (или плеть), который поднимает с дороги С. и надевает на голову. Из разговора С. с Тхожеем Барамбух узнаёт их тайну. Когда С. явился к месту состязания (Харамаошха, «Харама-гора»), нарты предложили ему отразить жан-шархъ коленями (бёдрами). С. подставляет колени, и жаншархъ перерезает его ноги. Нарты закапывают С. живым в землю (вариант: добивают раненого С), и С. продолжает жить под землёй. Каждую весну он стремится вырваться в земной мир, чтобы уничтожить всех, кто чинит на земле несправедливость.

Поверья связывают с именем С. огромные камни в верховьях Инжиджа, в верховьях Псыжа, одну из канав в Баксанском ущелье, сохранивших якобы следы меча С., копыт его коня. Род Кардановых (Кабарда) считает С. своим предком (при упоминании имени героя в знак почитания его все встают). У старшей женщины рода хранится «полотенце С.» (которым герой перевязал свои раненые колени), обладающее, как считают, магической силой (исцелять больного, вызывать дождь).

Соответствия С.: абхазский Сасрыква, осетинский Сослан.

М. И. Мижаев.

СОФИЯ, Премудрость (греч. Σόφια, «мастерство», «знание», «мудрость», евр. hoch^{e}mah), в иудаистических и христианских религиозно-мифологических представлениях олицетворённая мудрость божества. Термин «С.», возникший в Древней Греции, употреблялся там как отвлечённое, умозрительное понятие, хотя первоначально у Гомера (Hom. Il. XV 411–412) он встречается в комбинации с именем богини Афины – применительно к делу строительства и упорядочения, художества и рукомесла. Сама Афина имеет много общего с последующей С.; и всё же если мифологема греческой Афины как богини мудрости (но без приложения к ней термина «С.») есть олицетворение мудрости, то мудрость в греческой мифологии не есть лицо. Иначе в ветхозаветной традиции, где понятие Премудрости — в силу самой специфики иудаистической мифологии — приобретает личностный облик: самораскрытие бога в мире должно было принимать характер «лица» (или «как бы лица») — как второго и подчинённого «Я» бога. Позднебиблейская дидактическая литература (книга «Премудрость Соломона», «Книга притчей Соломоновых», «Премудрость Иисуса сына Сирахова») даёт образ «Премудрости божией», описанной как личное, олицетворённое существо. Она выступает как девственное порождение верховного отца, до тождества к нему близкая: «Она есть дыхание силы божией и чистое излияние славы вседержителя» (Прем. Сол. 7, 25 след.), вышедшее «из уст всевышнего» (Иис. Сир. 24, 3; ср. образ Афины — тоже девственницы, появляющейся из головы Зевса; по устойчивой схеме мифа, мудрость принадлежит деве). Как греческое слово «С.», так и соответствующее ему древнееврейское слово – женского рода, и в пассивном образе «чистого зеркала действия божия» (как определяется С.) уга-

София Премудрость Божия с предстоящими по сторонам богоматерью и Иоанном. Икона Новгородской школы. 16 в. Санкт-Петербург, Государственный Русский музей.

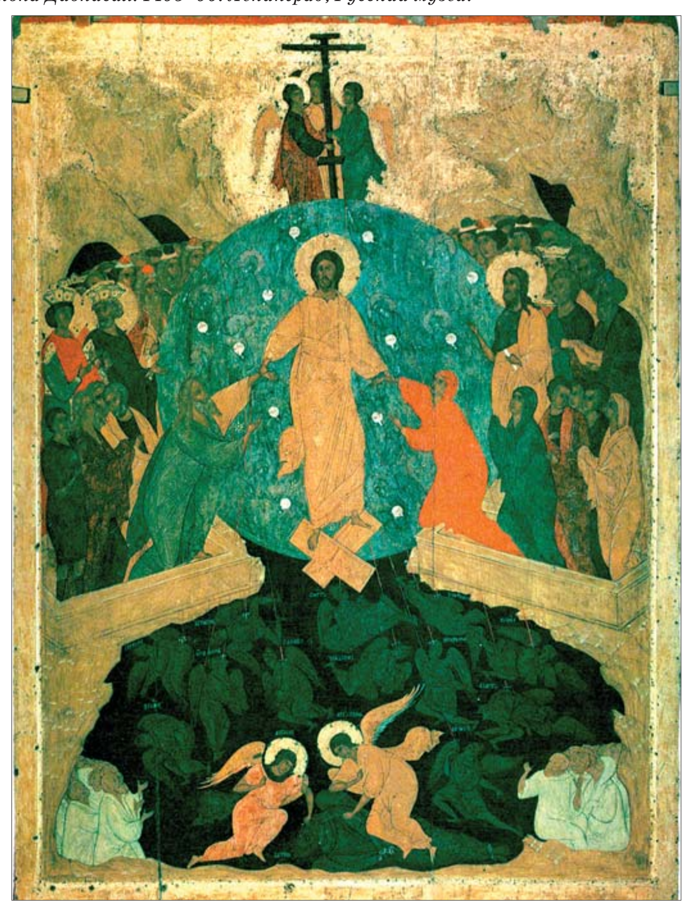
дываются женские черты. Премудрость в своём отношении к богу есть его демиургическая, мироустрояющая воля. Она описывается (Притч. 8, 27–31) как «художница», по законам божественного ремесла строящая мир (что снова сближает её с Афиной); в природу этой космогонической С.-«художницы» входит «веселие». В раввинистической и позднее гностической мысли (знавшей также понятие «падшей С.» — см. Ахамот) С. сближалась с евр. r'sjt и греч. ἀρχή — оба термина означают «начало» — в смысле основания, первоначала, материнского лона изначальности. Специфику С. составляет женственная пассивность, сопряжённая с материнской многоплодностью, её «веселие», а также глубинная связь не только с космосом, но и с человечеством (Притч. 8, 31 и др.), за которое она заступается. Если по отношению к богу С. — пассивно зачинающее лоно, «зеркало славы божией», то по отношению к миру это — строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, ограждённого стенами от безбрежных пространств хаоса; дом — один из главных символов библейской Премудрости (Притч. 9, 1 и др.). Христианство усваивает личностное понимание С. Ориген описывает её как хотя и «бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого», но в то же время как «одушевлённое и как бы живое». В раннюю эпоху развития христианства представление о С. сближалось с ликом Христа-Логоса (1 Кор. 1, 24 прямо определяет Иисуса Христа как «божию силу и божию премудрость»), а затем и с третьей ипостасью троицы — духом святым (понятие женского рода в семитических языках и близкое С. в аспектах игры, веселья, праздничности), подчёркиваются также аспекты С., связанные с идеей человеческой общности. В латинской христианской литературе термин «С.» вытесняется почти синонимическим обозначением мистически понятой «церкви», и поэтому собственно «софиологии» католическая традиция почти не знает. Иначе в Византии, где большое значение получило развитие образа С. как символа теократического принципа, и на Руси, куда христианство пришло под знаком С. (митрополит Илларион описывает крещение Руси как приход «премудрости божией», т. е. С.; Софии были посвящены построенные в 11 в. три главные русские церкви — в Киеве, Новгороде и Полоцке). На русской почве к 15–16 вв. складывается богатая иконография С. С. имеет облик ангела; её лик и руки – огненного цвета, за спиной – два крыла. Она одета в царское облачение (далматик, бармы), на голове – золотой венец. Ей предстоят (как Христу в иконографии «Деисуса») молящиеся дева Мария и Иоанн Креститель; над ее головой виден по пояс благословляющий Христос (т. о., не тождественный с С., но являющий собой её «главу», примерно так, как он же есть, по новозаветному учению, «глава» церкви). Личный облик С. как в византийско-русской, так и в католической (например, у немецкого мистика 14 в. Г. Сузо) традиции постепенно сближается с образом девы Марии как просветлённой твари, в которой становится «софийным», облагораживается весь космос.

Христос выводит Адама и Еву из «чрева адова». Ад – в виде низвергнутого античного Силена. Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.

В христианской агиографической традиции имя «С.» носит также мученица, казнённая в Риме во 2 в. вместе со своими дочерьми Верой, Надеждой и Любовью (имена символичны – «Мудрость» как мать трёх «теологических добродетелей»).

СОШЕСТВИЕ ВО АД (греч. κατάβασις εις αΐδου; лат. descensus ad inferos), в христианских преданиях посещение Иисусом Христом преисподней после смерти на кресте и погребения, знаменующее его торжество над смертью и силами сатаны. В новозаветном каноне есть лишь отдельные указания на С. в. а. (1 Петр. 3, 18–20; ср. Матф. 12, 40; Деян. 2, 23–28; Рим. 10,

Слева – «Премудрость созда себе дом». Слева, в тройном круге – София, справа, в «двойном круге славы» – богоматерь с младенцем как «земное воплощение премудрости». На одной из башен – царь Соломон со свитком в руках. Русская икона Новгородской школы. Ок. 1548. Москва, Третьяковская галерея. Справа – Сошествие в ад. Икона Дионисия. 1495–96. Ленинград, Русский музей.



Сошествие во ад. Мозаика. Ок. 1200. Венеция, собор Сан-Марко.

7; Ефес. 4, 8–10). Более подробно С. в. а. описывается в апокрифах. Так, «Евангелие от Никодима» содержит рассказ Карина и Левкия (двух воскресших сыновей Симеона Богоприимца), «очевидцев» чудес, совершённых Христом в аду. Согласно преданию, «облистанный» ярким сиянием («се луч от источника света вечного») Христос, сокрушив «врата медные» и «вереи железные», появляется в преисподней, откуда он, повергнув сатану и поправ смерть, изводит ветхозаветных праведников; в раю эту процессию встречают архангел Михаил, Енох и Илия. У райских врат ожидает и «благоразумный разбойник» Рах со знамением креста, данным ему Иисусом в знак истинности своих слов: «ныне же будешь со мною в раю» (Лук. 23, 43). В ранневизантийской и западной иконографии С. в. а. доминирует мотив выведения из ада праотцев. Преисподняя представляется обычно в виде пещеры; Христос, попирающий ногами скованного сатану, протягивает руку Адаму и Еве. Эта изобразительная схема характерна как для монументального искусства (фрески церкви Санта-Мария Антикуа в Риме, 8 в., нижней церкви Сан-Клементе в Риме, 10–11 вв., мозаики монастырской церкви в Дафни, 11 в., собора Сан-Марко в Венеции, ок. 1200, и др.), так и для средневековой миниатюры (многочисленные рукописи Псалтири 12–14 вв.); фреска Беато Анджелико (монастырь Сан-Марко, Флоренция) подводит итог средневековой традиции, и после 15 в. западное искусство редко обращается к этой теме (произведения А. Дюрера, А. Бронзино, Я. Тинторетто, П. фон Корнелиуса). В православной иконографии она сохраняет большое значение до 17 в., причём древнерусская иконописная традиция, наследовавшая Византии, совмещает мотив изведения патриархов из ада с мотивом битвы воинства Христова с «аггелами» сатаны (напр., икона Дионисия «Сошествие во ад»; иконы псковской школы), а иногда присоединяет мотив вступления избавленных от уз смерти праведников в рай (т. н. «полная» икона воскресения с сошествием).

О. Е. Нестерова.

СПАНДАРАМЕТ, Сандарамет (восходит к богине Спента Армайти, Арматай), в армянской мифологии дух подземного мира и сам подземный мир. Возможно, С. был наделён и функциями божества плодородия и растительности. У историка 9 в. Товмы Арцруни, передающего народные сказания, земля – постоялый двор бога С.

С. Б. А.

СПАНДАРМАТ (среднеиран.), в иранской мифологии олицетворение возделанной земли и религиозного благочестия, прародительница жизни. Описывалась и, возможно, изображалась красивой рассудительной женщиной с мускусной розой в руке, поучающей царей. Восходит к дозороастрийской матери-земле, супруге бога неба (впоследствии Спента Армайти, Арматай — одно из божеств Амеша Спента). Почитание С. — древней хтонической праматери продолжалось и в зороастрийскую эпоху (ср. особенно «Видевдат» 2, 10 и 18; 3, 35; 18, 51; «Гаты» 47, 3); сохранялась её связь с запретным в зороастризме обрядом ингумации (ср. «Гаты» 30, 7, где ей предписано обеспечить неистребимость праведной плоти; «Ясна» 16, 10, где она названа обиталищем праведников). Фрагмент «Видевдата» (3, 35), содержащий угрозу ввергнуть нечестивца во «тьму С», возможно, указывает на практику человеческих жертвоприношений [ср. утверждение Геродота (VII 114) о том, что Ксеркс и его жена Аместрида приказывали закапывать людей заживо, чтобы угодить подземному божеству; имеются сведения об отправлении этого же ритуала Камбисом (Herodot. Ill 35), сасанидским монархом Варахраном I]. Древний облик слабо персонифицированной земли С. сохранялась и в пехлевийской традиции: Зардушт (Заратуштра) узрел в мистическом трансе всю С., «покрытую растениями, и все их виды, и корень каждого в земле — С.» («Бахман-Яшт» 2, 8, 31 и 48); когда в апокалиптическом будущем восторжествуют неправда и насилие, «земля-С. разверзнется и обнажатся самоцветы, золото, серебро, медь, олово и свинец» (2, 48). В скифской мифологии С. соответствует Апи, в митраизме — Мать-земля, в манихействе — Мать жизни. В армянской мифологии к С. восходит Спандарамет.

Л. Л.

СПАРТЫ (σπαρτοί, «посеянные»), в греческой мифологии богатыри, выросшие из земли, которую основатель Фив Кадм засеял зубами убитого им дракона. Появившись на свет в полном вооружении, С. сразу же стали сражаться друг с другом, пока их не осталось пятеро: Хтоний (земляной человек), Удей (подземный человек), Пелор (великан), Гиперион (сверхмощный), Эхион (человек-змея) (Paus. IX 5, 3; Apollod. III 4, 1). За последнего из них Кадм выдал свою дочь Агаву. К С. возводили своё происхождение знатнейшие фиванские роды.

В. Я.

СПЕНИШТА (авест., «святейший»), в иранской мифологии (зороастризме) один из пяти видов природных огней. В отличие от солнца, «пылающего пред господом на небесах» (Берсизава), огня, одушевляющего животных и человека (Вохуфрйана), огня, пребывающего в дереве (Урвазишта), и молнии (Вазишта), С. — «видимое божество», зримый образ других огней («Ясна» 17, «Бундахишн» 17, 5–8, «Затспрам» 11, 8–10). Ср. также Атар.

Л. Л.

СПЕНТА-МАЙНЬЮ (авест., «дух святости»), в иранской мифологии дух-творец. С.-М. вдохновляет Заратуштру, в конце мировой истории он должен уничтожить «духа зла» Ангро-Майнью («Яшты» XIII 3; XVIII 2; XIX 96). Согласно одной концепции образа, обычно считающейся более древней, С.-М. вместе со своим братом-близнецом Ангро-Майнью порождены Ахурамаздой и оба действуют как демиурги земного творения на уровне телесной осязаемой реальности «гетик», тогда как Ахурамазда пребывает в сфере чистой духовности «менок»; С.-М. создаёт благую часть мира, а его брат — плохую («Бундахишн» 1, 8 и др. источники). Согласно «Яшту» (VIII 48), все творения С-М. — «Те, что живут под землёй, на земле, в воде, летают, рыщут по равнинам, все те, что населяют безграничный и бесконечный мир С.-М.». Вместе с Огнём С.-М. наблюдает за исполнением решений и приговоров, вынесенных Ахурамаздой («Ясна Семи глав», 36, 1).

По второй концепции образа, С.-М. – ипостась, творческий аспект Ахурамазды.

Образ С.-М. рано привлёк внимание греческих философов. Уже в схолии (Гермодора?) к диалогу Платона «Алкивиад» (I 122a) содержится соответствие понятию С.-М., в конце 4 в. до н. э. Гекатею Абдерскому уже была известна авестийская мифологема о С.-М. как источнике вдохновения Заратуштры. Типологически и функционально С.-М. близок ветхозаветному духу святому, что издавна побуждало специалистов (Ш. Арле, Ж. Дармстетер и др.) к гипотезам об исторической взаимозависимости обоих образов.

Л. Л.

СПЕНТОДАТА [авест. «созданный (дарованный) благочестием», т. е. богиней Спента Армайти, землёй, следовательно, сын земли], в иранской мифологии один из наиболее древних персонажей. Упомянут уже в «Фарвардин-яште» (103). Поздние формы имени – Спанддат, Исфендиад и Исфандияр. В силу своего происхождения С. неуязвим для обычного оружия. [В «Шахнаме» неуязвимость С.-Исфандияра — следствие заклятия, произнесённого Зардуштом (Заратуштрой), а по более поздней версии её обеспечило проглочен-

ное С. зёрнышко граната]. Постоянный эпитет «бронзовотелый», видимо, унаследован С. из общеиндоевропейского мифа о герое, родившемся в доспехах или повитом в броню сразу после рождения (ср., например, индийский Карна). Как большинство подобных героев, С. мог быть убит только заколдованным оружием (заговорённой стрелой) по наущению злых сил. В «Яште» (V 116–118) сам С. не назван, но действуют убитые им в «Шахнаме» Арджатаспа и Вандарманиш. В позднем пехлевийском сочинении 9 в. «Шиканд Гуманик Вачар» (10, 67) даже сказано, что С. и его брат Зариварай «вере покорились как ярму» и были зачинщиками всяческих кровопролитных усобиц. Имя С., судя по сообщениям элефантинских папирусов 5 в. до н. э. и Ктесия (2-я половина 5 в. – 1-я половина 4 в. до н. э.), употреблялось в ахеменидской ономастике применительно к реальным лицам. «Бундахишн» (34, 7–8) называет сыном С. царя из династии Ахеменидов Артаксеркса I Долгорукого.

Л. Л.

СПЕРХИЙ (Σπερχειός), в греческой мифологии бог одноимённой реки в Фессалии. С. – сын Океана и Тефиды (Hes. Theog. 367 след.). Этимология имени С. указывает на быстроту (σπερχνός, «стремительный», «быстрый»), характерный признак водного потока. С. — древнее стихийное божество, генеалогически, однако, связанное уже с героической мифологией. С. — зять Пелея, отец Менесфия, участника Троянской войны (Hom. Il. XVI 173–176). Ахилл обещал посвятить С. свои волосы, если вернётся невредимым на родину (но принёс их в жертву у погребального костра Патроклу, XXIII 141–151).

А. Т.-Г.

СПОРЫШ (рус.), Спарыш (белорус.), в восточнославянской мифологии воплощение плодородия. С. представляли в виде белого кудрявого человека, который ходит по полю (иногда вместе с богом и Раем). Первоначально наименованием С. обозначали двойное зерно или двойной колос, который в восточно- и южнославянской традициях рассматривался как близнечный символ плодородия, называемый «царь-колос». При отправлении архаичных аграрных обрядов из двойных колосьев — С. плели венки, варили общее («братское») пиво, откусывали эти колосья зубами. В Псковской области из сдвоенных колосьев изготовлялась особая кукла — спорынья. Из них сплеталась и пожинальная «борода», посвящавшаяся святым, культ которых продолжал общеславянский культ близнецов — покровителей сельского хозяйства: Флору и Лавру, Козьме и Демьяну, Зосиме и Савве. С. может считаться продолжением общеславянского мифологического близнечного божества, родственного балтийскому Юмису, древнеиндийским Ашвинам.

В. И., В. Т.

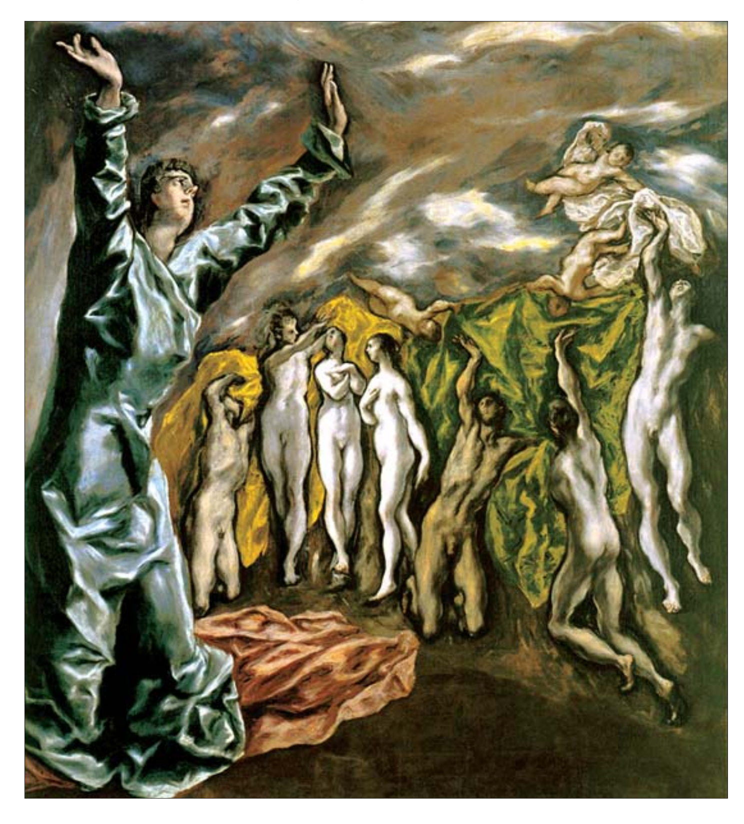
СРАОША (авест.), Срош (среднеперс.), в иранской мифологии дух религиозного послушания и порядка. Ему посвящены «Срош-яшт» и 57-я глава «Ясны». Предположительно, С. заместил одного из более древних богов (напр., Арьямана, Митру). С., испытав истинность убеждений Заратуштры, благословляет пророка («Гаты» 43, 12 и 15). С. – благовестник, посланец Ахурамазды, его священная птица – петух («Видевдат», 18). С. призван отвращать заблуждения и ложные помыслы верующих, стеречь их от происков нечистой силы, «как овчарка», чинить по ночам расправу злым духам. Для этого он вооружён булавой, копьём, боевым топором. С. предстоит возвестить тайны откровения трём грядущим спасителям человечества (саошьянтам), будущим сыновьям Заратуштры. Смертным С. является в телесном облике, он воздвиг особый дом — убежище для бедняков («Ясна» 57, 2). Видимо, в позднюю (эллинистическую?) эпоху получил распространение миф о С. и Рашну как сподвижниках Митры, выступающих вместе с ним судьями над душами умерших на мосту Чинват. В поздних зороастрийских текстах С. за мзду печёными хлебцами препровождает на тот свет души умерших (в «Гатах» 46, 10 и 11 это делает Заратуштра). Согласно «Бундахишну» (34, 23), С. выступит против дракона Ажи-Дахаки в решающем поединке.

Л. Л.

СТАРКАД [др.-исл. Starkadr, Storkudr, от sterkr, starkr, «сильный» и Hodr, имя бога (Хёд?); лат. Starcatherus, Starcardus], в скандинавской мифологии и эпосе герой, могучий воин-викинг, с именем которого связано множество подвигов, совершённых в Дании и Швеции. Саксон Грамматик в «Деяниях датчан» называет его сыном Сторверка (Storverk, Storvirkr, «человек великого деяния»; русский переводчик Б. И. Ярхо передаёт его имя как «Сила Подвигович») и повествует о его службе датскому королю Фрото. С. описывали как уродливого клыкастого человека гигантского роста. У С. было шесть рук, враг великанов Тор сделал его двуруким, отрубив ему остальные. С., дабы завоевать расположение Одина, умертвил по его повелению своего вождя, норвежского короля Викара [О. Хёфлер толкует имя Vikarr как «человек с волосами посвященного» (богам)], удавив его и поразив мечом. По «Саге о Гаутреке», С. намеревался совершить лишь символическое жертвоприношение, надев Викару на нею петлю и прикоснувшись к его телу стеблем камыша, но петля впилась в горло, а камыш превратился в копьё и умертвил короля (ср. превращение омелы в копьё в мифе об убийстве Бальдра; второй член имени С., видимо, Хёд – так звали невольного убийцу Бальдра). С. – «одинический» (связанный с Одином) герой, и заклание им Викара представляет собой воспроизведение жертвоприношения Одина (см. в ст. Один). А. Ольрик усматривает в этом акте отражение ритуального убийства короля, О. Хёфлер и Я. де Фрис – ритуал инициации.

Один покровительствует С. В ночь накануне жертвоприношения С., разбуженный своим воспитателем, прибывает вместе с ним на остров, где на лесной поляне видит 11 человек, восседающих на престолах; 12-й престол занимает воспитатель С., и присутствовавшие (видимо, боги) приветствуют его как Одина. Один определяет судьбу С. Он дарует С. три жизни, великолепное оружие и сокровища, сообщает ему дар поэзии, обещает уважение знати (в благодарность за это С. и производит культовое жертвоприношение Викара). Тор, противник С., предрекает, что С. совершит злодеяние в каждую из трёх дарованных ему жизней, никогда не приобретёт земли и не будет удовлетворён тем, чем владеет, не запомнит ничего из сочинённого им и испытает ненависть простонародья.

Когда С. состарился и почти ослеп, чтобы не умереть в постели, но погибнуть от меча (ибо только при этом условии можно было получить доступ в вальхаллу к Одину), он соблазняет убийцу кошелём с золотом, и наконец, погибает от руки Хатера (Хёда?), отца которого умертвил. Соглас-



Снятие пятой печати. Картина Эль Греко. 1610–1614. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

но «Второй Песни о Хельги, убийце Хундинга» («Старшая Эдда»), С. пал в битве против Хельги. Более поздние версии сказания о С. (исландские «Прядь о Норна гесте», «Прядь о Торстейне»), в которых С. приобретает гротескно-сатирические черты, повествуют о встречах С. с Сигурдом (в битве С. обращается в бегство, а догоняющий его Сигурд выбивает ему рукоятью меча клыки; в аду Сигурд мужественнее всех переносит адские муки, С. же, у которого из огня торчат лишь ступни, кричит громче всех).

Образ С. породил много толкований. В частности, Ж. Дюмезиль проводит параллель между С., ведийским Индрой и греческим Гераклом.

А. Я. Гуревич.

СТЕНТОР (Στέντωρ), в греческой мифологии (в «Илиаде») греческий воин, способный кричать столь же громко, как кричат одновременно 50 человек (Hom. Il. V 785–786).

В. Я.

СТЕРОПА, Астеропа (Στεροπη, Αστερόπή, «вспышка», «молния»), в греческой мифологии: 1) дочь титана Атланта, одна из плеяд; 2) дочь аркадского царя Кефея, получившая от Геракла локон Горгоны, обладавший свойством отпугивать врагов; 3) Стеропа, супруга Ахелоя, мать сирен (Apollod. I 7, 10).

Г. Ч. Гусейнов.

СТИКС (Στύξ, «ненавистная»), в греческой мифологии божество одноимённой реки в царстве мёртвых. С. — одна из старших дочерей Океана и Тефиды (Hes. Theog. 361), по другой версии, она — дочь Ночи и Эреба (Hyg. Fab. Praef. 1). Во время раздоров богов по приказу Зевса произносятся клятвы над водой С., принесённой Иридой. Бог, нарушивший клятву, год лежит бездыханным, девять лет живёт вдали от Олимпа и только на десятый год возвращается в сонм олимпийцев. Клятва водой С. — самая страшная (Hes. Theog. 775–806). От брака с Паллантом С. родила Зависть (Ревность, Рвение), Нике (Победа), Силу (Власть) и Мощь. Дети С. особенно дороги Зевсу, так как они всегда ему сопутствуют. Во время титаномахии С. поспешила стать на сторону Зевса и сохранила свой исконный почёт и удел, получила от него щедрые дары, а имя её стало великой клятвой (382–403). Существует миф о том, что Персефона – дочь Зевса и С. (Apollod. I, 3, 1). С. фигурирует в числе других нимф и богинь, игравших с Персефоной на лугу, когда её похитил Аид (Hymn. Horn. V 424). В образе С. – попытка объединить олимпийскую мифологию с доолимпийским хтонизмом, осмысленным в качественно новых функциях (помощь С. Зевсу).

А. Т.-Г.

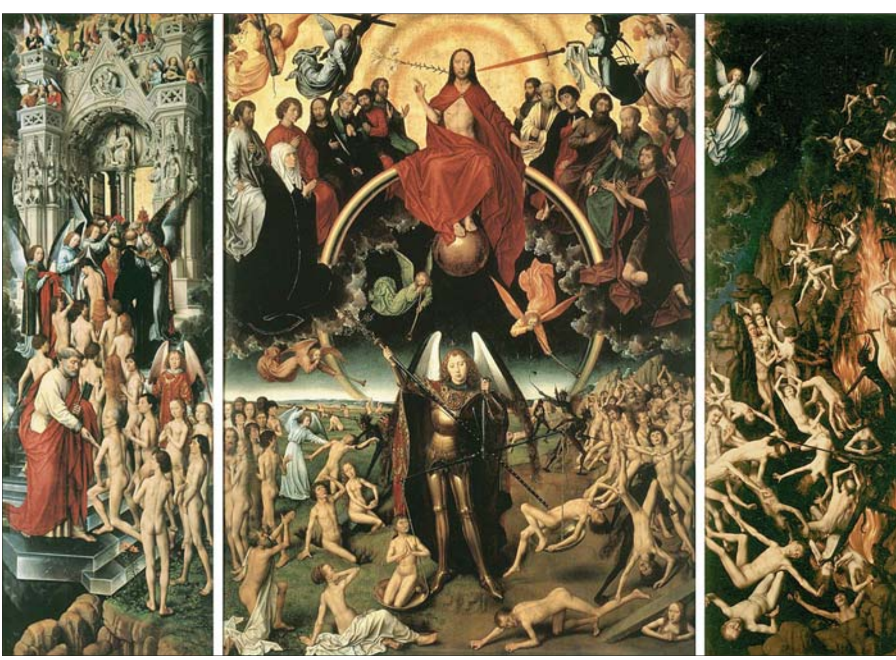
СТОРУКИЕ, гекатонхейры (Εκατόνχειρες), в греческой мифологии чудовища, порождённые Геей и Ураном. Их трое – Котт, Бриарей и Гиес. У каждого из них – пятьдесят голов и сотня рук (Hes. Theog. 147–153). Бриарей именуется людьми Эгеон (Hom. Il. I 403). Уран, ненавидящий своих ужасных потомков, отправлял их в недра земли (Hes. Theog. 154–158, 617–620). Благодаря С., выведенным Зевсом по совету Геи на землю (626–628), он одержал победу над титанами (666–673). После низвержения титанов в тартар их там охраняют С., верные стражи Зевса (729–735). Призванные дружественной Зевсу Фетидой, С. вновь помогли Зевсу, когда против него задумали заговор Гера, Посейдон и Афина. Боги пришли в ужас от одного вида С. и отступились от Зевса (Hom. Il. I 396–406). С. – пример объединения олимпийской мощи Зевса и древних стихийных сил (ср. роль Геи или Фетиды в мифах о Зевсе).

А. Т.-Г.

Страшный суд. Русская икона Новгородской школы. 1-я пол. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.

СТРАШНЫЙ СУД (греч. ἡ ἡμέρα της κρίδεως, ср. англ. Doomsday, «день судный», лат. iudicium universale, «вселенский суд»; нем. das jungste Gericht, «последний суд»), в христианской эсхатологии предстоящий в «конце времён» суд вторично пришедшего Иисуса Христа над всеми когда-либо жившими людьми, воскресающими во плоти для этого суда и получающими по приговору судьи сообразно со своими делами вечное блаженство в раю или вечное наказание в аду. Уже в египетской мифологии известен мотив взвешивания на весах во время загробного суда добрых и злых дел каждого человека перед лицом Осириса (ср. в западноевропейской иконографии С. с. архангела Михаила, держащего весы). В ветхозаветной традиции получила развитие идея «дня Яхве» — полного и окончательного торжества Яхве над своими врагами на земле (ср. Ис. 13, 2–9; Иезек. 30, 3 и др.). По мере усиления эсхатологических интересов (отразившихся, например, в ветхозаветной «Книге Даниила», 2 в. до н. э.) и распространения веры в воскресение мёртвых «день Яхве» всё более отчётливо понимается как С. с. В новозаветных текстах неоднократно описывается, чаще всего в аллегорической форме, конечное отделение злых людей от добрых («козлов» от «овец», «плевелов» от «пшеницы», Матф. 13, 30; 25, 32–33 и др.).

Упоминается эсхатологическое явление «сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою», под громогласные звуки ангельской трубы (Матф. 24, 30–31; «труба» –


Страшный суд. Триптих Г. Мемлинга. 1473. Гданьск, Поморский музей.

несомненно, шофар, т. е. музыкальный инструмент из бараньего рога). В присутствии всех ангелов судья воссядет на престоле, перед которым соберутся «все народы» (Матф. 25, 31–32), и свершится суд: оправданные станут по правую руку от судьи (счастливая сторона), осуждённые – по левую (Матф. 25, 34–46). Эти образы были систематизированы и приведены в связную, наглядную картину раннехристианскими и средневековыми писателями, среди которых особую роль сыграл Ефрем Сирин (4 в.): земля и море, звери, птицы, рыбы и гроба отдают назад поглощённые ими тела мертвецов; человек, очнувшийся от смертного сна, со страхом видит грозную славу Христа и ждёт своего приговора; раскрываются книги, символизирующие полноту знания бога обо всём содеянном и выстраданном людьми (этот мотив есть уже в «Книге Даниила», 7, 10; по некоторым апокрифическим версиям, эту всеобъемлющую мировую хронику ведёт вознесённый на небеса Енох); праведники, приветствуемые ангелами, шествуют в рай, между тем как грешники насильно увлекаемы глумливыми бесами в ад. Фоном С. с. служит космическая катастрофа, знаменующая конец мира: солнце и луна меркнут, звёзды спадают с неба, само небо свёртывается, как свиток (Матф. 24, 29 и Апок. 6, 12–14), от престола судьи льётся огненная река (Дан. 7, 10).

Среди поэтических разработок темы С. с.: византийская поэма (т. н. кондак) Романа Сладкопевца (6 в.), древневерхненемецкий эпос «Муспилли» (9 в.) и латинская секвенция «Dies irae» («День гнева», 13 в.; вошла в состав католической заупокойной службы, т. н. реквиема), а также многочисленные фольклорные тексты, в т. ч. русские «духовные стихи». Искусство зрелого средневековья создаёт многофигурные композиции, где Христос восседает на престоле в центре, по обеим сторонам от него сидят двенадцать апостолов, также участвующих в совершении суда, дева Мария и Иоанн Креститель стоят перед престолом Христа, а Адам и Ева припадают к его стопам, умоляя за грешное человечество, ангелы трубят в трубы, апостол Пётр впускает праведных в рай, бесы ввергают грешников в ад и т. д. Иконографическая схема формируется в Византии к 11 в. и оттуда распространяется на Италию (мозаика собора в Торчелло, 12 в.), на южнославянский мир и на Русь (фрески Дмитриевского собора во Владимире, 12 в., и Успенского собора во Владимире, нач. 15 в.); и в искусстве готики и раннего Ренессанса, и в русской иконе 16–17 вв. она подвергается различным модификациям, но лишь Микеланджело (фреска Сикстинской капеллы) порвал с традицией, подчинив тему своим собственным идеалам – титаническому гневу Христа на человечество отвечает столь же титаническое отчаяние человечества.

С. С. Аверинцев.

СТРИБОГ (др.-рус. Стрибогъ, из индоевроп. *ptr-ei- *deiwo, «отец-бог», с развитием первого элемента по тому же типу, что др.-рус. стрый, «дядя по отцу», при лат. patruus, и заменой второго элемента на *bog-), в восточнославянской мифологии божество древнерусского пантеона, кумир которого был установлен в Киеве в 980. В «Слове о полку Игореве» ветры названы Стрибожьими внуками, которые стрелами веют с моря, что, видимо, указывает на атмосферные функции С. В древнерусских текстах имя С. постоянно сочетается с именем Дажьбога, что даёт основание противопоставлять или сближать их функции и значение (дать – распространить долю, благо).

В. И., В. Т.

СТРОФИЙ (Στρόφιος), в греческой мифологии царь Крисы в Фокиде, женатый на Анаксибии, сестре Агамемнона. В доме С. воспитывался вместе с его сыном Пиладом сын Агамемнона Орест, спрятанный здесь от Эгисфа (Aeschyl. Agam. 877–885; Apollod. epit. 24).

В. Я.

СУ АНАСЫ («мать воды»), в мифологии казанских, западносибирских татар, татар-мишарей, кумыков (суванасы), карачаевцев (суу анасы) дух воды. У татар С. а. — разновидность духов су иясе (су иясе — нередко также другое название С. а.) представлялась в человеческом облике. У С. а. есть муж, су бабасы («водяной дед»), и дети (сыновья иногда тоже называются су иясе). Она моет своих детей, выходя в полночь на мостик над водой. Людям С. а. показывается на берегу реки, расчёсывая, подобно албасты, волосы гребнем. Счита-

Слева – Воскресение из мёртвых. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499–1503. Орвьето, собор.
Справа – Страшный суд. Центральная часть алтаря работы С. Лохнера. Ок. 1435. Кёльн, музей Вальраф-Рихарц.

лось, что С. а. может наслать засуху, болезнь, утопить человека. Поэтому молодая жена, впервые пошедшая в доме мужа за водой, в дар ей бросала в воду монетку. У тобольских татар С. а. (соу короткоях) считалась главой соу-пяре, злых духов, за ноги затаскивающих людей в воду. Представляли её в образе старухи с длинными седыми распущенными волосами, обычными атрибутами считались золотые вёдра или золотая гребёнка.

В. Н. Басилов.

СУБХАДЕВА, шубхадева (пали subha deva, санскр. subha devah, «блаженные божества»), в буддийской мифологии разряд божеств класса рупавачара, обитающий на третьем уровне Рупадхату. Разделяются на паритасубха («обладатели ограниченного блаженства»), аппаманасубха («обладатели безмерного блаженства») и субхакинха («целоблаженные»). Продолжительность жизни переродившихся среди С., соответственно, 16, 32 и 64 кальпы. В период разрушения мира огнем, водой и ветром (самватракальпа) уровень субхакинха есть предел, выше которого не поднимается вода.

О. Ф. Волкова.

СУБХУТИ (санскр. и пали subhuti), в буддийской мифологии ученик Шакьямуни. В основе образа С., по-видимому, реальное историческое лицо. С. упоминается в текстах всех основных направлений буддизма, но в «Типитаке» он занимает второстепенное место по сравнению с такими учениками Шакьямуни, как Ананда, Шарипутра и Маудгальяяна. Тем не менее уже там его считают первым среди «живущих в уединении» (отшельников-аскетов). В махаяне, особенно в сутрах цикла «Праджняпарамиты», С. — один из главных учеников Шакьямуни, притом — самый способный. Нередко он объясняет другим ученикам сложные проблемы вероучения. В «Саддхармапундарика-сутре» С. обращается к Шакьямуни с жалобой на то, что он не может достичь наивысшего бодхи, а Шакьямуни успокаивает его, говоря, что в будущем С. станет буддой под именем Шашикету.

Л. М.

СУД, Усуд (рус. Суд, сербохорв. Усуд), родственно рус. «суд», «судьба», из слав. *sъ+de-, ср. литов. samda, «наём», др.-инд. sam-dha-), в славянской мифологии существо, управляющее судьбой. В сербской сказке Усуд посылает Сречу или Несречу — воплощения судьбы-доли (см. в статье Доля). В дни, когда Усуд рассыпает в своём дворце золото, рождаются те, кому суждено быть богатыми; когда Усуд рассыпает в хижине черепки — рождаются бедняки. С С. связаны также персонифицированные воплощения судьбы — суденицы (суда женского рода): сербохорв. cojeница, суjеница; чеш. sudice; рус. «судинушка» (главным образом в плачах). Лежащая в основе имени С. мифопоэтическая формула отражена также в общеславянских именах типа *sъ-de-slavъ (др.-рус. Судиславъ, чеш. Sudi-slav, польск. Sedzi-slaw, сербохорв. Здеслав и т. п.), воспроизводящих ещё более ранний индоевропейский источник (обрядовая формула со значением «добывать славу» — «делать знаменитым», ср. общеиндоевропейскую формулу «присуждения славы»: др.-инд. sravah dha-, «получать славу», и т. п.). Наличие такого источника для славянского С. доказывается также родственной хеттской формулой san dai-, «проявлять благоговение (по отношению к богам)», греч. σύνθεσις, «соглашение», и т. п. К тому же корню восходит имя греческой Фемиды, поэтому персонифицированное воплощение С. можно считать архаизмом славянской мифологической предправовой традиции, воспроизводящей существенные черты общеиндоевропейской.

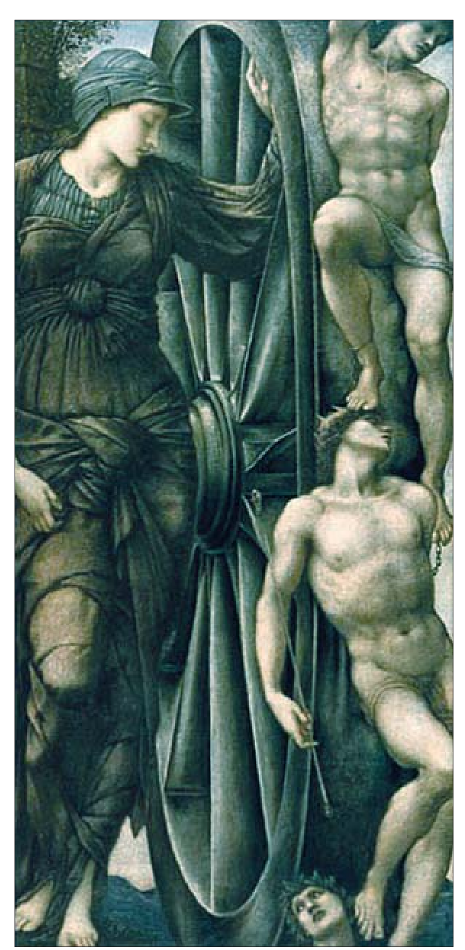
В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

СУДИКА-МБАМБИ, в фольклоре лунда (юг Заира, северо-восток Анголы, северозапад Замбии) эпический герой архаического типа, в характеристике которого значительна роль мифологических элементов. С.-М. заговорил, как только родился: он велел матери посадить килембе – дерево его жизни. Ребёнком он совершает подвиги. С.-М. обладает сверхъестественными способностями: он укрепил один кол – и сразу был построен дом его родителям, он связал охапку травы – остальная трава сама собралась в связки; начав делать крышу, он положил одну связку травы – и вся крыша составилась сама. Один из основных подвигов С.-М. – добывание невесты: он женится на дочери Калунга, владыки нижнего мира, после того как выполняет брачное условие (убивает многоголовое чудовище Киниока, похитившее невесту, и с помощью своего младшего брата уничтожает чудовище-крокодила, захватившего скот Калунга). В грохотаньи грома слышны голоса С.-М. и его младшего брата; поссорившись, они скрестили мечи, но не сумев одолеть друг друга, разошлись в разные стороны.

Е. К.

СУДЬБА, в мифологии различных народов представление о непостижимой силе, действием которой обусловлены как отдельные события, так и вся жизнь человека (и, в более широком смысле, — социального коллектива); оформляется на достаточно поздней стадии развития мифологии, по мере распада родовых отношений с присущей им неотделённостью индивидуальной сущности человека от коллективного (родового) бытия. Вера в С. диктовалась объективной несвободой индивида от коллектива и природы, невозможностью помыслить, а тем более реализовать формы индивидуального бытия, отличные от тех, которые установлены от рождения. Психобиологические и социологические аспекты представлений о С. в значительной степени объясняются их сопряжённостью с фундаментальными оппозициями мифологического сознания «жизнь – смерть» («рождение – смерть») и «добро – зло». Стремление материализовать, «воплотить» представления о С. и тем самым снять её обезличенность и принципиальную непознаваемость реализуется в различных типах персонификаций С. Первоначально представления о С. не отчленяются от восходящих к тотемизму и культу предков представлений о добрых и злых духах — спутниках человека, рождающихся и живущих вместе с ним. В числе таких персонификаций греческие демоны [даймоны — δαίμων; Пиндар, в частности, упоминает «демона рождения» (Ol. XIII 105)], римские гении (genius, от gigno, «рождать») и юноны; ср. скандинавский термин namingja как обозначение духов-покровителей и личной удачи. Представления о демонах и гениях как воплощении некой жизненной силы, определяющей характер человека и его С., согласуется с понятиями «шеду» и «алад» в шумеро-аккадской традиции (при том, что термин «алад» происходит от общесемитского корня со значением «производить потомство, рождать»). Представляется поэтому логичным реконструировать первоначальные божества С. как божества рождения, дающие человеку его жизненную участь, место (часть, долю) в рамках социального коллектива [ср. греческие мойры (μοίραι, букв. «доля»; впрочем, некоторые исследователи связывали и греческий термин δαίμων с глаголом δαίμαι, «делить на части», и тем самым сопоставляли его с термином, обозначающим мойру, участь, долю), славянская доля (ср. латыш, dala, литов. dalia; у украинцев долями иногда назывались души предков), римские Кармента и восходящие к ней парки, скандинавские норны и валькирии, англосаксонские вирды (wyrdes или weirds, латышские лаймы и др.)], нарекающие (ср. в некоторых русских диалектах — нарок, «имя, название», но и «назначенный срок, срочная пора»), судящие его С. (серб, суjеница, чеш. sudice, ср. также этимологию рус. слова «судьба»). Во многих современных и древних (вплоть до хеттской) традициях зафиксированы поверья и сказания о трёх девах (или старухах) С., которые приходят в дом, где родился ребёнок, и по очереди предсказывают его С. (русские рожаницы, болгарские наречницы и др.; в новогреческой традиции девы С. сохранили наименование мойр), причём решающим оказывается предсказание последней из них, как бы усредняющей крайности двух других. Неизвестность и непознаваемость С. проявляется, в частности, в греческой мифологии в представлениях о мойрах, как дочерях Ночи (Hes. Theog. 211–232). С развитием мифологических представле-

Колесо Фортуны. Иллюстрация к трактату Дж. Боккаччо «О несчастиях знаменитых людей». 1467.


Колесо судьбы. Картина Э. Берн-Джонса. 1875. Париж, музей д'Орсэ.

ний и эволюцией социальных отношений у различных народов появляются персонификации С., как случая: греч. Тихе, замещающая в эллинистическую эпоху мойр (Τύχη — случай, встреча), др.-рус. Устреча, серб. Среча и Несреча, рим. Фортуна; ср. также славянские поверья о девице, приносящей счастье бездольному молодцу. С развитием культа римской Фортуны, которая первоначально (так же, как и греческая Тихе) осмыслялась как счастье, удача, появляется (наряду с доброй) и злая Фортуна. Особые персонификации счастья и несчастья известны и во многих других традициях (напр., индийская богиня счастья Лакшми); ср. противопоставление доли и недоли в славянской, удачи (hamingja) и неудачи (o'hamingja) в скандинавской традиции, а также персонификации представлений о несчастливой С. типа славянских — Беда, Горе, Горе-Злосчастие, Кручина, Журба, Лихо и др. С.-случай может и благоприятствовать человеку, и отворачиваться от него; в скандинавской традиции распространены сюжеты, в которых удача, как приданное человеку качество, временно покидает его либо передаётся другому человеку. Идея С., как суда, проявляется в тех версиях греческого мифа, где мойры считаются дочерьми богини правосудия Фемиды (и Зевса), а также в распространённом мотиве взвешивания С.; так же как Фемида, слепой, с повязкой на глазах изображалась иногда и римская Фортуна. Тема С. постоянно сопрягается с темой души, причём довольно часто С. прямо ассоциируется с последней (маин у эвенков, дзаячи у монгольских народов и др.). Представления о С. нередко связываются с верой в предсуществование и переселение души. В этом случае С. оказывается в зависимости от прежних поступков человека, включая те, которые были совершены носителем души в её прежних воплощениях; в брахманизме деятельность человека в текущей жизни детерминирует С. души в последующих воплощениях; в том же контексте следует рассматривать и версию, излагаемую Платоном, о том, что жизненную С. выбирает душа, причём на результате выбора сказываются «привычки предшествующей жизни» (R. P. X 617e–620e).

С. может записываться на листьях священного дерева (в некоторых традициях Юго-Восточной Азии), свитке или в специальной книге (ср. упоминание «пишущих фатов» у Тертуллиана, китайские представления о книгах С., хранящихся в загробном мире, с обозначением основных событий и продолжительности жизни каждого человека, а также известные у различных народов поговорки типа «На роду написано»), вырезаться на камне (скандинавские руны), представляться в виде какого-либо предмета, например горящего полена (греческий миф о Мелеагре) или свечи, ассоциироваться с дорогой (путём), странствиями, водами загробной реки (Aeschyl. Sept.). С. прядут в виде нити хеттские богини С., греческие айсы, мойры (иногда Зевс и другие боги), римские парки, скандинавские норны, живущие в корнях мирового дерева — ясеня Иггдрасиль; характерно, что в дагомейской мифологии богиня гадания и С. Фа (Гбаду) была дочерью (в ряде вариантов — матерью) Миноны — богини женщин, занимающихся прядением (следы представлений о С. как нити проявляются в современной обыденной речи, в выражениях типа «Связать С. с кем-либо или с чем-либо»). По сообщению Платона (P. X 616 след.), вероятно, восходящему к более древнему мифологическому источнику, матерью мойр является богиня необходимости Ананка, держащая на коленях веретено (образ, соединяющий мотив прядения и идею мировой оси). Эвенки представляли С. как невидимую нить, идущую от головы человека в верхний мир, к верховному божеству (в долганском мифе к верхней душе), который иногда именуется также как С. — Маин; у эвенков и долган (так же как в греческой, римской, германо-скандинавской и других мифологиях) разрыв нити означает смерть (у нганасан нить С., или жизненная нить, отождествляется с солнечным лучом, а разрыв нити осуществляется луной). В шаманских мифах монгольских народов счастливую С. дарует созвездие Большой Медведицы. В японской фольклорной традиции с идеей С. связывается небесная дева Ама-но Сагумэ, спутница божества Амэ-но вака-хико, предсказывающая счастье и разгадывающая сны. Связь С. с астральной символикой, с солнцем, луной, звёздами (знаками зодиака) зафиксирована у большинства народов. Считалось, что у каждого человека имеется своя звезда, которая рождается и умирает (падает) вместе с ним (в других вариантах со звезды приходит и на неё возвращается человеческая душа). Эти воззрения, вписывающие человеческую С. в единый ритм космоса, сохранялись в обыденном сознании на всём протяжении средневековья, что (кроме многочисленных астрологических сочинений) находит отражение в летописях, хрониках, агиографической литературе и пр., и продолжают удерживаться в некоторых современных традициях, особенно в странах Востока. Широко распространено соотнесение С. со временем, которое (как и пространство) является сферой её развёртывания и реализации. В иранской традиции распространяется культ Зервана – божества вечного времени и С. (в зерванизме Зерван – отец Ахурамазды и Ангро-Майнью). В доисламских представлениях арабов формируются (под иранским влиянием) понятия С. (дахр, заман) как времени, неодолимое течение которого определяет всё сущее в мире; ср. распространённое во многих языках употребление термина «время» в значении предустановленного (назначенного) срока, рокового момента, а также соотнесение счастья со временем, а несчастья – с безвременьем. С. соединяет прошлое и будущее: дагомейская Фа считается хранительницей ключей от будущего. Тесно связанная с оппозицией сакрального и профанного, вечного и временного С. выступает как своеобразный медиатор между ними, как способ реализации божественного в человеческом, как земной (временный) аналог небесного (вечного, бессмертного), что вновь отсылает мифологему С. к отмеченной выше оппозиции «жизнь — смерть». Во всяком случае, в большинстве традиций смерть, как и рождение, – обязательный и неотъемлемый компонент представлений о С. В древнеарабской мифологии С. (манайа, manaya) нередко трактуется как предопределённая каждому человеку смерть

Фортуна. Картина Т. Кунце. 1750. Варшава. Национальный музей.

(с распространением ислама термин «манайа», утрачивая первоначальный фаталистический оттенок, использовался в качестве прямого обозначения смерти). В шумеро-аккадской традиции «умереть» также означает встретить свою С. (шимту), незримо сопровождающую человека в течение всей его жизни (некоторые исследователи трактуют шимту как некий акт, предопределяющий каждому человеку при рождении индивидуальную участь, долю, включая продолжительность его жизни). Характерный для шумеро-аккадского мировосприятия элемент трагизма в трактовке проблемы С., как следствие осознания невозможности личного бессмертия и неизвестности того, что ждёт человека после смерти, получает выражение, в частности, в персонификации С. в виде злобного существа Намтар, являющегося одновременно и божеством смерти (ср. образ Манат в древнеарабской мифологии). Египетская мифология с характерной для неё упорядоченностью представлений о загробной жизни в значительной мере переносит проблему С. из сферы посюстороннего земного бытия в сферу эсхатологии. С оппозицией профанного и сакрального сопряжена и проблема взаимосвязи С. и воли богов, включая (помимо собственно божеств С.) высших богов пантеона. С. может быть и подвластна богам, ассоциироваться с их волей, и, напротив, властвовать над ними; этим двум вариантам соответствуют формулы, приводимые Геродотом: «Не может человек отвратить то, что должно совершаться по божественной воле» (Herodot. IX 16); «Предопределённого судьбой не может избежать даже бог» (Herodot. I 91), первая из которых вложена в уста воина-перса, а вторая произносится дельфийской Пифией. По свидетельству Павсания, «С. повинуется одному только Зевсу» (Paus. I 40, 4); в Олимпии, Аркадии, Дельфах Зевс почитался в качестве предводителя мойр (Paus. V 15, 4; VIII 37, 11; X 24, 4). В то же время в «Илиаде» Зевс взвешивает С. на золотых весах, две чаши которых воплощают жизнь и смерть, и при этом остаётся безучастным к результату взвешивания (Hom. Il. XIII 69 след.; XVI 658; XXII 209 след.). В других случаях он вынимает из двух сосудов добро и зло и без разбора («вслепую») раздает их людям (Hom. Il. XXIV 527 след.); тем самым Зевс фактически сам отождествляется с иррациональным началом С. и вполне сопоставим с другими её персонификациями. К распределению С. причастны скандинавский Один, монгольский Дзаячи, сочетающий функции бога-творца и божества С., шумеро-аккадское лунное божество Нанна, являющееся также владыкой оракулов и предрешений С. (ср. в этой связи библейские мотивы «доли из чаши» и жребия, соотнесённые с волей Яхве, который «праведен, любит правду»; Пс. 10, 5–7; 15, 5) и др.

Мифы и сказания о С. тесно связаны с ритуалами узнавания, предсказания С., включая С. индивида, коллектива, конкретного действия или события, будь то военное сражение, охота, будущий урожай и др. Способом такого узнавания С. могут выступать пророчества, гадания (от римских ауспиций до славянских гаданий по «чертам и резам» и японских — по трещинам на черепашьих панцирях), жребий [в Греции архаический жребий представлял собой кусок, т. е. долю, часть жертвенного животного (Hes. Theog. 534–557), позднее кусок дерева, камня и т. п.], магические действия, а также сны и сновидения, в свою очередь требующие истолкования.

В развитых мифологических системах и раннефилософских конструкциях, сохраняющих живую связь с мифом, получает разработку мифологема С. как универсального космического начала, стоящего над (или, во всяком случае, за) богами и отождествляемого с мировой необходимостью или мировой справедливостью. В греческой традиции такое представление связано с образом Адрастеи (Немесиды). Закону Адрастеи – неизбежной и неотвратимой С., подчинено, согласно Платону, движение душ по небу (Phaedr. 248 c); ср. гегелевскую трактовку античных представлений о С. как простой или абсолютной необходимости, царящей над «всем», включая «светлый круг конкретных, живых богов». Олицетворением установленного богами природного и социального порядка выступает египетская Маат, которая причастна и к определению посмертных С. людей. В иранской и связанных с ней традициях с идеей С. соотносится представление о некой божественной сущности (Фарн), дарующей власть, богатство, удачу и осмысляемой в ряде текстов как С. Место С. в ряде традиций Древней Индии занимает понятие кармы (букв. «деяние»), правящей власть над богами и людьми (в «Махабхарате» «врождённая карма» заставляет человека исполнять «помимо воли» то, чего он не хочет делать «по заблуждению») и в свою очередь подчинённой закону мирового космического порядка – риты; ср. также многозначный принцип «дао» в китайской религиозно-мифологической и философской традиции. С необходимостью отождествляли С. многие древние философы Индии, Китая, Греции; римские стоики создали универсальную концепцию космоса как мирового государства, управляемую С. (фатумом), следовать предначертаниям которой – высшее назначение человека («Судьбы ведут того, кто хочет, и влачат того, кто не хочет»; Seneca. Epistolae ad Lucilium. 107, 11). Вместе с тем представления о С. как необходимости несли и определённую этическую нагрузку, оставляя индивиду некоторую возможность выбора, возможность отодвинуть либо, наоборот, приблизить роковое сцепление обстоятельств (ср. в «Одиссее» действия Ахилла, С. которого связана с убийством Гектора, а также слова Зевса о людях, действующих вопреки С.; Hom. Od. I 33). Мотив выбора в сочетании с готовностью человека встретить уготованную ему С. (что в рамках каузального мышления Нового времени нередко трактуется как вызов С.) особенно характерен для более поздних версий того или иного мифологического сюжета, а также для героического эпоса и сказочного фольклора различных народов (ср. в этой связи распространённый сюжет о богатыре на распутье). В мифологии монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам) функции С. в принципиально переосмысленном виде поглощаются концепцией божественного провидения, согласно которой всё сущее, включая жизнь, поступки и действия каждого человека, детерминировано (предопределено) волей единого и всемогущего бога. Однако победа монотеистического бога над С., избавлявшая человека от превратностей С. как иррационального начала, не избавляла его от иррациональности реального социального бытия, которая лишь усугублялась фаталистической концепцией предопределения, характерной для некоторых направлений в христианстве и исламе (к тому же, благодаря детально разработанной сюжетике страшного суда, христианство и ислам в определённой степени наследовали и эсхатологические мотивы, связанные с мифологемой С.). Вследствие этого идея С., выходя из сферы мифа, продлевает своё существование в сфере философско-теологических спекуляций, художественно-поэтической символики и пр. Многие авторы европейского средневековья используют латинские (fortuna и др.) и местные термины, обозначающие С. как синонимы терминов «провидение», «предопределение». Боэций (5–6 вв.) пытался обосновать существование С. (fatum) как подчинённого по отношению к провидению начала. Напротив, в эпоху Возрождения П. Помпонацци (15–16 вв.) в трактате «О фатуме, свободе воли и предопределении» возвращается к позднеантичным (в духе стоицизма) представлениям и объявляет бога безличным началом, совпадающим с фатумом. Образ С. (Фортуны), сада Фортуны, мельницы Фортуны и особенно колеса Фортуны (с широким спектром импликаций — от солярного символа до орудия смерти) получает широкое распространение в средневековой и ренессансной литературе и иконографии в качестве одного из универсальных образов, воплощающих космический порядок (ср. древнерусские представления о взаимосвязи колеса С. – «счастного колеса» со «звёздным движением»). Отражением веры в С. является и увлечение астрологией и магией, вспыхнувшее с новой силой в эпоху Возрождения. С. оставалась также действующим элементом народных верований и представлений, испытавших, разумеется, существенное влияние официальных концепций предопределения и свободы воли (ср. русские пословицы: «Господня воля – наша доля», «Всякую долю бог посылает», «Воля, неволя — такая наша доля» и др., а также: «Не в воле счастье, а в доле»). Свидетельством веры в С. могут служить многочисленные фольклорные сюжеты о добрых и злых духах, в частности о феях (сам термин «фея», итал. fata, франц. fee, восходит к лат. fatum, «фат»), устойчивая традиция рождественских, масленичных и прочих гаданий (в частности, гаданий девушек о будущем супруге – суженом, т. е. предназначенном С.) и др. Впрочем, и в официально признанной вере в ангелов в христианстве и в джиннов в исламе (особенно в её обыденной интерпретации) многие исследователи склонны видеть отражение более ранних представлений о демонах, гениях и других носителях С. В повседневных представлениях ислама сохраняется вера в существование особого, несводимого к предопределению и неотвратимого, фатального начала (kismet,

букв. «распределение», «часть», «доля»), определяющего личные С. людей.

В Новое время связь с мифологическими представлениями о С. проявляется в теоретических построениях и практике романтизма, у последователей «философии жизни» и некоторых представителей новейшей буржуазной философии. На обыденном уровне понятие С. используется для обозначения непредвиденного стечения обстоятельств, стихийного хода событий. В литературе и искусстве 19 и особенно 20 вв. понятие С., наследуя старые мифопоэтические мотивы, дополненные современными социокультурными, философскими, этическими ассоциациями, нередко выступает как многозначный и сложный символ жизненного пути человека, народа страны или всего человечества, который приобретает в творчестве различных художников как оптимистическую, так и пессимистическую окраску.

В. М. Карев.

СУ ИЯСЕ, в мифологии казанских и западносибирских татар, казахов (су иеси), башкир (hыу эйәhе) антропоморфные духи — хозяева воды, разновидность духов эе. У казанских и западносибирских татар различались С. и. — мужчины (су бабасы), женщины (су анасы). Однако нередко С. и. понималось как другое название су анасы или су бабасы.

Согласно представлениям башкир, С. и. семьями живут в воде, они очень богаты. Вход в их чертоги находится на дне водоёма, под камнем. Они не причиняют людям вреда.

В. Б.

СУЙ-ЖЭНЬ («человек, добывший огонь трением»), в древнекитайской мифологии изобретатель огня. Имя его происходит от корня «суй», означающего орудие добывания огня (по разъяснению древних комментаторов речь идёт о деревянной палочке и, видимо, бруске дерева). Хотя в древних памятниках добывание огня приписывается Хуан-ди и Фу-си, это деяние в последующей традиции закрепляется за С.-ж. В философском трактате «Хань Фэй-цзы» (3 в. до н. э.) говорится о том, что в глубокой древности люди болели от сырой пищи и тогда появился святой мудрец, который добыл огонь трением (суй), народ обрадовался этому и поставил его править Поднебесной, дав ему прозвание Суй-жэнь-ши (букв. «род Суй-жэня»). У Сыма Чжэня (8 в. н. э.) С.-ж. — непосредственный предшественник первопредка Фу-си. В некоторых памятниках С.-ж. включается в число Сань хуан. В средневековой традиции есть упоминание и о четырёх помощниках С.-ж.: Мин-ю («понимающий причины»), Би-юй («непременно обучающий»), Чэн-бо («установившийся в обширных знаниях») и Юнь-цю («низвергнутый холм»), или Юнь-ли («низвергнутый и стоящий»). В отличие от С.-ж., который будто бы спустился с неба, его помощники считаются вышедшими изпод земли (Тао Юань-мин, 4 в. н. э., «Шэн сянь цюнь фу лу» – «Записи о сонме совершенномудрых и мудрых»). В «Ши и цзи» («Записях о забытых событиях») Ван Цзя (4 в. н. э.) говорится о некой стране Суймин, где растёт огромное дерево суй («огненное»?), ветви которого раскинулись на десять тысяч цинов (вариант древа мирового). Птица (сова, скопа?) своим клювом долбит дерево, и из него исходит огонь. Это и навело С.-ж. на мысль взять маленькую веточку и, буравя дерево, добыть огонь.

Б. Л. Рифтин.

СУКУНАБИКОНА, Сукунабикона-но ками (др.-япон. «бог, обладающий маленьким именем», или «маленький муж», или «молодой человек»), в японской мифологии бог, по генеалогии «Кодзики» его матерью считается Камимусуби, по «Нихонсёки» — мать не упоминается, а отец Такамимусуби. В том и другом случае он является прямым потомком самых древних богов Мусуби — «божеств брака, рождения, земледелия». С. в крошечной лодочке из стручка растения кагаимо (или кагами) на гребне волны прибыл в провинцию Тоса, одетый в птичье оперение. С. помогал О-кунинуси в устройстве страны. Миф, зафиксированный только в «Нихонсёки», повествует о его исчезновении. С. взобрался на вершину просяного колоса, и упругий стебель забросил его в «дальнюю страну», в потусторонний мир, в страну смерти.

Е. С.-Г.

СУКХАВАТИ (санскр. sukhavati, букв. «счастливая страна»), в буддийской мифологии страна, т. н. «поле будды» (буддакшетра) Амитабхи, которая находится на чрезвычайно дальнем расстоянии от нашего мира (между С. и нашим миром — целые мириады миров). Описание С. приводится в «Сукхавативьюха-сутре» (2–3 вв. н. э.). В С. сансира проявляется только в двух аспектах — в образе людей и богов (и между ними нет коренных различий), нарака, преты, асуры и животные в С. отсутствуют. Почва и вода в С. благородны, все постройки выполнены из золота, серебра, кораллов и драгоценных камней. Все обитатели С. — бодхисатвы высшего уровня, которые там же достигают нирваны. Они живут «неизмеримо долго» и наслаждаются беспредельным счастьем. С. была сотворена Амитабхой, чтобы ускорить путь существ в нирвану (по легенде Амитабха, когда он ещё был бодхисатвой по имени Дхармакара, дал обет создать такой мир после достижения им состояния будды).

Л. М.

СУЛАЙМАН (Sulaiman), в мусульманской мифологии сын Дауда. Соответствует библейскому Соломону. В Коране говорится, что мудрый С. участвовал в разрешении сложных споров вместе со своим отцом и иногда превосходил его в мудрости (21:78–79). Наследовав Дауду, С. стал великим правителем, обладавшим множеством чудесных способностей. Ему подчинялся могучий ветер (21:81; 38:35) и был понятен язык птиц (27:17). Однажды С. изменил путь войска, чтобы не раздавить муравьев, разговор которых он услышал и понял (27:18–19). По приказу аллаха С. служили джинны (34:11), которые ныряли для него за жемчугом, строили здания и водохранилища, делали скульптуры, изготовляли чаши и котлы (21:82; 38:36; 34:12). Подчинялись С. и птицы; одна из них – ухдуд (удод) принесла ему известие о царице Сабы Билкис и носила его письма к ней с увещеваниями покориться аллаху (27:20–45). Когда С. умер, этого поначалу никто не заметил, так как он стоял, опираясь на посох. Только когда червь проел посох, тело С. упало на землю (34: 13).

С. – один из наиболее популярных персонажей мусульманских преданий. Большое место занимает мотив перстня С., дававшего ему власть и силу. С помощью этого перстня вазир Сулаймана перенёс трон Билкис из Йемена в Иерусалим. Развивая коранический мотив временной утраты С. своего трона в наказание за какието проступки (38:33–34, 39), предание повествует о том, что однажды перстнем С. завладел шайтан Сахр, ставший благодаря этому на сорок дней царём вместо С. Потом Сахр потерял перстень в море, а С. нашёл его в чреве рыбы и вернул себе власть. Это временное низложение С. мотивируется склонностью его супруги к язычеству. Перстень С. с печатью, имевшей форму шестиконечной звезды, считался у мусульман сильнейшим талисманом.

Известны также мотивы волшебного ковра, волшебного зеркала, драгоценного стола С. Согласно преданию, С. наказывал непокорных джиннов, заточая их, в частности, в запечатанные сосуды. Популярны сюжеты, связанные со строительной деятельностью джиннов. С. приписывается множество древних построек в Сирии и Палестине, в частности основание Пальмиры. Эфиопское предание возводит к С. и Билкис династию эфиопских царей.

М. Б. Пиотровский.

СУЛТИ-ТУРА, Тура-тала, в мифологии чувашей высшее божество. С.-т. — небесный бог-творец; он подаёт дождь на поля, дарует урожай и счастье людям. Считалось, что при нём находились боги — создатели душ (Чун суратакан тура), детей (Ывалхер суратакан тура), домашних животных (Выльах-черлех суратакан тура), жилищ (Сурт суратакан тура), богатств (Мул суратакан тура), пчёл (Хурт суратакан тура), цветов (Чечек суратакан тура), производитель хлебов (Тырпул суратакан тура), ниспосылающий силу и крепость (Хурас антаракан) и др., а также божества-служители. С С.-т. часто отождествлялось божество судьбы Султи-кепе.

В. Б.

СУЛЬДЕ («дух», «жизненная сила»), в мифологии монгольских народов одна из душ человека, с которой связана его жизненная и духовная сила. С. правителя является духом – хранителем народа; его материальное воплощение – знамя правителя, которое само по себе становится объектом культа, оберегается подданными правителя. Во время войн для поднятия ратного духа армии С.-знамёнам приносились кровавые, иногда человеческие жертвы. Особо почитались С.-знамёна Чингисхана (Хара С. и Цаган С. – чёрное и белое знамёна) и некоторых других ханов. Персонаж шаманского пантеона монголов С.-тенгри, покровитель людей, повидимому, связан генетически с С. Чингисхана.

Н. Ж.

СУММАН (Summanus), в римской мифологии древний бог ночных молний. Хотя в историческое время существовал его храм, сам С. был практически забыт, и его функции перешли к Юпитеру. *Е. Ш.*

СУМУКАН, Шаккан, шумеро-аккадское божество, покровитель и защитник диких зверей и скота, «царь гор». Получает власть над животными от странствующего по Шумеру бога Энки (шумерский миф «Энки и Шумер»). С С. (который представлялся нагим или одетым в шкуру) сравнивается внешний вид героя Энкиду; в своём предсмертном сне Энкиду встречается с С. в преисподней (аккадский эпос о Гильгамеше). В преисподней же встречает С. Гильгамеш (шумерский текст «Смерть Гильгамеша»). Происхождение хтонического аспекта С. не объяснено.

В. А.

СУНДА (др.-инд. Sunda) и Упасунда (др.-инд. Upasunda), в индуистской мифологии братья-асуры, известные привязанностью друг к другу. Своим подвижничеством братья снискали милость Брахмы, и тот дал им власть над тремя мирами, обещав, что им некого будет в них бояться, кроме как самих себя. Они во зло употребили дар Брахмы: изгнали с неба богов, преследовали гандхарвов и нагов, убивали брахманов. Тогда Брахма повелел Вишвакарману создать прекрасную апсару Тилоттаму и послал её к братьям. Когда братья увидели Тилоттаму, ими овладела безудержная страсть к ней. Они вступили из-за неё в яростный спор, который перешёл в поединок, закончившийся тем, что они убили друг друга палицами (Мбх. I 201–204). Этот миф был дублирован в пуранической легенде о братьях-асурах Сумбхе (или Шумбхе) и Нисумбхе (или Нишумбхе). Но, в отличие от эпической версии мифа, братья пренебрегли любовью апсар Тилоттамы и Рамбхи, посланных к ним богами, и продолжали своё подвижничество ради получения бессмертия. Тогда по совету Шивы к Сумбхе и Нисумбхе явилась богиня Кали. Она обещала им, что тот, кто победит её в бою, станет её мужем. И когда соблазнённые её обещаниями братья выступили против неё со своим войском, Кали с помощью других богов истребила войско асуров, а Сумбху и Нисумбху убила собственной рукой.

П. А. Гринцер.

СУНДЬЯТА, центральный персонаж героического эпоса мандингов (Западная Африка). С. рождён чудесной женщиной-буйволом Соголон от царя Маган Кон Фатта, покровителем рода которого был лев. Рождение С. сопровождалось знамениями: чёрные тучи закрыли солнце, раздались удары грома, небо озарила молния, полил дождь. Ребёнком С. был немощным калекой — до семи лет волочил ноги по земле. Когда настало время, С. встал и пошёл шагами великана. Посланный за листьями баобаба, он вырвал дерево одним взмахом руки, взвалил его на плечи. Его лук никто кроме него не мог натянуть. Он стал вызывать зависть других наследников умершего царя Маган Кон Фатта и был вынужден бежать вместе с матерью и сестрой из своей страны. В изгнании С. в совершенстве овладел военным искусством и был обучен магии. Призванный мандингами, С. возглавил борьбу с завоевавшим их страну Сумаоро Канте. Сумаоро — прямой потомок кузнецов и, как все мастера огня, — великий колдун, владевший магией, неуязвимый для железа: он ловил стрелы, пущенные в него С., и копья отскакивали от его груди. Он мог принимать 69 различных обличий; в разгар битвы он ускользал от врагов, превращаясь в муху, либо растворяясь в воздухе. С. удалось одолеть Сумаоро после того, как он узнал от своей сестры, ставшей женой Сумаоро, что его может сразить только стрела с наконечником из шпоры белого петуха – духа – покровителя Сумаоро. Победив Сумаоро, С. восстановил государство своих отцов. Он проявил себя как справедливый и мудрый правитель. Распределил земли между племенами и установил их права.

Сказания о С. связывают с именем реального правителя середины 13 в. из царского рода Кейта, возглавившего государство мандингов.

Е. С. Котляр.

СУНЦЗЫ НЯНИЯН («матушка, приносящая сыновей»), Сунцзы-найнай («бабушка, приносящая детей»), в поздней китайской народной мифологии богиня-чадоподательница. Согласно преданию, в качестве С. н. была обожествлена супруга легендарного Вэнь-вана, основателя династии Чжоу, у которого будто бы было более ста сыновей. В некоторых храмах С. н. изображается рядом с Вэнь-ваном, им поклонялись как счастливым супругам. В храмах С. н. обычно восседает в окружении кукол-приношений. К С. н. женщины обращались с мольбой о даровании сыновей; они брали с собой из храма одну из кукол, изображающих мальчика, в качестве талисмана и после рождения сына приносили в храм подобные куклы. Считалось также, что С. н. наделяет новобрачных даром плодовитости, поэтому во время свадебной церемонии музыканты исполняли особый гимн в её честь. Культ С. н. нередко сливался с культами Бися юаньцзюнь и Гуань-инь.

Б. Р.

СУНЬ БИНЬ, в поздней китайской народной мифологии бог – покровитель сапожников, чеботарей и шорников. В основе образа С. Б. реальное историческое лицо – стратег 4 в. до н. э. Сунь Бинь, потомок основателя военной науки в Китае Суньцзы. Согласно преданию, С. Б., обучавшийся военному делу, был ложно обвинён в преступлении, за которое по закону ему отрубили ноги (ступни ног?), по другой версии у него отняли коленные чашечки и бросили в темницу. С. Б. сумел дать о себе знать послу царства Ци, который увёз его к своему князю, и тот назначил С. Б. военным советником. С. Б. сделал себе кожаные сапоги — своеобразные кожаные протезы, и следовал за войском в повозке. По другой версии, поскольку ему было трудно вскакивать на коня, он изобрёл седло. На народных картинах его изображали опирающимся на костыли и в сапогах с высокими голенищами. В народной традиции он считается учеником философа — мага Гуйгу-цзы.

Б. Р.

Покровитель сапожников Сунь Бинь с «костылями» в руках. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

СУНЬ СЫ-МЯО, в поздней китайской народной мифологии бог — покровитель лекарей, аптекарей и торговцев снадобьями. В основе образа — медик Сунь Сы-мяо (581–682), который с детства славился своей памятью, он заучивал по тысяче слов в день, в юности преуспел в изучении даосских классиков Лао-цзы и Чжуан-цзы, жил отшельником на горе Тайбайшань. Преуспел в лечении недугов.

Согласно легенде, однажды С. С.-м., когда ему был 101 год, совершив омовение и приведя в порядок одежду и шапку, сказал, что он отправляется путешествовать в неведомые земли. Тут дыхание его прервалось. Больше месяца его тело лежало, не подвергаясь тлению, его положили в гроб, но когда заглянули туда, то увидели лишь одежду. Рассказывали, что в годы под девизом Кай-юань (713–741) С. С.-м. будто бы видели в горах Чжуннаньшань. В это время некий буддийский монах, выходец из Средней Азии, устраивая моления о дожде, ранил дракона озера Куньминху, и тот, явившись в облике старца к С. С.-м., попросил излечить его. С. С.-м. поставил условие — дать ему описание тридцати священных рецептов, хранящихся у дракона в подводном дворце. Дракон, несмотря на строжайший запрет верховного государя (Шан-ди) передавать эти рецепты, выдал их С. С.-м., и тот включил по одному из них во все 30 глав своего трактата по медицине («Цянь цзинь фан и» – «Тысяча золотых рецептов с комментариями»). По более поздней версии, С. С.-м. увидел однажды пастуха, пытающегося убить змею. С. С.-м. спас змею, отдав пастуху свой плащ, смазал змее раны и отпустил в траву. Через 10 дней перед ним появился всадник на белом коне, который от имени своего отца пригласил С. С.-м. в гости. Он посадил С. С.-м. на своего коня, и через мгновение они очутились в каком-то чудесном граде. Так С. С.-м. оказался в подводном дворце царя драконов (см. Лун-ван), который пытался одарить его драгоценными каменьями и золотом, но С. С.-м. отказался их взять, после чего царь драконов поднёс ему медицинское сочинение «Лун цзан» («Сокровище дракона»), которое он и включил в трактат.

Ещё по одной легенде, С. С.-м. явился во сне императору Сюань-цзуну и попросил 80 лянов порошка из камня сюнхуан

(опермент), которым исцеляют от укуса ядовитой змеи. Проснувшись, государь послал человека с порошком в горы, и тот будто бы встретил С. С.-м. и вручил ему дар. С. С.-м. указал пальцем на лежащий рядом камень, и на том тотчас же проступили киноварно-красные иероглифы — благодарность императору. Пока посол переписывал её, С. С.-м. исчез.

В народно-религиозной традиции С. С.-м. почитался как Яо-ван («царь лекарств»). С. С.-м. входил также в число 10 богов — покровителей медиков (Ши-дай мин и). Его изображения часто встречаются на народных картинах и в виде скульптур в храмах (нередко рядом с ним два юных помощника, один из которых держит тыкву-горлянку с чудотворными пилюлями, а другой листья целебных растений).

Б. Л. Рифтин.

СУПАРНА (др.-инд. su-parna-, букв. «прекраснокрылый», «прекраснопёрый»), мифологизированный образ птицы, широко распространённый в ведийской и индуистской мифологии, в символике северного и южного буддизма. С. относится к сверхъестественной, сказочной (напр., к Гаруде или соответствующим персонификациям; ср. С. как воплощение риши, дева-гандхарвы, асуры), или к реальной хищной птице (орёл, коршун и т. п.), или, наконец, к метонимически построенным образам [напр., к солнцу или луне как «крылатым» или же «снабжённым лучами», к облакам, к лучу, к семи огненным языкам («Грихьясутра»), к соме, коню, горе, реке и т. п.]. В «Ригведе» С. упоминается как большая хищная птица, сын орла (X 144, 4); С. приносит сому с неба (VIII 100, 8; IX 48, 3). В послеведийских текстах С., как и Гарутмант, – одно из наименований Гаруды. Валакхильи, обиженные Индрой, сотворили орла, крадущего сому [С. Сомахартар (Suparna Somahartar)], чтобы навредить Индре. В эпосе выступает коллективный мифологический персонаж, образующий особый класс – супарны. В «Махабхарате» (I) содержится история происхождения двух прародителей супарнов. Дакша выдаёт своих многочисленных дочерей замуж за риши Кашьяпу, который предлагает двум из них – Кадру и Винате – выбрать себе потомство. Кадру хочет иметь тысячу сыновей, Вината — только двух, но таких, которые превосходили бы достоинствами сыновей своей сестры Кадру. Через некоторое время у Кадру появляется тысяча яиц, а у Винаты два яйца. Через пятьсот лет из яиц Кадру вылупляется тысяча змей-нагов. Снедаемая нетерпением Вината разбивает одно яйцо и обнаруживает в нём только наполовину развившегося сына, названного Аруной. Через пятьсот лет у Винаты рождается из яйца гигантский орёл Гаруда (вместе с Аруной они называются С.), который, чтобы освободить свою мать из рабства, добывает у богов амриту для змей-нагов.

В. Н. Топоров.

СУРА (др.-инд. Sura, ср. sura, «хмельной напиток»), в древнеиндийской мифологии: 1) персонификация суры, хмельного напитка (она же – Сура-деви; в пуранах – Варуни, жена или дочь Варуны). При пахтанье океана (Мбх. I, Вишну-пур. I и др.) из него вышла С., принятая богами, но отвергнутая сыновьями Дити и Дану, которые с тех пор стали называться асурами (a-sura, «не принимающий суры»); 2) эпитет богов (Sura), начиная с упанишад, ср. противопоставление: сура – а-сура («бог» – «не-бог»).

В. Т.

СУРА, в мифологии шанов Бирмы (тайская группа) божество невидимой тёмной планеты, вызывающей затмения. С., солнце и луна были братьями. Они делали жертвоприношения верховному богу. Для этого они накануне сварили котёл риса. Солнце поднялось рано и предложило богу горячий рис сверху, и просило, чтобы оно сияло ярко и горячо. Луна взяла рис из середины и просила, чтобы она была мирным, красивым и холодным светилом. С. спал долго, и ему достался горелый рис со дна; он попросил в свою очередь сделать его больше его братьев. С. стал с ними враждовать. Другая причина этого ещё в том, что солнце и луна похитили у С. эликсир бессмертия и С. стал гоняться за ними. Когда он настигает их, происходят затмения.

Я. Ч.

СУРАБХИ (др.-инд. Surabhi, «сладко пахнущая»), Камадхену (Kamadhenu, «корова желаний»), в индуистской мифологии божественная корова, исполняющая любые желания своего владельца. По одним мифам, С. была дочерью Дакши и женой риши Кашьяпы, по другим — она появилась на свет во время пахтанья океана богами и асурами. Боги подарили С. риши Васиштхе, а затем она стала собственностью мудреца Джамадагни. Её (или её телёнка) попытался украсть царь Картавирья, за что был убит сыном Джамадагни Парашурамой. С тех пор С. постоянно живёт в раю Индры — сварге.

П. Г.

СУРТ (Surtr, «чёрный»), в скандинавской мифологии огненный великан. В «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда») рассказывается, что перед концом мира (см. Рагнарёк) С. приходит с юга, в последней битве богов и хтонических сил он убивает бога Фрейра, а затем сжигает мир. В «Младшей Эдде» С. выступает предводителем сынов Муспелля. *Е. М.*

Сурья в храме солнца. 13 в. Орисса, Конарк.

СУРЬЯ, в древнеиндийской мифологии: 1) Сурья (др.-инд. Surya, муж. род, букв. «солнце»), солнечное божество. В «Ригведе» ему посвящено 10 гимнов. В ряде случаев трудно решить, идёт ли речь о божестве или о самом солнце. С. малоантропоморфен, но он сам — глаз, всевидящее око богов, особенно Митры и Варуны, иногда Агни. Он — всезнающий и всевидящий, озирающий весь мир, взирающий на добро и зло, у него быстрый взгляд. Он рождается на востоке, приветствуемый певцами, выходит из небесных врат и в течение дня обходит землю и небо, ограничивая день и ночь (РВ I 50, 7). С. движется по небу без коней и упряжи (I 152, 5), хотя не раз упоминаются и его кони, семь коней (V 45, 9), колесо (VII 63, 2); иногда С. изображается в виде птицы или даже летящего ежа. Основное действие С. — изливание света, сияния, им он озаряет мир и разгоняет тьму, болезни, врагов. Его лучи уподобляются семи кобылицам, везущим его колесницу (ср. I 121, 13 и др. о состязании С. с Эташей). С. исцеляет людей при помощи «медовой» терапии – «мадхувидья» (I 191); его же просят о богатстве, здоровье, процветании, потомстве. Он поддерживает небо («столп неба», IV 13, 5), его создали боги, которые поместили его на небо («сын неба»; X 37, 1, 5, 7), после того как он был скрыт в океане. Путь С. указан адитьями (он сам иногда называется этим именем), этот путь приготовлен Варуной, Пушан – его посланец. Отец С. – Дьяус, мать – Адити. Ушас упоминается как его жена (VII 75, 5), за которой он следует; иногда же говорится, что С. рождён вместе с Ушас. Дочь С. – Сурья (см. 2). Теснее всего С. связан с адитьями, Ушас, Агни, а также с Сомой, который однажды назван родителем С. (IX 96, 5). В ряде случаев функции С. и Савитара полностью совпадают. В «Ригведе» есть упоминания о победе над ним Индры (X 43, 5) и похищении им его колесницы (I 175, 4; IV 30, 4). Этот мотив обычно толкуется как образ затмения солнца грозовой тучей. В послеведийскую эпоху С. постепенно становится одним из хранителей мира (локапалой юго-востока).

В эпосе С. получает многочисленные новые наименования (Дхаумья перечисляет 108 из них, Мбх. III 3) и входит в значительное число сюжетов. Один из них связывает С. со злобным демоном Раху, преследующим его. С. в гневе грозит испепелить своими лучами весь мир. Богов охватывает страх, и Брахма велит Гаруде взять своего брата Аруну и поместить его на колеснице С., чтобы он своим телом заслонил мир от жгучих лучей С. Аруна становится колесничим С. и божеством утренней зари (Мбх. I). Сыном С. от Кунти был Карна («Махабхарата»); в эпизоде с участием С. и Джамадагни солнце спускается с белым зонтом, чтобы успокоить разгневанного мудреца (XIII 95). В «Рамаяне» С. включается в новые родственные связи; так, упоминается его жена Суварчала, сыновья Сугрива, Швета и Джьотирмукха. В одном из эпизодов Равана поднимается на небо и ищет поединка с самим С. (Рам. VII); С. принадлежит небесный конь Уччайхшравас, вышедший из амриты при пахтанье океана. Наблюдаются и некоторые сближения С. с Вишну. В частности, Лакшми, обычно выступающая

как жена Вишну, иногда оказывается женой С.

Образ С. находит мифологические и языковые параллели в древнеиранской и древнегреческой традициях; 2) Сурья (др.-инд. Surya, жен. род), дочь солнечного божества Сурьи (см. 1) или Савитара. Ашвины — её мужья и, возможно, именно к ней должно относиться имя Ашвини. С. посвящен в «Ригведе» свадебный гимн (X 85), в котором описывается свадьба С. и Сомы.

В. Н. Топоров.

СУСАНОО, Такэхая Сусаноо-но микото (др.-япон. элемент «такэ» расшифровывается как «доблестный, храбрый», «хая» – «быстрый, бурный, буйный», «Суса» – старинный топоним в Идзумо, «микото» – «бог»; другое толкование: от сусабу – «быстро, бурно действовать, яриться»; о – «муж, мужчина»; в целом – «доблестный, быстрый ярый бог-муж из Суса», иначе: «доблестный быстрый бог-муж»), в японской мифологии божество, рождённое Идзанаки (см. Идзанаки и Идзанами) из капель воды, омывших его нос во время очищения по возвращении из ёми-но куни (страны мёртвых). Распределяя свои владения между тремя рождёнными им в это время «высокими» детьми: Аматэрасу, Цукуёми и С., Идзанаки отводит С. равнину моря. Недовольный разделом, С. «плачет в голос», пока борода не отрастает у него до середины груди, а от его плача засыхают зелёные горы, иссякают реки и моря. С. высказывает желание удалиться в «страну его матери» Идзанами — страну мёртвых, за что Идзанаки изгоняет его из такама-но хара. С. решает попрощаться со своей сестрой Аматэрасу. Демонстрируя напуганной его шумным приближением богине своё миролюбие, С. предлагает ей вместе произвести на свет детей. От его меча, раскушенного Аматэрасу, рождаются девушки-богини, а от ожерелья-магатама, принадлежащего Аматэрасу и раскушенного С., рождаются божества мужского пола. На радостях, С. позволяет себе поступки, относившиеся в древней Японии к числу «восьми небесных прегрешений»: разоряет межи и каналы на полях, возделанных Аматэрасу, оскверняет испражнениями священные покои, предназначаемые для празднования поднесения богам «первой пищи», и, наконец, бросает шкуру, содранную с живой лошади, в комнату, где богиня вместе с небесными ткачихами изготовляет ритуальную одежду. Изгнанный из такама-но хара С. совершает нисхождение к верховьям реки Хи в Идзумо. Далее С. выступает как культурный герой, спасающий людей от чудовища – восьмиголового и восьмихвостого змея Ямата-но Ороти. Женившись на спасённой им Кусинада-химэ, С. строит брачные покои и при этом складывает песню о «покоях в восемь оград», подобных восьмислойным облакам в Идзумо (песня, сложенная С. в форме пятистишия-танка, ставшего затем канонической формой, по традиции считается древнейшим произведением японской поэзии). Мифы рассказывают далее о рождении С. детей. Среди его потомков через несколько поколений рождается бог О-кунинуси, которому потом приходится «уступить» страну богу Ниниги, прямому потомку Аматэрасу.

Японские и европейские исследователи полагают, что первоначально С. был одним из божеств, персонифицировавших бурю и водную стихию. Однако позднее появилось представление о С. как о божественном предке родов, связанных с местностью Идзумо, и культурном герое, приходящем на помощь людям. Подобная модификация С. позволяет предположить, что в его образе соединились несколько разных божеств, тем более что С. предстаёт также и как божество страны мёртвых. В одном из вариантов «Нихонги» небесные боги объявляют С., что за совершённые им прегрешения он должен отправиться в страну мёртвых. Соорудив себе накидку из травы, С. скитается и просит убежища у разных богов, но они отказывают ему как изгнаннику с небес и он вынужден удалиться в страну мёртвых («Нихонги», св. I, «Эпоха богов», вариант). Миф же о рождении в теле убитой С. О-гэцу-химэ семян риса, пшеницы, бобов, фасоли обнаруживает в С. черты бога плодородия. О том же свидетельствует и миф, записанный в «Идзумо фудоки»: С., говорится здесь, дал своё имя селу, назвав его Суса, и выделил для людей «большое поле и малое поле».

Е. М. Пинус.

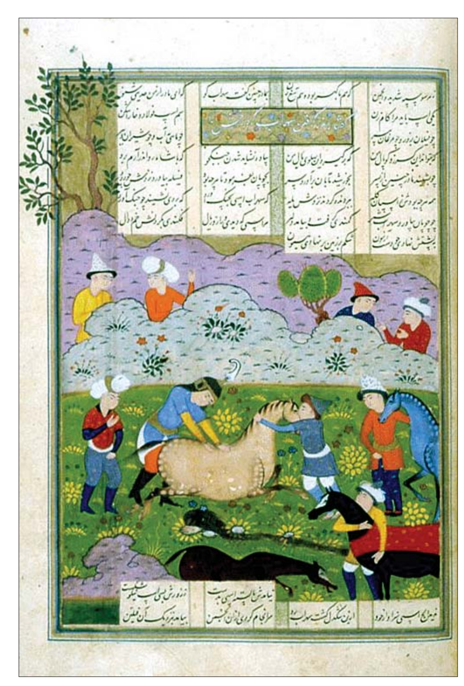
СУТКЪАТЫН, в мифологии кумыков лесной дух. Представлялся в образе женщины, которая по ночам бродит в окрестностях селений. К С. обращались во время обрядов вызывания дождя. В основе образа, видимо, древнее божество плодородия, следы веры в которое сохранились в мифологиях ряда тюркоязычных народов [покровительница дождя Сус-хотин у узбеков (известна также таджикам); Сюйтхатын (также Тюй-татын, Сюйт-газан) — название обряда вызывания дождя у туркмен].

В. Б.

СУХАСУЛУ, луту, в мифологии лакцев, аварцев (кегилу), лезгин (квал, кварц), рутульцев (хварц), табасаранов (хварс), цахуров (курчел) злой дух. Согласно поверьям, С. имеет облик старухи в лохмотьях, с большими дряблыми грудями, распущенными волосами; живёт за закромами, наваливается на спящего человека и душит его. С. служит человеку, которому удалось внезапно схватить её ожерелье. Квал (кварц) принимает облик старика или чёрных домашних животных (кошки, собаки, козла и др.), хварц — кошки; хварс — антропоморфное существо с одной ноздрёй (считалось, что тот, кто завладеет шапкой-невидимкой, которую хварс, входя в комнату, кладёт на кувшин с водой, становится его повелителем). Вероятно, в более архаичных представлениях лакцев С. являлся хозяином урожая, изобилия, отсюда — и его место обитания.

Х. Х.

СУХРАБ (фарси), герой иранского эпоса, сын Рустама. Мать С. Тахмина, дочь саманганского царя из рода Заххака, рождает его после отъезда Рустама из Саманагана, Рустам не знает сына. С. служит туранскому царю Афрасиабу, который приказывает ему выступить против Ирана. С. вступает в бой с охраняющим пограничный Белый замок богатырём Хаджером и пленит его, с богатырской девой Гурдофарид, которая хитростью спасается от одолевшего её С. Однако, происходя от сил зла, С. обречён роком на гибель. Происходит трёхкратный поединок Рустама и С., не опознавших друг друга (сюжет мирового фольклора: бой отца с сыном). Хитростью Рустам в третьем поединке одолевает и убивает С. и лишь после этого, по его предсмертному слову и ониксу Тахмины на его руке, узнаёт сына.



Сухраб выбирает коня. Миниатюра к «Шахнаме». 1601. Оксфорд, библиотека Бодли.

И. Б.

СУЦЕЛЛ (лат. Sucellus, «хорошо ударяющий»?), в кельтской мифологии бог. Письменные памятники о нём отсутствуют (не считая единичных посвящений). Изображения С. (скульптура, барельефы) или отдельных его атрибутов (весьма романизированные), найденные на территории современной Швейцарии, показывают его стоящим с чашей в одной руке и мо-

Бог с молотом (Суцелл?) из Премо (Франция).

Сфинкс из Дельф. Мрамор. 570–560 до н. э. Дельфы, музей.

лотом на длинной рукояти в другой. Известны парные изображения сидящего бога с богиней Нантосвельтой (галльск. nant, «река») – объединение божеств с богинями – воплощениями рек – устойчивая черта кельтской мифологии (ср. Мапонос). Иногда С. отождествляется с римским Сильваном. Весьма вероятна ассоциация С. с ирландским Дагда, атрибутами которого были магический котёл и палица.

С. Ш.

СУЭ («солнце»), Сугунсуа («палящее солнце»), Суатива («солнце — военный вождь»), в чибча-муисков мифологии антропоморфное солярное божество. По преданию, бытовавшему на севере области чибча-муисков, вождь селения Согамосо, прародитель чибча, превратил в солнце своего племянника, а сам стал луной. В другом мифе говорится, что демиург Чиминигагуа в конце сотворения мира превратил самого красивого мужчину в солнце, а самую красивую женщину — в луну. Многие вожди чибча возводили свой род к С. Суэ приносились жертвы обученными говорить попугаями и людьми (особенно младенцами), чьи трупы оставлялись на вершинах холмов, чтобы С. съело их и набралось новых сил.

С. Я. С.

СФЕНЕБЕЯ, Стенобея (Σθενέβοια), в греческой мифологии дочь ликийского царя Иобата (или аркадского Афида, Apollod. III 9, 1), супруга тиринфского царя Прета (согласно варианту, женой Прета была Антея, Hom. Il. VI 160 след.), мать Лисиппы, Ифианассы, Ифинои, впавших в зрелом возрасте в безумие (Apollod. II 2, 1–2). С. тщетно пыталась соблазнить Беллерофонта, которому Прет предоставил убежище.

М. Б.

СФЕНЕЛ (Σθένελος), в греческой мифологии сын Капанея и Эвадны. Вместе с Диомедом принимает участие в походе эпигонов и как один из женихов Елены (Apollod. III 10, 8) в Троянской войне (Hom. Il. IV 367, 403–410), командуя частью флота из Аргоса (Hom. Il. II 564; Hyg. Fab. 97, 4). Раненный в первом походе в ногу, сражается только с колесницы; выступает помощником Диомеда и его возницей. По преданию, из взятой Трои С. вывез деревянную статую Зевса, стоявшую в доме Приама, и установил её в храме Зевса в Ларисе близ Аргоса (Paus. II 24, 3). С этой статуей, вероятно, связывались воспоминания о С. как старинном аргосском герое.

Имя С., сближаемое со словом σθένος, «сила», носят ещё некоторые второстепенные греческие персонажи (в т. ч. отец Эврисфея).

В. Я.

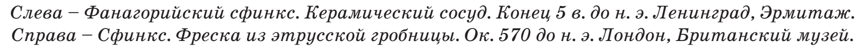
СФИНКС, Сфинга (Σφίγξ), в греческой мифологии чудовище, порождённое Тифоном и Эхидной, с лицом и грудью женщины, телом льва и крыльями птицы. Насланная Герой на Фивы в наказание за совращение Лаем юного Хрисиппа (Schol. Eur. Phoen. 1760), С. расположилась на горе близ Фив (или на городской площади) и задавала каждому проходившему загадку («Кто из живых существ утром ходит на четырёх ногах, днём на двух, а вечером на трёх?»). Не сумевшего дать разгадку С. убивала и таким образом погубила многих знатных фиванцев, включая сына царя Креонта (Apollod. III 5, 8). Удручённый горем Креонт объявил, что отдаст царство и руку своей сестры Иокасты тому, кто избавит Фивы от С. (Eur. Phoen. 45–49). Загадку разгадал Эдип, С. в отчаянии бросилась в пропасть и разбилась насмерть. Этот вариант мифа вытеснил более древнюю версию, в которой первоначальным именем хищницы, обитавшей в Беотии на горе Фикион, было Фикс (Hes. Theog. 319–327; здесь её родителями названы Орф и Эхидна). Имя С. возникло из сближения с глаголом σφίγγω, «сжимать», «удушать», а сам образ – под влиянием малоазийского образа крылатой полудевы-полульвицы. Древняя Фикс была свирепым чудовищем, способным заглатывать добычу; её одолел Эдип с оружием в руках в ходе жестокого сражения (Paus. IX 26, 2).

Сохранилось сообщение о сатировской драме Эсхила «Сфинкс», где самой С. приходилось отгадывать загадку, заданную ей Силеном: «Что находится у него в руке, спрятанной за спиной, — живое существо или мёртвое?». Так как Силен прятал в ладони птичку, которой быстро мог свернуть шею, то С. не имела шансов дать верный ответ и должна была признать свое поражение.

В. Н. Ярхо.

СЫМА СЯН-ЖУ, в поздней китайской народной мифологии одна из богов — покровителей торговцев вином, наряду с Ду

Эдип и сфинкс. Картина Г. Моро. 1864. Нью-Йорк, музей Метрополитен.



Слева – Фанагорийский сфинкс. Керамический сосуд. Конец 5 в. до н. э. Ленинград, Эрмитаж.
Справа – Сфинкс. Фреска из этрусской гробницы. Ок. 570 до н. э. Лондон, Британский музей.

Сы-мин. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Каном. В основе образа — поэт Сыма Сянжу (ок. 179–117 до н. э.); эпизод из его биографии послужил основанием для выбора его в качестве покровителя торговцев вином, которые поклонялись ему в надежде разбогатеть подобно С. С.-ж.

Б. Л. Рифтин.

СЫ-МИН («управитель жизни», «повелевающий судьбой»), в древнекитайской и даосской мифологии божество, от которого зависит жизнь человека; одновременно название звезды, дарующей долголетие. Согласно старинным комментариям, мелкие духи и бесы, живущие в мире людей, следят за людскими ошибками и доносят о них С.-м. Он не считался, видимо, небесным божеством, так как жертвоприношения ему совершались во дворце, а не под открытым небом.

По другим источникам, например по песнопениям Цюй Юаня (4 в. до н. э.), в древнекитайском царстве Чу существовало разделение С.-м. на Да С.-м. (Да, «большой») и Шао С.-м. (Шао, «маленький»). Первый ведал жизнью взрослых, а второй — детей. Судя по песням Цюй Юаня, Да С.-м. в облике строгого мужчины и Шао С.-м. в облике нежной молодой женщины мыслились живущими на небесах. Открываются небесные врата, и Да С.-м. вылетает оттуда на чёрной туче, повелевая ветрами и дождями; Шао С.-м., вооружённый мечом, летает на ветре и облаках, отгоняя кометы, появление которых считалось дурным знаком.

По даосским представлениям, С.-м. живёт во дворце нефритовой пустоты, ведёт список заслуг и проступков людей, сокращая жизнь тем, кто много грешит, и продлевая её тем, кто творил добрые дела; соответствующие ходатайства С.-м. представляет верховному божеству Тай-и. Даосы считали также, что С.-м. пребывает в теле человека, имея своим жилищем сюаньши («таинственную палату»). В средние века С.-м. иногда называли также духа очага Цзао-шэня.

Б. Л. Рифтин.

СЫРДОН, герой осетинского нартского эпоса, сын Гатага и Дзерассы. Когда С. подрос, он покинул подводную страну и пришёл к нартам. Узрев в нём что-то дьявольское, хитрое, нарты не приняли его в своё общество, и С. поселился под землёй в лабиринте. Приходя ежедневно на нартский нихас (место собраний и игр), С. натравливал нартов друг на друга, а потом внезапно исчезал. Нарты назвали С. коварством неба и хитростью земли; С. своим красноречием мог разрушить гранитную скалу, он знал всё, что было, и мог заранее определить, что будет. Он часто обманывал нартов. Тем не менее, отправляясь в поход, нарты непременно брали с собой находчивого и остроумного С. Из-за козней С. Курдалагон укоротил колоду, где закаливали Сослана. Обратившись в шапку, С. подслушал разговор Сослана со своим конём. Первым узнав о рождении Сатаны от мёртвой Дзерассы, С. объявил об этом на нихасе, чтобы опозорить Урызмага и Хамыца. С. изобрёл музыкальный инструмент — фандыр (арфа). Хамыц, у которого С. украл корову, проник в его потайной дом, убил жену С. и двенадцать сыновей и положил их в горячий котёл, вместо мяса. С., поражённый горем, взял кисть руки старшего сына и натянул на неё двенадцать струн, сделанных из жил сыновей. Подарив свой фандыр нартам, С. был принят в их общество. Умирая, С. просил нартов похоронить его там, где не слышно говора людей и мычания скота. Но назло ему нарты похоронили его на нихасе. Лишь убедившись, что С. и после смерти вредит им, — нарты непроизвольно клялись его именем — его выкопали и бросили в море. С. попал в дом Донбеттыра, который воскресил его, и С. снова явился на нартский нихас.

Б. А. Калоев.

СЭЙСИ (санскр. Махаштхамапрапта), в японской буддийской мифологии бодхисатва, почитаемый наряду с Каннон как сподвижник будды Амиды. В то время как Каннон воплощает сострадание будды, С. олицетворяет его мудрость. Культ С. получил распространение уже в эпоху Хакухо-Нара (646–794), на что указывает настенная роспись храма Хорюдзи (7–8 вв.). Обычно С. изображается справа от Амиды. Считается, что С., как и Каннон, после смерти встречает праведников и сопровождает их в рай «чистой земли» (Дзёдо), поэтому культ С. получил особую популярность в эпоху Камакура (1185–1333) с распространением влияния буддийских сект Дзёдо-сю и Дзёдо-Син-сю.

Г. Г. Свиридов.

СЮАНЬ-У («тёмная воинственность»), Сюань-у чжэнь-ди, Сюань-у шэн-цзюнь, Бэйцзи юшэнь чжэньцзюнь, в китайской мифологии повелитель севера. В астрологии С.-у — созвездие из семи звёзд в северной части неба. Первоначально, видимо, С.-у представляли в виде зооморфной эмблемы стороны света — черепаха, обвитая змеёй (совокупляющаяся с ней) (ср. Байху). Предположительно, этот образ связан с древними натурфилософскими представлениями о брачном союзе земли и неба. В старинных комментариях поясняется, что понятие «С.-у» сложилось в связи с представлением о цвете сюань (цвет неба – чёрный с красным оттенком) и о черепахе как существе с панцирем-бронёй (отсюда «у», «воинственность»). Черепаха, перевитая змеёй, изображалась на северной стороне погребальных сооружений (эпоха Хань, кон. 3 в. до н. э. – нач. 3 в. н. э.), а в более ранние времена – на чёрном флаге, который во время походов несли позади войска. По-видимому, постепенно произошла контаминация образа повелителя севера Хэй-ди («чёрный государь») древнекитайской мифологии с С.-у (в средние века С.-у именовался Сюань-тянь шан-ди, «верховный государь тёмного неба»). С кон. 10 в. С.-у стал именоваться также Чжэнь-у («истинная воинственность»), поскольку знак «сюань» был табуирован, так как входил в личное имя государя.

Поскольку север в соответствии с учением о пяти стихиях связан с водой, то С.-у стал считаться одновременно божеством воды. По некоторым источникам, С.-у — это воплощение духа Хэй-ди. Владыку севера обычно считали также правителем воды. В средние века С.-у представляли таким, каким он будто бы явился сунскому императору Хуэй-цзуну: с важным прекрасным лицом, с распущенными волосами, ниспадающими на плечи, в чёрном халате, с золотой кольчугой и поясом, украшенным нефритом, с мечом в руке, но босым. Над головой — нимб. Обычно позади него рисовали оруженосца, держащего чёрный стяг, сам он стоит на черепахе, обвитой змеёй, которая плывёт по воде. В некоторых местностях С.-у почтительно называли Бэй-е («дедушка Севера», «господин Севера»), а змею и черепаху — гэ — «братишки». Грозный обликом С.-у считался в народной традиции также изгонителем злых духов.

С.-у был включён в даосский пантеон. Согласно одному из даосских преданий, С.-у родился у жены князя страны Цзинлэго («страна чистой радости», цзинлэ — буддийское понятие «рай», перенесённое здесь на землю) после того, как она во сне проглотила солнечный луч. Через 14 месяцев она родила мальчика, который не пожелал наследовать престол отца, а решил посвятить себя самосовершенствованию и служению Юй-ди, поклявшись искоренить на земле всю нечисть. После 42 лет отшельнической жизни на горе Уданшань (провинция Хубэй) он средь бела дня поднялся в небо. Юй-ди, прослышав о его воинственности и мужестве, поручил ему ведать севером и искоренять всю нечисть в Поднебесной. С.-у спустился в мир людей и за семь дней уничтожил на земле всех оборотней и бесов.

Культ С.-у был весьма популярен у даосов, храмы, посвященные ему, существо-

Черепаха, перевитая змеёй – символ севера. Рельеф на каменном гробу. Провинция Сычуань. Период Хань (206 до н. э. – 220 к. э.).

Сюй-чжэньцзюнь.
Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)».
Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

вали в Китае, Корее, Вьетнаме. Во многих храмах С.-у по обе стороны от его трона изображались восемь разбойников, бросивших своё ремесло и ставших учениками С.-у, и шесть царей-демонов, побеждённых в битве с С.-у (по другой версии, четыре военных и два гражданских чиновника из свиты С.-у).

В китайской средневековой литературе образ С.-у нашёл отражение в фантастической эпопее «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов», 16 в.) Сюй Чжун-линя, романе «Бэй ю цзи» («Путешествие на север», 16–17 вв.) и некоторых даосских сочинениях («Саньцзяо Соу шэнь цзи» — «Записки о поисках духов трёх религий», 16 в., и других произведениях).

Б. Л. Рифтин.

СЮГЕ ТОЙОН («господин топор»), в якутской мифологии бог грома, относящийся к разряду айы. С. т. преследует злых духов на небе и земле, поражая их молниями. С. т. имеет много эпитетов: «грозный распорядитель», «резвый удалец» и др.

Н. А.

СЮЙ-ЧЖЭНЬЦЗЮНЬ («истинный государь Сюй», «праведный владыка Сюй»), в китайской даосской мифологии могущественный герой, победитель драконов и усмиритель наводнений. С.-ч., родившийся чудесным образом (мать С.-ч. забеременела от жемчужины, упавшей ей за пазуху из клюва золотого феникса, которого она увидела во сне), с юных лет обучался даосским наукам, потом был назначен начальником уезда. В голодный год С.-ч. метил кистью осколки черепицы, и они превращались в золото, и простой народ смог внести налог. С помощью магических заклинаний он спас от моровой болезни несколько тысяч человек. Однажды С.-ч. встретил дракона-оборотня (цзяо), имевшего вид юноши, который насылал ежегодные наводнения в провинции Цзянси. Поняв, что он узнан, дракон-оборотень превратился в жёлтого быка и пустился наутёк. С.-ч. преследовал его, приняв облик чёрного быка. В конце концов С.-ч. казнил дракона с помощью небесного воинства, а двух его сыновей, родившихся от дочери правителя Таньчжоу, на которой дракон был женат, окропив водой, обратил в дракончиков с красной гривой. 1-го числа 8-й луны 374 С.-ч. в возрасте 136 лет вместе со всеми домочадцами (42 человека) взошёл на Западную гору за городской стеной и средь бела дня вознёсся в небо; за ним последовали петухи и собаки. На этом месте был тотчас воздвигнут храм, а оставленные им 120 стихотворений стали использовать как гадательные тексты.

Согласно другому преданию, изгнанный С.-ч. дракон забрался в дом, где вынудил молодую женщину к сожительству с ним. Когда ей пришло время рожать, С.-ч. под видом даосского монаха привёл в их дом повивальную бабку, которая и приняла дракончика. С.-ч. обезглавил его, а затем отрубил головы ещё восьми драконам, последний хотел улететь, но всё время оглядывался на свою мать и С.-ч., чтя его сыновние чувства, оставил его в живых, отрубив только хвост. Все эти предания о С.-ч. свидетельствуют, что он воспринимался в народной традиции как своеобразный поздний культурный герой (ср. Ли Бин), ставивший себе целью истребление драконов, насылающих наводнения. Образ С.-ч. сложился в раннем средневековье. Его жизнеописание было помещено в «Шиэр чжэньцзюнь чжуань» («Жизнеописания 12 праведных владык», не позже 10 в.).

Б. Л. Рифтин.

СЮЛЛЮКЮН, в якутской мифологии духи, обитающие в глубине вод. Считалось, что внешне С. похожи на людей, отличаются лишь отсутствием бровей и малым ростом. Они, так же как и люди, живут семьями, разводят скот и т. п. С. появляются на земле (выходя из прорубей) во время святок, ночуют в пустых домах и на кладбищах. Они богаты и очень любят играть в карты, но выигранные у С. деньги при дневном свете обращаются в мох.

Н. А.

Танцующий сянь. Фрагмент настенной живописи в когурёской гробнице № 5. 6 в. (Тунгоу, Цзиань, КНР).

СЯНЬ («бессмертный»), сяньжэнь («бессмертный человек»), шэньсянь («божественный бессмертный»), тяньсянь («небесный бессмертный», «небожитель»), в китайской даосской и поздней народной мифологии разряд святых. По мнению китайских учёных, представление о С. сложилось примерно в 5–4 вв. до н. э. в царствах Ци (на полуострове Шаньдун) и Янь (район современного Пекина) в результате трансформации веры в бессмертие души, поднимающейся в небо в момент сожжения трупа умершего. Согласно древнему преданию, Чисун-цзы, например, мог входить в огонь и сжигать себя, постоянно таким образом поднимаясь на гору Куньлунь. Постепенно достижение состояния

Даосские святые на облаках (справа – с курильницей в руках). Настенная живопись. 13 в. Храм Юнлэгун (провинция Шаньси).

Слева – Небесная дева, летящая средь облаков. Настенная живопись. 13 в. Храм Юнлэгун (провинция Шаньси). Справа – Сяньнюй. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

С. стало ставиться в зависимость от принятия снадобий растительного происхождения (из хризантемы, стоголовника и др.), минералов (нефрита, золота, киновари), некоторых древесных грибов и т. п., от особого типа физических и дыхательных упражнений, а также от ряда пищевых запретов и особых способов удержания спермы. Даосская система постепенного превращения человека в бессмертного отличалась от более ранних представлений о мгновенном переходе в состояние бессмертия при сожжении или разрубании тела.

Одновременно появляется и представление о С. как о святых отшельниках, живущих в глухих местах в горах и среди озёр. По-видимому, значительно позднее рождается миф о С., обитающих на горах (Пэнлай и др.)» которые плавают в море, или на горе Куньлунь. В старинных даосских сочинениях называются 24 уединённых места (чжи), главным образом горные приюты, где можно стать С. Особенность жизни С. — их постоянные полёты на журавлях (хэ; сяньхэ, «журавль бессмертных»), умение мчаться на облаках. В даосском сочинении «Юньцзи ци цянь» говорится о девяти С., населяющих высшую сферу Тайцин (см. Сань цин).

Понятие С. включало в себя более древние представления о шэньжэнь («божественном человеке»), о котором говорится в древних даосских трактатах («Чжуан-цзы», 4–3 вв. до н. э., «Ле-цзы», 4 в. до н. э. – 4 в. н. э.). Чжуан-цзы, например, говорил о «божественном человеке» (или «божественных людях»): его кожа напоминает лёд и снег, он не ест злаков, вдыхает ветер, пьёт росу, ездит на облаках, управляя летающими драконами, и странствует за пределами Четырёх морей (т. е. Китая). В ранних текстах на С. нередко переносились и некоторые черты мифических первопредков, отсюда, например, название дажэнь («большой человек», «великан»), предания об огромных следах С., напоминающие миф о том, как женщина из рода Хуасюй наступила на след великана и родила Фу-си. В китайских народных преданиях и сказках образ С. функционально близок доброму волшебнику европейских сказок. С. чаще всего имеет облик белобородого старца (реже старухи), предсказывающего судьбу, помогающего герою в безвыходной ситуации и мгновенно исчезающего. В изобразительном искусстве С. нередко изображается с атрибутами бессмертия или долголетия (чудодейственный гриб — чжи, сосна, олень, журавль), с открытыми вислыми грудями и животом, распущенными волосами, босыми ногами и т. п. признаками свободы от мирской суеты и условностей. Образы С. известны китайской классической поэзии и поэзии сопредельных стран (Кореи, Вьетнама, Японии). В некоторых буддийских памятниках даосское понятие С. использовалось для обозначения святых. См. также ст. Восемь бессмертных.

Б. Л. Рифтин.

СЯНЬНЮЙ («бессмертная дева», «святая дева»), Шэньнюй («божественная дева»), Юйнюй («нефритовая дева»), Тяньнюй («небесная дева»), в китайской мифологии категория женских божеств. С. связана по своему происхождению с даосским сянь («бессмертный», «святой»). С. функционально близка понятию «фея» (в поэтическом языке С. означает «необыкновенная красавица»). Синонимом С. является тянь-нюй («небесная дева»). В устной народной традиции образ С., первоначально связанный с даосским учением о бессмертии и бессмертных (сянь), слился с архаическими образами хозяек стихий и чудесных жён или заместил их. В позднем фольклоре образ С. нередко контаминируется или сближается с образом девы-оборотня (см. Цзин). Термином «С.» обозначались также дочери различных божеств (напр., Тянь-ди).

Б. Л. Рифтин.

СЯНЬЧИ («общий пруд», «солёное озеро», «солёный пруд»), в китайской мифологии пруд, в котором купается восходящее солнце; вероятно, то же, что Ганьюань («сладкий омут»). Согласно мифу, богиня солнца Си-хэ купает десять своих сыновей-солнц в Ганьюане. Десять солнц-воронов живут на ветвях дерева фусан (девять на верхних, а один — на нижних), которое растёт в бурлящем море. Это место находилось за Восточным морем, к северу от Страны чернозубых, и называлось Кипящая долина — Тангу, Долина света — Янгу, Долина горячих ключей — Вэньюаньгу. Солнца появлялись на небе строго по очереди. Их появление сопровождалось петушиными возгласами. Когда ночь начинала рассеиваться, первым кукарекал яшмовый петух, сидевший на дереве фусан. Ему вторил золотой петух на персиковом дереве, растущем на горе Персиковой столицы — Таоду-шань. Вслед за ним кричали каменные петухи знаменитых гор и рек, а затем и все петухи Подне-

Сяо-гун. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Сяо-гун.
Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

бесной. После этого начинался прилив и появлялось солнце. Когда солнце омывалось в С., перебиралось с нижних ветвей на вершину дерева фусан, наступало утро. С. — также имя небесного божества, название звезды, музыки государя Ло, а также танца, который исполнялся при чжоуском дворе в день летнего солнцестояния на квадратном алтаре посреди пруда.

Э. С. Стулова.

СЯО-ГУН («князь Сяо», «повелитель Сяо»), в поздней китайской народной мифологии божество – покровитель вод: рек, озёр, морей. Считается, что в качестве С.-г. был обожествлён некий человек по фамилии Сяо и по имени Бо-сюань, живший в 13 в. У него были драконовы брови, курчавые волосы, красивые усы, но безобразное лицо. Он отличался твёрдостью и прямотой характера, исключительным самообладанием; его считали справедливым человеком. После смерти его душа вселилась в одного мальчика (по некоторым версиям, — в его сына), и тот предсказывал людям грядущее счастье. Односельчане построили в Тайянчжоу (провинция Цзянси, уезд Синьгань) храм С.-г. как покровителю реки и помощнику окрестного люда. В этом храме приносили жертвоприношения и его сыну Сяо Сян-шу, и внуку Сяо Тянь-жэню, наследовавшим сверхъестественную мощь С.-г. В 1419 император присвоил С.-г. титул Шуйфу линтун гуанцзи инью хоу («Чудотворный, повсеместно спасающий, откликающийся на просьбы, славный и оказывающий помощь Князь Водной управы»). По-видимому, с этих пор культ С.-г. распространился по многим местностям Китая. Изображения С.-г. известны на народных картинах.

Б. Л. Рифтин.

ТААВТ (Τααύτος), в западносемитской мифологии бог мудрости, создатель письменности, известный по поздней финикийкой традиции. Верили, что Т. — автор книги о сотворении мира, хранившейся, очевидно, в беритском храме Йево и записанной, по-видимому, библской псевдоиероглификой. Она, возможно, совпадает со священными «письменами аммунеев», которые, согласно Филону Библскому, использовал Санхонйатон при создании своего сочинения о возникновении вселенной. Образ Т. сложился под влиянием мифов о Тоте.

ТААРА (эст.), Туора, Туури (финск. и карельск.), в прибалтийско-финской мифологии бог неба и грома. Первое упоминание о культе Т., покровителя сражений, встречается в «Хронике» Генриха Латвийского (13 в.): Т. родился на горе в красивой роще; к нему обращались осаждённые крестоносцами эсты с возгласом «Таарепи та!» — «Т., помоги!», приносили в жертву скот в священных рощах. В западной Эстонии в честь Т. устраивались ритуальные бои и танцы. В финской мифологии Туури участвует в сюжете заклания гигантского быка или свиньи. На образ Т. оказал влияние германо-скандинавский Тор: ср. заимствование эстонцами таких черт культа Тора, как почитание четверга — дня громовержца и т. п., а также эстонск. toorumees, «колдун, человек Тоора». Существует также предположение об общефинно-угорском происхождении имени Т. (ср. обско-угорское Торум, Нуми-Торум) и о позднейшей конвергенции исконного культа Таара и заимствованного Тоора у эстов.

А. Ю. Айхенвальд.

ТАВИСКАРОН, в мифологии индейцев Северной Америки у ирокезов брат-близнец и антагонист Таронхайавагона, у гуронов — Иоскехи (см. Иоскеха и Тавискарон).

А. В.

ТАВМАНТ (Θαύμας), в греческой мифологии сын Понта и Геи (или Фетиды; Apollod. I 2, 6; Orph. frg. 114, 117), брат Нерея и др. (Hes. Theog. 237), супруг океаниды Электры (265–267) или Озомены (Hyg. Fab. XIV 47, 16), отец гарпий и богини Ириды.

Г. Ч. Гусейнов.

ТАГ, в этрусской мифологии ребёнок, обладавший мудростью пророка и опытный в искусстве гадания. Был выпахан в окрестностях города Тарквиний из земли и умер после того, как предсказал этрускам будущее и обучил их своей науке. Имя Т. производили от греческого слова «земля», но более вероятно, что это латинская форма этрусского или пеласгского слова. В Фессалии, заселённой некогда пеласгами, Т. был титулом верховного правителя. Учение Т. (книги Т.), первоначально изложенное на этрусском языке, было переведено в стихотворной форме на латинский язык. Поздние римские авторы считают, что учение Т. было изложено в книгах гаруспиков, ритуальных книгах и др. и наряду с правилами гадания оно содержало сведения о молниях, землетрясениях и чудесах плодородия. Т. отождествлялся с «подземным Гермесом», считался сыном Гения и внуком Юпитера.

А. Н.

ТАДЕБЦО (ненецк. «то, что используется шаманом»), в самодийской мифологии (у ненцев) духи — помощники шамана. Считалось, что Т., как правило, переходят к шаману от его предшественника. Обычно Т. зооморфны (напр., Т.-олени, невидимыми ремнями привязанные к шаману), но упоминаются и антропоморфные Т.: духи предков шамана (нгытарма). По данным архимандрита Вениамина, Т. подразделялись на белых, обитающих в воздухе, и зелёных и чёрных, живущих на земле. В мифологиях других самодийских народностей Т. соответствуют самади у энцев, дямады у нганасан, одна из категорий лозы у селькупов, пензют у камасинцев.

Е. Х.

ТАЕ, в мифологии индейцев тукуна (Бразилия, Перу, Колумбия) женское божество верхнего мира. Т. наказывает грешные души умерших, возвращая их на землю, где они превращаются в маленьких лягушек и умирают.

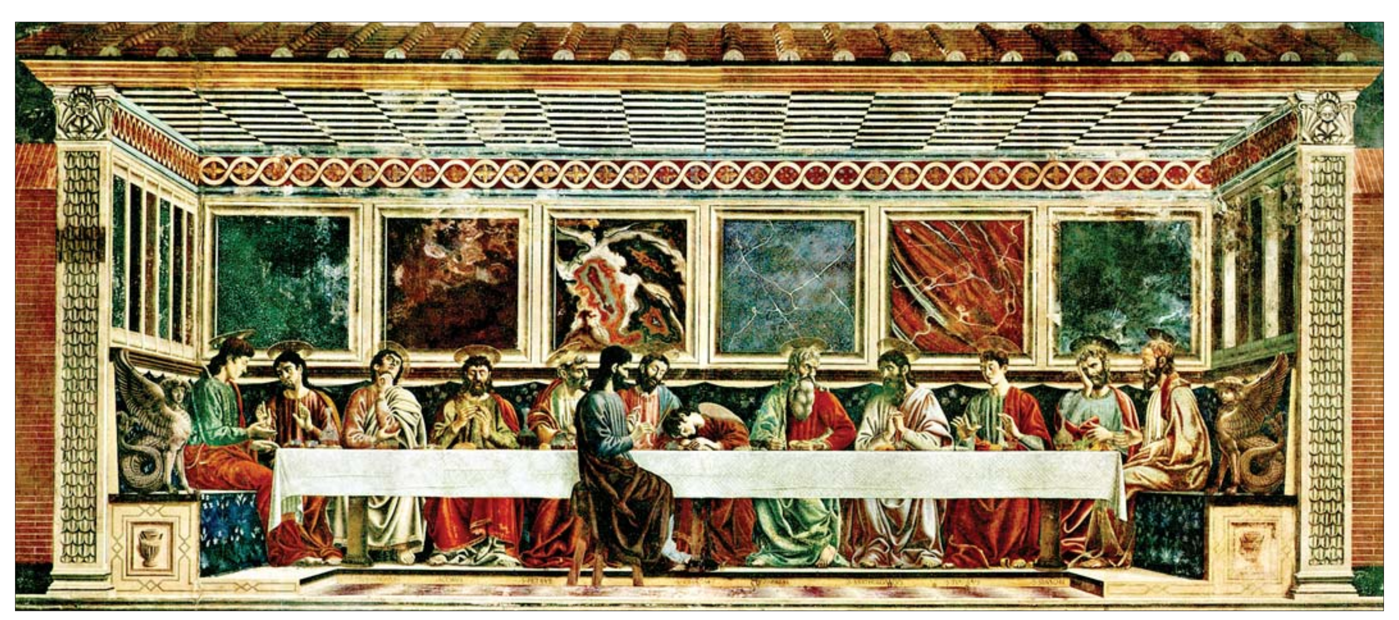
Л. Ф.

ТАИТ (t j.t), в египетской мифологии богиня ткачества. Покровительствовала ткачам, охраняла одежды богов (их статуй в храмах), царей и мёртвых. Функции охраны царской одежды сближали Т. с богиней — хранительницей фараона Уто.

Р. Р.

ТАЙ-И («великая единица», «великое единство», «великий единственный»), в китайской мифологии верховное божество. В песне Цюй Юаня (4 в. до н. э.) – наиболее раннем упоминании о Т.-и – он описывается как небесное божество, держащее в руках длинный меч, ножны которого украшены сверкающим нефритом. На Т.-и подвески из нефрита, мелодично позванивающие на ветру. Древние комментаторы полагали, что в царстве Чу Т.-и выступал как верховное небесное божество, связанное с Востоком. (По мнению китайского исследователя Сюнь Сяо-е, Т.-и почитался чусцами как бог войны, дарующий победу.) В общекитайской традиции, однако, Т.-и – скорее абстрактное верховное божество; философ Чжуан-цзы сообщает, что он правит всем.

В текстах эпохи Хань (206 до н. э. – 220 н. э.) Т.-и – название звезды и духа этой звезды (комментарии к «Ши цзи» – «Историческим запискам» Сыма Цяня). Согласно «Описанию жертвоприношений» в «Хань шу» («Истории династии Хань») Бань Гу (1 в. н. э.), Т.-и главенствует над 5 государями сторон света (см. У ди). По другим источникам, Т.-и повелевает 16 драконами, знает, когда будет ветер и дождь, наводнение и засуха, голод, война и моровые болезни. В ту же эпоху рождается представление о Сань и («Трёх единственных»): Тянь-и («небесном единственном»), Ди-и («земном единствен-



Тайная вечеря. Фреска Андреа дель Кастаньо. 1440-50-е годы. Флоренция, трапезная монастыря Сант-Аполлония.

ном») и Тай-и («великом единственном»). В ряде случаев культ Т.-и стал сочетаться с культом божества земли Хоу-ту, а затем после 3 в. н. э. Т.-и стал упоминаться как один из многих сподвижников пяти государей сторон света (У ди). В народных преданиях 3–10 вв. Т.-и выступает как посланец Небесного государя (Тянь-ди), являющийся на землю в облике старца.

В средневековых даосских сочинениях Т.-и – отец Дао, предшествующий небу и земле, находящийся над всеми девятью небесами, в великой чистоте (см. Сань цин), вне шести мраков. Это – некое первоначальное дыхание, дающее миру и всем существам жизнь. Несмотря на такое абстрактное понимание божества, Т.-и описывается как существо с телом петуха и человечьей головой. Считалось, что Т.-и находится в человеческом мозге. Несколько раз в году Т.-и и Трое единственных вместе с божествами пяти основных внутренних органов «смешивается» и превращается в одного большого бога, который именуется по-разному. В 1-м лунном месяце в два определённых дня между 5 и 7 часами утра он находится в сердце, в 6-м месяце в один из дней с 7 до 9 часов утра находится в печени, в 7-м месяце – в селезёнке, в 8-м – в лёгких, в 9-м – в почках, в 11-м месяце – в мозгу во дворце Нихуань (инд. Нирвана?). В 3-м и 4-м месяцах это единое божество разделяется вновь и распространяется через все кости человека, которые оно укрепляет.

По другой версии, Т.-и находится в теле человека во дворце таинственной киновари (Сюаньданьгун). Он считается повелителем всех частей тела. Он живёт в пурпурной палате (ср. «Хуайнань-цзы», где говорится, что Т.-и обитает на Пурпурной звезде — Цзывэй) в голубом жилище, наполненном киноварным паром. Он имеет вид новорождённого, сидящего на золотом троне, украшенном нефритом, в шёлковой одежде с пурпурной вышивкой. К его поясу подвешена погремушка из жидкого огня, которая не имеет субстанции, а представляет собой только красный свет, но звук её слышен за 10 тысяч ли. В левой руке у него рукоятка Большой Медведицы, а в правой — Полярная звезда.

В эпоху Сун, при императоре Жэньцзуне считалось, что на Полярной звезде живёт не один Т.-и, а 10 духов Т.-и. В 11 в. Ли Гун-линь создал портрет Т.-и, на котором написал стихотворное посвящение поэт Хань Цзюй. Судя по этому стихотворению, как предполагает китайский писатель и исследователь Сюй Ди-шань, образ Т.-и в это время подвергся заметному влиянию образа Кришны. При династии Мин (с 14 в.) чествование Т.-и проходило вместе с церемонией поклонения духам ветра, облаков, грома и дождя.

Б. Л. Рифтин.

ТАЙКОМОЛ, в мифологии калифорнийских индейцев юки, хучном и др. (Северная Америка) верховное божество, демиург, культурный герой. Т. дважды создавал землю, а из палок делал людей, но в первый раз землю залило водой, а во второй — Т. сам сжёг своё творение, видя его несовершенство. На третий раз созданная им земля была столь легка, что качалась, и, чтобы укрепить её, Т. послал к северному краю земли койота, лося и оленя; на их спинах земля покоится и поныне, а когда они шевелятся, возникают землетрясения. После этого Т. даровал первым людям священные пляски, обеспечивающие благополучие и долголетие народа.

ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ, последняя вечеря (греч. μυστικός δεῖπνος, лат. ultima cena), в христианских представлениях последняя совместная трапеза (ужин) Иисуса Христа и двенадцати апостолов в канун «страстной пятницы», дня крестной смерти Христа. Т. в. совершается в первый день иудейской пасхи (Матф. 26, 17; Мк. 14, 12; Лук. 22, 7; по Ио. 13, 1; 18, 28 — накануне пасхи), отмечаемый ритуальным закланием и вкушением агнца (символическая параллель с образом Христа как «агнца божьего», добровольно принёсшего себя в жертву). Вечером, во время праздничной трапезы, приготовленной учениками в доме, указанном им Христом, он предрекает, что один из них предаст его. В присутствии Иуды Искариота опечаленные ученики спрашивают Христа: «не я ли, господи?»; Иуде Христос отвечает утвердительным «ты сказал», остальным называет знак, по которому они могут определить предателя: «опустивший со мною руку в блюдо, этот предаст меня...» (Матф. 26, 20–25; ср. Мк. 14, 18–20; Лук. 22, 21). В Евангелии от Иоанна Пётр просит Иоанна узнать, о ком из учеников говорит Христос; Иисус указывает на Иуду Искариота, обмакнув кусок хлеба и подав ему, а затем произносит: «что делаешь, делай скорее» (Ио. 13, 24–27), после чего Иуда встаёт и выходит. С его уходом Христос, ещё прежде совершивший обряд омовения ног ученикам (рассматриваемый как последнее свидетельство любви и пример взаимного служения), обращается к ним с последней заповедью: «да любите друг друга» (Ио. 13, 3–16 и 34, 35). Преломив хлеб, Иисус Христос даёт вкусить от него ученикам со словами: «сие есть тело моё», затем даёт им испить из чаши с вином, говоря: «сие есть кровь моя нового завета за многих изливаемая» (Матф. 26, 26–28; Мк. 14, 22–24, ср. Лук. 22, 19–20). Он завещает ученикам и впредь совершать это в память о нём, учреждая тем самым таинство евхаристии. Т. в. является также прообразом совместных трапез древних христиан, именовавшихся агапы (от греч. ἀγάπη, «братская любовь»).

В иконографии мотив Т. в. появляется ок. 5 в.; определилось два типа изображений Т. в. Один акцентирует момент евхаристии (фигура Христа часто симметрически удваивается: на одной половине изображения Христос преломляет хлеб, на другой — наливает вино, по обеим сторонам часто изображаются апостолы); второй, встречающийся наиболее часто, представляет картину собственно трапезы (участники её, в соответствии с древней традицией, возлежат за столом, причём Христос помещается на почётном месте — слева или в центре изображения); иногда эти мотивы совмещаются. С постепенным отходом от древнего образца обстановка этой сцены делается всё более условной или наделяется чертами современного художнику национального быта (напр., алтарь церкви Св. Петра в Лёвене работы Д. Баутса, см. илл. при ст. Иисус Христос). В целом иконография Т. в. едва обозрима

Тайная вечеря. Икона А. Рублева. 1425–1427. Сергиев Посад, Троицкий собор Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

(произведения Джотто, Беато Анджелико, Леонардо да Винчи, П. Веронезе, Я. Тинторетто и др.). В 20 в. этот сюжет также привлекает внимание художников (С. Дали, Э. Нольде и др.).

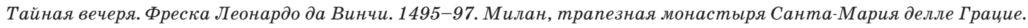
О. Е. Нестерова.

ТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Т. м. испытывала воздействие индуизма и буддизма. Внешние влияния меньше всего затронули мифологию ахомов, переселившихся в 13 в. в северо-восточную Индию, и тайских народов, расселённых на востоке Индокитая и юге Китая. У ахомов сохранилась одна из древнейших тайских версий создания мира (см. Пхатувчунг). У всех тайских народов Индокитая обнаруживаются черты общей мифологической системы.

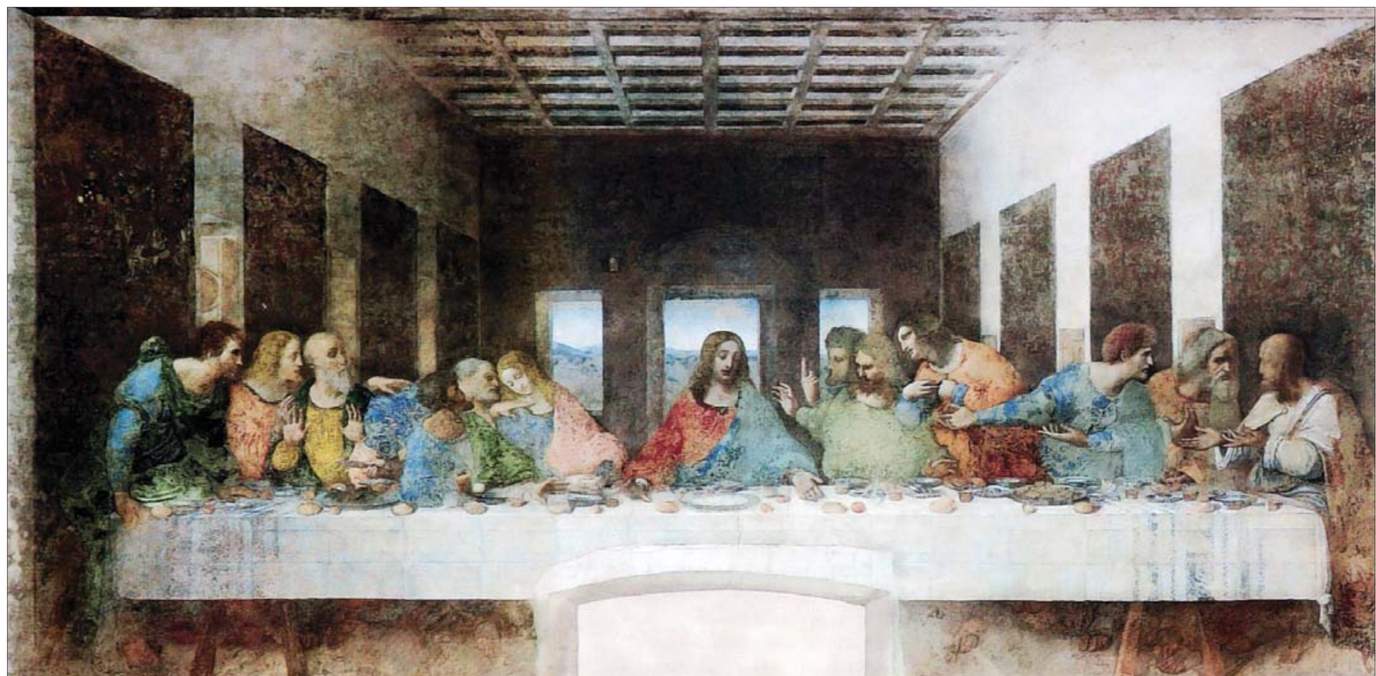
Весьма своеобразны мифы тайских народов Вьетнама о небесной реке Такхай, вытекающей из грота, о страже двери «небесной темноты», из которой выходят ночь и звёзды (см. Такхай), о Пу Нене и Нанг Быоне, катящих по небосводу шары своих светил, о лягушке, срывающейся с цепи и глотающей светило. В некоторых тайских мифах отделение неба от земли рассматривается как трагический момент, вызванный тем, что сердитая женщина оскорбила небо, ударив в него пестом для обрушивания риса (ср. По Тхен). Особняком стоит у тайских народов только юньский космогонический миф о женском существе Ясангсай и её супруге Пусангси, родившемся из огня намного позднее её.

В большинстве мифов о генезисе мира организующая роль отведена высшему существу, которое, как правило, является также первопредком королевских семей. Но в этих поздних в стадиальном отношении мифах сохранились сведения о наиболее древних образах (тыква, из которой произошли люди и всё живое на поверхности земли после потопа, и др.). У народа буи в южном Китае в сказаниях о создании мира говорится о том, что в первоначальную пору не росла и тыква. Появление тыквы у тайских народов, как правило, отнесено к деятельности небесных духов. Так, с тыквами на землю после потопа являются у белых тай демиурги Таосуонг и Таонган, упавшие с неба тыквенные сосуды принесли с собой людей у лаотянцев (см. Ветсуван), из желудка небесного буйвола появились семена тыкв у шанов (см. Литлонг), из ноздрей небесного буйвола выросли лианы с плодами тыквы в лаотянской мифологии (см. Пу Лансенг) и т. д. Мотив о спасении людей от потопа в тыкве как в корабле, широко представленный в мифологии мон-кхмерских народов Индокитая, у тайских народов распространён мало. Вполне возможно, что в той мере, в какой он встречается, он был заимствован тайскими народами у более древнего мон-кхмерского населения (см. Кап и Ке). С небесным происхождением тыквы у тайских народов согласуется представление о том, что в этом плоде заключён принцип мужского, небесного, начала, тогда как в зёрнах риса — женский, земной, принцип (см. Кванкао).

По антропогоническим мифам тайских народов, рядовые общинники происходят из тыкв на земле, а правящие династии ведут своё происхождение от посланцев неба. Однако в Т. м. тыква изображается как проявление всё того же небесного принципа. Эта системность, с древней-



Тайная вечеря. Фреска Леонардо да Винчи. 1495–97. Милан, трапезная монастыря Санта-Мария делле Грацие.



ших времён направленная на разработку мифологии небесных сил, проявляется в представлениях о духах и об универсальных для народов Индокитая образах нагов.

Многочисленные духи — фи или пи населяют земной мир, астральный и более дальние миры. Земные духи у кхонтхаи обладают своими сферами деятельности. Очень почитались у таи домашние духи чаотхи, духи родовых предков — фидам, территориальные божества, соподчинённые согласно иерархий феодальных владений Фимыонг. Душа человека – это сонм 32 или даже 120 хуонов. Систему духов возглавляет небесный глава По Тхен у чёрных тай или Тхен Факхын у лаотянцев.

С развитой системой небесных божеств у таи согласуются мифы об устроителях земли. К ним принадлежат Таосуонг и Таонган, принёсшие с неба на землю тыквы, Пху Нго и Не Нгам, срубившие лиану, закрывавшую свет, Пуи и Намы, посланные с неба для того, чтобы срубить гигантское дерево баньян, а также Тхонг и Двадараси в мифологии лаотянцев, подготовившие землю для спуска с неба первого короля Кхун Болома. Кхун Болом установил социальные нормы, преподал людям моральные заветы.

Вместе с этим в Т. м. чётко выражены представления о подземных (хтонических) божествах — нагах. В основе культа нагов у таи лежат представления аборигенных мон-кхмерских народов. Основная их функция — хранение вод и плодородия земли. Будучи подателями плодородия, наги превратились в духов — защитников местности. В отличие от мон-кхмеров и тибето-бирманцев, у тайских народов не выражены представления о происхождении народов или династий от нагов. Лишь у шанов в Бирме существует такой же династийный миф, но который чрезвычайно близок мифам палаунов и других мон-кхмерских народов Бирмы. По сравнению с другими народами Индокитая у таи больше преданий о превращении змееобразных существ нагов в скалы, горы и целые хребты. Пример такого почитания гор дают тхай во Вьетнаме, у которых религиозно-обрядовая жизнь деревни концентрируется вокруг горы, называемой Миньмыонг. У них считается, что гора — место обитания духа-покровителя и духов предков.

Согласно одному из мифов, устройство территории Лаоса с его горами и реками, лесами обязано тому, что наги запустили огненные ракеты. У лаотянцев во Вьетнаме в мае в конце сухого сезона устраивался особый праздник ракет.

Я. В. Чеснов.

ТАЙ-СУЙ («великое божество времени»), в китайской мифологии планета и её повелитель – божество времени. Т.-с. соответствует планете Суй-син («планета времени», т. е. Юпитер), совершающий почти двенадцатилетний цикл обращения вокруг солнца. В трактате Ван Чуна «Лунь хэн» («Критические суждения», 1 в. н. э.) говорится, что и противодействие божеству Т.-с., и стремление обрести его расположение приводят к несчастью. По-видимому, именно в это время и возникает представление о Т.-с. как грозном полководце (да-цзянцзюнь), но развитие его культа

Бог времени Тай-суй. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

относится в основном к 11 в. В честь Т.-с. совершались жертвоприношения перед началом всех значительных работ (строительных и т. д.). В поздней мифологии Т.-с. почитался главой ведомства времени, управлявшего временами года, месяцами, днями. На старинных гравюрах он изображался с секирой и кубком или с копьём и колокольчиком, улавливающим души.

Э. С. Стулова.

ТАЙЦЗИ («высшее начало», «великий предел»), в китайской космологии, мифологии и натурфилософии одно из основополагающих понятий. В космологических представлениях 2-й половины 1-го тыс. до н. э. Т. выступает в качестве исходной точки возникновения тьмы вещей, всей вселенной. В «Сицы-чжуань» («Приложенные изречения. Комментарий [к "И цзину"]», 5–3 вв. до н. э.) говорится: Т. рождает две (элементарные) формы (силы инь и ян), которые рождают четыре (вторичные) формы (сильное и слабое инь, сильное и слабое ян), порождающие восемь гуа (небо, пар, огонь, гром, ветер, вода, гора, земля; см. Ба гуа). Комментарии, написанные в 3 и 7 вв. н. э., поясняют, что Т. рождает две элементарные формы, ибо бытие непременно начинается в небытии. Т. существовал до разделения неба и земли, когда первоначальная жизненная энергия (эфир) находилась в смешанном (хаотичном) состоянии и была единой, т. е. являлась «великим началом», «великим единством (Тай-и)». Отождествление Т. с Тай-и, с одним из высших божеств, объектом поклонения и жертвоприношений в древнем, а затем в танском (8 в. н. э.) Китае непосредственно связывает Т. с мифологией.

Дальнейшее развитие концепция Т. получила в средние века у сунских неоконфуцианцев, особенно у Чжоу Дунь-и (1017–73), Шао Юна (1011–77), Лу Цзююаня (1139–93) и Чжу Си (1130–1200). Интерпретация и изложение Чжу Си понятия Т. завершили его разработку. Независимо от возникновения при этом полярного расхождения между материалистической или близкой к таковой трактовкой «И цзина» у Чжоу Дунь-и и идеалистической у Чжу Си в обоих направлениях Т. является праначалом космогонического процесса, создавшего всю вселенную, включая человека. В своём графическом выражении понятие Т. широко распространилось в народных верованиях и мифологии, где самостоятельно либо чаще вместе с восемью триграммами стало частью картин-талисманов, оберегающих людей от нечистой силы. Очень часты изображения символов Т. вместе с фигурами мифических персонажей или животных; они встречаются в орнаменте тканей и одежды, а также на монетах. Понятие и эмблема Т. проникли также и в соседние страны Дальнего Востока, в особенности в Японию (тайкёку).

С. Кучера.

ТАЙШАНЬ («великая гора»), Дунъюэ («восточный пик»), в китайской мифологии священная гора (находится на полуострове Шаньдун). Как место жертвоприношений небу Т. связывается с мифическим правителем Шунем («Шу цзин», «Книга истории», древнейшие части 14–11 вв. до н. э.) и даже с первопредком Фуси («Исторические записки» Сыма Цяня, 2–1 вв. до н. э.). В апокрифических текстах рубежа н. э. Т. (её дух) рассматривается как внук верховного небесного государя, который призывает к себе души умерших людей. Считалось, что на Т. хранятся золотые шкатулки с нефритовыми пластинами, на которых записаны сроки жизни людей. К первым векам н. э. относятся представления о Т. как подобии загробного мира, мифологические предания о встречах с владыкой Т. – Тайшань фуцзюнем («управитель Т.»); считалось, что недалеко от Т., у холма Хао-ли, собирались души умерших. В поздней мифологии Т. воспринималась как посредник между повелителем людей и верховным небесным божеством; под горой Т. находился как бы другой, подземный Китай. Божество Т. рассматривалось как божество рождения (возможно, это связано с представлением о Т. как о восточном пике, восток же ассоциировался с восходом солнца и началом жизни) и смерти; считалось, что особые амулеты — камни с горы Т. (шиганьдан), положенные перед входом в дом или у начала улицы, защищают от злых духов. В

Дунъюэ дади - государь горы Тайшань. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Дунъюэ дади – государь горы Тайшань. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

«Сань цзяо соу шэнь цзи» («Записки о поисках духов трёх религий», 16 в.) Т. назван внуком неба и земли, его родословную возводят к Пань-гу и женщине из рода Цзинь-хун («золотая радуга»). Владыка Т. ассоциируется ещё с Тай-суй (планета Юпитер и соответственно её дух), так как Фу-си дал владыке Т. титул Тай-суй, повелев ведать списками небесных бессмертных (сянь) и носить фамилию Суй (букв. «год») и посмертное имя Чун (букв. «поклонение»). Во времена Шэнь-нуна ему был пожалован чиновничий пост, а при ханьском императоре Мин-ди – титул юаньшуай («главнокомандующий»): он стал ведать судьбами людей, распределением знатности и богатства, 18 (по другим источникам, 16) судилищами загробного мира (см. Дийюй) и 75 управами в нём. В народных верованиях владыка Т. именуется Тай-шаньван («князь горы Т.») и почитается также как глава 7-го судилища ада. Согласно этому же источнику, у владыки Т. есть жена Шумин куньдэ хуанхоу («кроткая и мудрая государыня, владычица сил земли»), пять сыновей и дочь, которой обычно считают богиню Бися юаньцзюнь.

Даосские сочинения в свите владыки Т. также называют Дунъюэ шанцин сымин чжэньго чжэньцзюнь («истинный государь, сановник высшего ранга и вершитель судеб, поддерживающий порядок в стране»), под которым имеется в виду Мао Ин, старший из трёх братьев Мао (см. Сань Мао), два божества, ведающие счастьем, – Цзэн-фу («добавляющий счастье») и Люэ-фу («убавляющий счастье»), Дунъюэ цзысунь цзютянь вэйфан шэн-му юаньцзюнь («совершенномудрая матрона Восточного пика, богиня девяти небес, охранительница женских покоев, дарующая сыновей и внуков»), т. е., по-видимому, чадоподательница Сунцзы нянньян, и др.

Храмы, посвящённые горе Т. и её духу, были распространены по всему Китаю, культ этого божества в Пекине был одним из наиболее популярных. День рождения владыки Т. Дунъюэ дади отмечался 28-го числа 3-й луны. *Б. Л. Рифтин.*

ТАКАМА-НО ХАРА (др.-япон. «равнина высокого неба»), в японской мифологии верхний небесный мир, место обитания небесных богов, божественных предков, в отличие от земли — места обитания земных духов и людей. Здесь владычествует богиня Аматэрасу, главное божество синтоистского пантеона, расположены её дом, рисовые поля.

Е. С.-Г.

ТАКАМИМУСУБИ, Такамимусуби-но ками [др.-япон. элементы «така» («высокий»), «ми» («священный»), «мусуби» (от «мусубу», «рождать, давать жизнь, творить»), «ками» («бог») в целом расшифровываются как «бог высокого священного творения» или «высокий бог священного творения»], Такаги, Такаги-но ками [с элементом «ги» или «ки» («дерево») — «бог высоких деревьев» или «высокий бог деревьев»], в японской мифологии одно из первых божеств, являющихся на Такама-но хара, когда «впервые разделились небо и земля». Вместе с божеством Амэ-но минакануси, появившимся первым, и рождённым следом за Т. богом Камимусуби образует троицу непарных богов, выступивших зачинателями творения.

В последующих мифах Т. выступает постоянно вместе с Аматэрасу, наряду с ней отдавая приказы другим богам, и в этих случаях упоминается чаще всего под именем Такаги. Так, по приказу Такаги и Аматэрасу восемьсот мириад богов собираются, чтобы решить, какого бога отправить на землю, находящуюся под «незаконным» управлением О-кунинуси. В рассказе об убийстве священной стрелой непослушного потомка Аматэрасу Амэ-но Вака-хико стрела, пронзив грудь Накимэ, возвращается с земли на небо, и Такаги, увидев, что к ней пристала кровь, вновь направляет стрелу на землю, и она убивает Амэ-но Вака-хико («Кодзики», св. 1). Детьми Т. были Омоика-нэ («бог размышляющий») и Сукуна-бикона («бог-малыш»), внуком — Ниниги.

Второе имя Т. — Такаги, очевидно, связано с представлениями о том, что при нисхождении на землю боги спускаются на верхушки высоких деревьев (особенно сосен), растущих в горах, которые связывают землю с обиталищем богов Такама-но хара.

Е. М. Пинус.

ТАКУШКАНШКАН, в мифологии сиудакотов духи ветра и одновременно один ветер, объединяющий в себе четыре — по четырём сторонам света. Т. ассоциируется с югом, его ритуальный цвет — чёрный, символизирующий небо.

А. В.

ТАКХАЙ, в мифологии белых и чёрных тай Вьетнама (тайская языковая группа) небесная река (Млечный путь), отделяющая мир живых от мира мёртвых. Она вытекает из грота на небе, расположенного рядом с гротом, откуда выходит солнце, течёт ниже путей солнца и вливается в другой грот. Темноту в гроте охраняет Сису, каждый вечер он постепенно открывает дверь «небесной темноты» – на земле и небе наступает ночь. Вечером он выпускает тёмную вуаль – темноту и звёзды, а утром возвращает их в грот. Считается, что мир небесной воды, где появляются темнота и звёзды, устроили Таосуонг и Таонган.

Я. Ч.

ТАКЭМИКАДЗУТИ, Такэмикадзути-но о-ками (др.-япон. элемент «такэ», «доблестный, храбрый»; «мика», то же, что «ика», «устрашающий, гневный»; «ти» – почтительное окончание мужского имени; «о», «муж, мужчина», «ками», «бог»; в целом – «доблестный устрашающий бог-муж»), Такэфуцу-но ками (элемент «фуцу» истолковывается как «удар, наносимый мечом»), Тоёфуцуно ками («тоё», «обильный, богатый», «Бог могучего удара мечом»), божество японской мифологии. Появляется в мифе о том, как бог Идзанаки убил мечом бога огня Кагуцути, из крови которого, сбежавшей на гряду скал, рождается Т. («Кодзики», св. 1).

Обстоятельства рождения Т., а также его имена указывают на функцию этого бога: в нём персонифицировалась вера в «душу меча», т. е. обожествление меча. Такое толкование подтверждается ролью этого бога в одном из последующих мифов, рассказывающем о «передаче Страны». Богиня Аматэрасу, желая привести к покорности небесным богам землю людей, которой правит О-кунинуси, посылает Т. на землю. В мифе рассказывается о единоборстве Т. с сыном О-кунинуси, богом Такэминаката. Спустившись на землю, Т. и посланный с ним вместе Амэ-но Торифунэ, прежде чем начать переговоры с О-кунинуси, обнажают меч и, поставив его остриём вверх на гребне волны, усаживаются на нём, скрестив ноги. Это действие, очевидно, имеет целью продемонстрировать земным богам чудесную силу посланцев небесных богов. Японский исследователь Такэо Мацумура указывает, что, согласно древним народным верованиям, боги часто спускались с небес на острие меча. Явившийся вместо О-кунинуси для борьбы с Т. Такэминаката (мотив такой замены часто встречается в японских мифах) предлагает Т. помериться силой. Т. даёт ему взять себя за руку, но тут же превращает свою руку сначала в ледяную сосульку, а затем в лезвие меча («Кодзики», св. 1). В этом мифе Т. именуется сыном бога Амэ-но охабари — «Небесного расширяющегося клинка», как Идзанаки нарёк меч, которым отсек голову богу огня.

Е. М. Пинус.

ТАЛАБ (tlb', thlb), в йеменской мифологии бог луны, бог – предок, покровитель и владыка страны народа сумай (в Центральном Йемене), божество дождя и орошения, покровитель пастбищ и скота. Т. – глава триады богов, в которую входили также божество загробного мира Навшум и богиня солнца Шамс. Его прозвище – Рийам («высокий»). Священным животным Т. был горный баран. Т. почитался во многих ипостасях, связанных с различными храмами.

Наиболее значительными центрами его культа были храмы Зубйан и Турат, который к рубежу н. э. стал главным храмом Т. Он находился в местности, называвшейся по прозвищу Т., Рийам, его территория считалась священной – там запрещались охота и пастьба скота, в нём собирали храмовую десятину; в Турате помещался оракул Т.; он был центром паломничества, сопровождавшегося ритуальными трапезами. В 4 в. н. э. культ Т. был вытеснен монотеистическими учени-

Талия – муза комедии. Римская копия по греческому оригиналу. Мрамор. 2 в. Санкт-Петербург, Эрмитаж.

ями, но слава об оракуле в Турате сохранилась до 9 в.

А. Г. Л.

ТАЛИЯ, Фалия (Θαλία, Θάλεια, от θάλλω, «цвету», «разрастаюсь»), в греческой мифологии: 1) муза, одна из дочерей Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 77); покровительница комедии и лёгкой поэзии. Изображалась с комической маской в руках и венком плюща на голове. От Т. и Аполлона родились корибанты (Apollod. I 3, 4). Зевс, превратившись в коршуна, взял в жёны Т. Из страха перед ревностью Геры Т. скрылась в недрах земли, где от неё родились демонические существа — палики (в этом мифе Т. именуется нимфой Этны); 2) одна из харит; 3) одна из нереид; участвовала в плаче нереид вместе с Ахиллом по погибшему Патроклу (Hom. Il. XVIII 39).

А. Т.-Г.

ТАЛОС, Тал (Τάλως), в греческой мифологии: 1) герой критских легенд, медный великан, сын эпонима острова Крит Креса (Paus. VIII 53, 5). В некоторых мифах сделанный Гефестом Т. называется медным человеком, в других — медным быком (Apollod. I 9, 26). Т. был подарен Зевсом Миносу (вариант: Европе) для охраны Крита. Три раза в день Т. обходил остров и, когда приближались корабли чужестранцев, бросал в них огромные камни (Apoll. Rhod. IV 1640 след.; Apollod. I 9, 26). У Т. была только одна жила, наполненная ихором (кровью богов), она тянулась от головы до лодыжки, где её затыкал медный гвоздь. Это было единственное уязвимое место Т. Когда аргонавты приплыли к Криту, Медея своими чарами наслала на Т. безумие, в припадке которого великан задел ногой острый камень — кровь вытекла, он умер (Apoll. Rhod. IV 1680 след.). Вариант: Т. поверил в обещание Медеи сделать его бессмертным и позволил ей вытащить гвоздь. По другой версии, Т. был убит аргонавтом Пеантом, отцом Филоктета, выстрелившим в него из лука Геракла и попавшим в лодыжку (Apollod. I 9, 26). Происхождение мифа, возможно, связано с огромными медными статуями людей и быков, которые греки впервые увидели на острове Крит; 2) племянник Дедала (у Гигина — имя племянника — Пердикс, Hyg. Fab. 39) и его ученик. Т. превзошёл в мастерстве своего учителя. Т. — изобретатель гончарного круга и других орудий. Из зависти Дедал сбросил Т. с акрополя (Apollod. III 15, 9).

М. Н. Ботвинник.

ТАЛУТ (Talut), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Саулу. Возможно, имя Т. означает «высокий» и связано с представлением о большом росте как признаке права на царскую власть (ср. 1 Царств 10–23). Согласно Корану (2:248–252), аллах назначил Т. царём над сынами Исраила, но они его не признали. Тогда их пророк, идентифицируемый комментаторами с библейским Самуилом, доказал им, что Т. обладает силой и мудростью, присущими царю, и что знамение его власти — возвращение ковчега. Т. выступил с воинами против Джалута, предварительно испытав их водой реки: те воины, которые отказались пить её, остались с Т. (в Библии сходный мотив отнесён к Гедеону; Суд. 7, 5–7). С помощью Дауда Джалут был побеждён.

Предание развивает сюжеты и мотивы, связанные с высоким ростом Т., с содержимым ковчега и др. Повествуется также о попытках Т. убить Дауда.

М. П.

ТАЛФИБИЙ, Талтибий (Ταλθύβιος), в греческой мифологии вестник Агамемнона, участвующий вместе с ним в Троянской войне и выполняющий его поручения (Apollod. epit. III 22; Hom. Il. I 320; Eur. Troad. 235–277).

В Спарте находилось святилище Т. — покровителя глашатаев, считавшихся его потомками и выступавших в качестве послов от имени государства (Herodot. VII 134; Paus. III 12, 7).

В. Я.

Смерть медного великана Тала. Рядом – Медея, Кастор и Полидевк. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. 410–400 до н. э. Рuво, собрание Джатта.

ТАМЕЙ ТИНГЕЙ, в мифологии бахау Калимантана (Западная Индонезия) бог верхнего мира. Определяет ход жизни людей и следит за соблюдением адата. Согласно космогоническим представлениям бахау, первоначально существовал большой камень, упавший с неба в воду. Черви точат его и из песка и экскрементов создают на нём землю. Затем на неё падает с неба рукоять меча (или щипцы) и вырастает мировое древо, оплодотворяемое падающей с неба лианой. От этого союза рождаются первопредки — безрукие и безногие монстры, а из листьев древа — духи и боги, во главе которых — Т. Т.

М. Ч.

ТАММУЗ (евр., арам.), Думузи (шумер.), Дуузу (аккад.), у ряда народов Передней Азии божество с отчётливо выраженными чертами бога плодородия. Согласно шумерским мифологическим текстам (известным уже с 3-го тыс. до н. э.), бог-пастух, возлюбленный и супруг богини Инанны, отданный ею в подземное царство как «замена» её самой; но Думузи проводит каждый год под землёй лишь полгода, а затем возвращается на землю (умирающий и воскресающий бог), остальные полгода его замещает там сестра Гештинанна (подробнее см. в ст. Думузи, Инанна).

Культ Думузи-Т., вероятно, вследствие интенсивного месопотамского влияния (особенно в 3–2-м тыс. до н. э.) получил распространение и в сиро-палестинском регионе, где он сохранялся в течение длительного времени. Согласно Библии (Иезек. 8, 14), у северных ворот Иерусалимского храма Яхве женщины оплакивали Т. (Фаммуза), который предстаёт, таким образом, в роли умирающего и воскресающего бога. По-видимому, этот культ отправляло и сиро-арамейское население Сирии и Месопотамии в 1-м тыс. до н. э. — 1-м тыс. н. э. По свидетельству арабского автора 10 в. ан-Надима, обряд, аналогичный описанному в Библии, существовал ещё и в 10 в. у сабиев в Харране (Северная Месопотамия); женщины оплакивали Т., которого его владыка убил, размолов его кости и пустив их по ветру; во время церемонии ели сырое зерно, фрукты и овощи. У сирийских авторов сер. 1-го тыс. н. э. упоминается имевший хождение в сиро-палестинском регионе миф, согласно которому Т. была дана в жёны Балтин, но её полюбил Баалшамин (Баалшамем), и Т. вынужден был бежать, а Балтин сожгла Харран. В некоторых литературных традициях (напр., у Оригена) Т. отождествлялся с Адонисом.

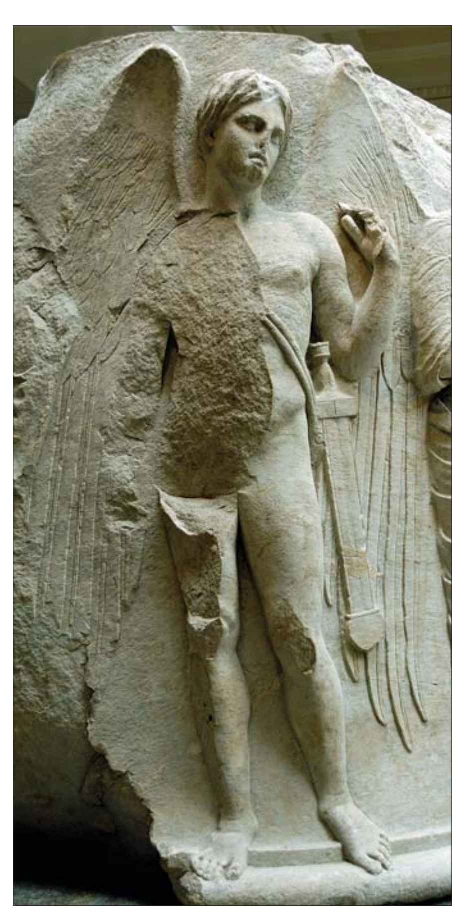
В. А., И. Ш.

ТАНАТОС, Фанат (Θάνατος), в греческой мифологии олицетворение смерти (Hes. Theog. 211 след.; Hom. Il. XIV 231 след.). В трагедии Еврипида «Алкестида» излагается миф о том, как Геракл отбил от Т. Алкестиду. Хитрому Сисифу удалось заковать Т. и продержать в плену несколько лет, в течение которых люди перестали умирать.

А. Т.-Г.

ТАНГУН, в корейской мифологии родоначальник корейцев, основатель корейского государства Древний Чосон.

Записи мифа в фрагментах сохранились только в корейских памятниках 13–15 вв. Согласно «Самгук юса», верховный


Крылатый юноша с мечом, возможно Танатос. Деталь мраморной колонны храма Артемиды в Эфесе. Ок. 325-300 до н. э. Лондон, Британский музей.

небесный владыка Хванин даровал сыну Хвануну три небесные печати и отправил его править людьми. Спустился тот с трехтысячной свитой [духов] на трехглавую вершину Тхэбэксан, где под деревом был жертвенник духам (в других источниках: «под священное дерево Тан»; см. Синдансу). Это место назвали Обителью духов, а Хвануна — небесным владыкой. Повелевая духами ветра, дождя и туч, Хванун ведал всеми 360 земными делами. В ту пору в пещере жили медведь и тигр. Они молились Хвануну, чтобы тот превратил их в людей. Хванун дал им съесть по стебельку полыни и 20 чесночин и сказал, чтобы они избегали солнечного света сто дней. Лишь медведь выдержал обет до трижды седьмого дня и превратился в женщину. Каждый день та приходила под дерево возле жертвенника и просила духов ниспослать ей ребёнка. Тогда Хванун, обернувшись человеком, женился на ней. У них родился сын, прозванный Тангун-Вангомом. [В «Ындже сиджу» Квон Нама (15 в.) Хванун отождествляется с Т.: дух в облике человека, спустившийся под дерево Тан на горе Тхэбэксан, был возведён людьми в государи и назван Тангуном. Согласно «Чеван унги», внучка небесного владыки съела снадобье и стала женщиной, затем вышла замуж за духа дерева Тан и родила Т.] На 50-м году правления легендарного китайского Яо Т. основал столицу в крепости Пхёньянсон и назвал страну Чосон. (В «Чеван унги»: «Обосновавшись в землях Чосон, он стал правителем. Поэтому [племена] сира, коре, южные и северные окчо, восточные и северные пуё, йе и мэк — все они были в управлении Тангуна».) Он правил ею 1500 (в других источниках: 1038) лет. Т. сначала перенёс столицу в Асадаль у горы Пэгак, а в конце земной жизни, когда Киджа будто бы получил владения в Чосоне, он снова перенёс столицу в Чандангён, потом вернулся в Асадаль и в возрасте 1908 (в «Ындже сиджу» – 1048) лет стал горным духом. В «Ындже сиджу» и «Седжон силлок» сообщается также, что Т. женился на дочери речного божества Писоап (см. Хабэк), которая родила сына по имени Пуру (см. Хэбуру), ставшего правителем Восточного Пуё. Когда Юй, преемник Шуня, собрал владетельных князей в Тушане, Т. отправил туда Пуру. В этих же памятниках указывается время перехода Т. в духа горы Асадаль: 8-й год правления шанского Удина.

Миф о Т. — один из наиболее спорных в корейской мифологии, в него привнесены позднейшие наслоения: например, на древнейшие мотивы мирового дерева (см. Древо мировое) и верховного небесного владыки наложены буддийские мотивы духа-дерева Тан и Индры в образе Хванина; деяния Т. соотнесены с периодом правления древнекитайских государей; вымышленные географические названия идентифицированы с современными. Наконец, стремление связать узами родства Т. с Тонмёном и Чумоном через Пуру следует считать либо заимствованием из поздних мифов, либо контаминацией нескольких разноплеменных мифов, вызванной процессом циклизации мифов вокруг главных персонажей Пуё и Когурё — Тонмёна и Чумона. Миф о Т. изначально был мифом о предке какого-то племени периода Древнего Чосона. До 13 в. традиции мифа сохранялись где-то на периферии. И лишь когда государство Коре стало переживать трудности из-за внутренних неурядиц и иноземных нашествий, этот генеалогический миф был вызван к жизни с целью консолидации страны. С тех пор Т. стали считать общим предком корейцев и поклоняться ему как божеству. На горе Манисан на острове Канхвадо был сооружён алтарь Т. — Чхамсондан; в горах Кувольсан (провинция Хванхэ-Намдо) была построена молельня трёх святых (Хванина, Хвануна и Т.) — Самсонса; в 1429 в Пхеньяне в честь Т. был возведён храм. В них весной и осенью совершались жертвоприношения духу Т. В нач. 20 в. культ Т. был возрождён в форме религиозной секты Тэджонгё. С легендарной даты основания Т. государства Чосон — 2333 до н. э. велось традиционное корейское летосчисление. 3-го числа 10-й луны праздновался день рождения Т.

Тангун. Статуя в храме Тангуна. Сеул.

Т. — мифический персонаж с чертами тотемного предка и культурного героя неолитической эпохи. Т. воплощает в себе гармонию духа, человека и животного. Имя Т. толкуют по-разному: в «Чеван унги» оно увязано с деревом Тан (корейск. «пакталь», «чёрная берёза» или «дальбергия хуке»; под влиянием буддизма распространён перевод его как «сандаловое дерево»), т. е. «Хозяин [правитель, господин] дерева Тан»; в «Самгук юса» оно означает «Правитель алтаря [у священного дерева]». Современные учёные возводят его к древнеалтайскому слову со значением «шаманский царь». Дух Т. — Камансин почитался корейскими шаманками. Вероятно, «Т.» было не личным именем, а общим нарицательным названием верховного жреца (Т.) и вождя (Вангом) древнего племени Чосон, причём не реального лица, а духа — защитника первобытного коллектива, которому поклонялись жрецы. Миф о Т., видимо, создан был теократическим племенем, предком-тотемом которого был медведь и которое одержало победу над племенем с тотемом «тигр».

Миф о Т. оказал большое влияние на культуру Кореи. Многие поэты и художники воплотили образ Т. в своих произведениях. Живописец 6 в. Сольго будто бы нарисовал Т. после того, как к нему во сне снизошёл дух родоначальника. Поэт 13 в. Ли Гюбо, увидев картину Сольго, написал поэму о Т. (не сохранилась). Ли Сынхю (13 в.) в «Чеван унги» воспроизвёл в стихах миф о Т.

Л. Р. Концевич.

ТАНГУТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология тангутских (дансянских) племён (самоназвание — «ми» или «миняг»), живших в 6–7 вв. в северо-западной части современной китайской провинции Сычуань, со 2-й половины 8 в. в центральных областях современного Ордоса, где они в кон. 10 в. создали независимое государство Си Ся (982–1227). Отрывочные сведения о Т. м. имеются в китайских и тибетских источниках, в оригинальных памятниках тангутской письменности и искусства, найденных П. П. Козловым в 1908–09 в Хара-Хото (аймак Эдзина, Внутренняя Монголия, КНР). Существовало по меньшей мере два мифологических цикла: о происхождении мира и правящей династии Нгвеми (Вэймин). Более древняя версия цикла мифов о происхождении мира, зафиксированная в пособии по изучению тангутской письменности «Крупинки золота на ладони» (создан по образцу китайского «Цянь цзы вэнь» — «Тысячесловия»), содержит первоначальные представления о спонтанном возникновении мироздания. Другая версия этого цикла, подвергшаяся буддийскому влиянию, сохранилась в системе шифров к тангутскому тексту «Маха праджня парамита сутра», определяет источником происхождения всего сущего беспредельную, всепобеждающую пустоту. Вместе с тем Т. м. испытала влияние и тибетской мифологии (ср., в частности, тибетский миф о первоначальном яйце, породившем первочеловека). В Т. м. горы («столбы неба»,

«гвозди земли») соединяют воедино небесную, промежуточную (включая и поверхность земли) и подземную сферы мироздания. На горах обитают духи.

В преданиях о происхождении тангутов они подразделялись на племя черноголовых и племя краснолицых. Прародителя черноголовых называли Мбу, одного из его сыновей — Гу. Предок правящего рода Рату был женат на тибетской девушке и имел семь сыновей. Он и его потомки воевали с тибетцами и китайцами. Хоха, имевший внешность чёрного быка, сражался со слоном и, победив его, отрезал у него бивни, а Нриуриу (подобный собаке) победил тигра и выдрал у него когти; третий из потомков Рату, Гине, имел облик коня. Прародительница правящего дома — «матушка Ама» обладала серебряным чревом и золотыми грудями. Она известна наряду с «несравненной прародительницей тангутов Те». Один из потомков «матушки Ама» Нгуде, спарившийся с драконом, был прародителем основателя династии Сехо. Из тибетских источников известно, что отец Сехо был демоном-змеем, а мать – демоном-людоедом. Эти предания, несомненно, связаны с тибетским мифом о происхождении тибетских племён от брака горной ведьмы и обезьяны. Один тибетский текст связывает происхождение тангутской династии с преданием на сюжет об избиении младенцев. Царь сильной династии, узнав, что должен родиться младенец, будущий основоположник новой династии, велит истребить всех новорождённых. Но один из них чудом спасается. Он плывёт по реке, его находит корова и вскармливает своим молоком. В государстве Си Ся получили большое распространение усвоенные с буддизмом культы небесных светил, в т. ч. и вымышленных планет: индийских Раху и Кету и китайских Цзыци и Юэбо. На иконах из Хара-Хото встречаются изображения солнца с эмблемой ворона в головном уборе, луны с эмблемой зайца (заимствование из древнекитайской мифологии), а также духа планеты Сатурн в виде старца с деревянным посохом и печатью (для устрашения нечисти). На этом иконическом образе сказалось индийское и китайское влияние. Дух Венеры — это женщина с лютней в руке, в её причёске эмблема Венеры — изображение курицы. Планета Венера особо почиталась в Си Ся, так как она трактовалась даосами как «Великая белая западной стороны планета металла», с ней был соотнесён белый цвет, а слова «белое великое» входили в официальное наименование тангутского государства. Божество планеты Юпитер представлялось (по китайской традиции) в образе чиновника, Марса — четырёхрукого воина с отрубленной головой врага и свирепым видом; на его темени — конская голова.

Е. И. Кычанов.

ТА-НО КАМИ (япон. «божество поля»), в поздней народной японской мифологии божество, охраняющее посевы и обеспечивающее богатый урожай. В северо-восточном районе Японии Тохоку его называют Ногами («бог земледелия»), в префектурах Яманаси и Нагано — Сакугами («бог урожая»); в западных районах божество поля отождествляется с богом двора (усадьбы), именуемым Дзигами («божество земли»), в других местах — с богом гор Яма-но ками, охраняющим людей, работающих в горах. На островах Сикоку и Кюсю много местностей, где чтят как божество поля Дайкоку – божество трапезы, позднее модифицировавшегося в бога богатства, поскольку для крестьянина представление о богатстве связано прежде всего с урожаем, с запасами риса. Распространён обычай ставить изображение Дайкоку на кухне, где варится рис и совершается трапеза. Т.-н. к. предстаёт также как божество воды. На празднествах, посвященных богу поля, возле источника воды (колодца и др.) насыпают немного земли и укрепляют ветку дерева, цветок, кладут камень или ставят каменное изображение божества, держащего черпак для риса. Считается, что Т.-н. к. сходит на крестьянское поле с гор в январе или феврале, а в ноябре «возвращается домой», в горы. Однако главные празднества в его честь наступают во время посадки риса, в мае. Роль Т.-н. к. на этих празднествах исполняется синтоистским жрецом в особой маске. В древнейшие времена Т.-н. к. приносились человеческие жертвы: на залитом водой рисовом поле зарывали живыми девушек (на этот обычай указывает японский этнограф и фольклорист Янагида Кунио). Позже этот обычай заменился чисто символическими действиями: девушек обмазывают грязью, взятой с рисового поля.

В некоторых местностях Японии празднества в честь Т.-н. к. являются одновременно празднествами в честь удзигами – божеств рода, так как в Древней Японии глава рода, родовой старейшина, обычно обожествлявшийся после своей смерти, ведал земледельческими работами.

Е. М. Пинус.

ТАНТАЛ (Τάνταλος), в греческой мифологии герой, сын Зевса и Плуто, царствовавший в области горы Сипила в южной Фригии (Малая Азия) и славившийся своим богатством. По одной из версий мифа, он был женат на дочери бога златоносной реки Пактола. Пользуясь благосклонностью олимпийских богов, он был удостоен чести принимать участие в их пирах, но отплатил им за это неблагодарностью: по различным вариантам мифа, он разгласил среди людей услышанные им тайны олимпийцев или раздал своим близким похищенные на пиру у богов нектар и амбросию (Pind. Ol. I 55–64, Eur. Orest. 4–10). Чтобы испытать всеведение богов, Т. пригласил их к себе и в качестве угощения подал им мясо своего убитого сына Пелопа. Среди преступлений Т. против богов называют также похищение (или укрывательство похищенной) золотой собаки из храма Зевса на Крите и клятвопреступное отпирательство в содеянном (Schol. Pind. Ol. I 60). За свои преступления Т. был наказан в подземном царстве вечными мучениями: стоя по горло в воде, он не может напиться, так как вода тотчас отступает от губ; с окружающих его деревьев свисают отягощенные плодами ветви, которые вздымаются вверх, как только Т. протягивает к ним руку («Танталовы муки»). Над его головой нависает скала, ежеминутно грозящая падением (Hom. Od. XI 582–592; Apollod. epit. II 1). Миф о Т. был обработан Софоклом (не сохранившаяся трагедия «Тантал»), его упоминали Платон (Crat. 395 de) и поздние греческие и римские мифографы.

Исторически Т. принадлежит к кругу доолимпийских горных божеств, этим объясняется в некоторых вариантах мифа его связь с материковыми греческими центрами (главным образом Аргосом). По одной из версий мифа, Т. похоронен под городом Сипил (Paus. II 22, 3; V 13, 7).

В. Н. Ярхо.

ТАО КУЭН, во вьетнамской мифологии божество земли. В народных представлениях Т. К. часто объединяется в один образ с Тхэн Белом, духом домашнего очага. Т. К. имеет облик дракона, нередко — старца. Считалось, что он знает о всех людских делах. За семь дней до нового года по лунному календарю Т. К. покидает землю и отправляется на небо к верховному божеству Нгаук Хоангу, земля в это время отдыхает и люди не смеют её тревожить не только плугом и бороной, но и мотыгой. С возвращением Т. К. на землю перед первым днём нового года пробуждается земля.

Н. Н.

ТАОСУОНГ И ТАОНГАН, в мифологии белых тай Вьетнама (тайская языковая группа) божества – устроители земли после потопа. Они были посланы для этого верховным богом, который снабдил их восемью тыквами и восемью медными палками – саокамфа («палка, поддерживающая небо»). Внутри тыкв были помещены люди 330 народностей, семена 330 сортов риса, разные книги для предсказателей и жрецов. Спускаясь, Т. и Т. сначала достигли стран Мыонгум и Мыонгай, которые находятся между небом и землёй, и увидели, что земля ещё не совсем освободилась от воды. Но когда вода ушла, на землю сошёл только Таосуонг. Он распределил тыквы в разных странах и с помощью палок проткнул их. Из тыкв вышли разные народы.

Я. Ч.

ТАПАС (др.-инд. Tapas, собств. – «тепло», «жар», «пыл», «мучение» и т. п.), в древнеиндийской мифологии космический жар как универсальный космогонический принцип. Он лежит и в основе мироздания (из Т. родились закон и истина, ночь, океан, из океана — год, распределяющий дни и ночи, и т. д., РВ X 190), и в основе религиозного поведения — умерщвления плоти, аскезы, которая также является отражением Т. Вместе с Манью Т. защищает своих почитателей и убивает их врагов. Позже Т. стал одним из важных понятий в ряде систем древнеиндийского умозрения.

В. Т.

ТА ПЕДН, Кето, Мольтек, Англай, Пле, в мон-кхмерской мифологии небесное божество у семангов (полуостров Малакка). Иногда говорят, что он живёт в солнечном свете или что Т. П. и есть солнце. Иногда образ Т. П. сливается с образом Карея. По некоторым представлениям, Т. П. живёт на востоке, его младший брат — на западе. У Т. П. есть жена Манои. В мифах семангов функции создателя мира оказались нечётко разделёнными между женским божеством Манои и мужским божеством Т. П.

Я. Ч.

Белая Тара. Серебро, золото, полудрагоценные камни. Тибет или Монголия. 17 в. Коллекция Рокфеллера азиатского искусства.

ТА ПИАГО И ТА ТАНГОЙ, в мон-кхмерской мифологии культурные герои у семангов (полуостров Малакка). Они муж и жена. Некогда они жили на земле. Та Пиаго был плодовым деревом перахом, Та Тангой — плодовым деревом рамбутаном. Они преподали людям искусство наносить орнамент по оружию и на гребнях. Та Тангой научила женщин быть привлекательными с помощью украшений, бамбуковых гребней и пр.

Я. Ч.

ТАРА (санскр. tara, «спасательница»), в буддийской мифологии бодхисатва, идам и праджня, наиболее популярный женский мифологический образ, воплощение беспредельного сострадания. В текстах хинаяны Т. не упоминается, в махаяне она занимает второстепенное место, но в ваджраяне и особенно в народном буддизме в ареалах, где распространена ваджраяна (в Тибете, Монголии, Непале), культ Т. в популярности не уступает культам Авалокитешвары, Амитабхи, Ваджрапани, Ямантаки и других главных бодхисатв, будд и идамов. В пантеоне ваджраяны (по самому распространённому списку) насчитывается 21 Т. (с разными именами). Они представляются одетыми в платье индийской царевны и различаются по цвету, положению рук и ног. Все Т. имеют одну и ту же мантру (молитву). Самые известные — Зелёная Т. (Сяматара) и Белая Т. (Ситатара). Это милостивые ипостаси, остальные же — гневные.

Белая Тара. Тибет.

Время и место возникновения образа Т. неизвестны, можно предположить, что он появился в 1-й половине 1-го тыс. н. э. в Индии. Первые европейские миссионеры, видевшие изображение Т. в Индии, отождествляли её с девой Марией. В Тибете, куда культ Т. начал проникать в 11 в. и достиг кульминации в 14 в., записано несколько мифов, повествующих о происхождении Т. По одной версии, Т. родилась от слезы Авалокитешвары, когда тот оплакивал страдания мира. В «Историях идамов» излагается другая версия. Когда-то многие кальпы тому назад жила принцесса, в которой проявился дух просветления (бодхичитта). Поэтому монахи сказали, что ей следовало бы в новом рождении появиться в облике мужчины. Принцесса отвергла эту идею, заявив, что не существует таких дхарм, как мужчина и женщина, и поэтому ей всё равно, чей у неё облик; кроме того, многие хотят в облике мужчины достичь нирваны, но очень мало найдётся тех, кто пожелает превратить женственность в средство достижения просветления. После этого она на многие кальпы погрузилась в созерцание и наконец дала перед буддой Амогхасиддхи клятвенное обещание избавлять все существа от мук сансары. Она стала Т. и, начиная с этого момента, спасает каждый день мириады существ. Т. вошла также в добуддийский миф о происхождении тибетского народа от обезьяны (позднее признанной манифестацией Авалокитешвары) и похотливой горной демоницы, грозившей пожирать каждый день тысячи людей, если обезьяна не уступит её домоганиям. Демоница позднее была признана инкарнацией Т., несмотря на отсутствие у Т. во всех остальных сюжетах подобных черт. Как праджня Т. выступает вместе с Авалокитешварой и с Амогхасиддхой. К Т. нередко обращались и как к идаму. В Тибете верили, что даже простое упоминание её имени может спасти от многих бедствий.

Ряд исторических лиц считался воплощением Т., например жёны тибетского царя Сронцзангамбо — непальская принцесса — воплощением Зелёной Т., китайская принцесса — Белой Т.; российская императрица Екатерина II была объявлена бурятами-ламаистами воплощением Белой Т., жена 8-го богдо-гогэна Монголии считалась воплощением Зелёной Т.

Л. Э. Мялль.

ТАРА (др.-инд. Tara, «звезда»), в индуистской мифологии жена наставника богов Брихаспати. Её похитил у Брихаспати бог луны Сома, и это вызвало войну между богами, пришедшими на помощь Брихаспати, и асурами, вставшими на сторону Сомы. Брахма возвратил Т. её супругу, но тем временем она родила от Сомы сына Будху.

П. Г.

ТАРАКСИПП (Ταράξιππος, «ужас коней»), в греческой мифологии: 1) злой демон и посвященный ему алтарь, который находился на Олимпийском ипподроме и также назывался Т. Во время состязаний лошади без видимой причины пугались Т., колесницы разбивались, возничие калечились. Считалось, что в Т. перевоплотился погибший герой, имя же его, согласно различным мифам, варьируется: Эномай, погубленный во время состязаний возничим Миртилом; Миртил, убитый Пелопом; местный наездник Олений (или Дамеон); Алкаф — убитый Эномаем претендент на руку Гипподамии (Paus. VI 20, 15–18); внук Гермеса Исхен, принёсший себя в жертву, чтобы спасти страну от голода (Lycophr. 42 след.). Колесничие, чтобы умилостивить Т., приносили ему жертвы.

Другой Т. почитался на ипподроме, на котором происходили Истмийские игры. Его считали перевоплотившимся сыном Сисифа – Главком, который был разорван своими конями на погребальных играх, устроенных в честь Пелия его сыном Акастом (Hyg. Fab. 250; Paus. VI 20, 19); 2) одно из прозвищ Посейдона-Гиппия («конного») (Dion. Chrys. Orat. 32, 76).

М. Б.

ТАРАМЫ, в мифологии ингушей и чеченцев невидимые духи-хранители. По одним поверьям, каждый человек имеет своего Т., всюду его сопровождающего. По другим поверьям, Т. — домашние духи, защищающие дом от всяких бедствий. Как защитники интересов дома Т. генетически связаны с культом предков. Существовало также представление, что все природные объекты охраняются своими невидимыми Т.

А. Т.

ТАРАНДЖЕЛОЗ, в осетинской мифологии божество плодородия в Трусовском ущелье в верховьях Терека и в селении Тиб в Мамисонском ущелье в верховьях Ардона. Ежегодно в мае в честь Т. трусовцы устраивали пиршество, на которое каждый хозяин приводил белого барашка и приносил его в жертву. На пиршестве горцы обращались к Т. с просьбой о ниспослании счастья, благополучия, здоровья, хорошего урожая, увеличения поголовья скота (за исключением свиней и ишаков, которых Т. считал «нечистыми»). В нартском эпосе святилище Т. возникло одновременно с Мыкалгабырта и Реком. Они считались тремя слезинками бога, пролитыми им в разных местах по поводу гибели нарта Батрадза.

Б. К.

ТАРАНИС (лат. Taranis, «громовержец», от tarann, «гром»), в кельтской мифологии бог. Упоминается у римского поэта 1 в. Лукана и в т. н. Бернских схолиях к нему (10 в.), где отождествлялся с римским Дитом (Дисом). Из них же известно, что жертвы Т. сжигались. Галльские памятники римской эпохи представляют Т. бородатым гигантом, держащим колесо (или несколько спиралей). Особняком стоят памятники в форме колонн, которые венчает скульптура Т., попирающего гиганта со змеевидными нижними конеч-

Таранис. Музей в Сен-Жермен-ан-Ле (Франция).

ностями (Рейнская область и Бретань). Спорным является вопрос, составлял ли Т. — бог грома и небесного огня (иногда отождествлялся с римским Юпитером) вместе с Тевтатом и Езусом органическую божественную триаду в доримское время.

С. Ш.

ТАРАСКОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

ТАРИАКУРИ («жрец воздуха»), в мифологии тарасков культурный герой. В образе Т. слились представления о божестве ветра и легенды об историческом основателе государственного объединения тарасков, созданного в 14–15 вв. с центром в Цинцунцане. Образ Т. близок ацтекскому Кецалькоатлю.

В. Е. Б.

ТАРКШЬЯ (др.-инд. Tarksya-), в древнеиндийской мифологии божественный конь, дважды упоминаемый в «Ригведе». Он быстр, могуч, победоносен, спешит на битву. Его призывают как дар Индры. В поздневедийских текстах Т. — птица; в эпической и последующей литературе Т. идентифицируется с Гарудой. Предполагают, что первоначально Т. считался воплощением солнца.

В. Т.

ТАРОНХАЙАВАГОН («тот, кто поддерживает небесный свод»), в мифологии ирокезов (Северная Америка) демиург и покровитель охоты. Т. — один из братьев-близнецов, внуков Атаентсик (богини земли, мрака и смерти). Брат-антагонист Т. — Тавискарон, божество зимы, холода и мрака. Согласно мифу, Т. и Тавискарон начали создавать мир каждый по своему разумению: Т. — слишком хорошим, его брат — слишком плохим, что окончилось поединком между братьями, в котором Тавискарон был убит. Из последующих подвигов Т. важное место в мифах занимает его победа над племенем великанов-людоедов и над Великим горбуном — Хадугоном — воплощением болезней и смерти. Т. изображался в виде антропоморфного существа мужского пола в плаще из окрашенных в голубой цвет собачьих шкур; ассоциировался с громом и оленем. Во время новогодней церемонии Т. приносят в жертву белую собаку. В мифах гуронов Т. выступает под именем Иоскеха (см. ст. Иоскеха и Тавискарон).

А. В.

ТАРПЕЯ (Tarpea), в римской мифологии дочь Спурия Тарпея, которому во время войны Ромула с сабинянами была вверена оборона римской цитадели в Капитолии. Царь сабинян Тит Таций, то ли соблазнив Т. любовью, то ли подкупив обещанием дать ей то, что сабинские воины носили на руке (т. е. золотые браслеты и кольца), уговорил её отворить ему ворота крепости. По одной версии, царь сабинян приказал потом своим воинам забросать Т. щитами (которые они тоже носили на руке), презирая её за предательство; по другой, более распространённой, — Ромул приказал сбросить её со скалы, получившей название Тарпейской. С этой скалы потом сбрасывали виновных в наиболее тяжёлых преступлениях (Liv. I II; Plut. Romulus 17).

Е. Ш.

ТАРТАР (Τάρταρος), в греческой мифологии пространство, находящееся в самой глубине космоса, ниже аида. Т. на столько отстоит от аида, на сколько земля от неба. Если бросить медную наковальню с неба на землю, то она долетела бы до земли за девять дней. Столько же потребовалось бы ей, чтобы долететь с земли до Т. В Т. залегают корни земли и моря, все концы и начала. Он огорожен медной стеной, и ночь окружает его в три ряда. В Т. — жилище Никты (Ночи). Великой бездны Т. страшатся даже боги. В Т. были низринуты титаны, побеждённые Зевсом. Там они томятся за медной дверью, которую стерегут сторукие (Hes. Theog. 717–745). На Олимпе обитают боги нового поколения — дети свергнутых титанов; в Т. — боги прошлого поколения, отцы победителей. Т. — это нижнее небо (в противоположность Олимпу — верхнему небу). В дальнейшем Т. был переосмыслен как самое отдалённое место аида, где несут наказание святотатцы и дерзкие герои — Алоады, Пирифой, Иксион, Салмоней (Verg. Aen. VI 580–601), Сисиф, Титий, Тантал (ср. Hom. Od. XI 576–600). В «Теогонии» Гесиода Т. персонифицирован. Он — в числе четырёх первопотенций (наряду с Хаосом, Геей и Эросом) (116–120). Гея порождает от Т. чудовищного Тифона (821 след.). Дочерью Т. и Геи, по одному из мифов, была Эхидна (Apollod. II 1, 2).

А. Т.-Г.

ТАСМ (Tasm), в мусульманской мифологии одно из «коренных» племён Аравии. Популярно предание о гибели Т. и их соседей — племени джадис. Один из тасмитов был правителем над джадис, которых всячески притеснял, в частности, введя для себя право первой ночи. По призыву брата одной из невест люди из племени джадис решили отомстить правителю. Они пригласили всех его соплеменников на свадебный пир и перебили их, достав спрятанное в песке оружие. Спасся только один из тасмитов, бежавший за помощью к йеменскому царю Хасану – союзнику Т. Хасан собрал большое войско и двинулся в Восточную Аравию, где, по преданию, жили племена Т. и джадис. В трёх днях пути от столицы джадиситов города ал-Джаув йеменские воины в целях маскировки взяли в руки ветви деревьев. Но несмотря на это, их обнаружила отличавшаяся острым зрением девушка из племени джадис по имени ал-Йамама. Она предупредила соотечественников о движущемся к ним лесе. Однако джадиситы не поверили ей, были застигнуты врасплох и перебиты. По приказу Хасана зоркой девушке выкололи глаза, а сама она была распята на воротах города, который с тех пор стал называться её именем — ал-Йамама.

М. П.

ТАТЕНЕН (t-tnn, «поднимающаяся земля»), в египетской мифологии бог земли. Хтоническое антропоморфное божество. Центр культа Т. — город Мемфис. Т. — демиург, сотворивший из первобытного хаоса мир, богов и людей, бог времени, обеспечивающий царю долгую жизнь; ему принадлежат глубины земли, ночью к нему спускается солнце, он владеет минералами, из него вырастают растения. Очень рано функции Т. были перенесены на Птаха, впоследствии имя Т. стало приставкой к имени Птах или эпитетом Птаха. Синкретический бог Птах-Т. почитался как дающий пищу.

Р. Р.

ТАТХАГАТА (санскр. tathagata), в буддийской мифологии хинаяны эпитет Будды Шакьямуни, который мог также употребляться по отношению к любому архату; в махаянских текстах выступает как синоним слова будда. Истолкования слова «Т.» различны; наиболее распространены: «так (обретя просветление) пришедший», «так (как прошлые будды) ушедший», «постигший таковость (т. е. истинную сущность)».

О. Ф. Волкова.

ТАУРТ (t-wr.t), в египетской мифологии богиня — покровительница женщин и детей. Священное животное Т. — гиппопотам. Изображалось в виде стоящей беременной самки гиппопотама с женскими руками и грудью и львиными задними лапами (иногда и головой львицы). Центр культа Т. — Фивы, но её почитание было широко распространено во всём Египте. Эпитет Т. — «великая», атрибут — иероглиф «са», означающий «защита». Т. помогала при родах, лечила от бесплодия. Связана с загробным культом, вместе с богиней Хатор она встречает умершего на пороге подземного царства и зажигает огонь, чтобы отогнать злых духов. Часто отождествлялась с Нут, Хатор, Исидой. Амулеты с маленькими изображениями Т., считалось, охраняли от злых сил, способствовали плодородию, изобилию молока у кормящих матерей. Изображения Т. также часто помещали на подголовниках, кроватях и других домашних предметах.

Р. Р.

Таурт. Позолоченное дерево. Украшение ложа из гробницы фараона Тутанхамона. Ок. 1350 до н. э. Каир, Египетский музей.

Справа - Таурт. Камень. Ок. 650 до н. э. Каир, Египетский музей.

Таурт. Фаянс. 2–1 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

ТВАША (авест.), в иранской мифологии персонификация космического пространства, отделяющего твердотелое (каменное или металлическое) небо от обитаемой земли. «Ясна» (72, 10) указывает на связь Т. с идеей времени (ср. Зерван). Эпитет Т. — «автономное», «всецело самостоятельное (начало бытия)». Образ Т., связывающего пространство и время, близок некоторым идеям греческой натурфилософии.

Л. Л.

ТВАШТАР (др.-инд. Tvastar, от tvaks-, «производить», «создавать»), в древнеиндийской мифологии бог-демиург, творец всех существ и форм. В «Ригведе» упоминается около 65 раз (он — «прекраснорукий», РВ II] 54, 12; VI 49, 9; его руки искусны; в руке у него – нож или топор, VIII 29, 3); в «Атхарваведе» Т. изображается как старец с чашей сомы в руках. Т. именуют «господином форм», «творцом форм» (РВ I 13, 10; V 42, 13; ср. Шат.-бр. II 4, 3, 3; Тайтт.-бр. I 4, 7, 1; АВ II 26, 1 и др.). Он – божественный мастер-создатель форм, он овладевает ими, творит и изменяет их; сам он многоформен и обладает «всеми формами» (отсюда его эпитет Вишварупа). Т. выковал для Индры палицу-ваджру и колесницу; для напитка сомы — чудесную чашу (луну), для Брахманаспати — железное оружие и т. д. Он создал мужа и жену, жениха и невесту (АВ VI 78, 3; Тайтт.-бр. III 7, 4, 3), зверей, коней, он приносит семя, сыновей, богатство, помогает беременным. Позднее он отождествляется и вытесняется образом Праджапати как Вишвакармана. Т., одиннадцатый сын Адити, имел жену-демоницу из асурского рода, которая родила ему трёхглавого Вишварупу и дочь Саранью в облике кобылицы. Индра убивает Вишварупу. Узнав об этом, Т. пришёл в ярость; она ещё более возросла, когда Индра без приглашения напился сомы, которой ведал Т. Чтобы отомстить Индре, Т. создал из сомы и огня чудовище Вритру. Из других мотивов существенны создание Т. Агни и Брихаспати, золотых рук Савитара, мёд Т. Само имя Т. – скорее эпитет, имеющий, однако, индоевропейские корни (ср. авест. Θwordstar, «творец» и др.).

В. Н. Топоров.

ТЕВКР (Τεῦκρος), в греческой мифологии: 1) сын Теламона и дочери троянского царя Гесионы, воспитанный отцом на острове Саламин (Hom. Il. VIII 281–285). Участвует вместе с братом Аяксом Теламонидом в Троянской войне, прославившись в стрельбе из лука. Репутацию лучшего стрелка он подтверждает в погребальных состязаниях в честь Ахилла (Apollod. epit. V 5). Т. во время спора о доспехах Ахилла находится вне лагеря ахейцев и не успевает спасти Аякса от самоубийства. С тем большей энергией он добивается от Атридов должного погребения брата (Soph. Ai. 1093–1184, 1266–1315, 1381–1417). Вместе с другими греческими воинами Т. проникает в деревянном коне в Трою. По возвращении Т. после окончания войны на остров Саламин, Теламон изгоняет его из дома, обвиняя Т. в том, что он не уберёг от гибели Аякса и не отомстил за него. В конце своих скитаний (разные версии называют различные места — от Иберии до Киликии в Малой Азии) Т. попадает на остров Кипр, где основывает город Саламин; 2) сын речного бога Скамандра, эпоним фригийского племени тевкров. Дочь Т. Батия стала женой Дардана, и таким образом Т. стал родоначальником троянского царского рода (Apollod. III 12, 1; Diod. IV 75). К этой традиции восходит, вероятно, и позднейшая версия о происхождении Т., сына Теламона, от троянской царевны.

Возникшая в дальнейшем связь Т. с Саламином нашла отражение в аттической легенде о Т., защищающемся от обвинений Теламона, стоя на палубе корабля. С этим мифом связывают судебную процедуру в судилище, устраивавшемся греками неподалёку от Пирея: обвинённый в преступлении и осуждённый за него на изгнание был вправе, подплыв на корабле к берегу, произнести речь в свою защиту, не сходя на сушу; судьи же слушали его, находясь на земле (Aristot. Rep. Athen. 57, 3).

В. Н. Ярхо.

ТЕВТАТ (Teutates), в кельтской мифологии бог. Этимология его имени (от галльск. teuto, touto, ирл. tuath, «племя») позволяет считать Т. богом племенного коллектива, покровителем военной и мирной деятельности. Предположение об общегалльской распространённости Т. спорно. Римский поэт 1 в. Лукан упоминает Т. наряду с Таранисом и Езусом; приносившиеся Т. жертвы топились в воде (согласно т. н. бернским схолиям к Лукану, 10 в.). В галло-римское время Т. ассоциировался с Марсом.

С. Ш.

ТЕДОРЭ, Тевдоре, в грузинской мифологии аграрное божество; первоначально почиталось как покровитель земледелия, позднее также как покровитель лошадей. После распространения христианства народный культ божества слился с культом одноимённого христианского святого (святого Фёдора). Т. считают «великим тружеником-земледельцем» и именуют «великим владыкой» («диди бато-неби»). Эпитет Т. — «смуглый», соответствует чёрному цвету земли. Т. посвящен весенний календарный праздник Тедороба (Тевдороба), который приходится на субботу первой недели великого поста. В этот день пекли обрядовые хлебы с изображением сельскохозяйственных орудий и животных (лошадей, волов), производили ритуальный сев.

Я. Б.

ТЕЕЛЬ-КУСАМ («с ногами ласточки»), в мифологии майя оракул. По сведениям испанского хрониста Гомары (16 в.), на острове Косумель находилось святилище, где стояла полая глиняная статуя Т.-К. с ногами в виде лап ласточки. Внутри её скрывался жрец, изрекавший предсказания.

Р. К.

ТЕЗАН, в этрусской мифологии богиня утренней зари. Её имя сохранилось на трёх этрусских зеркалах и погребальных пеленах загребской мумии. Изображалась в виде молодой привлекательной женщины рядом с богом Типом, богом Нефунсом, богиней Менрвой, богом солнца Узилом.

А. Н.

ТЕКМЕССА (Τέκμησσα), в греческой мифологии дочь фригийского царя Телевта, взятая в плен Аяксом Теламонидом, ставшая его наложницей и родившая ему сына Эврисака (Soph. Ai. 284–595).

В. Я.

ТЕЛАМОН (Τελαμών), в греческой мифологии саламинский герой, отец Аякса. По древней версии, сын Актея и Главки, дочери саламинского царя Кихрея. Согласно более поздней мифологической традиции, Т. — сын Эака; он появился на острове Саламин, будучи изгнан отцом с острова Эгина после убийства единокровного брата Фока (по одним вариантам, совершённого им, по другим — его братом Пелеем; Ovid. Met. XI 266–270; Apollod. III, 12, 6). Впоследствии пытался оправдаться перед Эаком, но тот запретил ему ступать на землю Эгины. Т. построил в море близ берега дамбу, с которой произнёс речь в свою защиту; однако его доводы не были приняты Эаком, и он велел Т. возвращаться на Саламин (дамбу около Эгины показывали ещё во времена Павсания, Paus. II 29, 10). Т. участвовал в калидонской охоте, в походе аргонавтов (Apollod. I 8, 2; 9, 16). Прославился как сподвижник Геракла в походе против троянского царя Лаомедонта. Т. первым ворвался в осаждённую Трою, но остроумным ответом смягчил гнев Геракла, усмотревшего в успехе Т. угрозу своей репутации победителя и храбрейшего героя. В награду за доблесть Геракл отдал Т. в жёны дочь Лаомедонта Гесиону (Apollod. II 6, 4). От неё Т. имел

сына Тевкра, а от Перибеи, дочери Алкафоя, — сына Аякса (III 10, 8); оба сына участвовали в Троянской войне. Вернувшегося с войны Тевкра Т. изгнал из дома за то, что тот не уберёг от гибели Аякса (Eur. Hel. 87–104).

Т. и Аякс почитались как покровители Саламина; накануне морского сражения 480 до н. э. греки в молитве призывали их на помощь (Herodot. VIII 64).

В. Н. Ярхо.

ТЕЛЕГОН (Τηλέγονος, «рождённый вдали»), в греческой мифологии сын Одиссея и Кирки. Возмужав, Т. отправляется по указанию матери на розыски отца, достигает острова Итака и (возможно, не зная, куда прибило его корабль) нападает на пасущиеся здесь стада. Одиссей выходит во главе вооружённого отряда на защиту своего имущества. Т. смертельно ранит неузнанного им Одиссея копьём, заканчивающимся вместо медного наконечника шипом от ската (по другой версии — от аканфа). Оплакав нечаянное убийство отца, Т. увозит тело Одиссея на остров Кирки; его сопровождает Пенелопа, которую он берёт в жёны. Кирка дарует им бессмертие и переносит обоих на острова блаженных (Apollod. epit. VII 16, 36–37). В мифе о Т. получил отражение всемирно распространённый сюжет о бое отца с сыном, родившимся в результате матрилокального брака далеко от постоянного места жительства героя. На глубокую древность мифа о Т. указывает его оружие, свидетельствующее о незнакомстве с обработкой металла. В римской мифологии Т. — основатель городов Пренесте (современная Палестрина) и Тускулума (близ современного города Фраскати); к нему возводил своё происхождение род Мамилиев (Dion. Halic. IV 45; Horat. Carm. III 29, 8).

В. Я.

ТЕЛЕМАХ, Телемак (Τηλέμαχος), в греческой мифологии сын Одиссея и Пенелопы. Когда Одиссей отплывает под Трою, Т. в младенческом возрасте остаётся на попечении матери и Ментора, старого друга отца. В «Одиссее» Т. — уже двадцатилетний юноша, хозяин дома, которому подчиняется мать (XXI 344–358). Когда многочисленные знатные мужи с Итаки и окрестных островов, считая Одиссея погибшим, домогаются руки Пенелопы, бесчинствуют в доме Одиссея, истребляют наследственное имущество Т., он тщетно пытается их обуздать. Т. отправляется за сведениями об отце к его соратникам по Троянской войне — Нестору и Менелаю. Ему удаётся узнать только, что несколькими годами ранее Одиссей находился в плену у нимфы Калипсо (Hom. Od. I–IV). В путешествии Т. оказывает постоянную помощь Афина, то сопровождающая его в облике Ментора, то дающая ему во сне совет возвращаться домой кружным путём, чтобы избежать засады, устроенной женихами. Вернувшись на Итаку, в доме свинопаса Эвмея Т. встречает нищего странника, под видом которого скрывается Одиссей, вскоре позволяющий сыну узнать себя. Вместе с Т. Одиссей составляет план мести женихам; Т. поручается забрать из пиршественного зала и спрятать всё оружие, которым могли бы воспользоваться женихи. Т. участвует в подготовке расправы и избиении женихов (XVI–XXII). В послегомеровской традиции содержатся различные версии о дальнейшей судьбе Т. По одной из них, во время пребывания Т. у Нестора в Пилосе он соединяется с его дочерью Поликастой, которая рождает ему сына, названного Персеполисом (Hes. frg. 221). По другой версии, после гибели Одиссея Т. попадает к Кирке и женится на ней. От этого брака родится Латин, эпоним латинян в Италии (Hyg. Fab. 127).

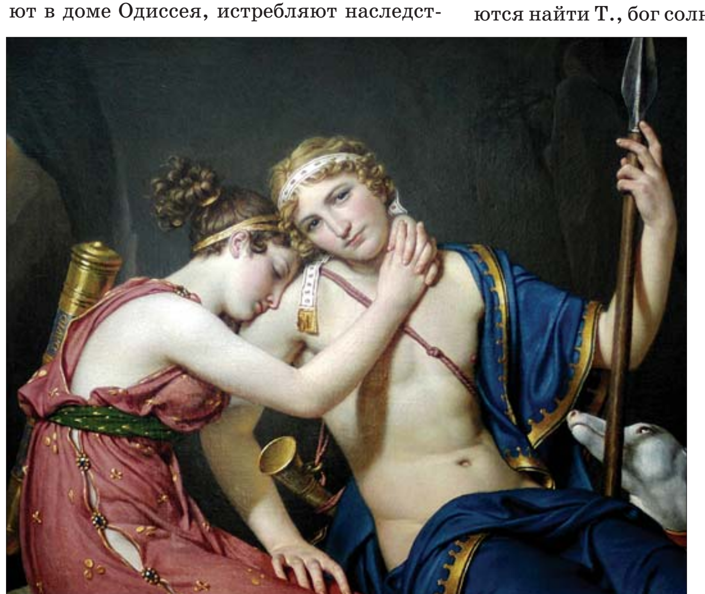
В. Н. Ярхо.

ТЕЛЕПИНУС, Телепину, Талипину (хетт. Telepinu-, хатт. Tali-p-inu, при хатт. p-inu, b-inu, «сын», т. е. «сын Тали (Дали)», или, если понимать -li- как «его», «сын Та-/Да-», «его сын»), в хеттской и хаттской мифологиях бог плодородия, сын бога грозы (Тару) и богини-матери. Т. – главный персонаж цикла хаттских и хеттских мифов об исчезающем и возвращающемся боге. Исчезновение Т. связывается с его гневом (в неистовстве он надевает правый сапог на левую ногу, а левый на правую: изменение универсальной знаковой оппозиции левого и правого). С уходом Т. из дома очаги, жертвенные столы окутывает дым [облако (пчелиного) роя], домашний скот перестаёт приносить потомство, начинается засуха, в полях не растут злаки (Т. уносит с собой богиню зерна и полей Каит). Боги собираются на пир, но не могут утолить голод. Они тщетно пытаются найти Т., бог солнца посылает за ним орла, но и он не находит бога. На поиски отправляется бог грозы, он разбивает рукоятку своего молота о ворота города – резиденции Т., но не может их открыть. Тогда богиня-мать (Ханнаханна) посылает на поиски пчелу (вопреки богу грозы, утверждающему, что она слишком мала). Пчела находит Т. спящим на поляне у священного города Лихцина. Она жалит Т., он пробуждается ещё более разгневанным и навлекает разрушение и уничтожение на людей, скот и всю страну. Однако богиня Камрусепа, совершив обряд заклинания, смягчает гнев Т. Т. возвращается, принося с собой плодородие. Миф о Т. в различных версиях сохранился в составе текстов 14–13 вв. до н. э., он входил в ритуалы, совершаемые с целью предотвращения зла. В ряде других хеттских мифов (восходящих к хаттским) Т. помогает вернуть исчезнувшего бога. Так, согласно хаттскому и хеттскому солярному мифу, Т. по приказу бога грозы отправляется к Аруне (океану), похитившему бога солнца. Испуганный Аруна отдаёт Т. не только бога солнца, но и свою дочь в жёны.

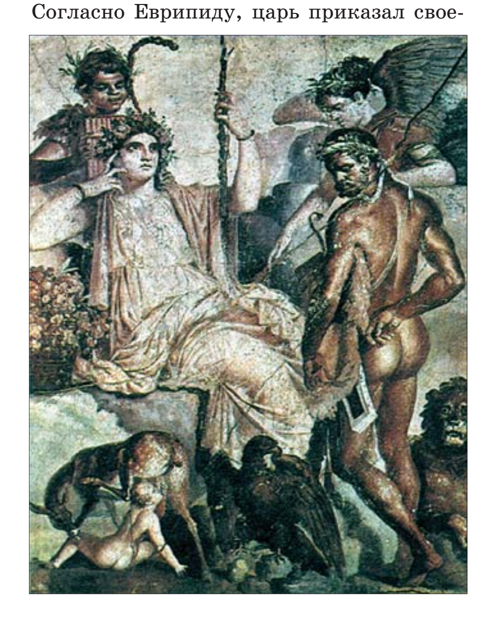
Миф о Т. принадлежит к широко распространённым в восточном Средиземноморье сюжетам об исчезающем и возвращающемся божестве плодородия (см. в ст. Умирающий и воскресающий бог), следы его влияния обнаруживаются в различных культурах, от греческой (в ранних традициях к Т., возможно, возводился Телеф) до закавказских (у сванов сохранились ритуальные формулы с именем Т.). Предполагается (В. Н. Топоров), что и у славян в специальной терминологии, связанной с культом пчёл, отразился (возможно, через посредство кавказской традиции) культ Т.

В. В. Иванов.

ТЕЛЕФ (Τήλεφος, «сосущий лань»), в греческой мифологии сын Геракла и Авги, дочери аркадского царя Алея (Apollod. II 7, 8). Дельфийский оракул предсказал Алею, что его сыновья погибнут от руки внука, рождённого Авгой. Поэтому Алей обрёк дочь на безбрачие, сделав её жрицей Афины. Прибывший в Алею Геракл соблазнил (вариант: изнасиловал, Hyg. Fab. 99) Авгу, и она родила сына. Боясь отца, Авга спрятала ребенка в храме Афины. Разгневанная богиня наслала на страну чуму. Пытаясь узнать причину бедствия, Алей зашёл в храм и там нашёл младенца. Согласно Еврипиду, царь приказал свое-



Прощание Телемаха и Евхарис (по роману Ф. Фенелона). Картина Ж.-Л. Давида. 1818. Частное собрание.



Геракл, Телеф и нимфа Аркадия. Фреска из базилики в Геркулануме. 60-е годы н. э. Неаполь, Национальный музей.

Геракл с сыном Телефом. Римская копия 1–2 вв. н. э. по греческому оригиналу. Париж, Лувр.

му другу Навплию заключить мать и ребёнка в ящик и бросить в море. Ящик прибило к берегу Мисии, царь которой Тевфрант женился на Авге и усыновил ребёнка (TGF 579 след.; Strab. XIII 1, 69; вариант: удочерил Авгу, Hyg. Fab. 99).

По другой версии, восходящей, по-видимому, к Софоклу, Авга была разлучена с сыном и продана Навплием в Мисию, где на ней женился Тевфрант. Отобранный у неё младенец был брошен в лесу на горе Парфении, вскормлен ланью, а затем найден пастухами, назвавшими его Т. (Apollod. II 7, 4). Когда Т. вырос, в одном из сражений он убил сыновей Алея (Алеадов), исполнив тем самым предсказание оракула (Hyg. Fab. 244). Следуя указанию оракула, Т. отправился на поиски матери в Мисию. Был усыновлён Тевфрантом и после его смерти стал царём Мисии (Apollod. III 9, 1). По другому варианту, прибывший в Мисию Т. оказал Тевфранту помощь в борьбе против теснивших его страну врагов; и тот в благодарность обещал выдать за Т. свою приёмную дочь Авгу и сделать его своим наследником. Но Авга после Геракла не желала принадлежать никому из смертных и попыталась убить Т. Боги предотвратили убийство и помогли Авге и Т. узнать, что он – её сын. Т. унаследовал от Тевфранта царский престол (Hyg. Fab. 100). Дальнейшая судьба Т. связывается с Троянской войной: не зная пути в Трою, греки по ошибке приплыли в Мисию и стали опустошать страну. Т. отразил нападение, но был ранен копьём Ахилла. Рана Т. не заживала. Получив от Аполлона указание, что исцелить его может только тот, кто нанёс рану, Т. под видом нищего отправился в Аргос и умолил Ахилла излечить его рану ржавчиной своего копья. За это Т. указал грекам морской путь в Трою (Apollod. epit. III 17, 20). Сам Т. участия в Троянской войне не принимал. Позднее, однако, на стороне троянцев выступал его сын Эврипил, павший от руки Неоптолема (Hom. Od. XI 519). Культ Т. был распространён в Аркадии (Apollod. I 8, 6) и в Пергаме, где его считали родоначальником местных царей Атталидов. События из жизни Т. изображены на малом фризе Пергамского алтаря.

М. Н. Ботвинник.

ТЕЛЛУС (Tellus, Tellus Mater аналогична Terra Mater, «мать-земля»), в римской мифологии богиня земли-кормилицы и её производительных сил. Призывалась понтификами вместе с Теллумоном, Альтором (кормильцем) и Рузором (возобновляющим плоды земли). Праздник Фордицидии (15 апреля) в честь Т. был якобы установлен Нумой по предписанию Фавна, явившегося царю во сне в священном лесу, где он спал, чтобы узнать причину неурожаев. Во время Фордицидии жрецы отдельных курий и понтифик на Капитолии приносили Т. в жертву стельную корову (Ovid. Fast. IV 629 след.). Т. вместе с Церерой в декабре посвящался праздник, когда во имя защиты зимних посевов фламин приносил богиням жертву, призывая двенадцать богов, ведавших отдельными этапами работы хлебопашца (Ovid. Fast. I 657; Serv. Verg. Georg. I 21). Перед жатвой обеим богиням приносили в жертву свинью, что имело также целью искупить возможные нарушения каких-либо религиозных запретов (Aul. Gell. IV 6, 7). Т. призывалась также при заключении браков (Serv. Verg. Aen. IV 166). Как богине подземного мира ей приносилась очистительная жертва фамилией, член которой умирал; её, так же как манов, призывали, обрекая врагов подземным богам (Liv. VIII 6, 10; X 28, 13). Дающие клятву именем Юпитера и Т. касались земли при упоминании Т. (Macrob. Sat. III 9, 11). Т. отождествляли с Церерой, Вестой, Юноной. Её культ, вытесненный культом Цереры, судя по надписям, особого распространения не имел, но она нередко упоминается в литературе (Вергилий называет её «первой из богов», Aen. VII 136). Как символ дарованного Августом гражданам изобилия Т. изображена на алтаре мира.

Е. М. Штаерман.

ТЕЛЬФУСА (Τέλφουσα), в греческой мифологии нимфа одноимённого источника в Беотии. Вблизи её источника собирался основать святилище Аполлон, но Т., не желая уступать место и славу великому богу, убедила его отправиться в Дельфы, где Аполлон и основал храм, но лишь после того, как убил Пифона. Поняв хитрость Т., Аполлон, гневаясь, вернулся к её источнику, завалил его скалой и соорудил жертвенник себе под именем Аполлона Тельфусийского. Миф свидетельствует о вытеснении древнего хтонического демонизма новым олимпийским божеством (Hymn. Hom. II 65–98; 197–209).

А. А. Тахо-Годи.

ТЕЛЬХИНЫ (Τελχῖνες), в греческой мифологии демонические существа, локализация которых связана с островом Родос (остров называли даже Тельхинида). Т. — колдуны и волшебники. Они губят животных и растения, поливая их водой из Стикса, смешанной с серой. Но существует версия о том, что Т. оклеветаны соперниками, завидовавшими их мастерству. Они — прекрасные кузнецы, и серп для оскопления Урана — дело их рук (Strab. XIV 2, 7). Т. было девять, и некоторые из них, сопровождавшие Рею и младенца Зевса на Крит, получили имя куретов (X 3, 19). Миф о Т. связан с историями хтонических мудрых божеств, которые превратились в спутников и помощников олимпийских божеств.

А. А. Тахо-Годи.

ТЕЛЯВЕЛЬ, Телявелик, в литовской (или ятвяжской) мифологии божественный кузнец. В Волынской летописи (1252) упомянут среди богов, которым втайне поклоняются литовцы: «первому Нънадею, и Телявелю, и Диверикъзу». Во вставке (1261) западнорусского переписчика перевода «Хроники» Иоанна Малалы перечисляются «скверные» боги, которым язычники приносили жертву: «Андаю и Перкунасу… и Телявелю-кузнецу, сковавшему ему солнце и установившему ему на небе солнце». Т. дважды оказывается в непосредственном соседстве с верховным богом Диевсом-Диевасом (его эпитеты — Нънадей, Андай) и однажды с громовержцем Перкунасом, для которого он, видимо, и выковал солнце (другой вари-

Богиня Теллус, рядом – символы воздуха и воды. Рельеф. Мрамор. 13–9 до н. э. Рим, «Алтарь мира».

ант — для Совия). Справедливо заключение, что Т. был кузнецом — помощником Перкунаса (ср. связь кузнецов с громовержцем: их объединяет отношение к воде и огню, наиболее громкие акусмы — гром и ковка металла и т. п.; в древнем Вильнюсе кузнецы работали в соседстве с культовым центром Перкунаса), подобно тому, как сам Перкунас нередко выступает как кузнец Диевса: ср. «Перкунас — старый кузнец», «Когда гремит гром, это кузнец Брузгулис (эпитет Перкунаса) из пушек стреляет чертей» и т. п. речения в литовской традиции. Т. аналогичен небесному кузнецу Кальвису латышских народных песен, финскому Ильмаринену и трём братьям-исполинам белорусской сказки, укрепившим месяц на дубе — мировом дереве. Учитывая распространённость сказочных мотивов (ср. АТ 753), связывающих безымянного кузнеца с громовником и нечистой силой в Прибалтике, Белоруссии и Скандинавии, можно полагать, что образ Т. — реликт старой мифологемы, включающей, по крайней мере, три мотива: кузнец на службе у громовника; кузнец выковывает чудесный предмет (оружие, солнце и т. п.); кузнец участвует в схватке с чудовищем, змеем, великаном и т. п. Т. может быть соотнесён и по своему имени, и по своим функциям с древнескандинавским помощником и слугой громовержца Тора Тьяльви: вероятно заимствование образа Т. из скандинавской традиции. Т. мог также входить в мотив воровства противником бога грома его оружия, к изготовлению которого был причастен кузнец [ср. кражу чёртом топора Перкунаса и сходные мотивы в Скандинавии (см. Тор), Финляндии, Эстонии и т. п.]. Существует предположение, что с Т. связан упоминаемый Я. Ласицким (16 в.) Таввалс, бог — творец богатств.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ТЕМЕН (Τήμενος), в греческой мифологии: 1) сын Аристомаха, правнук Гилла, сына Геракла. Принадлежал к поколению Гераклидов, которому оракул предсказал победоносное возвращение в Пелопоннес. После одержанной Гераклидами победы над потомками Агамемнона Т. достался Аргос. Т., пренебрегая сыновьями, отдавал предпочтение своей дочери Гирнефо и её мужу Деифонту. Сыновья решили убить Т., чтобы завладеть царством. Однако после гибели Т. войско передало власть Гирнефо и Деифонту (Apollod. II 8, 2–5); по другой версии, в Арголиде удержались сыновья Т. (Paus. II 19, 1; II 26, 2); 2) сын Пеласга, герой аркадской легенды, согласно которой Т. воспитал Геру и приютил её в Стимфале, когда она рассорилась с Зевсом. В честь Геры Т. основал три храма: храм Геры-ребёнка, Геры-зрелой и Геры-одинокой (Paus. VIII 22, 2).

М. Б.

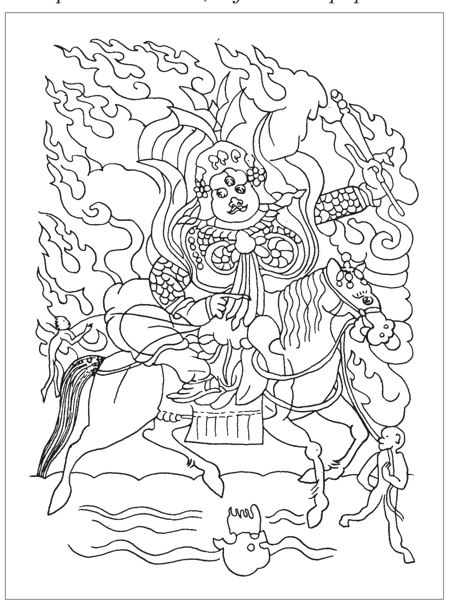
ТЕНГРИ (алтайск. тенгри, тенгери; шорск. тегри; хакасск. тигір, тер; тувинск. дээр; чуваш. тура; якутск. тангара; монг. тэнгэр; бурят. тэнгэри, тэнгри; калм. тэнгер). Термин «Т.» принадлежит древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии и, возможно, был представлен ещё в языке хунну (3 в. до н. э. и раньше). Его сближают с хуннуским ченли («небо»); предлагаются и более широкие параллели (кит. тянь, шумер. дингир, «небо»). Представление о Т. складывалось на основе анимистических верований о небесном духе-хозяине, причём небо мыслилось и его непосредственным проявлением, и местом его обитания.

Дайчин-тенгри (тибет. Далха) со штандартом в руке, вооружённый луком. Гейдельберг, Картинная галерея.

Т. как неперсонифицированное мужское божественное начало, распоряжающееся судьбами человека, народа и государства, выступает ещё в древнетюркской мифологии. Возникший, возможно, ещё в дотюркскую эпоху, в почти неизменном виде фигурирует и у средневековых монголов (Монхе-тенгри, «вечное небо»). Позднее образ единого благодетельного, всезнающего, правосудного божественного неба (Т.) в наибольшей мере сохранился у хакасов и у монгоров.

Поклонение персонифицированному светлому божеству Т.-хану наблюдалось у западных тюрок — савиров (7 в.). Т.-хан мыслился огромных размеров, что, по всей вероятности, должно было отражать космические масштабы небесного бога, тождественного самому небу, а титул «хан» указывал на главенствующее положение — во вселенной или в пантеоне богов. Эти представления оказались весьма стойкими. В монгольских шаманских текстах встречается наименование Т.-хан (Хан-тенгри); титул «хан» обычен для поздних ипостасей Вечного неба (Монхе-тенгри): Хан Монхе-тенгри, Хан Хисага-тенгри, Хан Атага-тенгри и др. (обладающих «огромным яшмовым телом», «множеством туч и десятком тысяч глаз»). Хотя в позднейших преданиях название «Т.» иногда прилагается к верховному небесному божеству, чаще оно обозначает бога вообще (также в буддийских, манихейских, мусульманских текстах); место верховного бога в шаманской мифологии у тюрок и особенно у монголов обычно занимают другие персонажи (Ульгень, Хормуста), а термин «Т.» закрепляется за классом небесных богов. Так, по монгольским поверьям, Т. обитают на 17 небесах, в 33 царствах, каждое из которых имеет своего хана. Если распределение небесных богов по слоям (более характерное для тюркской мифологии) в принципе иерархично, то связь с различными областями неба (у монгольских народов) отражает дихотомию светлого и тёмного, благожелательного и демонического; ср. монгольское выражение «Т. (небо) благой стороны» для доброго духа и «Т. (небо) дурной стороны» для злого гения. Отражением ранней стадии развития подобных представлений, очевидно, является наличие «северного (заднего) Т.» и «южного (переднего) Т.» в бурятской мифологии, позднее заменившееся противопоставлением светлых (сагаан) западных и темных (хара) восточных Т., на мотиве изначального родства и последующей вражды которых построено много мифологических сюжетов. Упоминание тёмных и в особенности светлых Т. встречается и в монгольских шаманских призываниях, в которых, однако, они не составляют контраста.

Сульде-тенгри. Шлем украшен флагами. Дубиной он разгоняет злых духов; в левой руке у него – верёвка, которой он связывает врагов религии. Лейден, Музей этнографии.



Множественность Т. у монголов выражается различными числовыми характеристиками, среди них важнейшая — 9 («9 Т.», «9 великих Т.», «9 Сульде Т.») и производные от неё, в первую очередь 99. В русле раннего буддийского влияния (до 16 в.) возникает представление о 33 Т. во главе с Хормустой — слепок с мифологического образа Индры и его окружения. В ламаистской мифологии 33 Т. Это: «8 главных», «11 свирепых» (ср. Докшиты), «12 сыновей солнца», «2 юных». В монгольских шаманских призываниях они иногда продолжают осмысливаться как «33 духовных (т. е. относящихся к буддийской религии) светлых Т.». Встречаются и иные количественные характеристики классов Т., например «77 нижних Т.» со своим владыкой вечно белым Т., «12 Т.» и др. Обычно эти числа не имеют конкретного наполнения, многие Т. упоминаются то как один персонаж, то как целая группа: 5 Т. молний, 7 Т. грома, 5 Т. входа, Т. 4 углов и Т. 8 границ, 9 Т. гнева и т. п. Т. наделяются прозвищами, персонифицирующими различные области и проявления неба, звёзды и созвездия, направления и страны света, природные и сверхъестественные силы, человеческие чувства и страсти, отдельные части жилища и пр. Т. иногда называются духи огня (см. От-хан-Галахан), домашние духи, охотничье

божество Манахан, индо-тибетские ламаистские божества (напр., Бисман-тенгри, Бурхан-тенгри, Очирвани-тенгри), чаще именуемые бурханами. Наряду с Хормустой в монгольском шаманизме сохраняется и более аморфный образ верховного Т., наделяемого прозвищами Хан Монхе-тенгри [Хухе Монхе-тенгри; «хан вечное (синее вечное) небо»], Эрхету-тенгри («могущественное небо»), Дегере-тенгри («высшее небо»), Милиян-тенгри (Малиян-тенгри; соответствующий Эсеге Малан-тенгри бурятского пантеона), Атага-тенгри (Хан Атаган; соответствует Атай Улан-тенгри, главе 44 тёмных восточных Т. бурятского пантеона), Багатур-тенгри и Хисага-тенгри. Главой 99 Т. называется также Дархан Гуджир-тенгри — бог-кузнец, отождествляемый с Махакалой; верховным Т. является и Дзаягачи-тенгри (см. Дзаячи). Багатур-тенгри осмысливается как защитник людей, бог храбрости, вселяющий мужество в воинов, начальник небесных войск, вооружённый стальным мечом; он столь могуч, что сокрушает скалы, а весьма сходный с ним Хисага-тенгри считается защитником души и имущества человека, дающим победу в бою, выступающим в облике вооружённого всадника. Специфические функции божеств войны обнаруживают у Сульде-тенгри и Дайчин-тенгри (Дайсун-тенгри; соответствует тибет. Далха, см. Лха). Роль громовержца, в которой чаще выступают особые категории духов (см. Лу, Хухедей-мерген), отводится также в монгольских шаманских призываниях и верховному Т. (обладающему «молниевым телом», «сильным ясным громовым голосом», «началом в тучах» — Атага-тенгри, Багатур-тенгри, Хисага-тенгри); ср. персонификацию молнии Цахилган-тенгри («молния-тенгри»). В бурятской мифологии производителями грозы выступают Яшил Саган-тенгри, Сарь Саган-тенгри и другие.

В число Т. входят также Охин-тенгри, божество счастливой судьбы Дзол-тенгри («удача-тенгри») и многие другие; некоторым (напр., Сульде-тенгри, Дайчин-тенгри) посвящены особые призывания. Большинство Т. фигурирует лишь в общих перечнях божеств внутри обрядовых текстов и наделяется весьма широким кругом полномочий: защита от злых духов, смерти, болезней, врагов и разбойников; дарование жизненной силы людям и скоту, мира, благополучия, воинской и охотничьей удачи; покровительство семье, домашнему хозяйству, в особенности — поголовью скота; упоминаются и узкоспециализированные покровители стад яков, коз, пахотного земледелия и т. д., защитники от гадов, болезней, насекомых (Колчин-тенгри), податели телесной силы (Эльбескуй-тенгри) и красоты (Анарба-тенгри) и др. Некоторые Т. локализуются в пространстве (Хормуста — всегда в центре неба, Хисага-тенгри — на западе и т. д.). Верховные Т., включая Дархан Гуджир-тенгри и в особенности Дзаягачи-тенгри, характеризуются как демиурги (их называют «создателями всего»); ими (или по их соизволению) рождены Чингисхан, Хубилай и другие канонизированные в монгольском шаманстве государи; они (прежде всего Хормуста, но также и Будда, либо тот и другой) порождают самих Т. В других вариантах верховный Т. не участвует в создании других Т.; то или иное божество появляется самостоятельно; иногда говорится о происхождении Т. от матери Этуген и моря. Часто употребляется по отношению к Т. буддийский эпитет «самовозникший». Различные Т. называются «возникшими, не показывая себя», «не имеющими рук и ног» (что соответствует слабой персонифицированности древнего небесного божества; это, впрочем, не мешает некоторым Т. иметь ряд атрибутов и внешний облик, отражённый в описаниях, в чём сказывается буддийское влияние).

С. Ю. Неклюдов

ТЕНЕНЕТ, Чененет (tnn.t), в египетской мифологии богиня города Гермонта. Жена Монту, связана с Себеком. Изображалась в виде женщины, отождествлялась с Рат-тауи.

Р. Р.

ТЕНОЧ, в мифологии ацтеков культурный герой, сын бога Истак-Мишкоатля (см. Мишкоатль). В образе Т. слились легенды об историческом лице, предводителе ацтеков во время их переселения в долину Мехико. При нём ацтеки основали на острове посреди озера Тескоко свою столицу, названную в честь Т. Теночтитланом.

Р. К.

ТЕПЕВ («могущественная»), в мифологии киче богиня-творец мира, помощница и, возможно, супруга Кукумаца. Имя Т., заимствованное у тольтеков, вероятно, скрывает более древнее майяское божество, восходящее генетически к «богине с косами» (см. Индейцев Центральной Америки мифология).

Р. К.

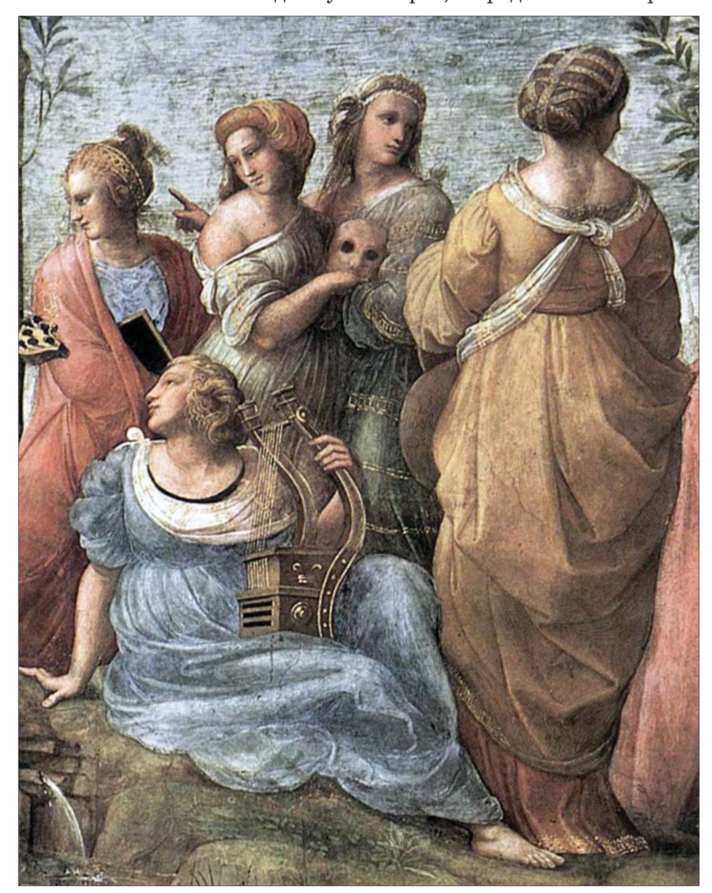
ТЕПЕГЁЗ, депегёз (гагауз. «темя-глаз»), в мифологии гагаузов демоны в образе одноглазых великанов (дэвов), враждебных людям. Распространён рассказ о Т., который загоняет человека в пещеру, своё логово, и собирается съесть его, но человек ослепляет Т., вонзив ему в глаз острие, и, накинув на себя овечью шкуру, выбирается из пещеры. Образ Т. восходит к великану-людоеду Депе-Гёзу, персонажу огузского эпоса «Книга моего деда Коркута». Депе-Гёза, которому ежедневно доставляли на съедение двоих огузов, ослепляет в его пещере (а затем убивает) богатырь Бисат. Сюжет об ослеплении одноглазого великана широко распространён в мировом фольклоре.

В. Б.

ТЕРМИН (Terminus), в римской мифологии божество границ, межевых знаков, разделявших земельные участки. В праздник Терминалий (23 января) соседи сообща приносили жертвы своим Т., выливая мёд и молоко в сделанную около межевого камня яму (что указывает на хтоническую природу Т.), умащивали и увенчивали камень, разжигали от огня своих очагов костры, в которые дети бросали первинки плодов, а затем пировали (Ovid. Fast. II 637 след.). При межевании земли и установке межевого камня Т. также приносились жертвы. Учреждение культа Т. приписывалось Нуме и связано с представлением о святости и нерушимости частного владения, отразившемся в культе Сильвана. Сдвинувшего межевой камень с целью захвата чужой земли в древнейшее время предавали проклятию, впоследствии он нёс за это ответственность как за уголовное преступление. Кроме большого числа Т., существовал культ одного Т.; изображавший его камень был помещён в Капитолийском храме (Ovid. Fast. II 667 след.), что символизировало нерушимость границ Рима и их постоянное расширение. Согласно легенде, этот Т. вместе с Ювентой остались на Капитолии, когда царь Тарквиний Древний решил заложить храм Юпитеру на Капитолии и жившие там божества удалились.

Е. Ш.

ТЕРПСИХОРА (Τερψιχόρα), в греческой мифологии муза танца (Hes. Theog. 78); изображалась с лирой и плектром в руках. Она – наслаждающаяся хороводами. По одному из мифов, Т. родила от бога реки



Музы на Парнасе. Терпсихора – с лирой. Фреска Рафаэля в Станца делла Сеньятура в Ватикане. 1510–11.

Терпсихора. Скульптура Дж. Уолша. 1771. Таунтон, Сомерсетский музей.

Ахелоя сирен (Apoll. Rhod. IV 892–896; вариант: сирены — дети Мельпомены). Существует миф, согласно которому Т. — мать певца Лина (по другой версии, его мать — Урания). Т. связывают с Дионисом, приписывая ей атрибут этого бога — плющ (о чём гласит надпись на Геликоне, посвящённая Т.).

А. Т.-Г.

ТЕРСИТ, Ферсит (Θερσίτης), в греческой мифологии незнатный воин, участвующий в Троянской войне на стороне ахейцев, враг Ахилла и Одиссея. На собрании войска под Троей Т. набрасывается с оскорблениями на Агамемнона, обвиняя его в том, что он несправедливо захватывает большую долю добычи. За это Одиссей жестоко избивает Т. (Hom. Il. II 212–270). В выступлении Т. отразилась попытка простых воинов защитить свои права от посягательств знати. «Илиада» изображает Т. безобразным, горбатым, хромоногим, косым, лысым, болтливым. Согласно послегомеровской традиции (схолии к «Илиаде»; «Эфиопида» и у более поздних авторов), Т. — знатного этолийского происхождения, сын царя Агрия. Существует точка зрения, что первоначально в мифах фигурировали два Т. — знатный, родич Диомеда, убитый Ахиллом, и простой воин, выступивший против Агамемнона. Впоследствии оба персонажа были отождествлены. По одной из версий мифа, Т. был убит Ахиллом за насмешки над ним и надругательство над телом павшей в поединке царицы амазонок Пенфесилеи (Apollod. epit. V 1; Tzetz. Posthorn 100–211). Т. изображён Полигнотом (5 в. до н. э.) в стенной росписи лесхи в Дельфах: вместе с другими врагами Одиссея он играет в кости (Paus. X 31, 1).

М. Б.

ТЕСЕЙ, Тезей (Θησεύς), в греческой мифологии сын афинского царя Эгея и Эфры. Имя Т. указывает на силу (возможно, от догреческого пеласгического: teu–>theso-, «быть сильным»). Т. принадлежит к поколению героев до Троянской войны (в ней участвуют уже сыновья великих героев прошлого). Для старика Нестора Т., «на бессмертных похожий», сильнее и храбрее героев периода Троянской войны (Hom. Il. I 260–274). Т. скорее аттический, а не общегреческий герой (как Геракл), но приписываемая ему преобразовательская деятельность, как считали древние, стала образцом для всей Греции и положила начало тому демократическому духу и первенству Афин среди полисов, которыми они славились в историческое время. Мифологический герой Т. приобрёл черты легендарно-исторической личности (античная традиция деятельность Т. относит приблизительно к 13 в. до н. э.).

Рождение Т. необычно, хотя оно не было подготовлено столь грандиозно, как у Геракла. Со стороны отца Т. имел среди предков автохтона Эрихтония, рождённого из семени Гефеста землёй и воспитанного Афиной, и автохтонов Краная и первого аттического царя Кекропа. Предки Т. – миксантропические чудища, мудрые полузмеи-полулюди. Однако сам Т. – представитель чистого героизма, он одновременно сын человека и бога (при этом одного из самых диких и хтонических, Посейдона). Со стороны матери Т. происходит от Пелопа, отца Питфея, Атрея и Фиеста, а значит, от Тантала и, наконец, от самого Зевса. Будучи бездетным, Эгей отправился к оракулу, но не мог разгадать его ответ. Зато оракул был разгадан трезенским царём Питфеем, который понял, что власть в Афинах будет принадлежать потомкам Эгея, и, напоив гостя пьяным,

Эгей, Эфра, Тесей и Посейдон. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры. 470–460 до н. э. Лондон, Британский музей.

уложил его спать вместе со своей дочерью Эфрой. В эту же ночь с ней сблизился Посейдон (Apollod. III 15,6–7) или же сочетался с ней накануне на острове Сферос (Paus. II 33, 1). Таким образом, сын, рождённый Эфрой, имел (как положено великому герою) двух отцов — земного Эгея и божественного Посейдона.

Уходя от Эфры, Эгей просил воспитать будущего сына, не называя имени отца, и оставил ему свой меч и сандалии, с тем чтобы, возмужав, Т. в сандалиях отца и с его мечом отправился в Афины к Эгею, но так, чтобы об этом никто не знал, так как Эгей боялся козней Паллантидов (детей младшего брата Палланта, претендовавших на власть из-за бездетности Эгея). Эфра скрывала истинное происхождение Т., и Питфей распространил слух, что мальчик рождён от Посейдона (самого почитаемого в Трезене бога). Когда Т. вырос, Эфра открыла ему тайну его рождения и велела, взяв вещи Эгея, отправляться в Афины к отцу (вооружившись мечом Эгея, Т. как бы приобщился к магической

Подвиги Тесея (по часовой стрелке, начиная сверху): Тесей борется с Керкионом, Прокрустом, Скироном, Марафонским быком, Сином, Кроммионской свиньей. В центре: Тесей вытаскивает мертвого Минотавра из лабиринта. Краснофигурный Аттический килик работы художника Кодруса. Ок. 440–430 гг. до н.э. Лондон, Британский музей

Тесей с помощью Пирифоя похищает царицу амазонок Антиопу. Фрагмент росписи краснофигурной амфоры Мисона. 500–490 до н. э. Париж, Лувр.

силе предшествующих поколений, владевших этим мечом и направляющих теперь его действия). Ещё до ухода из Трезена Т., став юношей, посвятил прядь волос богу Аполлону в Дельфах (Plut. Thes. 5), тем самым как бы вручая богу самого себя и заключая с ним союз. Т. отправился в Афины не лёгким путём — морем, а по суше, через Коринфский перешеек, по особенно опасной дороге, где на пути от Мегары до Афин путников подстерегали разбойники, дети и потомки хтонических чудовищ. Т. убил Перифета, Синиса, кроммионскую свинью, Скирона, Керкиона и Дамаста (он же Полипемон) (Apollod. epit. I 1; Plut. Thes. 8–11). Путь Т., отправляемого матерью к неведомому ему отцу, является одним из вариантов распространённого фольклорного мотива — розыски сыном отца (ср. розыски Телемахом Одиссея). На пути в Афины Т. как бы выполняет функции Геракла (находившегося в это время в Лидии у царицы Омфалы).

В Афинах царь Эгей попал под власть волшебницы Медеи, нашедшей у него приют и надеявшейся, что её сын от Эгея Мед получит право на престол. Т. явился в восьмой день месяца гекатомбеона в Афины как освободитель от чудовищ, прекрасный юный герой, однако не был узнан Эгеем, которому Медея внушила опасения к пришельцу и заставила Эгея опоить юношу ядом. За трапезой Т. вытащил свой меч, чтобы разрезать мясо. Отец узнал сына и отшвырнул чашу с ядом (Plut. Thes. 12). По иной версии, Эгей отправил незнакомца сначала на охоту за марафонским быком, разорявшим поля. Когда Т. одолел его и вернулся, Эгей на пиру преподнёс ему чашу с ядом, но тут же узнал сына и изгнал Медею (Apollod. epit. I 5–6). К этому походу Т. относится его встреча с Гекалой, в честь которой Т. установил празднества — гекалесии (Collim frg. 230–377 Pf.). Т. пришлось также бороться с 50 Паллантидами, которым он устроил засаду. Истребив двоюродных братьев и изгнав их союзников, Т. утвердил себя как сын и наследник афинского царя. Т. прославил себя как достойный наследник царской власти и во время столкновения Афин с царём Миносом, требовавшим раз в девять лет дани семерыми юношами и семерыми девушками как искупления за смерть своего сына Андрогея, будто бы коварно подстроенную Эгеем (Apollod. III 15–7). Когда Минос приехал в третий раз за данью, Т. решил отправиться сам на Крит, чтобы помериться силой с чудовищным Минотавром, на съедение которому обрекали жертвы. Корабль отправился под чёрным парусом, но Т. повёз с собой запасный белый, под которым он должен был вернуться домой после победы над чудовищем (Plut. Thes. 17). По пути на Крит Т. доказал Миносу своё происхождение от Посейдона, достав

Тесей, одержавший победу над Минотавром. Фреска из Геркуланума. 45–79 н. э.

со дна моря перстень, брошенный Миносом (Bacchyl. XVII Maehl). Т. и его спутники были помещены в лабиринт, где Т., рождённый Посейдоном, убил Минотавра — чудовище, рождённое быком Посейдона или даже самим Посейдоном, если считать быка ипостасью бога. Из лабиринта Т. и его спутники вышли благодаря помощи Ариадны, влюбившейся в Т. Ночью Т. с афинской молодёжью и Ариадной тайно бежали на остров Наксос. Однако там Ариадна была похищена влюблённым в неё Дионисом (по одной из версий, оставлена Т.). Огорченный Т. отправился дальше, забыв переменить паруса, что и стало причиной гибели Эгея, бросившегося в море, когда он увидел чёрный парус и тем самым уверился в смерти сына (Apollod. epit. I 7–11).

Слева – Тесей и Минотавр. Справа – Тесей, победивший Кентавра. Скульптуры А. Кановы. 1 – 1781–83. Лондон, Музей Виктории и Альберта. 2 – 1812. Вена, Музей истории искусств.

Тесей и Афина у Амфитриты. Аттическая краснофигурная чаша художника Евфрония. 500–490 до н. э. Париж, Лувр.

Подобно другим героям, Т. сражался с амазонками, напавшими на Аттику. Он либо участвовал в походе Геракла, либо сам пошёл походом на амазонок, похитив царицу Антиопу (вариант: Меланиппу или Ипполиту). Амазонки, желая освободить царицу, напали на Афины и взяли бы их приступом, если бы не посредничество жены Т. — амазонки (Plut. Thes. 27). Она родила Т. сына Ипполита, в которого влюбилась вторая жена Т., сестра Ариадны — Федра, родившая Т. двух сыновей — Акаманта и Демофонта.

Т. участвовал в битве с кентаврами, бесчинствовавшими на свадьбе лапифа Пирифоя, ближайшего друга Т. (Apollod. epit. I 21). Т. — участник калидонской охоты (Ovid. Met. 303). Но его не было среди аргонавтов, так как в это время он помогал Пирифою добыть себе в жёны богиню царства мёртвых Персефону (Apoll. Rhod. I 101–104). Этим поступком Т. переступил меру возможного, установленную богами для героев, и тем самым стал ослушником и дерзостным героем (ὑβριστής). Он бы так и остался в аиде, где навеки был прикован к скале Пирифой, если бы не Геракл, который спас Т. и отправил его в Афины (Apollod. epit. I 23). Столь же дерзким поступком Т. было похищение им Елены. Однако в отсутствие Т., отправившегося с Пирифоем за Персефоной, Диоскуры отбили сестру, захватив в плен Эфру — мать Т. и передав власть в Афинах его родичу Менесфею (I 23), изгнанному Т. Вернувшись из своего похода в царство аида, он нашёл престол занятым Менесфеем (I 24). Т. вынужден был отправиться в изгнание, не сумев усмирить своих врагов. Он тайно переправил детей на Эвбею, а сам, проклявши афинян, отплыл на остров Скирос, где у отца Т. когда-то были земли. Но царь Скироса Ликомед, не желая расстаться со своей землёй, коварно убил Т., столкнув его со скалы (подобно тому, как сам Т. сбросил в море злодея Скирона, сына Посейдона).

Античная традиция приписывает Т. объединение всех жителей Аттики в единый народ (синойкизм) и единое государство (полис) Афины, учреждение праздников панафиней и синойкий, первое социальное деление граждан Афин на евпатридов, геоморов и демиургов (Plut. Thes. 24–25). Все эти реформы были проведены Т. в расцвете лет. Он снискал у греков репутацию неподкупного и справедливого арбитра в труднейших спорах. Он помог похоронить тела семерых вождей (см. Семеро против Фив), помог Гераклу, впавшему в безумие, и очистил его от невинно пролитой крови, дал приют гонимому Эдипу и его дочерям (Plut. Thes. 29). Только вступив в зрелый пятидесятилетний возраст, Т. оказался увлечённым стихией недозволенных поступков, приведших к крушению его жизни. Афиняне вспомнили Т. и признали его героем во время греко-персидских войн, когда во время битвы при Марафоне (490 до н. э.) он явился воинам в полном вооружении (35). Пифия предписала грекам найти прах Т. и достойно похоронить его. В 476 до н. э. останки Т. с копьём и мечом были перенесены с острова Скирос и торжественно погребены в Афинах. Место погребения Т. считалось в Афинах убежищем для рабов, бедных и угнетённых. В честь Т. были установлены празднество восьмого Пианепсиона (т. е. в день освобождения афинской молодёжи от Минотавра), а также ежемесячные праздники по восьмым числам Т. как сыну Посейдона — бога, которому приносят жертвы именно в это время (так как восьмёрка — символ куба первого из чётных чисел и удвоенный первый квадрат знаменует, по сведениям Плутарха, надёжность и незыблемость, свойственную Посейдону Неколебимому и Земледержцу; Plut. Thes. 36).

Образ Т. — это сложный мифологический комплекс, включающий в себя рудименты периода ранней классики, связанные с происхождением Т. от Посейдона, черты зрелой классики (подвиги Т.) и, наконец, выход за пределы строгого мифологизма и постепенное вхождение в систему полисной идеологии с её демократическими идеями и твёрдым законодательством, когда государственная деятельность Т. получает полуисторическое и символическое истолкование.

А. А. Тахо-Годи.

ТЕСКАТЛИПОКА («дымящееся зеркало»), в мифологии индейцев Центральной Америки божество, вобравшее в себя черты многих древнейших богов; в историческое время – главный бог племен науа и майя (см. Хуракан). Он выступает и как бог ночи, покровитель разбойников, колдунов, жрецов; его эпитеты: «враг», «капризный владыка», «сердце гор», «сеятель разногласий» и др. В ипостаси Иоалла-Ээкатль Т. странствует ночью по улицам, разыскивая преступников, как Ицтли – олицетворяет жертвенный нож, как Чальчиутотолин – кровь жертвы, в ипостаси Ицтлаколиуки Т. – звёздный бог холода, льда и наказаний, как Несауалпилли – покровитель банкетов, как Тельпочтли — повелитель школ мальчиков, как Некокиаотль — бог-воин, в последней ипостаси Т. первым прибывал на праздники, когда боги собирались на земле. Знаком его прибытия на праздник считался отпечаток ноги на муке, рассыпанной на полу храма. Самой древней ипостасью Т. был Тепейолотль («сердце гор») — ягуароликий бог пещер, землетрясений и несчастий, эхо.

В ацтекских мифах Т. часто выступает как противник или соперник Кецалькоатля и как двойник и сотоварищ Уицилопочтли в их деяниях. По представлениям ацтеков, Т. олицетворял зиму, север, ночное небо, покрытое звёздами, поэтому он изображался с чёрным лицом, покрытым жёлтыми поперечными полосами, или в виде своего духа-двойника ягуара (уподобление пятнистого меха звёздному небу). По некоторым мифам, Т. превращается в Полярную звезду, чтобы добыть огонь; он становится созвездием Большой Медведицы. В тропиках это созвездие стоит в зените, поэтому жители Месоамерики воспринимали его как изображение одноногого человека и часто изображали с оторванной ногой. Сопутствующим опознавательным символом Т. является зеркало с отходящим от него завитком дыма (отсюда его имя), укреплённое или на виске, или на обрубке ноги; в нём он мог видеть всё, что происходит на свете. Этому же служит и магическая палка с круглым отверстием в одном конце, которую он держит в руках, через неё Т. видит всё сокрытое и тайное. Другим отличительным признаком Т. является круглое кожаное кольцо (символ вечности), висящее на жёлтой ленте на груди. Такое же кольцо есть и у трёх его братьев: Кецалькоатля, Уицилопочтли и Шипе-Тотека. У ацтеков возник и светлый двойник Т. — красный Т. (синкретизация с богом Шипе-Тотеком).

Т. считался как благодетельным, так и зловредным божеством: он был богом —

Тескатлипока. Рисунок из «Кодекса Борджа». Чолутеки. 15 в. Рим, Ватиканская библиотека.

творцом мира и его разрушителем, глазом, видящим всё в ночи, судьёй и мстителем за всё злое, всезнающим и вездесущим, беспощадным, полным неожиданностей. Его эпитеты: «тот, кто распоряжается по своему усмотрению», «тот, рабами которого мы все являемся». Он мог дать счастливую жизнь и благополучие, но часто обижался и становился злым разрушителем. Так, например, он поступил с тольтеками (см. Толлан). Чтобы испытать мужество молодых воинов, Т. принимал ночью причудливый облик и вызывал их на бой. Воин, победивший Т., получал в качестве выкупа несколько шипов агавы, предвещавших количество пленников, которых он захватит в ближайшей битве. Особо страшным обликом Т. считалось тело без головы, с двумя дверцами в груди, которые то открывались, то закрывались, издавая звук, похожий на стук топора по дереву. Фигурки Т. в этом облике были найдены в Теотиуакане.

Т., вероятно, в основе был хтоническим богом подземных сил, вулканов и обсидиана. С появлением племён науа он сливается с божеством звёздного неба, севера и холода, отсюда он — старое солнце первой эры. Т. вместе с Кецалькоатлем разделяет Сипактли на небо и землю и становится богом-творцом. Т. широко почитался, ему приносилось много жертв. У ацтеков каждый год избирался имперсонатор Т. — красивый юноша, не имевший физических недостатков. С имперсонатором обращались как с божеством, удовлетворяя любые его желания, по прошествии года его торжественно приносили в жертву.

Р. В. Кинжалов.

ТЕФИДА, Тефия, Тетия, Тифия (Τηθυς), в греческой мифологии одно из древнейших божеств, титанида, дочь Геи и Урана (Hes. Theog. 136), супруга своего брата Океана, с которым породила все реки и три тысячи океанид (337–346, 364). На плодовитость Т. и заботы её о бесчисленном потомстве указывает имя богини, связанное с индоевропейским teta, «мать» (ср. греч. τηθη, «бабушка», τηθίς, «тётка»). Т. и Океан обитают на краю света, и туда не раз, чтобы примирить ссорившихся супругов, отправлялась Гера, которую они по просьбе Реи приютили во время борьбы Зевса с Кроном (Hom. Il. XIV 200–210).

А. Т.-Г.

ТЕФНУТ (tfn.t), в египетской мифологии богиня влаги. Входит в гелиопольскую эннеаду. Её земное воплощение — львица. Центр культа Т. — Гелиополь, согласно гелиопольскому мифу, Т. и её муж Шу — первая пара богов-близнецов, порождённых Атумом (Ра-Атумом). Их дети — Геб и Нут. Иногда Т. называют женой Птаха. Т. — также дочь Ра, его любимое Око. О ней говорили: «дочь Ра на его лбу». Когда Ра утром всходит над горизонтом, Т. огненным оком сияет у него во лбу и сжигает врагов великого бога. В этом качестве Т. отождествлялась с богиней Уто (Уреем). Ипостасью Т. являлась богиня пламени Упес, другой её ипостасью нередко выступает богиня письма Сешат. Известен миф, согласно которому Т. — Око Ра удалилась в Нубию (и в Египте наступил период засухи), а затем по просьбе своего отца, пославшего за ней Тота и Шу (в другом варианте — Онуриса), вернулась обратно. Приход Т. из Нубии и последовавшее за этим вступление её в брак с Шу предвещает расцвет природы (подробнее см. в ст. Египетская мифология). Т. отождествлялась с Мут, Баст, а также с Хатор, Сехмет и другими богинями-львицами (Менхит, Мент), почитавшимися в Египте.

Р. Р.

ТЕШУБ, Тешшуб (хуррит. Tessob, Tessub), Тейшеба (урарт. Teisaba), хуррито-урартский бог грозы. Имя Т. в хурритском и урартском языках, видимо, генетически восходит к общему прототипу; -seb, -saba в нём, возможно, родственно хаттскому -zif-> хетт, -zipa, -sepa в именах богов и имеет соответствия в названиях божеств в нахско-дагестанских языках. Священный город и резиденция Т. — Куммия (хуррит. Kumme, урарт. Qumewu, первоначальное значение, по-видимому, «священный», ликийск. kum-, «священный»), его жена — Хебат (хуррит. Hebat, урарт. Huba; ряд исследователей предполагает их генетическую общность). В хурритской мифологии Т. возглавляет богов актуального настоящего. Согласно теогоническому циклу о смене поколений богов (см. в ст. Хурритская мифология), отец Т. — Кумарби (бог Ану, побеждённый Кумарби, оставляет в нём своё семя, в результате Т. выходит из головы Кумарби), Т. свергает его с небесного престола. Кумарби родит сына-мстителя Улликумме, призванного вернуть ему власть на небесах. Т. побеждает Улликумме, а затем захватившего власть бога-хранителя (KAL) и также претендующего на небесный престол бога Серебро. По мере распространения хурритского культурного влияния мифы о Т., обрядовые изображения Т. (в частности, в образе быка) и богов его свиты (брата Ташмишу и др.) широко распространились в пределах Хеттского царства (см. в ст. Хеттская мифология). Т. и сопутствующие ему божества изображены на рельефах святилища Язылыкая близ Богазкёя.

В. В. Иванов.

ТИАМАТ («море»), в аккадской мифологии (космогоническая поэма «Энума элиш») персонификация первозданной стихии, воплощение мирового хаоса. Т., создательница вместе со своим супругом Апсу (см. Абзу) первых богов, в космической битве между поколением старших богов (возглавленных Т.) и младших богов во главе с Мардуком убита Мардуком; он рассекает тело Т. на две части, делая из первой небо, из второй — землю. Подробнее см. в ст. Шумеро-аккадская мифология, Мардук. Изображалась (предположительно) в виде чудовищного дракона или семиголовой гидры.

В. А.

ТИБЕРИН (Tiberinus, Tiberinus Pater), в римской мифологии бог реки Тибр, сын Януса (Serv. Verg. Aen. VIII 330). По другой версии, один из царей Альбы, утонувший в реке Альбула, получившей потом название Тиберин (Liv. I 3, 8; Ovid. Fast. IV 47 след.), или царь Вей, погибший в битве с сыном Миноса Главком. Явившись во сне Энею, посоветовал ему заключить союз с Эвандром (Serv. Verg. Aen. VIII 72). Ему был посвящен храм на острове реки Тибр и праздник рыбаков.

Е. Ш.

ТИБЕТО-БИРМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Для мифологии тибето-бирманских народов характерен культ гор. Лепча почитали гору Канчеджунга высшим божеством, которое живёт жизнью, подобной человеческой, имеет жену, детей. Близкие образы — «всезнающая скала» Лунгилунг у качинов, божество Лунгкиджингбу, сидящее в небесах на каменном троне, у народа нага; почитание гор, особенно горы Ярлхашампо, пронизывает всю мифологическую систему тибетцев (см. ст. Тибетская мифология). В мировоззрении тибето-бирманских народов широко распространена идея прародины, находящейся в горах; в некоторых мифах это первоначальное обиталище людей становится раем, куда идут души праведников. В тибето-бирманской версии мифа о потопе, в отличие от мифов других народов Южной и Юго-Восточной Азии, постоянно фигурирует гора, на которой ищут пристанище спасшиеся люди (Сулобу, а также Паупау Нанчаунг и Чангко). Этот мотив, как и ряд других, сближает Т.-б. м. с мифологией народов Передней Азии. Очевидно, что у тибето-бирманцев наиболее древние космогонические образы, приуроченные к горам, и даже миф о строительстве башни (Тауян) также тяготеет к переднеазиатскому миру.

В астральных мифах весьма распространён образ собаки. Так, собака, гоняясь за луной, вызывает затмения (напр., Шиттаква у качинов). В чинском мифе рассказывается об обиде, нанесённой солнцем собаке, как о причине преследования ею солнца. Широко был распространён миф о кузнеце, вызывавшем землетрясение (см. Махагири). Космогония содержит представление о первоначальном океане и плавающей в нём огромной рыбе (см. Мутум). После создания земли на этой рыбе женский дух откладывает яйцо. Две его половины становятся небесным сводом и поверхностью земли. Вероятно, к архаическому представлению о первичном женском начале относится представление качинов о солнце как выражении женского принципа (см. Нфанва). У ангами нага Капенопфу – «дух-мать» сохранила положение божества пантеона. Согласно мифам чинов и кхъенгов, первоначальное женское божество Хлинеу откладывает яйцо, из которого происходят люди. В антропогонических и этногонических мифах значительное место также занимает образ собаки. Собака часто выступает как жена или сожительница первого человека (у лепча, чинов, кхъенгов). В мифах качари фигурируют две собаки, охраняющие по ночам слепленные богом из глины фигуры людей. В мифах куми (на северо-востоке Индии) фигуры людей каждую ночь губит огромная змея. Собака, созданная богом, вступает в борьбу со змеёй и будит бога.

Сюжет о происхождении народа от первопредка и обезьяны, представленный у качинов, тесно сближает их с тибетцами, имеющими аналогичный миф. Примечателен мифологический образ Линген Соба, из тела которого произошли металлы, растения и животные.

Характерные черты носит аграрная мифология тибето-бирманцев. Рис мыслился полученным с неба от богов. Извес-

тен мифологический вариант об особой стране на земле, где божественные существа создали растения. В мифе качинов небесное происхождение риса связывается с представлением о бегстве риса на небо. Душа риса у каренов и таунгу представляется пугливой бабочкой, готовой всегда улететь от человека (см. Сабалейпбья). У тибето-бирманцев, так же как у монкхмеров, вернуть человеку душу риса помогает рыба или краб. В мифологии бирманцев сохранился другой аграрный миф о женском божестве плодородия Понмакьи, которая ниспосылает людям растения и их плоды.

Из мифов тотемического характера более распространены мифы, связанные с культом тигра. Ещё в раннеклассовых образованиях тибето-бирманцев (государства Ба и Шу) на западе Восточной Азии мотивы происхождения от тигра или миф о победителе могучего тигра были широко распространены. Тотемное представление о тигре отразилось в этнониме одного из тибето-бирманских народов Индокитая и Китая — лаху (букв. «тигр, съеденный сообща»).

Распространение буддизма в Тибете и Бирме не смогло уничтожить добуддийской мифологии. При бирманском царе Анауратхе (11 в.) древним культам духов — защитников и духов природы — натов был придан официальный характер и к традиционному числу основных 36 натов был добавлен Тхагьямин, их глава. В деревнях культу духов-натов посвящались специальные алтари, а также пагоды у восточных и западных ворот. Скульптурные изображения 37 натов, включённых в государственный культ, в доколониальную эпоху находились в храмах наряду с изображением Будды.

Я. В. Чеснов.

ТИБЕТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических представлений тибетцев (в группе тибето-бирманских народов). В Т. м. можно выделить периоды: добонский (у предков тибетских племён — цянов и др.); бонский (позже — религия т. н. обращенного бона, испытавшая влияние буддизма); буддийский.

Источниками изучения Т. м. являются археологические и эпиграфические памятники, хроникальные (дунхуанские и китайские), бонские («Зермиг», «Лубум») и буддийские тексты: апокрифы («Маникабум», 14 в. и «Катандэнга», 16 в.), исторические хроники («Пабо Цуглагпхрэнгба», 16 в., и др.), астрологические сочинения («Вайдурья Карпо», 17 в.) и др.

К добонскому мифологическому слою предположительно относятся мотивы этногенетических легенд. О некоторых племенах цянов известно, что среди них были кланы с тотемами яка и белой лошади. Некоторые племена восточных и юго-восточных районов Тибета считают своим предком обезьяну. Существует мифологическая версия о происхождении тибетцев (версия бытует также в Амдо) от брака горной ведьмы и обезьяны. Потомков этого брака называют шаза или шазадонмар («едоки мяса с красным лицом»). Племя нголоки ведёт своё происхождение от дикого яка. По преданию, молодой человек Че-абум приходит к озёрам Онгцхо и Дайцхо, возвращает правителю этой местности его сына, унесённого в облике змеи соколом Ола. В награду правитель, дух горы Ньембо Ицэ, даёт юноше прут с ленточками и предлагает ему в жёны одну из своих дочерей. Первая обернулась львом, вторая — змеёй, третья — диким яком, один рог которого смотрит вверх, второй — вниз. Юноша коснулся прутом яка и як превратился в красивую девушку, которая стала его женой. Её приданое — чудесная овечья шкура, если её потрясти, то появляется разный скот. Однажды Чеабум убил водяного яка, который играл с его яком, потом убил священного яка. Жена рассердилась и ушла на небо, оставив единственного сына — предка нголоков. Первое что появилось — бирюза, воплощение «жизненной силы» тибетцев. Затем разделились небо и его середина (зенит). Мир древним тибетцам представляется как утроба (рум, пространство могилы тоже рум), откуда всё берёт начало и

куда всё возвращается, там есть верх и низ, небо и земля, люди и «не люди», живые и неживые. Живые обладают жизненной силой — ла (бла), которая покидает человека с его последним дыханием. Ла представляется и изображается в виде трупа. 30-го и 1-го числа каждого месяца ла находится в левой пятке мужчин и в правой — у женщин. Всё остальное время ла перемещается по телу так, чтобы к 15-му или 16-му числу каждого месяца (т. е. в полнолуние) оказаться в районе родничка. Местопребыванием ла могут быть деревья, птицы, звери, горы, озёра и т. д. Каждый человек, народ в целом в состоянии иметь одно или несколько ла. В одном из сказаний царь погибает, так как разбивается бирюза, местопребывание его ла. В тибетском эпосе о Гесере говорится, что ла у хоров (народа, с которым воевал Гесер) живёт в куске железа, белом камне, дереве, рыбе.

Мертвые делятся на цхун, живущих в могилах (предки, родственники, знакомые), и тхе, живущих в небе. Цхун называют также «божествами — хранителями дома у шаманов» или «божествами — хранителями дома». Некоторые цхун враждебно относятся к живым. Цхун состоят из двух групп: ма (моцхун, «женские предки») и па (поцхун, «мужские предки»).

Место обитания тхе (см. Тхеуранг, Пехар) — небо. Преобладание патрилинейного родства выразилось в том, что с одним из тхеурангов (тхе, тхеу, тхеуранг — «идущий вслед за тхеу») стало связываться происхождение правящей силы. По преданию, в стране Побо от свирепой «птицы мочхацхун» (или «моцхун — царица Зенита», по другой версии) родился человек, младший из «девяти братьев тхеурангов» (тхеу-ранг-пун-гу), покрытый знаками в виде язычков (перышек?), с перепончатыми руками, очень свирепый. Все люди стали говорить, что он Шуг-падраг («могучий и свирепый»), поэтому не годится для людей. Родители говорили, что этот младший из девяти не есть шугпа, но люди не верили. Затем всех убили и только «рождённого тхеуранга» изгнали. Он ушёл в Бод (Тибет). Жители Тибета избрали его цэнпо («владыкой»), посадили на ти (трон), водрузили трон на нья (шеи) и понесли его. Так он стал называться Ньятицэнпо. Формант шуг входит в имя божества Дорже-шугпа, который в буддийской мифологии стал главой всех хранителей мира вместо Пехара. Его называют «владыка жизни, великий царь всех богов-защитников». Среди прочих характеристик этого божества встречаются следующие: «его пасть раскрыта, как бездонное небо; его четыре клыка — острые, как лёд ледников; между ними — язык, вращая которым он заставляет содрогаться три мира; двигая ушами, он производит свирепые устрашающие ветры, сметающие с пути всех нарушителей клятв и обетов; из его ноздрей вылетают грозовые облака, из которых он насылает громы и молнии, разрушая дома; всех нарушителей закона он прячет за ограду из камней». Дорже (ваджра) — компонент имени, как следствие включения в буддийский пантеон, вторая часть имени шугдан (обладающий шуг) с учётом приведённых характеристик указывает на явное космическое происхождение, на связь с небом и атмосферой. Это позволяет отождествить его с шугпа, которым обладают тхеуранги. Возведение ограды из камней сопоставимо с обычаем окружать могилы кругом или квадратом из камней и является дополнительным указанием на связь с тхе. При появлении первоначального бона происходит поглощение системы тхе, идентификация тхе и лха. Обладание шуг указывает на приобретение власти, на приобщение к силе предков. Процесс распада семейно-родовых отношений, выдвижение кланов определённых тотемов, приобщённых к силе предков, привело к появлению в космологических представлениях третьей, промежуточной зоны.

Тибетские украшения «токча» – «бесконечные узлы», символы бесконечности.

Мифологические представления первоначального слоя религии бон соотносятся с правлением Ньятицэнпо, считающегося потомком лха. Согласно легендам, он

Слева – Пехар (Белый Брахма) со спутниками. Тибетская танка. 19 в. Вена, Музей этнографии.
Справа – Падмасамбхава, буддийский проповедник. Тибетская танка. 18 в.

обладал необычной внешностью: глаза, как у птицы, брови из бирюзы, зубы, как белая раковина, усы, как у тигра, между пальцами рук и ног перепонки, как у гуся. В описании Ньятицэнпо отразились орнитоморфные черты тотема, принадлежавшего к клану «птица», который обитал в долине нижнего Ярлунга — месте возникновения царской династии Тибета. Ньятицэнпо считается сыном (или потомком) Яблхадагдруг, который — пхацхун (мужской предок). Яблхадагдруг живёт в высоком небе лха. Когда делили мир, он получил во владение тринадцать небес лха. Ньятицэнпо спускается с неба (вершина неба в тринадцать ступеней) по верёвке му или лестнице (в девять ступеней) на гору Ярлхашампо и лха этой горы становится его покровителем. Приход Ньятицэнпо на землю вызван необходимостью «открыть двери к лха и закрыть двери могил у мёртвых», защитить мир живых от мира мёртвых. По другой версии, Ньятицэнпо приходит на землю подавить шесть видов зла (в их числе и як). Он сохраняет свои функции господина бескрайнего неба, прибывшего с неба лха, потомка лха, пролившегося на землю дождём, перед ним склоняются горы, деревья смыкают кроны, его приветствуют журавли. Сакральный характер власти подчёркивается тем, что свою способность управлять он должен доказывать в битве с яком, зооморфным воплощением горного божества Ярлхашампо (его называют также «лха владык Тибета», бод-дже-лха, см. также Рулакье).

По космогоническим представлениям тибетцев, мир обладает тройственной структурой: низ, середина, верх; небо, промежуточное пространство, земля; или же происходит расслоение — небо, его середина, его низ, земля, поверхность земли, низ земли. Небо – место обитания лха, промежуточное пространство — люди, цэны (см. Циумарпо), земля, подземный мир – лу, сабдаги. Единая вертикаль, пронизывающая все зоны, — гора (см. Лха). Могилы царей, как точки отсчёта династийной линии, преимущественно называются горами; считается, что, «касаясь неба, уподобляясь небу», они способствуют росту царской линии. В основе миропредставления лежит структура тибетского дома или палатки тибетского кочевника. В последнем случае мир — это шатёр с восемью шестами, образующими небо, которое вращается вокруг оси, воображаемой в виде ледяной горы Тисэ (Кайлас). Вершина горы проходит через центральное отверстие шатра, или неба. Сквозь это отверстие солнце, луна, звёзды получают свой свет.

Для пригималайской и восточной зон Тибета характерно представление о вселенной в виде материка, плавающего в океане на спине огромной черепахи или рыбы, придавленной для большей устойчивости горой, осью вселенной (у лепча — это гора Канченджунга), у основания которой иногда находится змей Бегша. В Кхаме, который, по преданию находится над головой рыбы, — частые землетрясения, объясняемые тем, что рыба, устав держать землю, вертит головой. С приходом буддизма его система мироустройства с материками и горой Меру как гравитационным центром легко наложилась на систему мифологических представлений тибетцев о мироустройстве и практически поглотила их настолько, что вошла в фольклор (см. Масанг). В бонском мифе после двойственного существования возникает «лха бытия», затем его сын — Кармаюлдэ (его место обитания — середина неба, отверстие, через которое проходит мировая ось). Четыре сына «лха бытия» («четыре брата лха») отправились в качестве лха на материки буддийской вселенной. От лха, ушедшего на Дзамбулинг (Джамбудвипа), появились «13 владык гурлха». Затем появились «Внешний лха, лха белого верха», «Средний лха белый свет», «Внутренний лха восемь гунг» (зенит); от их слюны, затянувшей небо, появилось «маленькое белое облако с одним пиком», о котором говорится, что это «первому жчина».

Космогонические мифы в результате бонской и буддийской обработок обнаруживают сложное переплетение различных версий, указывающих на длительный процесс развития. По одним версиям, когда создавался мир, то сначала построили кучу камней на белом леднике — лацэ (символ горных божеств — лха). По другим, появлению группы «девяти богов войны» (далха) предшествовало создание мира: сначала возник белый цвет неба, потом голубой цвет земли, вслед за этим создали белую гору из ледника, наконец образовался внешний океан. В середине океана появилось девять кожаных мешков, из которых в три приёма возникли различные виды оружия, «Дедушка, сияющее облако», с шумом грома и блеском молнии. Затем появились отец «Дикий, кто насылает молнии», и мать Лумо — «Морская раковина, хранительница». Их дети — «девять богов войны, братьев и сестёр».

Вселенная, мир, человек, божества появляются из яйца. По одной из версий, из небытия возникает белый свет, породив-

Лхамо, тибетская богиня. Тибетские танка. 18 в.

ший совершенное яйцо. «Оно было сияющим, оно было хорошим. У него не было ни рук, ни ног, ни головы, но было движение; не было крыльев, но могло летать, не было рта, но голос исходил из него, могло разговаривать». После пяти месяцев яйцо раскололось и появился человек, которого на разных языках называли по-разному. Жил он на материке посреди океана, сидел на золотом троне. Лу приносили ему жертвы. Он упорядочил вселенную, регулировал течение времени, пригласил богов защищать людей и покорять демонов. Однажды он прыгнул в океан и попал в сети рыбаков. С тех пор большие несчастья обрушились на людей. По другой версии, Емонгьелпо («царь — главное желание») — изначальное существо, без частей тела и органов чувств, но обладающее мыслью, явился прародителем первых людей на земле. Емонгьелпо разбил скорлупу «первородного яйца» и вышел в мир с женой. У них было 18 сыновей и дочерей. Один из них — предок всех людей вокруг Тибета, другой — тибетский Мон, черноголовый, предок тибетцев. (Об антропоморфном происхождении вселенной см. Лу.)

Следствием контактов тибетцев с жителями районов, находящихся к западу от Тибета, явилось проникновение иностранного влияния в мифологические представления тибетцев. Этот процесс соотносится с правлением царя Тригумцэнпо, с которым связывается оформление религии бон, возникновение института исполнителей обрядов шенов. Шены вверху должны почитать небо, внизу подавлять демонов дрэ, а в середине очищать очаг от грязи. Возможно, к этому периоду относится формирование идеи светоносности божеств, этического противопоставления добра и зла; почитание Сириуса, с которым связывается праздник воды; вторичное захоронение; почитание льва (львицы).

Существуют мифы о демонах земли, так называемых си (упырях), понятия о которых связаны с глубокими слоями народных представлений. По одной из версий, си возникли следующим образом. Существовала страна си из девяти материков, в замке из черепов появились си, небесные и земные. Затем появились мужское и женское существа. От них произошли отец си по имени «Чёрная птица неба с перебитым крылом» и мать си по имени «Крылатая крыса (сурок?) земли», от их брака возникло 13 яиц бытия, из которых вылупилось 13 классов си. Си причиняют вред мужчинам, женщинам, особенно они опасны для детей, которые ещё не родились. Живут они в земле и в местах захоронения, что указывает на тесную связь этого класса божеств с представлениями об умерших.

С бонскими божествами бал связано представление о великанах (группа девяти богинь-великанш), карликах (четыре карлика — хранители сторон света), оружии великанов. Места обитания бал — пещеры. Возможно, бал имеют отношение к сохранности подземных сокровищ: железный карлик охраняет юг, медный карлик — запад, бирюзовый — север, карлик из раковины — восток; девять богинь бал вылупились из «девяти последних яиц бытия». Девять яиц появились от пары небесных божеств, укатились в разные страны. Белое яйцо с белой скорлупой — страна лха, небо; яйцо с золотой скорлупой — страна сабдаг, земля; яйцо с железной скорлупой — страна демонов дуд; яйцо с бирюзовой скорлупой — страна лу; яйцо с хрустальной скорлупой — страна ньен; яйцо с медной скорлупой — страна син; каменное яйцо докатилось до страны духов гег, а с алмазной скорлупой — до страны чева.

По мифологическим представлениям тибетцев, ко времени смерти Тригумцэнпо относится появление Шенраба, почитающегося как основатель религии бон. По одной версии, Шенраб родился в Олмолунрин, стране Шаншун или Тагзиг (Иран, арабы); по второй версии, он родился на горе Ярлхашампо; по третьей — возник из утробы «Небесной матери, царицы Зенита». Шенраб в мифологических представлениях тибетцев выступает в трёх ипостасях: 1) Шенраб — эманация света, его божество-покровитель — бог-жрец «Белый свет»; 2) Шенраб из рода Шен, в котором родился мальчик с ослиными ушами, украденный злыми духами (дрэ) и пробывший с ними 12 (13) лет, странствуя по всему Тибету; в 24 года (или в 26 лет) он вернулся к людям, стал их охранять от злых духов; 3) Шенраб-мибо — будда Шакьямуни, который для того, чтобы покорить бон в Шаншуне, выступил в облике Шенраба, выполнил 12 действий бон; Шенраб отождествляется также с буддой Акшобхья.

С проникновением в Тибет буддизма (7 в.) формируется т. н. обращенный бон, для которого характерны прямые заимствования из буддизма. Но в мифологии обращенного бона основные характеристики бонских божеств сохраняются: пространство и свет (тройственная структура: намкха – пространство, барнанг – промежуточный свет, небесные тела, небо, саши – земля и подземный мир) и как следствие – основной символ – птица-кьюнг, гриф, дракон. Мифологический владыка – «Царь света» (одгъел); его манифестация – божество верхнего неба – «Путеводитель пространства», его также называют Кунтузанпо («Во всём прекрасный»), он же ади-будда первой тибетской буддийской школы ньингмапа; его земная манифестация — Шенраб-мибо, аналог будды Шакьямуни, изображается в двух аспектах, спокойном и гневном, одет в голубые одежды, ведёт всех по пути Юндрун. Существует предание о том, как Шенраб-мибо с восемью учениками летал по небу на колесе; «Бог шен, белый свет» соответствует Авалокитешваре, «земля Сатриг» (Сатриг Ерсан) – богиня-мать бон, соответствует буддийской Праджня-парамите. Существуют также бонские аналоги буддийским проповедникам Падмасамбхаве (8 в.), Цзонхаве (14–15 вв., основатель школы гэлукпа); бонский дхармапала, «защитник учения» – «Бог-тигр» – (таглха) – персонаж религиозного праздника цама.

С превращением буддизма в государственную религию (при тибетском царе Сронцзангамбо, умер в 649) буддийская мифология стала главенствующей, и в систему буддийского миропредставления в Тибете были включены мотивы и сюжеты местных верований.

Тибет стал представляться в виде распростёртого тела горной ведьмы (браг сринмо). В буддийской обработке версия о происхождении тибетцев от обезьяны приобрела следующий характер: обезьяна — воплощение бодхисатвы Авалокитешвары, ведьма становится воплощением Шри-дэви (тибет. Лхамо). От их брака родилось шесть обезьян, принадлежащих шести регионам сансары: нарака (обитатели ада), прета, животные, люди, асуры, боги. Всё злое и коварное — от потомства Шри-дэви, всё светлое и благостное — от Авалокитешвары. По другой версии, тибетцы — потомки Рупати, одного из пандавов, который потерпел поражение, бежал, переодевшись женщиной, в Снежные горы (Тибет). Буддийская версия представляет Ньятицэнпо как владыку, ведущего свой род от царских родов Индии, со времён будды Шакьямуни. В Индии у царя страны Вайшали — Удаяны родился сын с чудесными признаками. Решив, что это дурные признаки, царевича положили в медный ящик и пустили вниз по реке. Ребёнка выловил крестьянин, вырастил и сказал ему о его царском рождении. Царевич скрылся в Снежных горах. Он достиг Ролцэ, «Звучащей горы», в снежной цепи Ярлхашампо, в Ярлунге. Там его встретили 12 человек, которые приносили жертву местному божеству. Они увидели царевича и спросили: «Кто ты и откуда ты?». «Я — владыка», — ответил он и указал пальцем на небо. Думая, что он сошёл с неба, они избрали его царём.

Включение в буддийский пантеон главных божеств Тибета связывается с именем буддийского проповедника Падмасамбхавы, приглашённого в 8 в. в Тибет. По тибетскому мифу, горные божества лха — Ярлхашампо, Ньянчентханлха пытались остановить Падмасамбхаву, воплотившись в огромного белого яка, насылающего непогоду, и белую змею, вытянувшуюся и преградившую дорогу, как горная цепь. Горная богиня превратила своё тело в две качающиеся скалы и пыталась обрушиться на Падмасамбхаву.

С приходом буддизма появилось представление об аде и его хозяине Яме (у тибетцев — Шиндже — владыка смерти), судье умерших Дхармарадже (у тибетцев — Чойгьел, царь закона, эпитет царя Тисрондэцана). Он находится в центре, держит в руках «зеркало кармы», в котором видны поступки всех умерших. Справа и слева от него демоны, один с весами, на которых определяется мера содеянного в прошлой жизни, другой с костями, бросив которые, определяют судьбу умершего и ад, ему предназначенный. Яму сопровождает его сестра Ями со свитой из танцующих скелетов, трупов и ведьм, его спутница Лхамо (Кали), такого же ужасного вида, едет верхом на муле. Лхамо в древней тибетской мифологии – «прабабушка, царица зенита неба» (A-phyi-gnam-gyi-gun-rgyal), в её свиту входят четыре богини времён года. Яме и его спутникам противостоит Ямантака (тибет. Шинджешед, «Победитель смерти»), гневная ипостась бодхисатвы Манджушри.

К двум представлениям о судьбах умерших добавляется третье — бардо. В упрощённом виде — это состояние, в кото-

ром находится в течение 49 дней после смерти ла, «жизненная сила умершего». Ла святых после смерти по пятицветной радуге уходит в небо, у простых людей монах посредством специального обряда выводит ла через родничок. Монах объясняет умирающему видения бардо: освобождение от сансары возможно в первый момент при появлении изначального света, далее появляются благостные божества (дхьяни-будды, см. в ст. Будда), затем гневные божества (свирепые ипостаси благостных божеств, см. Идам), далее дакини, божества-хранители, Яма и его свита. Путь лежит среди гнева, страсти, глупости до тех пор, пока не будут пройдены все шесть регионов сансары. Сансара имеет трёхчленную структуру: небо — место пребывания лха (богов), верх земли — люди, асуры, животные, прета, низ земли — нарака, обитатели ада. Не все умершие в состоянии проделать этот путь до конца и соответственно рождаются там, где остановились. Трудный и долгий путь подменяется рождением в Дебачане (см. Сукхавати), местопребывании будды Амитабхи. Представление о ла в тибетском буддизме сохранило своё первоначальное значение. Существует ла великих святых (лари), пребывающих в конкретной горе. Считается, что три холма, на которых стоит Лхаса, — это лари буддийских покровителей Тибета. Холм Марпори, на котором стоит Потала, место обитания далай-ламы, — это лари бодхисатвы Авалокитешвары, чьим воплощением считается далай-лама. Холм Чагпори — лари бодхисатвы Ваджрапани, холм Понгвари — лари бодхисатвы Манджушри.

Е. Д. Огнева.

ТИГР. В мифопоэтических представлениях (прежде всего в ареале от Средней Азии на северо-западе до Китая и Индокитая на юго-востоке) Т. часто выступает как царь зверей и хозяин леса. В Юго-Восточной Азии Т. известен и как дух гор и пещер (ср. Хосин в корейской мифологии, часто ассоциируемый с духом гор сансин). В Китае Т. почитался не только как царь зверей, но и как гроза демонов, в частности приносящих болезни. Великие маги, выступающие как устрашители демонов, как правило, изображаются восседающими на Т. Особые обряды связывались с представлением об огромной жизненной силе Т. Каракалпакские женщины считали, что избавление от бесплодия может быть достигнуто вкушением кусочка мяса Т., поклонением его следам, прыганьем через шкуру Т.; узбекские женщины окружали особым почтением охотника, убившего Т., и т. п. Представления о Т., известные из подобных ритуалов, находят дополнительные аргументы в архаичных мифоритуальных традициях, когда речь идёт о сфере плодородия, особой жизненной силе, страсти. В этой связи приобретает особое значение образ малоазийской богини плодородия с двумя леопардами или с леопардом и львом в хатто-хеттской мифологической традиции; дальнейшей трансформацией этой темы, возможно, является и образ героя в шкуре леопарда, льва или Т. (ср. тигровую шкуру как атрибут Диониса, Вакха, буддийского Дхармапалы и др.). Связь Т. с женским божеством можно видеть в том, что в более позднем индуистском пантеоне тигрица соотносится с ездовым животным (вахана) шакти Махадевы. С Т. связана и богиня Иштар, а владычица Запада Си-ван-му на основании архаичных китайских источников восстанавливается как зооморфное существо с тигриными чертами.

Юноша, побеждающий тигра – символ империи Хойсала. Карнатака, Белур.

Особое положение Т. отражено и в широко распространённых представлениях об их связи с человеком. Некоторые народы Малайи верят, что Т., подобно людям, образуют своего рода социальную общность: они живут в собственных городах или деревнях. Нивхи считали Т. особой породой людей (т. н. «люди-тигры» или «лесные тигры»); считалось, что Т. не только нельзя убивать, но ему нужно оказывать знаки особого почтения: кланяться при встрече с ним, обращаться с мусульманским приветствием «ас-салям-алейкум». Целый этикет обращения с Т. выработан на Суматре, где различают, что в поведении человека нравится Т. и что вызывает с его стороны грозную реакцию. В горных районах Бенгалии охотник, убив Т.-убийцу, кладёт на его тело своё оружие и обращается к богу с объяснением мотивов этого убийства. Нередко Т. рассматривают как доброжелательное животное, которое может помогать людям. Так, киргизские шаманы во время камлания обращались с просьбой о помощи к белому Т. Связь Т. с человеком объясняется в ряде традиций двояко: с одной стороны, способностью Т. превращаться в человека или (чаще) способностью оборачиваться Т. (образ Т.-оборотня), с другой стороны, что от Т. или от брака женщины с Т. ведут своё происхождение многие племена. Есть все основания говорить о Т. как о тотемическом животном (ср. современные «тигриные» названия отдельных родов у индийских племён, наименования типа «человек-тигр», тигр или «тигриные» имена, как обозначение высшего геройства). Следы трансформированной тотемической классификационной системы можно видеть в ряде более поздних спекулятивных таксономии, где выступает и

Тидей и Исмена. Коринфская чернофигурная амфора. Ок. 560 до н. э. Париж, Лувр.

образ Т. (таково, напр., соотнесение белого Т. с западом, осенью и землёй в Китае и Японии; иногда с образом Т. соотносится особый месяц; в Китае один из пяти звёздных дворцов был связан с Байху, белым Т., символизирующим долголетие). В христианстве Т. — эмблема Христа (тигрица иногда рассматривается как эмблема христианства). Образ дракона на Т. соотносится в Юго-Восточной Азии с небом и землёй. Тигр в бамбуковой роще в японской традиции символизирует одержимое злом человечество в повседневном мире.

В. Н. Топоров.

ТИДЕЙ (Τυδεύς), в греческой мифологии сын Ойнея, царя Этолии, отец Диомеда. Вследствие совершённого им убийства (возможно, невольного) одного из родственников Т. вынужден бежать из дому. Он находит убежище и получает очищение у Адраста, царя Аргоса, к которому в это же время прибывает изгнанный из Фив Полиник. Согласно версии, встречающейся у Еврипида (Suppl. 131–150; Phoen. 408–423), между Т. и Полиником возникает ссора. Адраст, застигнув противников с оружием в руках, мирит их и выдаёт за них замуж двух своих дочерей. Т. становится участником похода семерых против Фив. «Илиада» рассказывает о каком-то посольстве Т. в Фивы, во время которого он побеждает в состязании многих кадмейцев, а при возвращении подвергается нападению из засады 50 фиванцев и всех, кроме одного, убивает (IV 382–399; V 801–807). Идёт ли речь о попытке семерых уладить дело миром до выступления в поход или уже перед началом штурма, неясно. Вероятно, к этому эпизоду относится также убийство Т. Исмены у городского колодца. Древняя традиция изображает Т. человеком невысокого роста, подчёркивает его воинственный пыл и дикую свирепость. Он не желает слушать никаких уговоров Амфиарая, предостерегающего вождей от битвы, и рвётся в бой (Aeschyl. Sept. 377–394). В решающем сражении фиванский полководец Меланипп смертельно ранит Т., но тот перед смертью успевает убить противника; затем Т. раскалывает голову Меланиппа и высасывает из черепа мозги. При виде этого акта жестокости Афина, обещавшая своему любимцу Т. бессмертие, в негодовании покидает его (Apollod. III 6, 8).

В. Н. Ярхо.

ТИЛОТТАМА [др.-инд. Tilottama, «превосходная в (каждой своей) частице»], в индуистской мифологии одна из апсар. По одним мифам, Т. сначала была женой брахмана, но за купание в неположенное время в следующем рождении стала апса-

Асуры Сунда и Упасунда дерутся из-за Тилоттамы.
Барельеф храма Бантеай Срей, Камбоджа. 10 в. Париж, Музей восточных искусств.

рой. По другим мифам, её сотворил из драгоценных камней Вишвакарман (или Брахма), чтобы она соблазнила асуров Сунду и Упасунду. Т. была столь прекрасна, что, когда она впервые обходила собрание богов, Шива, любуясь ею, сделался четырёхликим, а у Индры проступила на теле тысяча глаз (Мбх. I 203, 20–27).

ТИЛЬМУН, Дильмун (шумер.), в шумеро-аккадской мифологии счастливый, блаженный остров (идентифицируется с Бахрейнскими островами). Т. – место действия одного из древнейших шумерских мифов об Энки и Нинхурсаг, там же поселён после потопа Зиусудра. На Т. восходит солнце; Т. — первозданная страна, где не было змей, скорпионов, львов, диких собак и волков; Т. — «чистая», «непорочная», «светлая» страна, «страна живых», не знающая ни болезней, ни смерти. Но здесь не было пресной воды, которую бог солнца Уту доставляет по приказу бога Энки с земли. После этого богиня-мать Нинхурсаг выращивает здесь восемь чудесных растений (подробнее изложение мифа см. в ст. Нинхурсаг). Хотя Т. предстаёт скорее божественным, чем человеческим, раем, его характеристика содержит многочисленные параллели с библейским повествованием об Эдеме (ср., напр., орошение Т. с земли и Быт. 2, 6: «Но пар поднимался с земли и орошал всё лицо земли»). К острову Т. имела отношение богиня-целительница Нининсина (её храм в городе Уре назывался «дом Тильмуна»). Главные боги Т. — Энзак и Мескидак (по мифу об Энки и Нинхурсаг). В одном из аккадских списков Энзак назван «Набу острова Тильмун», а богиня Лахамун — «Царпаниту острова Тильмун».

В. А.

ТИН, Тиния, Тина, в этрусской мифологии бог неба, громовержец, повелевавший тремя пучками молний. На этрусских зеркалах Т. изображён в сценах рождения Менрвы, в любовной сцене с Уни, в качестве арбитра в спорах между Турмс и Аллу, Лазой и Марис. Иногда изображался безбородым юношей, подобно Зевсу-ребёнку и юноше у древних критян. Вместе с Уни и Менрвой составлял триаду богов, которая соответствовала римской триаде (Юпитер — Юнона — Минерва).

А. Н.

ТИНДАРЕЙ (Τυνδάρεως), в греческой мифологии царь Спарты, супруг Леды. Его отцом называют спартанского царя Ойбала или мессенского героя Периера, матерью — наяду Батию или дочь Персея Горгофону (Paus. Ill 1, 4; Apollod. I 9, 5; III 10, 3–4). Изгнанный своим (возможно, сводным) братом Гиппокоонтом из Спарты, Т. бежал в Этолию к царю Фестию, помог ему в отражении воинственных соседей и получил в награду руку его дочери Леды. Когда Геракл, оскорблённый Гиппокоонтом, убил его вместе с сыновьями, спартанский трон был возвращён Т. От брака с Ледой Т. имел, кроме других детей, двух сыновей-близнецов Диоскуров (Полидевка и Кастора), а также дочерей Клитеместру и Елену (но, по более распространённому мифу, Елена и Полидевк считались детьми Леды и Зевса). По совету Одиссея Т. «связал» всех женихов, добивавшихся руки Елены, совместной клятвой — защищать в случае необходимости честь её будущего супруга (Hes. frg. 204, 78–85; Apollod. III 10, 5–9). Впоследствии это дало Менелаю, мужу Елены, возможность привлечь их к Троянскому походу. После гибели и обожествления Диоскуров Т. передал царский престол Менелаю (Apollod. III 11, 2; epit. II 16). В трагедии Еврипида «Орест» Т. выступает обвинителем Ореста, убившего Клитеместру (470–629).

В. Я.

ТИННИТ (tnt), Танит, в западно-семитской мифологии одно из верховных божеств карфагенского пантеона, богиня-дева. Почиталась в паре с Баал-Хаммоном, возможно, как его супруга. Очевидно, богиня луны или неба, плодородия, подательница животворной росы, покровительница деторождения; видимо, выступала также как богиня-охотница. Символами Т. были полумесяц, голубь и египетский иероглиф жизни (ангх); позднее она изображалась в виде крылатой женщины с лунным диском в руках, прижатых к груди. В эллинистический период отождествлялась с Юноной, Афродитой Уранией и Артемидой. Наиболее частый эпитет Т. – «украшение (лик) Баала»; именовалась также «небесная дева», «небесная Юнона», реже – «великая мать». Вероятно, на мифологию Т. повлияли представления об Асират и Астарте (ср. отождествление Астарты с Юноной; она, однако, почиталась в Карфагене наряду с Т.), отчасти Анат. Не исключено также, что с культом Т. слился культ Дидоны, основательницы Карфагена. В теофорных именах часто встречается сочетание Циди-Тиннит, очевидно, имя одной из ипостасей Т., с чертами Цида. Храм Т. находился на месте первого поселения карфагенян (между Бирсой и восточной гаванью),

И. Ш.

ТИР, в армянской мифологии бог письменности, наук и искусств, писец бога Арамазда, прорицатель судьбы. Автор 5 в. Агатангехос называет Т. учителем жреческой мудрости. Т. внушал сны людям и тем открывал им их будущее. В храме Т. (между городами Вагаршапатом и Арташатом) жрецы толковали эти сны, там же обучали наукам и искусствам. По-видимому, Т. считался также и проводником душ в подземное царство. В эллинистическую эпоху Т. отождествлялся с Аполлоном. Арташес I (2 в. до н. э.), основав город Арташат, ставший столицей Великой Армении, перенёс сюда из культового центра Багаран статую Т. (Аполлона).

Следы культа Т. обнаруживаются в именах Тиридат («дар Т.»), Тиран [«рождённый (происходящий) от Т.»], Тирайр («человек Т.») и др. Вероятно, к имени Т. восходит название четвёртого месяца древнеармянского календаря — трэ.

С. Б. А.

ТИРЕСИЙ (Τειρεσίας), в греческой мифологии сын нимфы Харикло, потомок спартов, фиванский прорицатель. По одной из версий, изложенной в гимне Каллимаха «На омовение Паллады», Т., будучи юношей, случайно увидел Афину обнаженной во время её купания и был за это

Оттиск печати с изображением мифологической сцены (содержание интерпретируется как близкое библейской сцене «искушения» в раю). Сер. 3 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

Слева – Одиссей беседует в загробном мире с тенью Тиресия. Фрагмент росписи луканского кратера. Нач. 4 в. до н. э. Париж, Национальная библиотека. Справа – Титан, сраженный молнией. Скульптура Ф. Дюмона. 1712. Париж, Лувр.

ослеплён богиней, но затем по просьбе Харикло Афина возместила Т. потерю зрения даром прорицания. По другой версии, Т., увидев спаривающихся змей, ударил их палкой, и за это был превращен в женщину; вновь стать мужчиной ему удалось только после того, как спустя семь лет он снова подстерёг двух змей в том же состоянии (Ovid. Met. VII 326–327) и ударил их (Apollod. III 6, 7). Поэтому, когда между Зевсом и Герой возник спор о том, какая из двух сторон получает большее наслаждение при половом общении, они попросили Т. рассудить их, так как он знает свойства обоих полов. Т. ответил, что наслаждение, испытываемое женщиной, в девять раз превышает ощущения мужчины, и за это был ослеплён разгневанной Герой, а Зевс наделил его даром прорицания и продолжительностью жизни, в семь раз превышающей обычную (Hes. frg. 275, 276). Существенна роль престарелого Т. как прорицателя в «Царе Эдипе» и «Антигоне» Софокла, в «Финикиянках» Еврипида. Т. не утратил пророческих способностей и после смерти, настигшей его при бегстве из Фив во время похода эпигонов (Apollod. III 7, 3); Одиссей спускается в подземный мир, чтобы услышать от Т. предсказание о своём будущем (Hom. Od. XI 90–139).

В. Я.

ТИРТХАНКАРА (санскр. tirthamkara, на языке ардхамагади titthagara, букв. «создатель брода», в позднейшей интерпретации «создатель церкви»), в джайнской мифологии титул вероучителей джайнизма, основных персонажей мифо-исторического комплекса. За каждый полуоборот колеса времени в кармовых землях (землях, где кормятся трудом и где действует закон кармы) появляются 24 Т. Пять благих моментов в жизни Т. (зачатие, рождение, уход от мира, обретение абсолютного знания и конечное освобождение) происходят всегда (кроме жизни Махавиры) под одним лунным созвездием (накшатра) и сопровождаются чудесными явлениями. Матери Т. при зачатии видят 14 (у шветамбаров) и 16 (у дигамбаров) вещих снов. Новорождённого Т. боги забирают у матери, погрузив её в глубокий сон и подложив ей копию ребёнка, и уносят на гору Мандару, где совершается церемония посвящения Т. Наиболее подробно в джайнской литературе описывается житие Махавиры. Жития остальных Т., как правило, изображаются по той же схеме.

О. Ф. Волкова.

ТИСАМЕН (Τισαμενός), в греческой мифологии: 1) сын Ореста и Гермионы (вариант: Эригоны), правивший в Спарте и убитый в борьбе с Гераклидами (Apollod. II 8, 2–3). По другой версии, Гераклиды изгнали Т. из Аргоса и Спарты, и он просил приюта у ионян, которые ему отказали в этом, боясь, что он подчинит их своей власти. В сражении с ионянами Т. был убит (Paus. VII 1, 7–8); 2) сын Ферсандра (Терсандра) и Демонассы, дочери Амфиарая; внук Полиника и правнук царя Эдипа. Т. царствовал в Фивах (Paus. IX 5, 15).

Ришабха – первый из тиртханкаров. Кхаджурахо, Индия.

А. Т.-Г.

ТИСИФОНА (Τεισιφόνη), в греческой мифологии: 1) одна из эриний. Т. крылата, волосы её перевиты змеями. В тартаре Т. бьёт бичом преступников и устрашает их змеями, полная мстительного гнева (Verg. Aen. VI 570–572). Существует предание о любви Т. к царю Киферону. Когда Киферон отверг её любовь, Т. умертвила его своим змеиным волосом (Plut. De fluv. et mont, nomin II 2); 2) в трагедии Еврипида «Алкмеон в Коринфе» Т. — дочь Алкмеона, рождённая Манто. Вместе с братом была отдана отцом на воспитание коринфскому царю Креонту. Она выросла такой красивой, что жена Креонта, опасаясь, как бы её супруг не сделал Т. своей женой, продала её в рабство. Алкмеон купил Т., не подозревая, что это — его дочь; лишь позднее, когда он явился в Коринф за своими детьми, он узнал истину (Apollod. III 7, 7).

А. Т.-Г.

ТИТАНЫ (Τιτᾶνες), в греческой мифологии боги первого поколения, рождённые землёй Геей и небом Ураном; их шесть братьев (Океан, Кой, Крий, Гиперион, Иапет, Кронос) и шесть сестёр-титанид (Тефида, Феба, Мнемосина, Тейя, Фемида, Рея), вступивших в брак между собой и породивших новое поколение богов: Прометей, Гелиос, музы, Лето и др. (Hes. Theog. 132–138). Имя Т., связанное, возможно, с солнечным жаром или владычеством, догреческого происхождения. Младший из Т. Кронос по наущению матери Геи серпом оскопил Урана, чтобы прекратить его бесконечную плодовитость (154–182), и занял место верховного бога среди Т. Родившемуся от Кроноса и

Аполлон убивает Тития, справа – его мать Гея. Роспись на дне краснофигурного килика «художника Пенфесилеи». Ок. 450 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

Трёхглавый Тифон. Скульптура с фронтона храма Афины на Афинском акрополе. Известняк. Ок. 570 до н. э. Афины, музей Акрополя.

Реи Зевсу, в свою очередь, было суждено лишить власти отца и стать во главе нового поколения богов — олимпийцев (453–457). Т. (кроме Океана) выступили с Офрийской горы; боги, рождённые Кроносом и Реей, — с Олимпа (отсюда их название олимпийцы); сражение (титаномахия) между Т. и олимпийцами длилось десять лет, пока на помощь Зевсу не пришли сторукие. Побеждённые Т. были низринуты в тартар, где их стражами стали сторукие (629–735).

Т. — архаические боги, олицетворявшие стихии природы со всеми её катастрофами. Т. не ведают разумности, упорядоченности и меры, их орудие — грубая сила. Поэтому они не слушают советов Прометея и Геи-Фемиды, чтобы хитростью поладить с Зевсом (Aeschyl. Prom. 199–213). Первобытная дикость Т. уступает место героизму и мудрой гармонии космоса олимпийского периода греческой мифологии; в этом процессе отразилась борьба догреческих богов балканского субстрата с новыми богами вторгшихся с севера греческих племён.

А. Ф. Лосев.

ТИТИЙ (Τιτυός), в греческой мифологии великан, рождённый Зевсом и Эларой, дочерью Орхомена (сына Миния, родоначальника племени миниев) или Миния (Apollod. I 4, 1; вариант: Т. — сын Геи, Hom. Od. XI 576). Т. — хтонического происхождения: рождён в недрах земли, куда Зевс скрыл от гнева ревнивой Геры свою возлюбленную. Позднее мстительная Гера внушила Т. страсть к любимой Зевсом Лето; великан пытался ею овладеть, но дети Лето Аполлон и Артемида пронзили Т. из лука (Apollod. I 4, 1, Apoll. Rhod. I 761 и схолии к нему). По другому варианту, за попытку Т. обесчестить Лето Зевс поразил его молнией и низверг в аид. Там два коршуна терзают печень распростёртого Т. (Hom. Od. XI 576–580).

Тифон. Терракота. Ок. 500 до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.

А. Т.-Г.

ТИТОН, Тифон (Τιθωνός), в греческой мифологии божество света, первоначально собственно «полдень» (Schol. Lycophr. 18), «начало конца дня» (Schol. Hom. Od. V 1) и даже «свет, но уже погасший» (Hom. Od. V 1). Т. — сын (вариант: брат) Лаомедонта (Hom. Il. XX 237), брат Приама, отец Мемнона и Фаэтона, супруг (вариант: сын; Apollod. III 14, 3) Эос (Hom. Il. XI 1; Hes. Theog. 984 след.; Verg. Georg. I 447), которая, полюбив Т., унесла его к себе, попросив для него у Зевса бессмертие, но забыла о вечной молодости (Hymn. Hom. IV 220—224); хотя Эос и давала Т. нектар и амбросию (IV 232), он состарился (ср. поговорку «пережить Т.») и сделался сверчком.

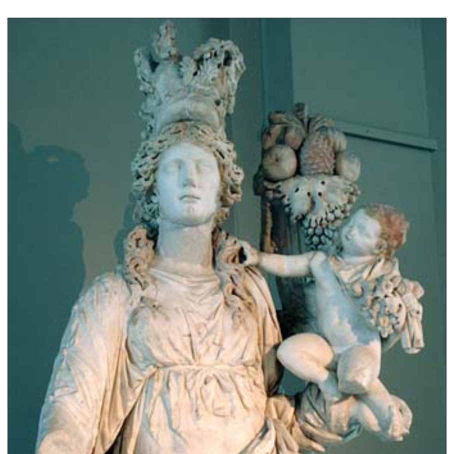
Г. Гусейнов.

ТИФОН (Τυφών), в греческой мифологии чудовищный сын земли Геи и Тартара (Hes. Theog. 820–822; Apollod. I 6, 3). По другой версии, Т. рождён Герой, ударившей рукой о землю, когда она решила в отместку Зевсу, родившему Афину, тоже самостоятельно произвести на свет потомство. Гера отдала Т. на воспитание Пифону, убитому затем Аполлоном (Hymn. Hom. Il 127–177). Т. — дикое, хтоническое тератоморфное существо: у него сотня драконьих голов, часть туловища до бёдер — человеческая. Ниже бёдер вместо ног у Т. — извивающиеся кольца змей. Тело покрыто перьями. Он бородат и волосат (Apollod. I 6, 3). Каждая из глоток Т. издаёт дикие голоса быков, львов, псов (Hes. Theog. 829–835). Т. мог бы стать владыкой мира, если бы Зевс не вступил с ним в борьбу: он испепелил Т. молниями, поразил его перунами и забросил его в тартар (837–868). По другой версии мифа, победа далась Зевсу с огромным трудом: Т. охватил Зевса кольцами змей, перерезал ему сухожилия, запер его в Корикийской пещере в Киликии, где Зевса стерегла драконица Дельфина. Но Гермес и Эгипан выкрали спрятанные в пещере сухожилия Зевса, вставили их ему, и он, обретя снова силу, стал преследовать Т. Мойры обманули Т., убедив его отведать т. н. однодневные плоды (ядовитое растение «однодневка»), якобы для увеличения силы (Apollod. I 6, 3). Зевс навалил на Т. огромную гору Этна в Сицилии, и оттуда Т. изрыгает пламя (Aeshyl. Prom. 365–372). Т. и Эхидна породили многих чудовищ (собаку Орфа, пса Кербера, лернейскую гидру, химеру, Hes. Theog. 306–325). Т. относится к наступательным силам земли, его участь, как и других чудовищ, предрешена в борьбе олимпийцев с хтонизмом.

А. Ф. Лосев.

ТИХЕ, Тиха (Τύχη, «случайность», то, что выпало по жребию), в греческой мифологии божество случая; не встречается в классической мифологии, выдвинуто в эпоху эллинизма как сознательное противопоставление древнему представлению о неизменной судьбе. Т. символизирует изменчивость мира, его неустойчивость и случайность любого факта личной и общественной жизни. Имя Т., океаниды и спутницы Персефоны, впервые встречается в гомеровском гимне к Деметре (V 420), но этот персонаж не имеет ничего общего с богиней Т. У Архилоха (frg. 8 Diel) Т. находится рядом с Мойрой; у Пиндара она — дочь Зевса (Pind. Ol. XII) и тоже близка

Тихэ Антиохийская. Римская мраморная копия бронзовой скульптуры Эвтихидеса. Рим, Ватиканские музеи.


Тихэ (богиня случая) с младенцем Плутосом (богатством). 2 в. Стамбульский археологический музей.

мойрам (Paus. VII 26, 8). Т. персонифицируется в драмах Еврипида и выступает важной движущей силой в эллинистической драме.

А. Т.-Г.

ТИШПАК, бог неизвестного происхождения, вошедший в аккадский пантеон (возможно, это эламская форма Тешуба, хурритского бога бури). Бог-покровитель города Эшнунны, которого в старовавилонский период заменяет Ниназу. Аккадский эпитет «предводитель войск» недостаточен для того, чтобы считать его богом войны, хотя такой аспект типичен для бога бури. В аккадском мифе о чудовище Лаббу Т. — его победитель.

В. А.

ТИШТРЙА [авест., восходит к индоевропейскому *tri-striios, «относящийся к созвездию из трёх светил» (имеется в виду пояс Ориона)], в иранской мифологии (в «Младшей Авесте») божество, олицетворение звезды Сириус, предводитель всех созвездий ночного неба. Образ Т. восходит к эпохе индоиранской общности: ср. ведийский Тишья. Теофорные имена, содержащие имя Т., известны с раннеахеменидского времени. Эпитет Т. aurusa переводят либо как «белый», либо как «красный». Т. посвящен т. н. «Тир-яшт» («Яшт» VIII). Главная функция Т. — низведение на иссушенную летним зноем землю благодетельных вод (из иных индоевропейских традиций греческая, напротив, приписывает влиянию Сириуса наступление пагубной засухи, а римская — гибельное наводнение на озере Альбано, в чём обнаруживают соответствия как с греческим, так и с индоиранским божеством). Как и древнеиндийский Тишья, Т. почитался как стрелок, он способен принимать различные облики (юноша, златорогий бык, белый конь). Лук Т. (или его воплощения — им, видимо, был стрелок Эрехша, VIII 6, 37–38) являлся орудием судьбы. Т. поклонялся Ахурамазда (VIII 25). Т. поражает падающие звёзды — колдуний-паирика. Центральный эпизод «Тир-яшта» посвящен поединку Т. с демоном засухи Апаошей. Т. сражается в облике прекрасного белого коня с жёлтыми ушами и золотыми удилами, а Апаоша — безобразного чёрного коня с облезлыми ушами, спиной и хвостом. После трёх суток битвы Апаоша изгоняет Т. из озера Ворукаша. Тогда Т. обращается за помощью к Ахурамазде, который даёт ему силу десяти коней, верблюдов, быков, гор и рек. Бой вновь разгорается, и Т. побеждает. Воды освобождаются, и начинается дождь. (Ср. общеиндоевропейский мифологический сюжет освобождения мировых вод в результате поединка бога-громовержца с демоническим противником; видимо, общеиндоевропейский характер носит и связь лошади с водой; ср., например, коней Посейдона.) Существует гипотеза о влиянии на мифы о Т. египетской и месопотамской традиций (ср. египетское олицетворение Сириуса — Сопдет, божество чистой воды и наводнений; в Двуречье зодиакальный знак начала сезона дождей — человек-скорпион с луком).

Л. А. Лелеков.

ТИШЬЯ (др.-инд. Tisya), в древнеиндийской мифологии название звезды Сириус и некоего персонажа, видимо, божественного стрелка. Дважды упоминается в «Ригведе». Название Т. связывается и с калиюгой (см. Юга). Ведийский Т. восходит к индоевропейскому *tri-striios, т. е. «относящийся к созвездию из трёх светил», и может быть сопоставлен с авестийским Тиштрйа.

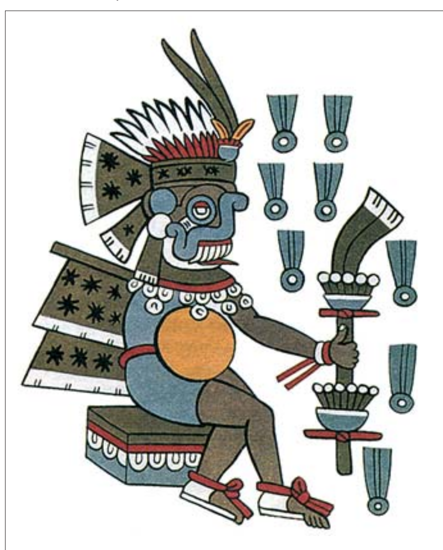
В. Т.

ТКАШИ-МАПА, в грузинской мифологии лесная царица, владычица диких животных. По народным представлениям, Т. — златовласая (иногда черноволосая) красавица, живущая в лесу. От неё зависит удача охотников. Т. вступает в тайную любовную связь с охотником; в случае разглашения тайны она насылает на своего избранника гибель (иногда превращает в камень), а на его семью – разорение. Любви Т. домогается Очокочи, от насилия которого она погибает (либо спасается при содействии охотника). Ряд исследователей сближает образ Т. с образами Дали и безымянной «лесной женщины», действующей в преданиях, быличках и ритуальных песнях, записанных в различных районах Грузии.

А. В. Цанава.

ТЛАЛОК («заставляющий расти»), в мифологии ацтеков бог дождя и грома, повелитель всех съедобных растений; у майя – Чак, у тотонаков — Тахин, у миштеков — Цави, у сапотеков — Косихо-Питао. Его культ получил распространение со 2 в. до н. э., потеснив более древний культ Кецалькоатля. Т. изображался антропоморфным, но с глазами совы или кругами (в виде стилизованных змей) вокруг глаз (иногда такие круги помещались на его лбу), с клыками ягуара и змеиными завитками перед носом. На голове Т. — зубчатая корона, тело — чёрного цвета, в руках — змееподобный, усаженный зубами посох (молния) или стебель маиса, или кувшин с водой.

Тлалок. Рисунок из «Кодекса Ватиканус 3773». Чолутеки. 15 в. Рим, Ватиканская библиотека.



По представлениям ацтеков, Т. — по природе благодетельное божество, но может вызвать наводнения, засухи, град, заморозки, удары молнией. Считалось, что он живёт на вершинах гор или во дворце над Мексиканским заливом, где образуются облака. В его жилище, на внутреннем дворе, в каждом из четырёх углов стоит по большому кувшину, в которых содержатся благотворящий дождь, засуха, болезни растений и разрушительные ливни (поэтому Т. иногда изображался в виде кувшина). Жрецы считали его единым божеством, но, по более ранним народным представлениям, существовало множество отдельных карликообразных Т. («мальчиков дождя»), владычествовавших над дождём, горными вершинами, градом и снегом; в их ведении были и реки, и озёра. С Т. были связаны лягушки и змеи. Т. насылал на людей ревматизм, подагру и водянку. Поэтому в Тлалокан (его владение на небе) попадали убитые молнией, утопленники, прокажённые и подагрики. В Тлалокане было изобилие воды, пищи и цветов. Первой женой Т. была Шочикецаль, а затем Чальчиутликуэ.

Изображения Т. бесчисленны, так как он пользовался необычайно широким почитанием. Ацтеки совершали обряды в его честь на глубоких омутах озера Тескоко. На горе Тлалок близ Теночтитлана была воздвигнута большая статуя Т. из белой лавы с углублением в голове. В дождливое время года туда вкладывались семена всех съедобных растений.

Р. В. Кинжалов.

ТЛАСОЛЬТЕОТЛЬ [«богиня — пожирательница грязи (экскрементов)»], в мифологии ацтеков богиня земли, плодородия, сексуальных грехов и покаяния (отсюда её имя: пожирая грязь, она очищает человечество от прегрешений); владычица ночи. Т. — одно из древнейших божеств Месоамерики, восходит к «богине с косами» (см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология); ацтеки, вероятно, заимствовали её культ у хуастеков. Т. известна также под другими именами: Тоси («наша бабушка»), Тлалли-ипало («сердце земли»), Ишкуина, Тетеоиннан («мать богов»), Чикунави-акатль («девять тростник») и др. Т. изображалась то нагой, то в одежде; отличительные признаки — носовая вставка в виде полулуния, головной убор из перьев перепёлки с куском ваты и двумя веретенами, окраска лица жёлтая; символ Т. — метла или человек, поглощающий экскременты. На празднике в честь Т. приносили в жертву девушку, из её кожи изготовляли куртку, которую надевал жрец, олицетворявший богиню. Затем следовало символическое её воссоединение с богом войны и солнца Уицилопочтли и рождение бога молодого маиса. В годы засухи Т. (в ипостаси Ишкуины) при-

Тласольтеотль. Рисунок из «Кодекса Борбоникус». Ацтеки. 16 в. Париж, Библиотека Бурбонского дворца.

носили в жертву мужчину. Привязав его к столбу, в него метали дротики (капающая кровь символизировала дождь). Т. считалась покровительницей грешников.

Р. К.

ТЛЕПОЛЕМ (Τληπόλεμος), в греческой мифологии сын Геракла от Астиохи, дочери царя феспротов. После смерти Геракла Т. жил в Аргосе, но вынужден был бежать оттуда из-за непредумышленного убийства своего двоюродного деда Ликимния. Поселившись на острове Родос, Т. основал там города Линд, Иалис и Камир. Т. находился среди претендентов на руку Елены и поэтому должен был принять участие в Троянской войне, где и пал от руки Сарпедона (Apollod. II 7, 6; 8, 2; Apollod. epit. III 13).

В. Я.

ТЛЕПШ, в адыгской мифологии бог кузнечного ремесла, культурный герой; отец Дзахуша и жены Сосруко. В пантеоне богов следует за Тхагаледжем. По-видимому, первоначально был богом огня. Согласно нартским сказаниям, от Т. нарты получили изготовленные из железа орудия труда (серп, коса, молот, клещи), боевое снаряжение и доспехи (меч, сабля, стрелы, кольчуга). Т. чинил нартам покалеченные в схватках стальные бёдра и черепа; себе он приделал железные ноги вместо отсечённых мечом его же изготовления. Наковальня Т. была вбита в седьмое дно земли; пошатнувший её нарт считался возмужавшим. Её смог вырвать лишь Сосруко, которого Т. закалил в своей кузнице. Т. ковал в закрытой кузнице. Когда люди ухитрились заглянуть в его рукав, Т. оставил своё ремесло. По некоторым вариантам, Т. умер от ран, полученных им при отсечении его ног мечом.

М. М.

ТЛОКЕ-НАУАКЕ («тот, кто содержит всё в себе»), Ипальнемоуани («тот, кем мы все живём»), в мифологии ацтеков верховное божество. Первоначально Т.-Н. — один из эпитетов бога-творца Тонакатекутли и бога огня Шиутекутли, позже жреческая школа Тескоко стала олицетворять его с верховным творческим духом и воздвигла ему специальный храм, но без изображения Т.-Н.

Р. К.

ТОВИТ (греч. Τωβίτ, евр. tobi) и Товия (Τωβιας, tobiyya, «благость бога»), персонажи ветхозаветного предания, изложенного в «Книге Товита» (написана, вероятно, в нач. 2 в. до н. э. на арамейском или древнееврейском языке). Книга вошла в библейский канон лишь восточных христианских церквей, поэтому основным её текстом является греческий. Действие происходит в 8 в. до н. э. Благочестивый Т., остававшийся верным богу даже тогда, когда всё колено Неффалимово, к которому он принадлежал, стало приносить жертвы языческим богам, был отведён в плен в Ниневию ассирийским царём Салманасаром. Живя среди язычников, он сохраняет благочестие, раздавая милостыню и погребая тела других пленников, казнённых по приказу царя. После одного такого погребения он слепнет. Впав в большую нужду, Т. обращается к богу с молитвой. Одновременно в мидийском городе Экбатане подобную же молитву возносит его племянница Сарра, любимая злым духом Асмодеем, который умерщвлял одного за другим семь её женихов, прежде чем они входили к ней на брачное ложе. Бог посылает ангела Рафаила помочь им обоим. Тем временем Т., просивший скорой смерти у бога, вспоминает о серебре, которое он когда-то оставил в Мидии, и снаряжает за ним своего сына Товию, наняв ему в провожатые некоего Азарию, который на самом деле есть не кто иной, как архангел Рафаил. Они трогаются в путь в сопровождении собаки Товии. По дороге Товия по совету ангела вылавливает в Тигре рыбу, пытавшуюся его проглотить, и сберегает её печень и желчь. Дорогой Рафаил побуждает Товию жениться на Сарре и указывает ему способ изгнания Асмодея с помощью курения, сделанного из сердца и печени рыбы. От запаха курения демон бежит в Египет, где Рафаил, настигнув, связывает его. С молодой женой, чудесным помощником, собакой и серебром возвращается Товия к родителям. Он прикладывает к глазам Т. (снова по наущению ангела) рыбью желчь, и тот прозревает. Отец и сын хотят щедро наградить провожатого, дав ему половину состояния, но тот открывается им, сказав, что был послан богом помочь Т. и его невестке в награду за благочестие Т.

Наряду со значительным слоем чисто иудаистической мифологической образности, история Т. использует распространённые фольклорные сюжеты. Мотив погребения Т. трупов имеет параллели со сказочным сюжетом «благодарного мертвеца» (непогребённый покойник в благодарность за то, что его хоронят, помогает герою удачно жениться, избежав опасности со стороны ревнивого чудовища, убившего всех предыдущих женихов). В «Книге Т.» герой, однако, расщеплён на отца и сына (объединённых вариантами общего имени), а вместо непогребённого покойника мы встречаем ангела (возможно, под влиянием иранской мифологии, а также египетских источников). Заметны

Товия и архангел. Картина А. Поллайоло. 2-я половина 15 в. Турин, галерея Сабауда.

также следы мотива поисков живой воды с целью возвратить зрение отцу. Собака, сопровождавшая в странствиях Товию (у евреев — нечистое животное), сравнивалась с собакой Одиссея. Несомненно иранское происхождение демона Асмодея.

История Т., с её причудливым смешением атмосферы патриархального благочестия с элементами авантюрного романа и волшебной сказки, пронизанная многочисленными фольклорными мотивами и отголосками восточных мифов, прочно вошла в европейскую культуру. В живописи её мотивы использовали Боттичелли, Тициан, Рафаэль и в особенности голландские художники.

ТОДОТЕ, в самодийской мифологии (у энцев) главное злое божество. Представления о Т., очевидно, возникли ещё в эпоху прасамодийской общности (на что указывает близость основных его функций и свойств с ненецким Нга, селькупским Кы-

Товия и архангел. Картина А. Вероккио. 1470-80. Лондон, Национальная галерея.

зы, нганасанским Фаннида). Т. живёт под землёй и питается людьми, охотясь на них при помощи подвластных ему злых духов амукэ (амули), как люди охотятся на животных. Людей в пищу Т. определяет верховный бог Нга и ведущая книгу судеб старуха-покровительница Дя-меню'о (по некоторым данным, его отец и мать). Т. вдувает в рот намеченной жертве своё дыхание, и человек заболевает и умирает.

Е. Х.

ТОЁТАМА-ХИМЭ (др.-япон. «дева обильных жемчужин» или «дева обильного божественного духа»), в японской мифологии богиня, дочь морского бога Ватацуми но ками. В мифе о братьях рыбаке и охотнике Хоори и Ходэри — жена Хоори. Готовясь к родам, Т.-х. выходит из моря, с тем чтобы остаться на земле вместе с мужем и ребёнком. Хоори нарушает запрет смотреть на жену во время родов и видит, что его сына Угаяфукиаэдзу-но-микото на свет производит морское чудовище (по одним источникам, крокодил, по другим — кашалот). Т.-х. вынуждена покинуть землю и вечно жить в глубине моря. В мифе о Т.-х. нашло отражение экзогамное табуирование браков между мужчиной и женщиной, имеющих общий тотем, в данном мифе — крокодила или кашалота.

Е. С.-Г.

ТОККЭБИ, Токкаккви («одноногий бес»), Ходжу («хозяин пустоты»), Ымхоги («дух тьмы и пустоты»), Маннян, в корейской мифологии нечистая сила из разряда квисин. Согласно одному из описаний на голове Т. рог, борода его красноватого цвета, тело зелёное, но бесплотное. По представлениям средневековых корейцев, обладал свойствами силы тьмы (см. Инь и ян). Народная мифология и фольклор содержат большое число разновидностей Т. Считалось, в Т. превращаются предметы домашнего обихода и вещи, бывшие в долгом употреблении (веник, кочерга, сито, осколки гончарных изделий, тряпьё). С людьми Т. поддерживает дружеские отношения, хотя и любит проделывать шутки над ними. Особенно он привязан к тем, кто носит фамилию Ким. Поэтому его нередко величают «Учитель Ким». С помощью волшебных сил он мог превратить болото в равнину, перейти через бескрайнее море, проникнуть в запертое помещение, влезть в закрытый горшок и т. д.

Л. К.

ТОЛ-АВА (тол, «огонь», ава, «женщина, мать»), в мордовской мифологии хозяйка огня. Т.-а. — виновница пожаров, особенно опасная в союзе с хозяйкой ветров Варма-авой. К Т.-а. обращались с мольбами об излечении от ожогов, бросали в огонь приношения. В марийской мифологии Т.-а. соответствовала Тул-ава.

ТОЛЛАН («место тростников»), в мифологии индейцев Центральной Америки главный город тольтеков — столица, которой правил добрый бог Кецалькоатль. Т. представляли местом изобилия и красоты, где растут самые огромные початки маиса, цветной хлопок и другие диковинные растения, стоят дворцы из бирюзы, нефрита и перьев кецаля. Согласно мифу, однажды в Т. явился соперник Кецалькоатля — Тескатлипока. Он убедил Кецалькоатля отведать октли (опьяняющий напиток из сока агавы). Пьяный Кецалькоатль совершил грех со своей сестрой. Протрезвившись, он понял, что потерял свою чистоту, и удалился в добровольное изгнание. Тескатлипока же наслал на Т. многочисленные бедствия. По другому варианту мифа, последний правитель Т. Уэмак играл как-то в мяч с богом Тлалоком. После проигрыша Тлалок предложил Уэмаку зёрна маиса, но тот потребовал драгоценностей: нефрита и перьев птицы кецаль. Тлалок дал их, но предупредил Уэмака, что листья маиса — самые драгоценные перья, а початки ценнее нефрита. В результате кладовые Т. были наполнены драгоценностями, но маис перестал расти и Т. охватил страшный голод. Миф о Т. как о своеобразном рае сложился очень давно, очевидно, ещё во времена ольмеков (см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология). Впоследствии это название переносилось многими народами на свои столицы или древние, или уже прекратившие существование города. Можно предполагать, что в разное время Т. называли Теотиуакан, Шочикалько, Тулу, Чолулу, Чичен-Ицу и другие города-государства. «Летопись какчикелей» (майяский источник 16 в.) говорит, что было несколько Т.

Р. В. Кинжалов.

ТОЛЬТЕКОВ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология.

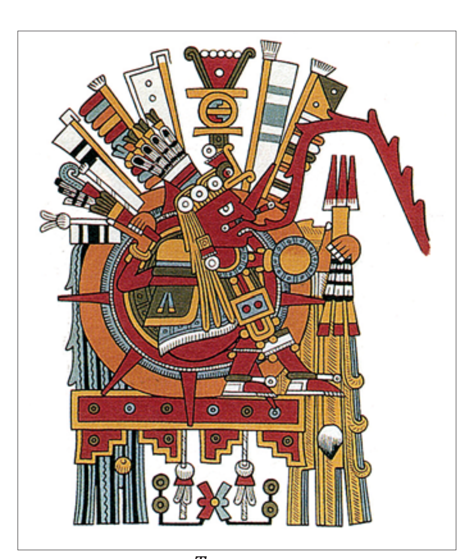
ТОМЭМ (кет., «мать жара»), в кетской мифологии женское божество, воплощающее положительное начало. Т. находится на небе под солнцем или где-то на юге, в верховьях Енисея, откуда приходит весна. Часто Т. даже отождествляется с солнцем, о ней говорят, что Т. «горит как огонь». С Т. связан приход весны и возвещающий о ней прилёт птиц, особенно лебедей, которых она пожирает. Мотив «дыры Еся» (отверстие между небом и землёй), через которое весной прилетают птицы, связывает Т. с Есем, мотив птиц и движения вдоль Енисея объединяет Т. с Дохом. В целом Т. в кетской мифологии — изолированный персонаж, типологических параллелей в соседних ареалах практически нет, что даёт основания думать о позднем включении её в кетскую мифологическую систему.

В. И., В. Т.

ТОНАКАТЕКУТЛИ («владыка нашего существования»), Ометекутли, Ситлалатонак, в мифологии индейцев Центральной Америки верховный бог. Т. вместе со своей женой Тонакасиуатль считались творцами мира, первой божественной и человеческой парой, родителями Кецалькоатля, владыками Омейокана — самого верхнего (тринадцатого) неба. Т. и его жена не имели специального культа.

Р. К.

ТОНАТИУ («солнце»), Куаутемок («нисходящий орёл»), Пильцинтекутли («юный владыка»), Тотек («наш вождь»), Шипилли («бирюзовый царевич»), в мифологии ацтеков бог солнца. Изображался в виде юноши с лицом красного цвета и пламенными волосами, чаще всего в сидячей позе, с солнечным диском или полудиском за спиной. Для поддержания сил и сохранения молодости Т. должен каждый день получать кровь жертв, иначе во время путешествия ночью по подземному миру он может умереть, поэтому каждый день его путь до зенита сопровождается душами принесённых в жертву воинов, павших в битве. По представлениям ацтеков, вселенная пережила несколько эр, во время которых солнцем были различные боги. В текущей, пятой эре им стал Т. под календарным именем Нау и Олин («четыре движения»). О происхождении солнца у ацтеков имелось много мифов, наиболее распространённым был следующий. После сотворения мира (или в начале пятой эры) собрались боги, чтобы решить, кто из них станет богом солнца. Для этого они развели костёр, куда должен был броситься избранный, но все боялись страшного жара. Наконец, Нанауатль («усыпанный бубонами»), страдая от страшной болезни, кинулся в пламя, где начал «потрескивать, как жарящееся на угольях мясо». За ним последовал Теккистекатль («находящийся в морской раковине»), трижды пытавшийся до Нанауатля прыгнуть в костёр, но отступавший от невыносимого жара. Нанауатль стал солнцем, Теккистекатль — луной — богом Мецтли. Первое время луна светила так же ярко, как солнце, пока один из раздражённых этим богов не бросил в неё кроликом. С тех пор Мецтли изображается в виде диска чёрного цвета или сосуда с водой, на котором находится кролик. Т. — покровитель союза «воинов-орлов», его символ — орёл. Культ Т. был одним из самых важных в ацтекском обществе.



Тонатиу.
Рисунок из «Кодекса Борджа». Чолутеки. 15 в. Рим, Ватиканская библиотека.

Р. В. Кинжалов.

ТОНМЁН, в корейской мифологии основатель государства Пуё. Согласно трактату китайского философа Ван Чу на («Лунь хэн», «Критические рассуждения», 1 в.), служанка правителя царства Тханни (в других источниках: Сэнни, Сори, Кори) забеременела, когда тот был в отъезде. Правитель хотел её убить, но служанка поведала ему, что зачала она оттого, что к ней спустился с небес воздух (облачко) величиной с куриное яйцо. Она родила сына, которого правитель приказал бросить в свинарник. Свиньи обогревали его своим дыханием, и он не умер. Тогда кинули его в конюшню, но лошади дышали на него и он не погиб. Боясь того, не является

ли ребёнок сыном неба, правитель велел матери взять его и вырастить из него раба. Он дал мальчику имя Т. Когда Т. вырос, правитель послал его пасти коров и лошадей. Т. хорошо стрелял из лука, но правитель опасался, как бы тот не отнял у него царство, и хотел убить его. Т. бежал на юг и подошёл к реке Омхосу (Сиомсу, Омдэсу). Он ударил луком по воде — всплыли рыбы и черепахи, образовали собою мост, по которому Т. переправился. Т. пришёл в Пуё, основал столицу и стал править там. Миф о Т., претерпев со временем значительную эволюцию, положил начало единому циклу мифов об основателях древнекорейских государств с тремя генеалогическими ответвлениями — Пуё, Когурё и Пэкче. В корейских исторических и литературных сочинениях 12–13 вв. («Самгук саги», «Самгук юса» и др.) происходит контаминация мифа о Т. с мифом о Чумоне. Т. и Чумон сливаются в один персонаж, который был канонизирован как «основатель Когурё», правивший в 37–19 до н. э. Мифы о Т. и Чумоне, возникшие на общей фольклорной основе, отражают разные этапы этнической истории родственных народов Пуё и Когурё. Имя Т., которое обычно этимологизируют как «[несущий] свет с востока», было превращено в посмертное храмовое имя Чумона. Культ Т. сохранялся и в средние века.

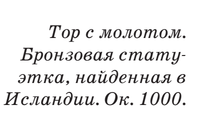
Л. Р. Концевич.

ТОПАЛЛАНРОВЕ («творец»), в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси (Западная Индонезия) бог-демиург, правитель верхнего мира, т. е. неба. Вместе с Гурурисэллэнгом создал землю в срединном мире, послав туда своего сына Батара Гуру [см. Батара Гуру (2)]. У него девять детей, властвующих над разными частями неба.

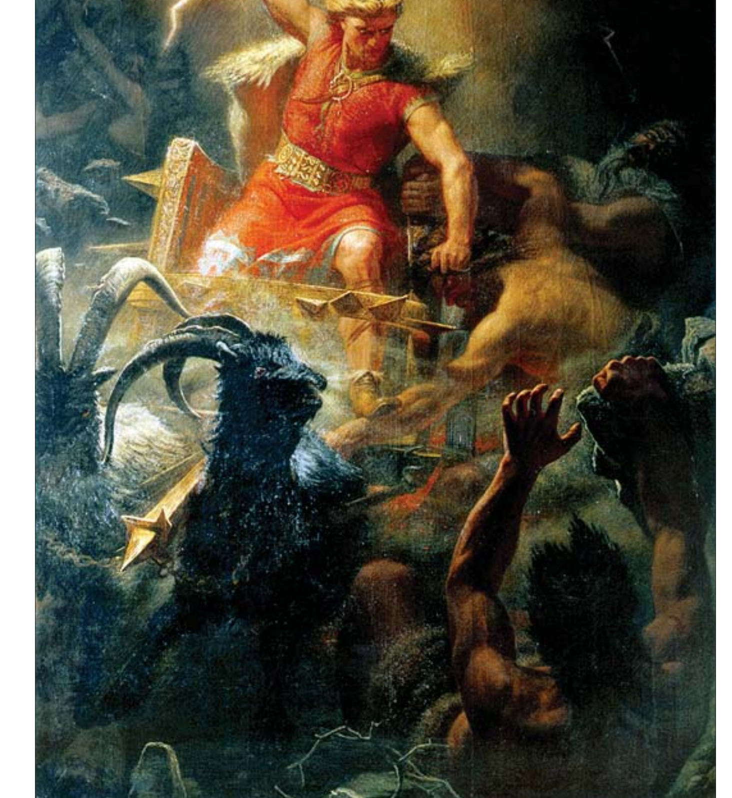
Ю. С.

ТОР (др.-исл. Þorr), Донар (нем. Donar, возможно от древнегерм. Þunra, букв. «громовник», ср. современное нем. Donner, «гром»), в германоскандинавской мифологии бог грома, бури и плодородия, божественный богатырь, защищающий богов и людей от великанов и страшных чудовищ. Тацит (1 в. н. э.) описывает Донара под римским именем Геркулеса. В области распространения германских языков Донару был посвящен тот же день недели, что в Риме Юпитеру (т. е. четверг; нем. Donnerstag). Однако, если римский Юпитер объединял все основные функции бога неба, то в германской мифологии (так же как в индо-иранской, кельтской и др.) эти функции оказались разделёнными (рядом с Донаром — Т. был Тиу — Тюр, впоследствии сильно потеснённый Одином). Донара — Т. справедливо сравнивают, с одной стороны, с индоевропейскими богами Индрой, Таранисом, Перкунасом (Перун), а с другой — с финно-угорскими богами грома и неба (Укко, Таара и т. д.); финно-угорские параллели позволяют предположить, что Т. первоначально мыслился и как бог неба. А. Ольрик считает, что «громовой старик» в верованиях скандинавских саамов, которому приносят в жертву миниатюрные молоты, непосредственно отражает скандинавский культ Т. эпохи бронзы. О более широком диапазоне функций Т. в прошлом как будто свидетельствуют и наскальные изображения в Южной Скандинавии бога с топором (иногда – с молотом) и колесом (солярный знак), рядом – предполагаемое изображение козла. У западных германцев имеются следы культа Донара: кроме названия дня недели, упоминание Thunaer рядом с Wodan (Воданом) в саксонской заклинательной формуле, Wigiþonar рядом с Wodan в надписи, происходящей из земли франков, топонимика у франков и в Англии, где имя громовника большей частью связано с обозначением поля, что указывает на функцию плодородия. Весьма обильна топонимика Т., следы культовых мест, отражение его имени в личных именах и т. п. в Скандинавии, особенно в Норвегии. Имеются явные следы связи Т. с культом дуба, указывающие на первоначальную связь громовника с мировым древом (существуют балто-славянские параллели). По-видимому, от мирового древа его постепенно оттеснил Один.

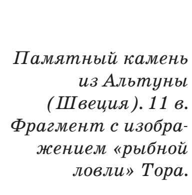
В скандинавской мифологии Т. (выступающий также под прозвищем Веор, Вингнир, Хлориди) — бог из рода асов, второй по значению (после Одина), сын Одина и Ерд (либо Хлодюн, либо Фьёргюн). Ерд — буквально «земля», а Фьёргюн этимологически тождественно Перкунасу — Перуну и указывает на генетическую связь Т. с балто-славянским громовником. Т. — муж Сив, богини с золотыми волосами (что подчёркивает отношение Т. к плодородию), матери бога Улля. У Т. — дочь Труд и сыновья Магни и Моди, причём Магни рождён великаншей Ярнсаксой. По-видимому, имена сыновей (Магни – букв. «сильный», Моди – букв.



Тор с молотом. Бронзовая статуэтка, найденная в Исландии. Ок. 1000.



Битва Тора с великанами. Картина М. Винге. 1872. Стокгольм, Национальный музей.



Памятный камень из Альтуны (Швеция). 11 в. Фрагмент с изображением «рыбной ловли» Тора.

«смелый») персонифицируют «силу» Т. Небесное жилище Т. – Трудхейм. Т. рисуется рыжебородым богатырём, вооружённым боевым молотом Мьёлльниром. Т. ездит в повозке, запряжённой козлами. Молот — исконное оружие громовника (др.-исл. Mjollnir имеет тот же корень, что и русское слово «молния») — первоначально мыслился каменным, но в «Младшей Эдде» в истории изготовления кузнецами — цвергами (карликами) сокровищ асов, речь идёт уже о железном молоте. В мифах — это главным образом боевой топор (возвращающийся к владельцу, как бумеранг), которым Т. побивает ётунов (великанов). Молот — специфическое оружие Т., как копьё Одина, меч Тюра. Великаны стремятся похитить молот (или добиться того, чтобы Т. прибыл в их страну без молота и пояса силы). В основе — мотив похищения громового инструмента демонами, известный также финскому и эстонскому фольклору. Имена козлов Тора — Тангниостр (Tanngniostr) и Тангриснир (Tanngrisnir) указывают на скрежетание зубов и явно восходят к самому феномену грозы, но козёл одновременно имеет отношение и к плодородию. В «Младшей Эдде» козлы выступают не только в роли «коней» Т., но и служат источником неисчерпаемой пищи (ср. аналогичную ситуацию с вепрем, которым питаются в вальхалле павшие воины — эйнхерии). Т., останавливаясь на ночлег, убивает и жарит на ужин козлов (оставляя нетронутыми только кости), а затем возвращает их к жизни. Когда Тьяльви и его сестра Рёсква, у которых Т. остановился на ночлег, лакомились мясом, Тьяльви нарушил запрет и стал грызть кости, из-за чего один из козлов слегка охромел; в виде выкупа Тьяльви с сестрой вынуждены были стать слугами Т. Тьяльви часто фигурирует в качестве спутника Т., иногда вместо Тьяльви в этой роли выступает Локи, а один раз даже Тюр.

В скандинавской мифологии Т. — прежде всего культурный герой или богатырь, защищающий Мидгард (мир людей) и Асгард (небесное селение богов) от великанов (ётунов); он противник мирового змея Ёрмунганда. Т. выполняет, таким образом, и воинскую функцию в защите «своих» от «чужих», людей от великанов и чудовищ, как бы моделируя при этом вооружённый народ, в отличие от Одина – покровителя воинской дружины. Излюбленная тема т. н. щитовых драп (стихотворений, в которых описываются картины, воспроизведённые на дорогом щите, подаренном конунгом скальду) скальдов — описание т. н. «рыбной ловли» Т., т. е. его борьба с мировым змеем; «рыбная ловля» Т. упоминается и в эддической поэзии и прозе. Согласно «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда»), в последней битве перед концом мира (Рагнарёк) Т. сражается с Ёрмунгандом, убивает его и после этого, успев сделать девять шагов, сам умирает от его ядовитых укусов. Борьба громовника со змеем, драконом – классический сюжет в индоевропейской мифологии. Возможно, что драконоборство Т. — прообраз драконоборства германских эпических героев — Беовульфа, Сигмунда и Сигурда.

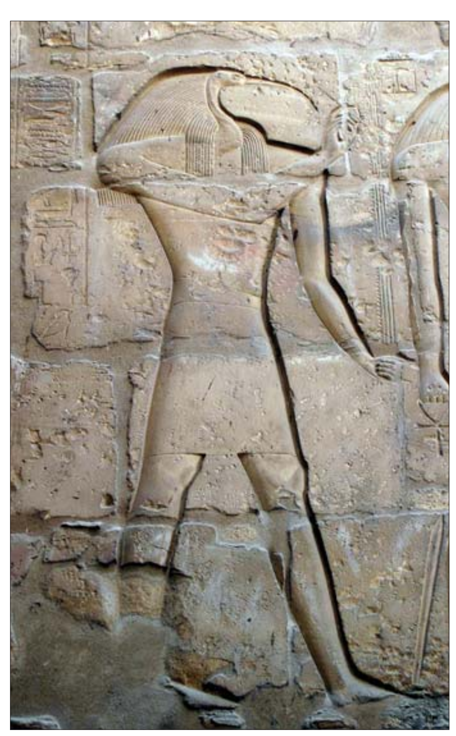
Большинство сюжетов, связанных с Т., повествует о походах Т. на восток в страну великанов — Ётунхейм, или Утгард. После похищения великаном Трюмом молота Т. — Мьёлльнира Т. отправляется в страну великанов к Трюму в одежде богини Фрейи – якобы невесты, предназначенной Трюму (использование свадебного обычая «мнимых» невест), и в сопровождении Локи, одетого служанкой. На пиру «невеста» (т. е. Т.) проявляет богатырский аппетит, сильно смутив этим жениха, а затем, получив молот (который приносят для освящения свадебного обряда), избивает великанов («Песнь о Трюме», «Старшая Эдда»). В «Песни о Хюмире» («Старшая Эдда») повествуется о добывании Т. (и сопровождавшим его Тюром) у великана Хюмира котла для варки пива, необходимого на пиру богов у морского великана Эгира. Выполняя трудные задания Хюмира, Т. побеждает быка и делает из его головы наживку для рыбной ловли, а вместо рыбы чуть не вытаскивает со дна моря мирового змея, разбивает кубок (возможно, семантический дублет котла) о лоб великана. Ж. Дюмезиль видит в основе этих сюжетов (которые он сопоставляет с историей добывания Одином мёда поэзии) миф о напитке бессмертия, аналогичном индийской амрите; Ф. Р. Шрёдер, также исходя из индийских аналогий, считает, что Хюмир первоначально был не великаном, а старым небесным богом (поэтому Тюр назван его сыном) и что первоначально здесь была связная серия мотивов: рождение божественного сына, угрожающего власти небесного бога, похищение напитка, дающего неуязвимость, борьба со змеем, убиение и низвержение старого небесного бога.

В «Младшей Эдде» рассказывается о походе Т. к великану Гейррёду (упоминаемому также скальдом Эйлифом Гудрунарсоном и Саксоном Грамматиком). Поймав Локи (в соколином оперении), великан требует, чтобы тот привёл Т. без молота и пояса силы. Т., однако, побеждает Гейррёда с помощью чудесного посоха и железных перчаток, данных ему (вместе с поясом силы) великаншей Грид — матерью бога Видара. Т., благодаря поясу силы и посоху, счастливо перебирается через реку Вимур, ухватившись в последний момент за рябиновый куст. С помощью волшебного посоха Т. удерживается на чудесной скамье и давит при этом скамьей дочерей Гейррёда. Железными рукавицами Т. ловит брошенный в него раскалённый брусок железа и убивает Гейррёда.

В «Младшей Эдде» рассказывается о борьбе Т. с великаном Хрунгниром. Хрунгнир, опередив в конном состязании Одина, стал похваляться перед асами в Асгарде, что убьёт богов и уведёт богинь Фрейю и Сив. Тогда боги кличут Т., и тот вместе с Тьяльви отправляется к Хрунгниру в Ётунхейм. В поединке с Хрунгниром Т. побеждает, раскроив ему череп своим молотом, а Тьяльви сваливает глиняного великана Меккуркальви, слепленного для борьбы с Т. (ср. образ Улликумме в хетто-хурритской мифологии). Однако сам Т. оказался раненным в голову жёрновом (точилом, кремнем), а нога убитого Хрунгнира придавила ему горло (аналогичный мотив в грузинском мифе об Амирани). Ногу Хрунгнира удаётся скинуть сыну Т. — Магни, богатырю «в возрасте трёх ночей», а осколок кремня почти вынула из головы Т. волшебница Гроа, но не до конца, так как от радости перестала заклинать, узнав от Т., что скоро вернётся её муж Аурвандиль (Т. вынес его из земли великанов на своих плечах; отмороженный палец Аурвандиля он забросил на небо, превратив в звезду); осколки точила так и остались в голове Т. В этом сюжете Ж. Дюмезиль усматривает следы ритуального действа (с глиняным великаном), рану в лоб он считает признаком инициации. Во время похода Т. в сопровождении Тьяльви и Локи к великанам в Утгард Т., замороченный владыкой Утгарда Утгард-Локи (назвавшимся при встрече с Т. Скрюмиром), как бы попадает всё время впросак: он ночует в перчатке Скрюмира, не может развязать его суму (популярный мотив встречи богатыря с великаном, ср. Илью и Святогора в русской былине). Т. и его спутники как бы не выдерживают испытаний: Т. не может ни выпить рог, наполненный влагой, ни побороть Элли, ни высоко поднять с земли кошку; Хуги обгоняет Тьяльви, а Логи ест быстрее, чем Локи. Но в конце концов выясняется, что Хуги — это мысль, Логи — огонь, Элли — старость, кошка — мировой змей, вода в роге — целый океан («Младшая Эдда»). В этом и других сюжетах Т. представлен в виде простодушного и благородного силача-богатыря; его простодушие отчасти компенсируется сообразительностью его спутников, особенно Локи. В этом же плане Т. резко противопоставлен Одину в «Песне о Харбарде» («Старшая Эдда»). Не узнанный Тором Один, принявший вид перевозчика, отказывается перевезти через пролив вернувшегося из Ётунхейма могучего Т. и всячески над ним потешается. Эта шуточная песнь в жанре перебранки способствовала возникновению ошибочной теории о резкой социальной противоположности «аристократической» религии Одина и «крестьянской» религии Т. В «Речах Альвиса» («Старшая Эдда») хитрость и коварство проявляет сам Т.: он «проверяет» мифологические познания карлика Альвиса (букв. «всезнайка»), сватающегося к дочери Т., пока не наступает рассвет, когда карлик должен окаменеть.

Е. М. Мелетинский.

ТОРИ-НО ИВАКУСУБУНЭ, Тори-но ивакусубунэ-но ками [др.-япон. «тори», «птица», «тори-но», «птичий», в переносном значении — «лёгкий на ногу», «быстрый»; ива, «скала», «кусу», «камфарное дерево, лавр», «бунэ (фунэ)», «лодка», в целом — «бог прочных, как скалы, быстрых, как птица, лодок из кусу»], Амэ-но Торифунэ («небесная птица-лодка»), в японской мифологии божество, рождённое четой Идзанаки и Идзанами во время создания ими страны. В мифе о нисхождении на землю бога Такэмикадзути Т.-н. и. помогает Такэмикадзути одержать победу над сыновьями. О-кунинуси («Кодзики», св. 1). Т.-н. и. встречается только в «Кодзики», но упоминания о лодках из дерева кусу и «небесных птицах-лодках» можно найти и в других источниках. В одном из вариантов «Нихонги» бог Онамути (так здесь именуется О-кунинуси), отправлясь на прогулку в море, усаживался в «небесную птицу-лодку». Японские исследователи связывают эти упоминания с верой в то, что на лодках из кусу в форме птиц



Тот. Рельеф в храме Аменхотепа III в Луксоре. 1855–1808 до н. э.

души умерших следовали к солнцу (подобно тому как сами птицы уносили души умерших в загробный мир). О существовании таких представлений в древней Японии свидетельствует фреска на внутренней стене могильника в городе Есии (префектура Фукуока) с изображением лодки, на носу которой стоит большая птица. Сходные верования распространены у многих народов и племён Юго-Восточной Азии и Океании.

Е. М. Пинус.

ТОРК АНГЕХ, Турк Ангех, Турк Ангехеа, Торг Ангех, в армянской мифологии бог, правнук Хайка. Культ Т. А. сложился, вероятно, в результате слияния представлений о богах Ангехе и Тарку. Древнеармянскому богу Ангеху поклонялись в землях бассейна озера Ван. В армянском переводе Библии именем Ангех заменено упоминаемое имя шумеро-аккадского бога Нергал. Ангех (арм., «гриф»), видимо, связывался с тотемическими представлениями армян. Район распространения культа этого божества называли Ангех-тун («дом Ангеха»). Вероятно, на той же территории почитался Тарку, или Тургу (скорее всего, митаннийско-хеттского происхождения), бог плодородия и растительности. В дальнейшем появилась новая форма имени — Турк, или Торк (согласно народной этимологии, турк, «дар»). Вследствие общности района поклонения обоим богам Турк стал отождествляться с Ангехом или рассматриваться как его потомок; утвердилось его наименование Турк Ангехеа («дар Ангеха»). Позднее эпитет Ангехеа был переосмыслен как «безобразный» (от тгех, «некрасивый»), и Т. А. стали связывать не с Ангехом, а с великаном Хайком.

Согласно мифам, Т. А. — исполин безобразной наружности: с грубыми чертами лица, со сплюснутым носом, ввалившимися глазами, диким взглядом, неуклюжий. Т. А. — каменотёс-ваятель; руками откалывает гранитные скалы, ногтями обтёсывает их, создавая гладкие плиты, на которых ногтями же гравирует рисунок (изображения орлов и др.). Разъярившись, он отламывает огромные скалы и швыряет их в корабли недругов.

Образ Т. А. нашёл отражение в поэме Г. Агаяна «Торк-Ангех» (1888).

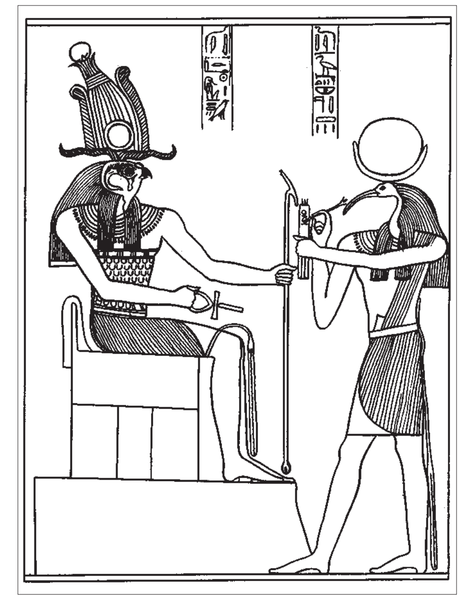
С. Б. Арутюнян.

ТОТ, Джехути (dhwtj), в египетской мифологии бог мудрости, счёта и письма. Женой Т. считалась богиня истины и порядка Маат. Происхождение Т. относится к древнейшему периоду, отсюда эпитеты Т. – «владыка бедуинов», «владыка чужеземных стран». Центром культа был город Шмун (Хемену, букв. «восемь»; греч. Гермополь) 15-го Заячьего нома. Культ зайца был вытеснен культом Т., а из почитавшихся священных животных (восьми богов-лягушек, змеи и павиана) только павиан сохранился как священное животное Т. и его функции ведущего в праздниках фараона были перенесены на Т.

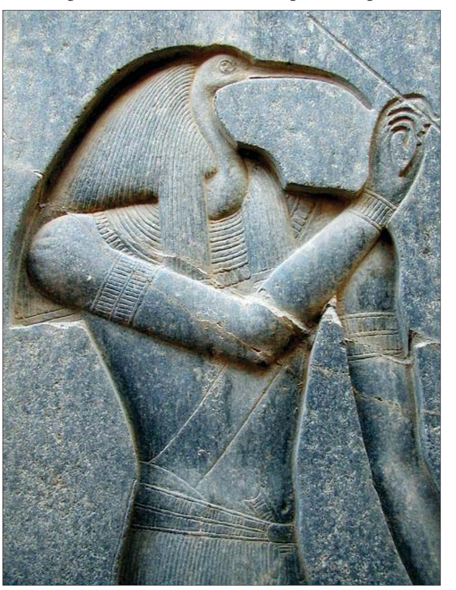
Т. посвящены пять добавочных дней вне 12-ти месяцев года. Жрецами Т. были гермопольские номархи. В кон. 2-го тыс. до н. э. они носили титул сыновей Т. и ставили после имени царскую формулу: «анх, уджа, сенеб» («да будет он жив, здоров и благополучен»). Священным животным Т. был ибис (Т. обычно изображали в виде человека с головой ибиса, палетка писца была его атрибутом). Как божество астральное Т. отождествлялся с луной, он считался сердцем бога Ра и изображался позади Ра-солнца. В позднем Египте Т. называли «серебряный Атон» («серебряный диск»).

Т. приписывалось создание всей интеллектуальной жизни Египта. Как бог луны он вёл счёт дням, месяцам, году. Он разделил время на месяцы и годы, его называли «владыка времени». Он записывал дни рождения и смерти людей и вёл летописи. Т. создал письменность и научил людей счёту и письму. Писцы считали его своим покровителем и перед началом работы совершали ему возлияния. Под покровительством Т. находились все архивы и знаменитая библиотека Гермополя. Т. «управлял всеми языками» и сам считался языком бога Птаха. В эллинистический период Т. приписывалось создание священных книг, а также «Книги дыхания» (она создана в позднем Египте, вместе с «Книгой мёртвых» её клали в гробницу как имеющую магическую силу). В культе мёртвых и в погребальном ритуале Т. принадлежала ведущая роль. Как везир богов и писец эннеады богов Т. присутствовал на суде Осириса. В «Книге мёртвых» Т. изображался около весов записывающим результат взвешивания сердца. Поскольку Т. участвовал в оправдании Осириса и давал приказ о его бальзамировании, он принимает участие в погребальном ритуале всякого египтянина. Т. выступает защитником Осириса, прекращает борьбу Сета с Гором. Т. охраняет каждого покойного и ведёт его в царство мёртвых. На этом основании Т. отождествлялся с богом Гермесом, который считался Психопомпом («ведущим души»). В религиозно-мистической литературе древних греков Т. выступал под именем Трисмегиста («трижды очень великого»). Отождествлялся с римским богом Меркурием.

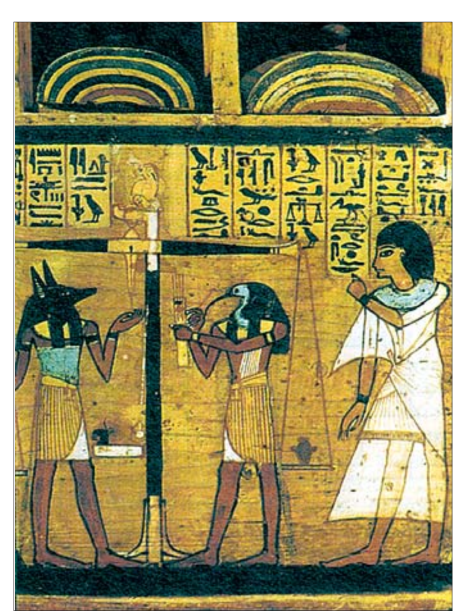
Р. И. Рубинштейн.



Тот и Ра-Гор-эм-ахет. Рисунок из «Книги мёртвых» принцессы Неситанебташру. Ок. 970 до н. э. Лондон, Британский музей.



Слева – Тот. Рельеф на задней стороне трона сидящей статуи Рамзеса II. Храм в Луксоре. Справа – Тот и Сети I в образе Осириса. Рельеф в храме Сети I в Абидосе. Ок. 1300 до н. э.



Анубис и Тот на суде Осириса взвешивают сердце умершего. Роспись деревянного ящика для статуэток ушебти. 2 тыс. до н. э. Париж, Лувр.

ТОТЕМИЧЕСКИЕ МИФЫ. В основе Т. м. лежат представления о фантастическом сверхъестественном родстве между определённой группой людей (родом или др.) и т. н. тотемами (на языке северо-американских индейцев племени оджибве, букв. — «его род») — видами животных и растений (реже — явлениями природы или неодушевлёнными предметами). Т. м. составляют непременную часть комплекса тотемических верований и обрядов родоплеменного общества. В наиболее типичном виде и в большом количестве они известны у австралийцев (см. Австралийская мифология). Т. м. представляют собой сказания о фантастических тотемических предках, потомками которых считают себя туземцы. В Т. м. рассказывается обычно о странствиях этих предков (они изображаются чаще всего как зооантропоморфные существа, из содержания мифа не всегда ясно, о людях или о животных идёт речь). Рассказ обычно заканчивается тем, что эти существа либо уходят под землю, оставляя на этом месте какой-либо камень, скалу, либо превращаются в эти предметы. Действие мифа привязано к определённым местностям, полным мифологических ассоциаций — встречающиеся на пути странствия героев повествования скалы, ущелья, водоёмы являются для австралийца священными тотемическими центрами, местами, где совершаются тайные религиозные обряды либо где хранятся священные тотемические эмблемы — чуринги. Т. м. служат как бы разъяснением священных тотемических обрядов (исполнители воспроизводят в лицах рассказываемые в мифе события); эти мифы не должны знать непосвященные, они составляют как бы священное духовное сокровище племени, рода. Т. м. — зародышевая форма т. н. культовых мифов. По содержанию Т. м. очень просты, лишены драматизма, фантастический элемент состоит в них главным образом в том, что основные персонажи наделены в них чертами и животных, и человека.

Вот один из типичных примеров — миф о тотемических предках — человеко-воронах (нгапа) у аранда. В местности Ивопатака некогда жило множество нгапа — человеко-воронов, которые питались съедобными корнями манна латьиа. Однажды западный ветер донёс до них много орлиного пуха, и они были очень удивлены, так как обычно употребляли для украшения тела не белый, а красный птичий пух. Вождь сказал своим сородичам: «оставайтесь тут, а я пойду посмотрю, откуда этот птичий пух». Он принял вид ворона и полетел на запад, достигши местности Арильярилья. Отсюда он пошёл дальше пешком (видимо, приняв опять человеческий облик) и встретил двух молодых женщин, которые копали корни манна латьиа. Так как они дали ему очень мало этих корней, он пошёл дальше, в местность Мулати. Там было много мужчин-латьиа, которые пригласили его остаться с ними. Бывший там также человек инкайя (зверек-бандикут) дал ему большое корыто корней. На следующий день люди Мулати ушли за новым запасом, закопав оставшиеся корни в землю; а человек-ворон, оказавшись один, выкопал их, связал в пучки и, укрепив на своём теле, полетел (в обличье ворона) назад в Ивопатака; там он закопал свою добычу вблизи стойбища, чтобы другие не нашли. Вскоре после этого обитатели Мулати отправились в поход, чтобы отомстить за кражу. Туземцы Ивопатака, увидев приближающийся отряд мстителей, сказали им: «Вот человек, который украл у вас все латьиа; убейте его своими палицами». Человек-ворон пустился в бегство, но люди-латьиа бросили в него палицы, и он упал. Тогда все люди-вороны и люди-латьиа вошли в каменную пещеру и превратились там вместе с собранными корнями-латьиа в чуринги.

Более сложна структура мифов, записанных в большом числе у папуасов маринд-аним швейцарским этнографом П. Вирцем и немецким исследователем Г. Неверманом. В них речь идёт о неких существах — тотемических предках дема, живших в «оные времена» и положивших начало обычаям, предметам материального быта. В мифах рассказывается, например, о морском орле и его человеческой жене; о деме Дехевае, превращавшемся по ночам в свинью; о сыне змеи, из головы которого выросла первая кокосовая пальма; о деме – владельце первого лука, из тела которого люди сделали себе луки, а из тела его дочери – стрелы; о деме-аисте, которого никак не могли изжарить на горящих угольях; о голубях и утках, происшедших из тотемических банановых листьев и саговой коры, и многих других. Содержание всех этих мифов более разнообразно, чем у австралийцев, порой причудливо, но общий смысл их один и тот же; это расцвеченная фантазией символическая модель происхождения той или иной человеческой группы либо какого-то элемента культуры.

Т. м. известны также в Америке, в Африке, но по большей части уже не в типичном виде, потому что сам тотемизм как форма религии распадается вместе с распадением раннеродового общественного строя.

Следы и пережитки тотемизма обнаруживаются (в разной степени) и в мифологиях более развитых обществ. Тотемические черты ясно видны в образах богов и культурных героев в мифологии народов Центральной и Южной Америки (таковы Уицилопочтли, Кецалькоатль, Кукулькан). В Китае в древний период династия Инь почитала в качестве тотема ласточку – сюаньнянь, отголоски тотемических верований сохранились в позднейших даосских мифах о чудесном рождении выдающихся людей (мать императора Яо якобы зачала и родила его от красного дракона, мать философа Лао-цзы — от падающей звезды и т. д.). Наиболее отчётливо сохранила остатки тотемизма египетская мифология: в каждом номе чтилось своё священное животное и свой местный бог, большей частью с полуживотными чертами (номы же представляли собой древние племена, и предметом культа у них были их племенные тотемы). В греческой мифологии следы тотемизма сохранились в мифах о племени мирмидонян (греч. μύρμηκεζ, «муравьи»), о змееногом Кекропе — основателе Афин, о полулюдях-полуконях кентаврах, в часто встречающемся мотиве превращения людей в животных или растения (напр., миф о Нарциссе), в мифах об оплодотворении смертных женщин Зевсом в образе какого-нибудь животного или в виде золотого дождя, в почитании некоторых богов в виде животных (напр., Деметра почиталась в Аргосе в виде женщины с лошадиной головой, Посейдон иногда изображался в виде коня), возможно также в животных атрибутах многих богов (Афине сопутствовала сова, Зевсу — орёл, Асклепию — змея и т. д.). В римской мифологии следы тотемизма слабы и спорны, известны лишь легенды о том, как отдельными племенами самнитов предводительствовали при переселении животные: сорока, волк, бык, ставшие названиями этих племён. Вероятно, что известное предание о волчице, вскормившей легендарных Ромула и Рема, основателей Рима, — тоже отголосок тотемизма. Отдалёнными его отголосками можно считать и широко распространённый в мифологии сравнительно развитых народов рассказ о девственном (непорочном) зачатии. Христианский миф (ставший религиозным догматом) о зачатии Иисуса Христа девой Марией от духа святого тоже уходит своими корнями в древний тотемический миф (беременность женщины от вхождения в неё тотемического зародыша), хотя здесь он получает совсем иное значение. Христианство унаследовало и некоторые другие тотемические представления (агнец божий, дух святой в образе голубя и др.). См. также Животные.

С. А. Токарев.

ТОТРАДЗ, герой осетинского нартского эпоса, сын Албега из рода Алагата, единственный его продолжатель после истребления рода Сосланом. Ещё в колыбели Т. узнаёт о предстоящем состязании нартов. Надев кольчугу и шлем отца и оседлав его коня, Т. является на игровое поле и вступает в единоборство с кровным врагом рода — Сосланом. Подняв Сослана на острие копья, Т. носит его в таком положении целый день. Сослан умоляет не позорить его и предлагает продолжить единоборство в следующую пятницу. От Сатаны Сослан узнаёт, что конь Албега вращён «далимонами» (чертями) и не выносит волчьих

шкур. При новой встрече Сослан нарядил своего коня в волчьи шкуры, при виде которых конь Т. захрапел и понёс своего всадника. Т. не мог остановить коня, воспользовавшись этим, Сослан убивает Т. ударом в спину.

Б. К.

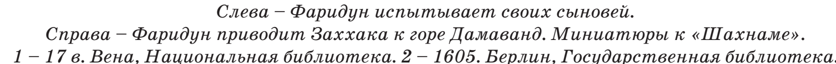
ТОХИЛЬ («грозовик»), в мифологии киче бог грозы и разрушения, покровитель племени киче. Обычно изображался в виде воина с копьём в руках.

ТРАТИТАС КИРБИКСТУ, в литовской мифологии домашнее божество, которое гасит искры в жилище. У Я. Ласицкого Tratiass Kirbixtu, но следует читать Trotytojas kibirksciu (-stu), «уничтожитель искр». М. Преториус указывает другой вариант имени — Tartois Kibirksztu, т. е. «заговариватель искр» (от литов. tarti, «произнести», «сказать»), божество, противостоящее огню в его разрушительной функции.

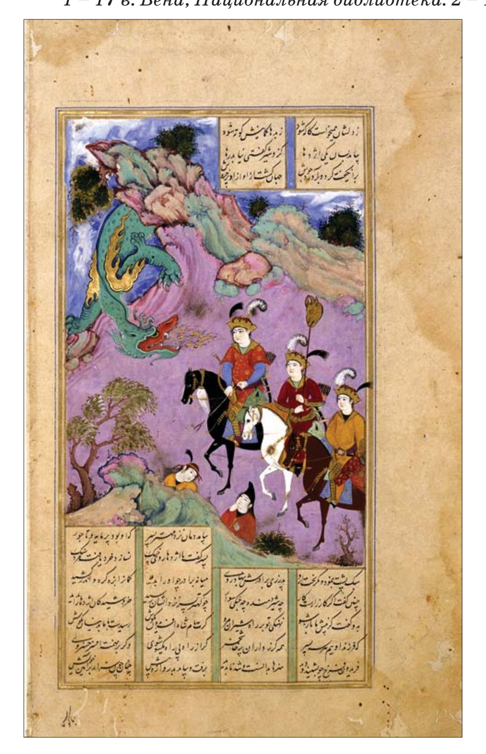
В. И., В. Т.

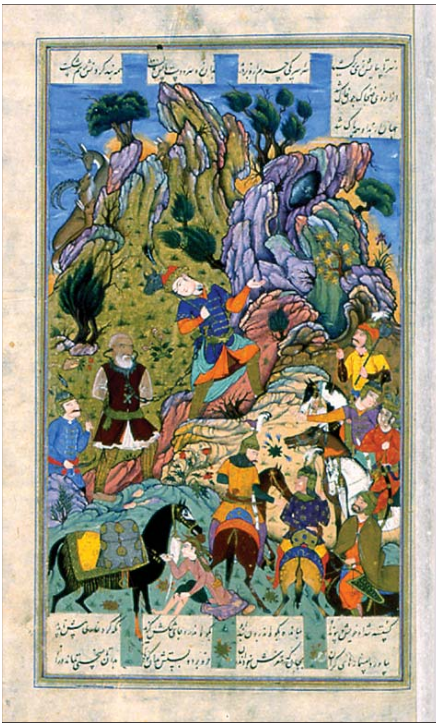
ТРАЭТАОНА, Трайтаона (авест.), Фретон (ср.-перс.), Фаридун, Феридун (перс.), в иранской мифологии божество, убийца дракона Ажи Дахаки, сын Атвйи. В «Авесте» ядром мифа о Т. является его поединок с Ажи Дахакой; он убивает Ажи Дахаку «с тремя пастями, с тремя головами, сильнейшего демонского друджа» («Яшт» XIX 36–37, ср. также V 34, IX 14, XV 24, XVII 34). То, что Ажи Дахака — друдж (от авест. «ложь»), позволяет предположить связь Т. с аша («правда»). Имя Т. мотивируется исходя из сакральной роли числительного «третий», от которого оно происходит (ср. Трита в «Авесте» и «Ригведе» и особенно ведийский Траитана, РВ I 158, 5). Мотив троичности присутствует во всех эпизодах мифа о Т. Трижды Т. обезглавливает дракона (трёхголового), его подвиг трёхкратен. На основании ряда авестийских фрагментов восстанавливается мифологический мотив освобождения Т. третьим из братьев (в «Шахнаме» два других — Пормайе и Кеянуш), которые его предали, пленённых Ажи Дахакой сестёр Йимы Арнавач и Сахавач, на которых он женится. В «Шахнаме» главный мотив поединка вводится в более широкий контекст: преследования Заххаком (Ажи Дахакой) Атибина (Атвйи), отца Фаридуна, — рождение Фаридуна — скитание в пустыне — встреча с сестрами Джамшида (Йимы) Арнаваз и Шахриназ — победа над Заххаком — освобождение сестёр (иногда говорится о дочерях Джамшида; в пехлевийских источниках упоминаются три сестры) — испытание Фаридуном сыновей (их трое — Салм, Тур и Эрадж) — раздел мира между сыновьями [Салму достаются Рум и запад, Туру — Чин (Китайский Туркестан) и Туран, Эраджу — Иран и Арабистан] — их междоусобная вражда — убийство третьего (младшего) из них Эраджа (с этого начинается борьба между Ираном и Тураном) — месть убийцам внуком Эраджа Манучехром — смерть Фаридуна. Мифологическая в своей основе борьба Фаридуна с Заххаком «историофицируется» и вводится в рамки подлинных конфликтов иранцев с семитами (Заххак — сын арабского царя). Вместе с тем происходит и процесс символического высветления и переосмысления двух противопоставленных друг другу персонажей: Заххак — тиран и чужеземец-завоеватель, Фаридун — тираноборец и освободитель. Наряду с этим в «Шахнаме» отражены и некоторые архаичные мотивы, позволяющие поставить вопрос о связи поединка с драконом с праздником нового года, ядро которого составляет инсценировка убийства чудовища [ср. в поэме мотив переодевания Фаридуна драконом, освобождение вод, символику дождя, прекращающего засуху, и т. п.], Т. и общеиндоевропейского образа «третьего сына» [ср. архаичный сказочный мотив АТ 301 о предательстве братьев по отношению к третьему, самому младшему, о его путешествии по трём подземным царствам, встречах с тремя царевнами, поединке с трёх- (и т. д.) главым змеем, освобождении царевны, отыскании живой воды, спасении и женитьбе на царевне]. Из соответствий Т. в других мифопоэтических традициях особое место занимает древнеиндийский Трита. Высказывается гипотеза (Д. С. Раевский) о соответствии Т. и Таргитая, первого человека скифской легенды (у Геродота) (ср. связь Т. с первочеловеком Йимой), отца трёх сыновей, чьи образы моделировали основные трёхчленные структуры, присущие социальной и политической организации скифского общества [ср. пехлевийскую версию («Айаткар и джамаспик», 39–45; «Денкарт» VII 1, 28), где между тремя сыновьями Фретона распределяются соци-

Двор Фаридуна. Миниатюра к «Шахнаме». 1525. Тегеран, Музей современного искусства.



Слева – Фаридун испытывает своих сыновей. Справа – Фаридун приводит Заххака к горе Дамаванд. Миниатюры к «Шахнаме». 1 – 17 в. Вена, Национальная библиотека. 2 – 1605. Берлин, Государственная библиотека.





альные функции: Сальм — богатство, Тоз — воины, Эрич — религия и право].

В. Н. Топоров.

ТРАЯСТРИНСА, таватимса (санскр. trayastrimsa, пали tavatimsa, букв. «тридцать три»), в буддийской мифологии название второго небесного мира в «сфере желаний» Камадхату (см. Девалока) и обитающих в нём божеств. Находится на вершине горы Меру. Происхождение названия связано с рождением в Т. благочестивого брахмана Магхи и его 32 товарищей. Переродившись Шакрой (пали Сакка), Магха напоил обитавших ранее на Меру асуров и сбросил их к её подножию. Для защиты от асуров Т. окружают пять стен, охраняемых нагами, супарнами, кумбхандами, якшами и чатурмахараджиками. В Т. растёт гигантское дерево Париятра (пали Париччхата), под которым Шакьямуни проповедовал дхарму своей матери, переродившейся божеством в Т., и другим обитателям Т. Все будды проводят в Т. сезон дождей после «ямакапратихария» («парного чуда» — одновременного сотворения противоположных феноменов, например огня и воды). Многократно пребывал в Т. Маудгальяяна, слушавший от обитателей Т. истории их прошлых рождений и пересказывавший их в поучение людям на земле. Боги Т. — ревностные последователи буддизма. Главное место почитания — чайтья, где находятся волосы Шакьямуни, срезанные им в момент отречения от мира, и его зуб из останков после кремации. Иногда боги Т. спускаются на землю, чтобы принять участие в земных торжествах. Достопримечательности Т. — четыре парка, дворец Шакры и зал собраний. В одном из парков растёт лиана асавати, которая раз в тысячу лет приносит плоды, содержащие божественный хмельной напиток — опьянение от него продолжается четыре месяца.

О. Ф. Волкова.

ТРИ ОТРОКА в печи, герои ветхозаветного предания. Иудейские юноши Анания, Мисаил и Азария, товарищи Даниила, вместе с которым они во время вавилонского плена были отобраны для службы «в чертогах царских» (Дан. 1, 4). Будучи представлены ко двору царя вавилонского Навуходоносора, они в соответствии с обычаем получили новые имена – Седрах, Мисах и Авденаго (истолковываются как нарочито искажённые теофорные аккадские имена). После вещего истолкования Даниилом сна Навуходоносора тот по просьбе Даниила ставит отроков «над делами страны Вавилонской» (2, 49). Навуходоносор, сделавший золотого истукана, требует, чтобы все должностные лица пришли на торжественное открытие истукана и при звуках музыкальных орудий пали и поклонились ему, «а кто не падёт и не поклонится, тотчас брошен будет в печь, раскалённую огнём» (3, 6). Когда отроки, верные своей вере, запрещающей идолопоклонство, отказываются, царь приказывает бросить их в печь, разожжённую в семь раз сильнее, чем обычно, но пламя убивает бросивших Т. о. людей, сами же отроки остаются невредимы. При этом царь замечает, что в печи среди огня ходят не три, а «четыре мужа», «и вид четвертого подобен сыну божию» (3, 25). Апокрифический текст этой версии (принятой каноном восточной церкви) содержит более подробный рассказ: юноши «ходили посреди пламени, воспевая бога... Ангел господень сошёл в печь вместе с Азариею и бывшими с ним. И выбросил пламень огня из печи, и сделал, что в середине печи был как бы шумящий влажный ветер, и огонь нисколько не прикоснулся к ним, и не повредил им, и не смутил их». Изумлённый совершившимся чудом Навуходоносор благословляет бога, спасшего отроков, которых он возвышает в стране Вавилонской (Дан. 3, 30).

«Пещное действо» было одним из излюбленных сюжетов театрализованных представлений от средневековых миракклей (в частности, на Руси в 16–17 вв.) до И. Стравинского.

Три отрока в печи огненной (с ангелом). Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.

ТРИГЛАВ (лат. Triglaus, Trigelawus, Triglous, Tryglaw), в мифологии балтийских славян триглавое божество. Согласно средневековым западноевропейским авторам (Эббон, Герборд и др.), три головы символизировали власть Т. над тремя царствами – небом, землёй и преисподней, у Эббона он назван высшим богом. Т. последовательно связан с троичной символикой; в Щецине его триглавый идол стоял на главном из трёх священных холмов, при гаданиях вороного коня Т. трижды водили через девять копий, положенных на землю (идол имел на глазах повязку из золота, что, по-видимому, связано с причастностью Т. к гаданиям). В южнославянской и, возможно, восточнославянской традициях триглавый персонаж – Троян, происхождение которого предположительно связывается с историческим императором Траяном. В сербской сказке одна из голов Трояна пожирает людей, другая – скот, третья – рыбу (жертвы – представители трёх царств), путешествует он ночью, так как боится солнечного света. Ср. связь триглавых (трёхликих) божеств с ночью и преисподней в античной (Геката, Гермес Трисмегист) и кельтской мифологиях.

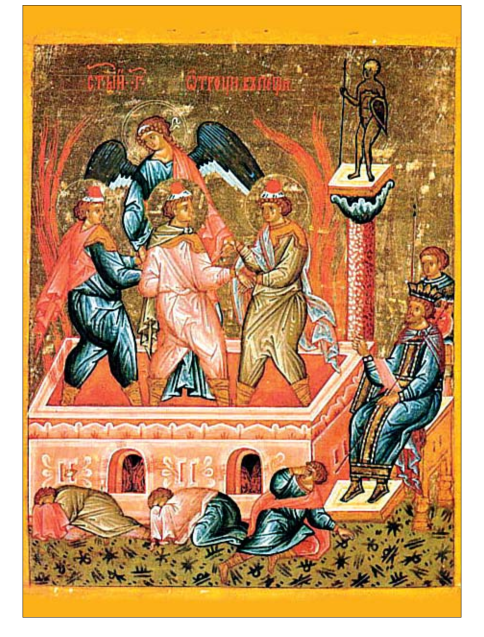
ТРИГУМЦЭНПО (gri-gum-btsan-po, «царь, убивший себя ножом»), в тибетской мифологии первый тибетский царь, погибший на земле, для которого потребовалась могила; до него все цари спускались на землю по верёвке «му», ночью возвращались на небо, после смерти превращались в свет. Т. происками своего конюшенного по имени Лонам лишился своих лха и в поединке с Лонамом нечаянно перерезал ножом верёвку «му», соединявшую его с небом. Труп Т. положили в медный ящик (или медный кувшин) и пустили вниз по реке. Он попал в брюхо богини Лумо, у которой его выкупили за жертву-заместителя три его сына.

Е. Д. Огнева.

ТРИКАЯ (санскр. trikaya, букв. «три тела»), одно из основных понятий в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны. Согласно концепции Т., принцип просветления (достижения состояния будды) имеет три уровня: абсолютный (дхармакая), идеальный (самбхогакая) и конкретный (нирманакая). Со временем эти первоначально абстрактные «три тела» персонифицировались и на их основе возникли образы ади-будды, дхьяни-будд, бодхисатв. В ваджраяне делались попытки переинтерпретировать в рамках концепции Т. весь пантеон.

Л. М.

Слева – Три отрока в печи огненной. Таблетка из Софийского собора в Новгороде. Кон. 15 – нач. 16 вв. Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник. Справа – Отроки в печи. Миниатюра из «Великолепного Часослова герцога Беррийского». 1410–1490. Шантийи, Музей Конде.



ТРИКСТЕР, см. в статье Культурный герой.

ТРИЛОКА (др.-инд. triloka, «три мира»), трёхчленная вселенная древнеиндийской космологии и мифологии; включает в себя небо, землю и подземное царство (ад). См. Лока.

В. Т.

ТРИМПС, в прусской мифологии бог плодородия. Имя Т. – *Trimp(a)s реконструируется на основе имён богов Аутримпса и Потримпса (au-, po- префиксы), представления о которых, по-видимому, – результат позднего раздвоения Т. (возможно, под воздействием внешних влияний). Этимологически имя Т. связано с литов. tremp-ti, «топтать», «попирать». Попирание земли ногой характерно для мифологических персонажей с функцией плодородия.

В. И., В. Т.

ТРИМУРТИ [др.-инд. trimurti, «тройственный образ» или «обладающий (-ая) тремя обликами»], в индуистской мифологии божественная триада Брахмы, Вишну и Шивы, мыслимых в онтологическом и функциональном единстве. Представления о Т. сложились сравнительно поздно, в эпоху пуран, однако сама идея троичности божественных сил прослеживается с древнейших слоев древнеиндийской мифологии. В ведах боги нередко объединяются в группы, в т. ч. по трое, например Агни – Индра (или Ваю) – Сурья. В «Махабхарате» сам Агни провозглашается имеющим три ипостаси (огонь – молния – солнце) – создателем, разрушителем и хранителем мира (напр., Мбх. I 220, 22 след.); большую роль играют и другие троичные структуры.

В эпосе Брахма, Вишну и Шива – главные боги, но идеи их триединства ещё нет, хотя и можно найти отдельные её предвосхищения. Развёрнутое описание Т. (в различных вариантах) дают пураны: Брахма — творец мира, Вишну — его хранитель, Шива — разрушитель. В духе философской системы санкхья три бога рассматриваются как воплощения трёх гун (качеств): Брахма – это раджас (страстность, активность, действенность), Вишну – саттва (ясность, уравновешенность, сознательность), Шива – тамас (пассивность, бессознательность, инертность). В развитие этой философской концепции три бога, как и три гуны, провозглашаются проявлениями единой сути (пракрити).

Триптолем на колеснице, запряжённой драконами, и Кора. Аттический краснофигурный килик. 470–460 до н. э. Париж, Лувр.

Различные теистические секты толкуют Т. как три ипостаси единого верховного бога, который в таком случае обычно получает имя одного из членов триады (чаще всего Вишну – Нараяны или Шивы, реже Брахмы) и объединяет в одном лице три функции (творения, хранения и разрушения).

На скульптурных изображениях члены Т. или стоят рядом друг с другом (памятники Эллоры и др.), или тела их как бы вырастают одно из другого (южноиндийские шиваитские храмы). Прежде за Т. ошибочно принимали изображения Шивы-Махешвары (напр., на острове Элефанта около Бомбея) с тремя лицами, соответствующими трём собственным ипостасям этого божества.

С. Д. Серебряный.

ТРИПТОЛЕМ (Τριπτόλεμος), в греческой мифологии сын элевсинского царя Келея, герой (Hymn. Hom. V 153, 474), которому Деметра подарила золотую колесницу с крылатыми драконами и дала зёрна пшеницы. Разъезжая по всему свету, Т. засеял землю и обучил этому людей (Apollod. I 5, 2; Hyg. fab. 147). Иногда Т. встречал сопротивление (как это бывало, когда боги и герои вводили новые культы, обычаи и законы; Paus. VII 18, 3). За свою праведность Т. в аиде судит вместе с Миносом, Радамантом и Эаком мёртвых (Plat. Apol. 41a). Миф о Т. и Деметре относится к ряду мифов о культурных героях и наставниках человечества.

А. Т.-Г.

ТРИТА, в древнеиндийской мифологии: 1) Трита (др.-инд. Trita), риши, которому посвящен гимн «Ригведы» (I 105). Т. на дне глубокого колодца, он страшится прекращения своего рода, так как бездетен, просит о спасении Агни и Варуну, жалуется на судьбу, наконец получает избавление от Брихаспати. В других местах «Ригведы» сообщается, что у Т. Индра пил сому, он пригнал для него коров; сам Т. поразил вепря; его жёны (=пальцы) гонят, приводят в движение сому. Выступая как прообраз жреца, совершающего первое жертвоприношение, Т. обнаруживает генетические связи с одноимёнными персонажами; 2) Трита Аптья (др.-инд. Trita Aptya, т. е. «Т., связанный с водой»), одно из второстепенных божеств. В «Ригведе» Т. А. упоминается 40 раз в 29 гимнах. Прежде всего подчёркивается его отношение к воде (он сидит, расширяясь в реках, несёт к морю Варуну, восхваляет Апам Напата и т. п.) и к огню (Т. А. раздувает огонь на небе, запрягает коня-солнце, сюжетно и в ритуале связан с Агни и т. п.); он же имеет отношение и к небу. В функции соединения бездны и неба (воды и огня), природного и божественного Т. А. может, видимо, рассматриваться как прообраз Т., мифического риши, который пытается решить ту же проблему в нравственном аспекте («что справедливо и что несправедливо»). Из других деяний Т. А. отмечаются расчленение Вритры по суставам (в битве, где Т. А. помогает Индре), освобождение коров, возжигание огня, подношение сомы Индре; ср. связь Т. А. с Сомой, Варуной, грехами, дурными снами; 3) Трита (др.-инд. Trita, возможно, связано с др.-инд. trtiya, «третий»), один из трёх братьев (именно третий), о котором сообщается в Махабхарате (IX 36, 8 след.), «Джайминия-брахмане» (I 184 и др.). Восстанавливается сюжет: трое братьев, рождённых из золы, брошенной Агни в воду; предательский поступок двух братьев по отношению к третьему (Т.), брошенному ими в колодец; спасение Т. Возможность восстановления общего сюжета и объединения всех трёх носителей имени Т. позволяет говорить о мифологеме, имеющей ближайшие аналогии в иранской традиции (ср. иранский Трита) и, возможно, за её пределами (ср. др.-греч. Тритон и т. п.).

В. Н. Топоров.

Тримурти. 8 в. Эллора, храм Кайласанатха.

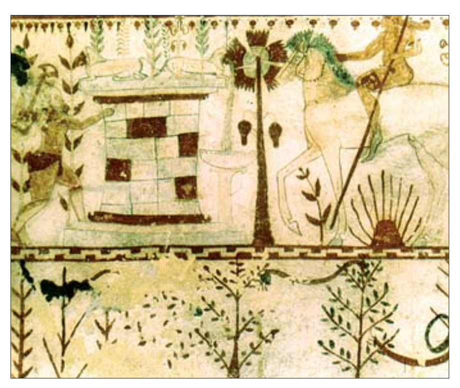
ТРИТА, Фрита (авест. Θrita-, букв. «третий»), в иранской мифологии третий человек, приготовивший напиток хаому («Яс-

на» 9, 10, «Видевдат» 20,2). О Т. рассказывает Заратуштре сам Хаома (божество этого напитка), называя его «сильнейшим из рода Самов». В награду Хаома даровал Т. двух сыновей — Урвахшаю, ставшего судьёй, устанавливающим законы, и Керсаспу, поразившего дракона. Т. выступает в «Авесте» и как первый целитель из числа первозаконников – парадата, получивший от Ахурамазды десять тысяч лекарственных растений, белую хаому и древо бессмертия. Упоминается, что Т. обитает в Апам Напат. В ведийской мифологии Т. соответствует Трита. Можно предполагать, что некогда Т. как «третий» входил в некую тройку мифологических персонажей, которые были, очевидно, связаны родственно (братья) (отзвук этой тройки следует видеть и в мифологеме, относимой к другому, «третьему» божеству — Траэтаоне). Возможно, отцом Т. был первоначально Атвйа, выжавший хаому вторым. Реконструкция Θrita — Aθwya, т. е. Трита Водный, полностью подтверждается ведийским Trita Aptya, единым мифологическим персонажем. Видимо, Т., в соответствии с мифологемой о трёх братьях, «третий», самый младший брат, был предан своими братьями, бросившими его в воду (Т. Водный), побывал в подземном («третьем») царстве, где обрёл живую воду, т. е. напиток (или другое средство) бессмертия (=хаома или древо бессмертия), давшую ему возможность вернуться на землю [тот же сюжет восстанавливается и для древнеиндийского Триты; ср. также Иван Третей (Иван Водович) русских сказок типа AT 301]. Не исключено, что образ Т. или аналогичного ему по функциям персонажа стоял в центре ритуала, в частности связанного с водой. Имя Т. носят также сын Саюждри («Яшт» XIII 113, ср. V 72) и дочь Заратуштры — Трити («Яшт» XIII 139). К образу Т. восходит богатырь Исрит, предок Рустама.

В. Н. Топоров.

ТРИТОН (Τρίτων), в греческой мифологии морское божество, сын Посейдона и одной из нереид Амфитриты. Он обитает в глубинах моря в золотом доме (Hes. Theog. 930–933). Сестра Т. — нимфа Рода, супруга Гелиоса (Apollod. I 4, 6). Существуют мифы о Т. как божестве Тритонийского

Троил у фонтана. Этрусский краснофигурный стамнос. Ок. 300 до н. э. Париж, Лувр.



Ахилл и Троил у фонтана. Фреска в гробнице Быков в Тарквиниях. 550–540 до н. э.

озера в Ливии, куда буря отнесла корабль аргонавтов; Т. помог аргонавтам выплыть в море и подарил ком земли (Apoll. Rhod. IV 1551–1586), из которого в дальнейшем появился остров Каллиста (Фера) (1756–1758). Т. также называются морские миксантропические существа, резвящиеся и дующие в раковины, сопровождая Амфитриту и Посейдона.

А. Т.-Г.

ТРОИЛ (Τρωΐλος), в греческой мифологии троянский царевич, сын Приама (по другой версии — Аполлона; Apollod. III 12, 5) и Гекубы, убитый на троянской равнине Ахиллом (Verg. Aen. I 474–478). По наиболее распространённому варианту мифа, это происходит в самом начале войны, когда Троя ещё не подвергалась осаде и Т. выходит в поле, чтобы напоить лошадей (Apollod. epit. III 32). Здесь его видит Ахилл, настигает в бегстве и убивает. По другому варианту, убийство Т. относится к последнему году войны, непосредственно предшествуя гибели Ахилла. В обоих случаях в сказании фигурирует храм Аполлона: здесь либо тщетно ищет убежища Т., либо его подстерегает Ахилл; таким образом, последующее участие Аполлона в убийстве Ахилла рассматривается как месть за осквернение его святыни.

Судьбе Т. была посвящена одноимённая не дошедшая до нас трагедия Софокла. Мотив любви Т. и Крессиды, использованный в поэме Чосера и в трагедии Шекспира, восходит к средневековому французскому рыцарскому «Роману о Трое» Бенуа де Сент-Мора (12 в.) и не встречается в античной литературе.

В. Я.

ТРОИЦА (греч. Αγία Τριάδα, «триада», лат. Trinitas), в христианских теологических представлениях бог, сущность которого едина, но бытие которого есть личностное отношение трёх ипостасей: Отца — безначального Первоначала, Сына — Логоса, то есть абсолютного Смысла (воплотившегося в Иисусе Христе) и Духа святого –«животворящего» начала. Само по себе учение о том, что на божественном уровне бытия троичность и единичность оказываются в каком-то смысле тождественными, не специфично для христианства; это устойчивый мотив самых различных религиозно-мифологических систем (ср. Тримурти – триединство Брахмы, Шивы и Вишну – в индуистской мифологии; многочисленные группировки божеств по 3 или по 9 = 3x3 — в египетских мифах и культах; образы 3 мойр, 3 или 9 муз, трёхликой Гекаты — в греческой мифологии; «семейные» триады Юпитер – Юнона – Минерва и Церера – Либера – Либер — в римском культе и т. п.). Однако ипостаси или лица христианской Т. — не взаимозаменимые двойники или маски единой безличной стихии, их единство не есть ни рядоположность, ни слитность, неразличенность личностей, не до конца

Слева – Борьба Геракла с Тритоном. Фрагмент росписи чернофигурного килика «мастера Ксенокла». 570–560 до н.э. Тарквиния, Археологический музей. Справа – Тритон и нереида. Римская мраморная копия. С греческого оригинала 2-1 вв. до н. э. Рим, Ватиканские музеи.

Троица. Икона А. Рублёва. 1411. Москва, Третьяковская галерея.

вычленившихся из родовой бессознательности политеистического божественного коллектива; напротив, они проницаемы друг для друга лишь благодаря полному личному самостоянию и обладают самостоянием только благодаря полной взаимной прозрачности, ибо эта проницаемость есть чисто личное отношение любви. Различие между триадами язычества и Т. христианства — это различие между взаимопереходом стихий и взаимоотражением личностей, между двойничеством и диалогом (именно диалог, тихая беседа без слов до конца раскрытых друг другу в жертвенной самоотдаче собеседников — тема «Т.» Андрея Рублёва). Т. в христианстве не есть и последовательность нисходящих ступеней абсолюта, какова философская триада неоплатонизма; все три лица «равночестны». Все они участвуют в сотворении и бытии космоса по следующей формуле: всё от Отца (ибо наделено от него бытием), через Сына (ибо устроено через его оформляющую энергию смысла)

Троица новозаветная («Отечество»). Новгородская икона нач. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.

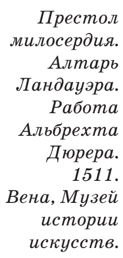
и в Духе (ибо получает от него жизненную целостность). Нередки аналогии с 3 грамматическими лицами (завершение Ты и Я в Он), 3 способностями души (памятью, мыслью и любовью), тройным делением времени (прошедшее, настоящее и будущее). По православной доктрине, 3-я ипостась «исходит» от 1-й, как единственной бытийственной праосновы, по католической — от 1-й и 2-й, как реальность соединяющей их любви.

Т. долго не была предметом изображения в искусстве; теология настаивала на том, что бог изобразим только в лице Иисуса Христа, ибо лишь в этом лице сделал себя зримым и явленным; всё прочее – предосудительные фантазии. Однако явление трёх ангелов Аврааму, изображённое ещё на мозаиках 5–6 вв. (Санта-Мария Маджоре в Риме, Сан-Витале в Равенне), истолковывается как явление Т.; так возникает иконографический тип «Т. ветхозаветной», доведённой до совершенства художником Андреем Рублёвым.

С другой стороны, ещё в Византии изображали, сначала робко (не на фреске или на иконе, но на миниатюре) т. н. «Т. новозаветную» — Отца в виде старца, Христа как отрока на его лоне (этот тип специально называется «Отечество») или взрослого мужа, сидящего по правую руку от него, и Духа — над ними обоими в виде голубя, как он явился, согласно Евангелиям, в момент крещения Иисуса Христа. Несмотря на запрещения, эта иконография широко распространилась на русской почве в последние века допетровской культуры. Что касается католического Запада, там изображения седовласого Саваофа и Христа, которые в присутствии реющего голубем Духа участвуют в некоем торжественном акте (например, присутствуют при диспуте теологов на фреске Рафаэля в Станца делла Сеньятура в Ватикане, возлагают венец на голову девы Марии, приемлют в небеса душу того или иного святого или просто являются созерцателю религиозной картины или фрески для поклонения), делаются со времён Ренессанса всё более частыми. Ещё раньше, с 12 в., в западном искусстве развивается специальный тип изображения Т., акцентирующий сострадание Отца к мукам воплотившегося Сына: он держит перед собой, восседая на престоле, Христа на кресте, кладёт себе на колени его безжизненное тело и т. п. (нем. «Gnadenstuhl», «престол милосердия»). Столь важные моменты христианской доктрины, как «единосущие» трёх лиц и их равенство, «равночестность», оказываются при этом утраченными (очевидно, например, что Дух в виде голубя не может быть художественно равнозначным двум другим лицам Т., представленным в человеческом облике); для Рублёва, напротив, именно они служили вдохновляющей темой.

С. С. Аверинцев.

Колонна Святой Троицы. 18 в. Чехия, Оломоуц.



Престол милосердия. Алтарь Ландауэра. Работа Альбрехта Дюрера. 1511. Вена, Музей истории искусств.

Горные тролли. Иллюстрации Дж. Бауэра к детской антологии «Среди пикси и троллей». 1909–1915.

ТРОЛЛИ, в германо-скандинавской мифологии великаны. Обитают внутри гор, где хранят свои сокровища. Они уродливы, обладают огромной силой, но глупы. В отличие от мифических противников богов — ётунов, в фольклоре Т., как правило, вредят людям, похищают их и скот, оказываются людоедами. В позднейшей традиции Т. ассоциировались с различными демоническими существами, в т. ч. с гномами.

М. Ю.

ТРОС, Трой (Τρως), в греческой мифологии внук Дардана, сын Эрихтония, основатель и первый царь Трои (Hom. Il. XX 220–230). От брака с Каллироей, дочерью Скамандра, имел сыновей Ила, Ассарака и Ганимеда (Apollod. III 12, 1–3; по другой версии мифа, основателем Трои был сын Т. Ил, от имени которого другое название Трои — Илион).

В. Я.

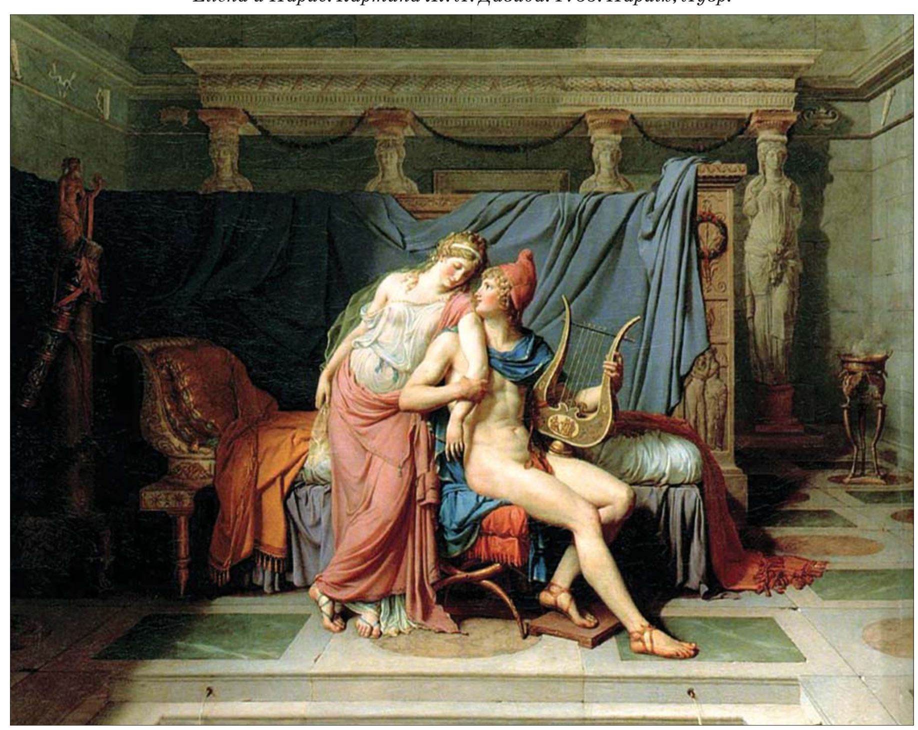
ТРОФОНИЙ (Τροφώνιος), в греческой мифологии беотийский герой, сын Эргина. Вместе с братом Агамедом воздвиг ряд храмов Посейдона в Мантинее (Paus. VIII 10, 2), входной порог Дельфийского храма (Hymn. Hom. II 117–119), дворец Амфитриона (Paus. IX 11, 1). Т. был особенно известен как прорицатель, дававший оракулы в Лейбадейской пещере, где узнававший свою судьбу погружался в состояние ужаса. На этом основании говорили, что Т. — сын Аполлона и что он вместе с братом выстроил своему божественному отцу не только порог, но весь Дельфийский храм целиком и сокровищницу царю Гириэю в Беотии. С ней связана история гибели Т. и Агамеда. В сокровищнице братья сделали тайный лаз и добывали оттуда золото и серебро, не трогая замков. Когда Агамед попался в поставленный там капкан, Т. отрубил ему голову, чтобы скрыть личность преступника. Однако расступившаяся земля поглотила Т. (IX 37, 5–7).

А. Т.-Г.

ТРОЯНСКАЯ ВОИНА, одно из центральных событий в греческой мифологии. Возникновение Т. в. античные источники объясняют волей Зевса, пожелавшего либо «уменьшить бремя земли» (Eur. Hel. 36–41; Procl. Chrest. 1), либо дать возможность прославиться божественным героям, либо сохранить в памяти потомства красоту своей дочери Елены (Apollod. epit. III 1). Толчком к войне послужил спор между тремя богинями — Герой, Афиной и Афродитой за обладание яблоком, которое подбросила им Эрида с надписью «прекраснейшей» («яблоко раздора») (Apollod. epit. III 2). По-видимому, уже достаточно рано мифологическая традиция приурочила это событие к свадьбе Пелея и Фетиды, на которую были приглашены все боги, кроме Эриды (Hyg. Fab. 92). Чтобы рассудить заспоривших богинь, Зевс поручил Гермесу отвести их на гору Иду (в Троаде), где пас стада юный Парис. Поставленный перед необходимостью выбора и прельщённый обещанием Афродиты дать ему любовь Елены, Парис признал Афродиту прекраснейшей из богинь (Eur. Troad. 924–932), чем снискал себе в дальнейшем её помощь, но навеки сделал своими врагами Геру и Афину (Hom. Il. XXIV 25–30). Этим объясняется поддержка, которую Афродита в ходе войны оказывает троянцам, а Гера и Афина — их противникам ахейцам. Затем Парис приплыл на корабле в Грецию, остановился в доме Менелая и, воспользовавшись его отъездом, при содействии Афродиты убедил Елену бросить Спарту и мужа и стать его женой (Apollod. epit. III 3). Похищение Елены и явилось прямым поводом Т. в. При поддержке своего брата Агамемнона Менелай собрал большое войско, так как бывшие женихи Елены были связаны совместной клятвой мстить в случае необходимости за оскорбление её супруга (Hes. frg. 204, 78–85; Eur. Iphig. A. 57–71). В составе ахейского войска оказались знатнейшие герои: Одиссей, Филоктет, оба Аякса, Диомед, Сфенел, Протесилай и др. Удалось привлечь к походу также Ахилла (Hyg. Fab. 96), хотя он не участвовал в соискании руки Елены Hes. frg. 204, 87–92). Ахейский флот, собравшийся в беотийской гавани Авлида, насчитывал свыше тысячи кораблей (1013 — Apollod. epit. III 14; 1186 — Hom. Il. II). Предводителем всего войска был избран Агамемнон, как самый могущественный из ахейских царей.

Ко времени пребывания ахейского войска в Авлиде источники относят два события. Первое — знамение, посланное ахейцам богами у алтаря Аполлона: появление змеи, похитившей из гнезда восемь птенцов вместе с их матерью. Калхант объяснил это явление так: Т. в. будет продолжаться девять лет и окончится победой греков только на десятом году осады (Hom. Il. II 299–330). Второе знамение — жертвоприношение Ифигении. По одному

Елена и Парис. Картина Ж.-Л. Давида. 1788. Париж, Лувр.



Приам с дарами просит Ахилла вернуть ему тело Гектора. Фрагмент росписи краснофигурного скифоса «мастера Брига». Ок. 490 до н. э. Вена, Музей истории искусств.

Одиссей вручает Неоптолему доспехи Ахилла. Роспись на дне краснофигурного килика Дуриса. Ок. 490 до н. э. Вена, Музей истории искусств.

из вариантов сказания, эти два события отделены друг от друга десятью годами: отплыв из Авлиды в первый раз, ахейцы попали якобы не в Трою, а в лежащую южнее Троады Мисию. Плывя отсюда после столкновения с царем мисийцев Телефом, греки попали в бурю и вернулись каждый в свои родные места. Только по прошествии десяти лет с момента похищения Елены ахейское войско снова собралось в Авлиде, и тогда-то Агамемнону пришлось принести в жертву Артемиде свою дочь Ифигению, чтобы обеспечить благополучное прибытие флота под Трою (Apollod. epit. III 17–23). В этом случае разорение Трои следует отнести к двадцатому году после похищения Елены (Hom. Il. XXIV 765 след.). Поскольку, однако, столь значительный интервал между началом Т. в. и падением Трои существенно нарушает всю остальную эпическую хронологию, первая экспедиция принимается в расчет далеко не во всех источниках.

По пути в Трою греки остановились на острове Тенедос, где Ахилл убил царя Тенеса, а Филоктета укусила змея, и он был оставлен на острове Лемнос (Apollod. epit. III 26–27; Plut. Quest. graec. 28). Перед высадкой на троянской равнине греки отправили Одиссея и Менелая для переговоров с троянцами о выдаче Елены и возвращении сокровищ. Посольство закончилось неудачно, и война стала неизбежной (Hom. Il. III 205–224; XI 138–142).

Основные события Т. в. развернулись на её десятом году. Временное самоустранение от боёв Ахилла (оскорблённого тем, что Агамемнон отнял у него пленницу Брисеиду) даёт возможность проявить свою доблесть остальным ахейским вождям (Диомеду, Агамемнону, Менелаю, Одиссею, Нестору и его сыну Антилоху, Аяксу Теламониду). Среди троянцев главным героем является Гектор, поскольку царь Трои Приам был слишком стар для того, чтобы возглавить защиту города. Так как после отказа Ахилла участвовать в военных действиях успех явно склоняется на сторону троянцев, подступающих к самым ахейским кораблям (кн. XV «Илиады»), Ахилл разрешает своему лучшему другу и побратиму Патроклу вступить в бой. Патрокл приостанавливает натиск троянцев, но сам гибнет от руки Гектора, поддерживаемого Аполлоном (кн. XVI). Ахилл, одержимый жаждой мести, сражает множество врагов; в поединке с ним гибнет и Гектор (кн. XX–XXII). Однако, как явствует уже из послегомеровских источников, и после этого у троянцев ещё достаточно сил, чтобы противостоять грекам. Хотя Ахилл и убивает в сражении пришедших на помощь троянцам предводительницу амазонок Пенфесилею и царя эфиопов Мемнона, сам он погибает от стрелы Париса, направляемой Аполлоном. За оружие погибшего героя разгорается спор между Одиссеем и Аяксом Теламонидом, завершающийся самоубийством оскорблённого Аякса (Apollod. epit. V 6–7; Soph. Ai).

Новый этап Т. в. связан с прибытием под Трою Филоктета с Лемноса и Неоптолема со Скироса. От стрелы первого гибнет Парис, второй сражает мисийца Эврипила. После этого троянцы, больше не рискуют выходить на битву в открытом поле, но для греков остаются всё еще неодолимым препятствием мощные стены Трои. Выход из положения находит Одиссей; по его совету мастер Эпей строит огромного деревянного коня, в полое нутро которого прячется отборный отряд ахейских воинов, а остальное войско инсценирует возвращение на родину: сжигает лагерь на равнине, затем флот отплывает от троянского побережья и укрывается на острове Тенедос (Hom. Od. IV 271–289; VIII 492–520). На берегу ахейцы оставляют Синона, который побуждает троянцев ввести в город деревянного коня как дар Афине. Ночью спрятанные в чреве коня греки выбираются наружу и открывают городские ворота своим воинам, возвратившимся с острова Тенедос. Начинается избиение застигнутых врасплох троянцев. Всё мужское население погибает, за исключением Энея с несколькими соратниками, получающего от богов указание бежать из взятой Трои, чтобы возродить её славу в другом месте (Verg. Aen. II).

Троянский конь. Рельефное изображение на горле амфоры. Ок. 670 до н. э. Миконос, музей.

Женщин Трои также ждёт горестная доля: Андромаха становится пленницей Неоптолема, Кассандру отдают в наложницы Агамемнону, Поликсену приносят в жертву на могиле Ахилла (Eur. Troad. 240–291). Город гибнет в страшном пожаре.

В лагере ахейцев сразу же после падения Трои возникают распри (Apollod. epit. VI 1). Аякс Оилеид, осквернив насилием над Кассандрой алтарь Афины, навлекает на отплывший ахейский флот гнев богини (Eur. Troad. 69–94). Во время страшной бури многие корабли гибнут от волн и ветра, другие разбиваются на прибрежных скалах, обманутые ложным сигналом Навплия. Менелая и Одиссея буря заносит в далёкие страны, после чего начинаются их долголетние скитания. Агамемнон же по возвращении домой становится жертвой заговора своей жены Клитеместры и Эгисфа. Миф о Т. в. представляет собой сложный комплекс фольклорных мотивов и героических преданий. Такие традиционные сюжеты, как «похищение жены», спор за неё (сражение Менелая с Парисом в III кн. «Илиады»), богатырский поединок (Гектора и Аякса в VII кн., Ахилла и Гектора в XXII кн.), оплакивание героя и погребальные игры (в честь Патрокла в кн. XXIII), объединились в сказании о Т. в. с воспоминаниями об исторических событиях, имевших место в последнее столетие существования микенской цивилизации. Поселение Троя (известное в древности чаще под назв. Илион), возникшее уже в кон. 4-го тыс. до н. э., в силу своего стратегического положения на пути из Средиземного в Чёрное море неоднократно становилось объектом нападения соседних и отдалённых племён. Разрушение её в сер. 13 в. до н. э. в результате войны троянцев и их союзников с объединением ахейских государств запечатлелось в памяти потомства как круп-

Сооружение троянского коня. Картина Дж. Д. Тьеполо. 1757–62. Лондон, Национальная галерея.

нейшее событие прошлого, причем на гомеровскую Трою могли быть перенесены представления и о её предшественнике — богатом городе, также погибшем в огне пожара в конце 3-го тыс. до н. э.

Из установления историчности целого ряда сражений за область Троады во 2-м тыс. до н. э. не следует делать вывод о такой же исторической достоверности описания Т. в. и её участников в древнегреческом эпосе, окончательное оформление которого произошло в 8–7 вв. до н. э. и отделено от описываемых там событий 4–5 столетиями. При формировании древнегреческого эпоса действовали общие для героической поэзии всех народов законы концентрации действия вокруг единого сюжетного центра и принципы типизации героических образов.

Наряду с «Илиадой» события Т. в. были отражены в не сохранившихся, но известных в поздних пересказах «киклических» поэмах 7–6 вв. до н. э. («Эфиопида», «Разрушение Илиона» и «Малая Илиада»), использованных, вероятно, Вергилием во 2-й кн. «Энеиды» и поздним поэтом Квинтом Смирнским (4 в. н. э.) в компилятивной поэме «Продолжение Гомера». Из афинских трагедий 5 в. до н. э., обильно черпавших материал из киклического эпоса, разорению Трои посвящены «Троянки» Еврипида, использованные в одноимённой трагедии Сенеки. Для средневековой Европы одним из источников служили позднеантичные повести «Дневник Троянской войны» и «О гибели Трои». Именно к этим произведениям во многом восходят средневековые «Роман о Трое» Бенуа де Сент-Мора, «История разрушения Трои» Гвидо де Колумна, а также славянские повести 15 в. «О создании и пленении Тройском» и «Притча о кралех». Из произведений нового времени: опера Берлиоза «Покорение Трои», драма Жироду «Троянской войны не будет».

В. Н. Ярхо.

ТСУНГХИ, в южноамериканской мифологии индейцев хиваро (Эквадор) водяная богиня, женщина необычайной силы и красоты. Однажды её увидел охотник и предложил выйти за него замуж. Т. согласилась, но, опасаясь ревности первой жены охотника, придя к нему в дом, превратилась в змею и спряталась в корзине. В отсутствие мужа женщина хиваро нашла корзину и бросила змею в огонь. Т. тотчас же стала водой и залила не только очаг и хижину, но и всю страну. Тонувших людей пожирали крокодилы — дети Т. Спасся только её муж с дочерью, забравшись на высокую пальму на вершине горы. От этой пары произошли новые люди. По другому варианту, спаслись два брата, и

1. Битва Менелая и Париса. Слева – Афродита, справа – Артемида. Фрагмент росписи краснофигурного килика Дуриса. Ок. 490 до н. э. Париж, Лувр. 2. Битва Аякса Теламонида с Гектором. Слева – Афина, справа – Аполлон. Фрагмент росписи краснофигурного килика Дуриса. Ок. 490 до н. э. Париж, Лувр. 3. Падение Трои. Греческий воин повергает на землю троянца. Фрагмент росписи краснофигурного килика «мастера Брига». Ок. 490 до н. э. Париж, Лувр. 4. Падение Трои. В центре – Приам, сидящий на алтаре. Справа – Неоптолем держит за ногу тело мёртвого Астианакта. Слева – Поликсена и сын Тесея Акамант. Фрагмент росписи краснофигурного килика «мастера Брига». Ок 490 до н. э. Париж, Лувр. 5. Падение Трои. В центре – Неоптолем заносит меч над головой сидящего на алтаре Приама, на коленях которого тело убитого Астианакта. Справа – Андромаха повергает на землю ахейца. Фрагмент росписи краснофигурной гидрии Клеофрада. Ок. 480 до н. э. Неаполь Национальный музей. 6. Падение Трои. Аякс отрывает Кассандру от идола Афины Паллады. Слева Эней в сопровождении Аскания уносит на плечах своего отца Анхиса. Фрагмент росписи краснофигурной гидрии Клеофрада. Ок. 480 до н. э. Неаполь, Национальный музей.

когда потоп кончился, они женились на девушке-попугае и стали предками хиваро.

Ю. Б.

ТУ, в мон-кхмерской мифологии обладатель волшебного меча в мифах у народа банар (Южный Вьетнам). Меч этот спустился с неба. С его помощью Т. защищал свою страну от врагов, и весь народ процветал. Но однажды Т. направил свой меч против тайфуна. Меч у Т. сломался, у Т. осталась только рукоять. Лезвие упало в реку Ба и было унесено на равнину к вьетам. Как залог взаимной дружбы последние хранили лезвие, а банар — рукоять. Аналогичный миф у соседнего индонезийского по языку народа джараев гласит, что меч хранится у джараев, а ножны у кхмеров. По версии мнонгов (мон-кхмеры), ножны волшебного меча хранятся в Кампучии, рукоять в Таиланде, а лезвие у джараев.

Я. Ч.

ТУВАЛЕ, солнечный бог в мифологии вемале (Восточная Индонезия). Согласно мифу, является людям в облике безобразного, покрытого сыпью человека. Первоначально, возможно, был персонификацией неба, в соитии с землёй создавшего весь материальный мир («сакральный брак»). В дальнейшем Т. уступает свои космогонические функции абстрактному божеству Дуниаи и предстаёт только в роли творца людей, которых он создаёт из бананов. Наконец, в большинстве мифов Т. выступает в качестве чисто солнечного божества, похитителя и супруга лунной богини Рабие. Он постоянно преследует её на небе, а когда настигает, то начинается полнолуние, символ их супружеского единения.

М. Ч.

ТУДИ (букв. — «земля»), или Туди-шэнь («бог земли»), Туди лаое («господин земли»), в поздней китайской мифологии божество данной местности или деревни. Т. подвластны все строения данной местности, он считался охранителем жителей от всякого зла, ему молились об урожае, о выздоровлении, благополучном путешествии. Считалось, что Т. после смерти человека делает в особой книге отметку про душу умершего. Он сообщает о ней своему начальнику Чэн-хуану. В качестве Т. нередко почитались исторические деятели, например историк и теоретик поэзии Шэнь Юэ (441–513), литератор Хань Юй (768–814), полководец Юэ Фэй (1103–1141). Последний стал Т. императорской академии, когда она была в 13 в. переведена в Ханчжоу в дом, где он некогда жил. Считалось, что Т. может быть смещён и заменён другим, если он плохо выполняет свои обязанности. Изображается Т. в виде старика в шапке гражданского чиновника древних времён. Рядом с ним один или два прислужника. Изображения Т. наклеивались на стену комнаты, фигурку Т. (иногда деревянную дощечку с его именем) ставили на стол. В новый год в жертву Т. приносили ощипанную курицу и живую рыбу в сосуде с водой. 2-го числа 2-й луны отмечался день рождения Т.

Б. Л. Рифтин.

ТУЗАНДИ, в мон-кхмерской мифологии девушка-нага (см. Наги), от которой происходят народы и династии в мифе народа палаунов (Северо-Восточная Бирма). Т. жила в волшебном озере в холмах Могока. Принц Схурия (от санскр. Сурья, «солнце»), сын солнца, полюбил её, и они вступили в брак. Т. родила три яйца. Принц покинул её, и в гневе Т. бросила два яйца в реку Иравади. Одно яйцо выловил садовник, и из него родился мальчик, который, когда вырос, женился на принцессе из соседнего княжества тайского народа Шан. Один его сын стал китайским императором. Другой, страдая проказой, поселился в горных местах, где основал город и стал предком древней бирманской палаунской династии. Из второго яйца, выловленного супругами-прачками, родился будущий правитель качанского государства в Бирме (его основание относится современной наукой к 9 в.). Третье яйцо, разбившись, дало месторождения драгоценных камней. Эта версия известна в хронике палаунского рода, правившего в княжестве Таунпене. В народных вариантах человек, родившийся из яйца, женится на девушке-наге, которую увидел в человеческом образе. Однажды их дочь узнала, когда мать купалась в реке, что у той тело змей-наги. Мать не отважилась вернуться в дом к мужу и дочери, а на память о себе оставила дочери платье с переливающимися красками и головной убор в виде капюшона кобры. Женский костюм палаунов до сих пор сохраняет этот вид и символику.

Я. Ч.

ТУИСТО (Tuisto, двойное, двуполое существо, ср. сканд. Имир), в древнегерманской мифологии (по Тациту) земнородное божество, сыном которого является Манн, первый человек.

Е. М.

ТУЛЕ, в мифологии азанде (северо-восток Заира, юго-запад Судана, Центральноафриканская Республика) демиург, культурный герой. С ним связывают создание первого человека. Т. хитростью добывает воду у старухи — хранительницы воды, крадёт огонь у владевшего им кузнеца и уносит его в своём переднике. По приказанию Т. огонь вошёл в три дерева, из древесины которых впоследствии стали изготовлять палочки для добывания огня (у азанде существует и иной миф о получении огня: некий человек пошёл в лес и увидел зверей, сидящих у огня, он украл его у них, с тех пор люди стали готовить пищу на огне; звери послали курицу и собаку, чтобы отобрать огонь, но те остались с людьми и стали домашними).

Однотипными с Т. персонажами являются Тере у банда, Мба у бабуа, Нвене у могбанди, Азапане у мангбету, Лех у барамбо.

Е. К.

ТУЛЕПИА-МЕЛИА, в грузинской мифологии божество — покровитель плодородия. По своим функциям Т.-М. близок к божествам хеттов (Телепинус) и Северного Кавказа (Тлепш). Вторая часть имени божества — Мелия (букв. «лиса»), вероятно, свидетельствует о зооморфном образе Т.-М. Культ Т.-М. постепенно слился с культом Квириа. Праздник Т.-М., связанный с культом воскресающей природы, в качестве самостоятельного элемента входил в ритуалы, посвященные Квириа

Слева – Божество земли Ту-гун (Туди). Справа – Ту-му (Матушка земли), супруга Туди. Китайские лубочные картины. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

(после принятия христианства приурочивался к первой неделе великого поста). Почитание Т.-М. было особенно распространено у горцев западной Грузии; в других районах ему соответствовали празднества адрекилаи, агбалаграл, берикаоба и др.

И. С.

ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология тунгусов (северная ветвь) — эвенков, эвенов (ламутов), негидальцев и маньчжуров (южная ветвь) — нанайцев, ульчей, орочей, удэ, ороков, маньчжуров. В Т.-м. м. выделяются два слоя: дошаманский и шаманский. Дошаманский пласт охватывает представления о происхождении вселенной и сотворении земли и всего живого на ней. Древний вариант эвенкийского мифа о сотворении мира рассказывает, что вначале были только вода и два брата (или птицы в более древнем варианте). Младший брат достал со дна немного земли (в варианте — ему принесла в клюве птица) и положил её на поверхность воды. Затем сел и заснул. Старший брат стал вытаскивать из-под него землю и растянул её настолько, что она превратилась в большую современную землю. Потом братья начали работать — делать из глины и камня изображения людей и полезных человеку животных — младший брат, вредных человеку зверей — старший брат. У младшего была помощником собака (в варианте – ворон или медведь), которая должна была в отсутствие творца охранять сделанные им изваяния и не показывать их старшему брату. Однажды страж, соблазнившись на предложение старшего брата дать ему мех, показал ему творения младшего брата. Старший ввёл в изваяния разные болезни либо поломал их. Младший брат, вернувшись, наказал помощника и продолжал своё дело. Окончив, младший ушёл на небо, оставив посредником между людьми и собой ворона (медведя), а старший брат ушёл под землю. Появившиеся позже шаманы назвали младшего брата сэвэки, а старшего харги.

Весь мир (буга) представлялся как три мира: верхний, выше неба, вход в который был через нянгня сангарин (отверстие неба) — Полярную звезду; средний мир — земля и нижний мир, вход в который через водовороты. В верхнем и нижнем мирах жизнь происходит таким же образом, как в среднем мире, только люди, живущие там, не понимали эвенков и выпроваживали их, так как те приносили болезни. Выше верхнего мира находятся светила. Наиболее древние мифы представляют солнце и месяц женщинами, более поздние — парой супругов. Миф об охотнике Хэглуне, который гонится на лыжах за лосем, образовался в период, когда тунгусы вышли в тайгу и начали охотиться на лосей. Охотник и лось — это созвездие Большая Медведица, а лыжный след охотника — Млечный путь.

Г. М. Василевич.

ТУНКАН, в мифологии сиу-дакотов (Северная Америка) духи земли, связанные с культом плодородия, олицетворяют одну из четырёх стихий. Т. ассоциируются с севером, их ритуальный цвет — синий (по другим источникам — белый).

А. В.

ТУОНГЛУОНГ, в мифологии тхай Вьетнама (тайская языковая группа) божество воды. Оно имеет образ змеи или дракона, обитающего в самых глубоких местах водоёмов.

Я. Ч.

ТУРА (авест.), Тур (фарси), в иранской мифологии родоначальник туранцев (сначала под ними понимались кочевые восточноиранские племена, а затем тюркские). Первоначально Т. — сын Йимы. В «Шахнаме» он сын Фаридуна (Траэтаоны). Когда Фаридун делит своё царство между сыновьями, Т. достаются Чин и Туран. Вместе со своим братом Салмом Т. убивает младшего, любимого сына Фаридуна Эраджа, которому завещаны Иран и Арабистан; это убийство стало причиной вражды Ирана и Турана. Мстя за его гибель, Т. и Салма убивает внук Эраджа Манучехр.

И. Б.

ТУРСЫ (в ед. ч. др.-исл. Turs), в древнегерманской, в частности скандинавской, мифологии великаны; другое обозначение — ётуны.

Е. М.

ТУСА (авест.), Тус (фарси), герой иранского эпоса. В «Ардвисур-яште» («Яшт» V) «восседающему на коне» Т. Ардвисура Анахита дарует победу «над туранскими землями». В «Шахнаме» Т. — один из славных богатырей, сын царя Навзара, отец богатыря Густахма.

И. Б.

ТУТЫР, в осетинской мифологии властелин волков. Считалось, что Т. — пастух волков; волки, услышав имя Т., которого люди призывали на помощь при встрече с ними, убегают. Т. по своему усмотрению придаёт волкам храбрость или трусость. Разгневавшись на волков, Т. затыкает их глотки камнями и таким образом морит их голодом, а некоторых отдаёт в руки человека. Осенью Т. приносили в жертву козла. По поверьям, нарушивших этот обычай Т. жестоко наказывает: велит волкам истребить их стада, а иногда и их самих. В нартском эпосе Т. — покровитель нартов, дружелюбно относятся к нартам и его подопечные. Так, нарт Сауайя был вскормлен волчьим молоком, а Сослан закалён в нем.

Б. К.

ТУШИТА (санскр. tusita, пали tusita, букв. «удовлетворённый, радостный, довольный»), в буддийской мифологии четвёртая из шести низших девалок. Жизнь богов в Т. длится 4000 лет, причём один день равняется 400 земным годам. В Т. бодхисатвы проводят свою предпоследнюю жизнь, перед тем как спуститься на землю и стать буддами. Шакьямуни, спускаясь из Т. в мир людей, возложил свою корону на голову будды грядущего мирового порядка Майтреи, который проповедует там дхарму богам и ждёт времени, когда сможет спуститься на землю.

Л. М.

ТУШОЛИ, в мифологии ингушей и чеченцев богиня плодородия, заступница людей перед своим отцом Дяла. В системе более ранних верований Т. занимала господствующее положение, её просили о здоровом потомстве, об обильном урожае, умножении скота. Т. — единственное у чеченцев и ингушей божество, которое имело изображение: деревянная (ранее — серебряная) поясная скульптура женщины со слезой на щеке (согласно поверью, слёзы Т. были вызваны попыткой Ерда её изнасиловать). В честь Т. устраивались праздники, её именем в ингушском календаре назывался месяц (апрель), когда начиналась пахота и выгонялся скот на пастбища. Священная птица Т. — удод. В дальнейшем Т. оставалась главным образом объектом поклонения бездетных женщин.

А. Т.

ТХА, в адыгской мифологии верховное божество. Генетически связан с архаическим божеством солнца. Т. пребывает на небе (вариант — на Ошхамахо). Связан с любой сферой жизнедеятельности человека. Т. считался, по-видимому, и демиургом: в одной из формул клятвы он характеризуется как «создатель этого мира». Постепенно функции Т. перенимает в значительной мере или разделяет с ним Тхашхо. С принятием ислама и Т., и Тхашхо частично идентифицировались с аллахом. Термин «Т.» играет также роль нарицательного имени «бог» и входит как составной элемент в имена божеств — Псатха, Мезитха и др.

М. М.

ТХАГАЛЕДЖ, в адыгской мифологии бог плодородия и земледелия. Т. — могучий старик-пахарь, с белой до пояса бородой и с золотым посохом в руке. Его чувяки сшиты из кожи девяноста зубров. Он съедает сразу бульон, сваренный из десяти быков, и кашу из проса, собранного с восьмисот десятин земли. В адыгском нартском эпосе Т. — сын провидицы Уорсар, брат Амыша и Мамыша. Т. близок к верховному божеству Тхашхо, который всегда идёт ему навстречу (по просьбе Т. Тхашхо сделал василистник не боящимся засухи и не поддающимся косе). На хасе, высшем совете нартов, Т. вместе с Тлепшем отводятся самые почётные места. Во время пира нарты посвящают Т. первую заздравную чашу. Т. — первый пахарь. Он дал нартам семена проса, научил их обрабатывать землю, пахать и сеять. Т. подарил нартам золотое дерево, на котором за один день созревает яблоко, наполовину белое, наполовину алое. Женщина, страдающая бесплодием, съев его белую половину, рождает дочь, алую — сына. Почти все земледельческие обряды адыгов связывались с именем Т.

М. И. Мижаев.

ТХАГЬЯМИН («всё знающий и слышащий господин»), в мифологии бирманцев глава богов. С Т. связан праздник нового года. Считается, что в последние дни старого года Т. спускается на землю и дватри дня проводит в чьей-либо семье. Т. приносит с собой две большие книги, одна в золотом переплёте, другая переплетена в собачью кожу. В первую он записывает добрые дела людей, во вторую — плохие. Впервые Т. спустился на землю, когда на ней поселились дети бога Брамы, попробовали на вкус землю и превратились в людей. Их тела перестали испускать свет, и в темноте они кричали от страха. И Т. утешил их. Т. научил людей полезным делам. По бирманской версии, Будда перед смертью хотел утвердить своё учение на земле на 2500 лет. Но Т. просил увеличить этот срок вдвое.

Я. Ч.

ТХАМАЛА И ВИМАЛА, в мон-кхмерской мифологии основатели монского города-государства Хантавади (Пегу). Близнецы, их мать и отец родились от драконов. После двадцатилетнего правления Тхамала престол занял Вимала, который женился на вдове Тхамала по имени Золотая тыква. Сын Тхамала был изгнан. В некоторых версиях королева Золотая тыква происходила из народа каренов. Во время правления Вимала на город напали индийцы во главе с великаном Ламба, с которым смог справиться только сын Тхамала, воспитанный в лесу буйволицей.

Я. Ч.

ТХАУХУД, в адыгской мифологии добрый дух в облике красивой девушки. Бескорыстно помогает героям; выступает бесстрашной воительницей. Владеет даром быстро заживлять раны.

М. М.

ТХАШХО, в адыгской мифологии верховное божество, демиург. Т. – результат эволюции представлений о Тха. В обрядовых церемониях его величают вместе с Тха и другими божествами. Т. выступает абстрактным творцом всего; его эпитеты: «великий», «от кого исходят богатые дары», «кого все просят, но сам никого не просит» и др. Ежегодное всенародное ритуальное представление, проводившееся первоначально в честь Псатха, а затем Т., сопровождалось плясками и жертвоприношениями.

М. М.

ТХЕН ФАКХЫН, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) верховный бог. Иногда он именуется Прайя Интатхипратират или Прайя Ин, дух Фа (пхи Фа) или Прайя Тхен. Т. Ф. возглавляет иерархию духов. Наиболее близки к нему четыре духа тао катулок, которые судят людей. После их смерти за поступками живых людей следит богиня Нанг Меккхала. Рядом с ней находится Нанг Тхорани, божество священной воды.

Я. Ч.

ТХЕУРАНГ (theu-ran), в тибетской мифологии божества в облике одноруких, op одноногих, одноглазых существ; по преданию, родились из жира золотой космической черепахи, олицетворяют различные атмосферные явления; обитают в нижних слоях неба. Владыка Т. — «Белое тхеу неба». Группа из 9 братьев-Т. насылает снежные бури, штормы, град, вызывает ссоры.

Е. Д. Огнева.

ТХОЖЕЙ, в адыгском нартском эпосе обладающий даром речи конь Сосруко, его советчик и помощник. Т. рождён в морской пучине кобылицей Тхож. У него лишь одно уязвимое место — мягкие подошвы, не выдерживающие длительной скачки по мелким камням.

М. М.

ТХОНГ И ДВАДАРАСИ, в мифологии лаотянцев (тайская языковая группа) небесные отшельники, первые устроители земли Лаоса. Их называют также Тхен Тен и Писсанукан. Они спустились с неба у слияния Меконга с Намканом, где росло огромное дерево с красными цветами. Они определили границы будущей страны. Оросили скалы небесной святой водой — её богиня-хранительница Нанг Тхорани. Остатки воды укрыли в пещере на правом берегу Меконга. В средние века считалось, что этой водой освящались короли. Царям нагов они поручили охранять страну. Затем Т. и Д. поднялись на небо к богу Пхра Ину и доложили, что на земле всё готово к приходу Кхун Болома. По одному из вариантов, они проводили Кхун Болома на землю и лишь потом окончательно её покинули.

Я. Ч.

ТХОРАНИИ (от санскр. дхарани, «земля»), Мее Тхорании («мать Тхорании»), в мифологии кхонтхаи (сиамцев) богиня земли и любви (у других тайских народов Тхорани или Дхорани). Будда прибегнул к помощи земли, персонифицировавшейся в образе прекрасной девушки, которая раскрыла недра, и в них утонули враги. В Таиланде Т. считается покровительницей в любовных делах и при родах.

Я. Ч.

ТХЭБЭКСАН, в корейской мифологии священная гора. В мифе о Тангуне на неё у алтаря под священным деревом (Синдансу) спустился с неба отец Тангуна — Хванун и создал священный град, или обитель духов (Синей). Этимологически название Т. возводят к «светлой горе» и связывают с культом солнца. Т. почитается как самая высокая светлая гора, с которой отождествляют современную гору Пэктусан. В «Самгук юса» Т. связывали с горой Мёхянсан, но это относилось к средневековому периоду, когда Пэктусан была занята чжурчжэньскими племенами.

Л. К.

ТХЭН БЕП, во вьетнамской мифологии дух домашнего очага. Часто в народных представлениях Т. Б. объединяется с Тао Куэном, божеством земли. Считается, что накануне нового года по лунному календарю Т. Б. улетает на карпе, превращающемся в дракона, к верховному божеству Нгаук Хоангу и докладывает о делах дома, в котором Т. Б. обитает.

Н. Н.

ТХЭН БИЕН, во вьетнамской мифологии божество моря в виде гигантской черепахи, которая покоится на дне моря. Если Т. Б. делает вдох, вода вливается ему внутрь, делает выдох — выливается, оттого и происходят морские отливы и приливы. Если же Т. Б. ворочается, то на море поднимаются сильное волнение и бури.

Н. Н.

ТХЭН ЗО, во вьетской мифологии божество ветров в виде человеческой фигуры без головы. Вызывал ветер с помощью волшебного веера по повелению верховного божества Нгаук Хоанга.

Н. Н.

ТХЭН ЛЫА, во вьетнамской мифологии божество огня в виде злой безобразной старухи. Т. Л. считалась хранительницей священного огня, обладавшего волшебной силой: пустой котёл, поставленный на этот огонь, наполнялся вкусными яствами. Согласно легенде, Т. Л. выследила старика, которому удалось унести уголёк из её костра, и, когда в доме старика никого не было, залила волшебный огонь. Вместе со своей свитой Т. Л. поджигает дома людей, опустошает поля и сады.

Н. Н.

ТХЭН ЛЮА, во вьетнамской мифологии бог риса в облике седовласого и седобородого старца. Дом, селение или округа, которые Т. Л., разобидевшись, покидал, страдали от неурожая. Если Т. Л. появлялся в лохмотьях, то это предвещало хороший урожай, а если он, занятый самим собой, был одет щегольски, то виды на урожай были скверные.

Н. Н.

ТХЭН МАТ ЧАНГ И ТХЭН МАТ ЧЁЙ, во вьетнамской мифологии женские божества луны и солнца. По одной из версий, они являются дочерьми верховного божества Нгаук Хоанга, а их мужем считается обитающий на небесах медведь. Когда он соединяется с какой-либо из своих жён, на земле происходит солнечное или лунное затмение. Поэтому существовал обычай во время солнечных или лунных затмений бить в колотушки, барабаны и гонги, стучать пестами о ступы, чтобы спугнуть медведя (считалось, что затмения вредны для урожая). По небесному своду Тхэн Мат Чёй движется в паланкине. Когда его несут юноши, которые отвлекаются в пути на разные забавы и поэтому идут медленно, день становится длиннее; когда же паланкин поручают нести пожилым мужчинам, то те делают своё дело быстро и день становится короче.

Н. Н.

ТХЭН СЭТ, во вьетнамской мифологии бог грома и молнии. Отличался свирепой наружностью и громовым голосом, в руках держал каменный топор. По повелению верховного божества Нгаук Хоанга Т. С. вершил суд и расправу. Т. С. часто наказывал невиновных, за это он однажды понёс наказание: Нгаук Хоанг велел заключить его в путы, а петух клевал тело Т. С. С тех пор Т. С. боялся петухов и петушиного крика.

Н. Н.

ТХЭН ЧУ ЧЁЙ, во вьетнамской мифологии божество-демиург гигантского роста. Поднявшись на ноги, Т. Ч. Ч. головой поднял над землёй небо, а потом насыпал из камней, земли и глины высокий, огромный столп, чтобы подпереть им небеса. С тех пор земля стала плоской, будто квадратный поднос, а небо — как опрокинутая чаша. Когда свод небес и земля высохли, Т. Ч. Ч. разрушил столп и разбросал повсюду камни, землю и глину; камни превратились в горы или острова, а глина и земля — в холмы и плоскогорья. На том месте, где Т. Ч. Ч. брал камни для столпа, образовалось углубление, заполнившееся водой, — море. Считается, что гора Тхатьмон во Вьетнаме представляет собой остатки столпа, некогда подпиравшего небо.

Н. Н.

ТЬЯЛЬВИ (др.-исл. tialfi), в скандинавской мифологии слуга Тора, его спутник в походах в страну великанов — к Хрунгниру и к Утгард-Локи. Т. и его сестра Рёсква стали слугами Тора после того, как Т., нарушив запрет, надкусил вкусную кость зарезанного Тором козла (воскрешённый затем козёл из-за этого охромел). В скандинавской традиции известен также Тьяльвар — культурный герой, который добыл огонь и, обнеся его вокруг острова Готланд, помешал острову периодически погружаться в море.

Е. М.

ТЬЯЦЦИ (др.-исл. tiazi), в скандинавской мифологии великан, отец Скади, похититель Идунн и её золотых яблок. Один забрасывает глаза Т. на небо, и они превращаются в звёзды.

Е. М.

ТЭГАМ, Тэгамсин, в корейской мифологии шаманский дух богатства и удачи. До недавнего времени был распространен древний обряд в честь Т. (тэгамнори), самый хлопотный среди шаманских обрядов. Поскольку название Т. восходит к почтительному названию военного чина периода Силла (7–10 вв.), шаманки для совершения обряда одевали форму высшего военного чиновника или военную накидку и исполняли песню о Т. с мифологическим содержанием. Т. был алчным духом. Ему ставились в качестве даров кувшин с зерном, жертвенное вино и коровья голова или нога. В шаманских мифах, рассказываемых при проведении большого обряда из 12 кругов (маданкут), название Т. часто использовалось как вежливое обращение к различным духам. Оно добавлялось к их названиям как гонорифическое слово со значением «Ваше высокоблагородие» (напр., Тходжу-тэгам, Сонджу-тэгам).

Л. К.

ТЭЗЭ, в мифологии риунгов острова Флорес (Восточная Индонезия) прародительница, культурный герой. Т. создала сама себя посреди скалы в океане. На скале выросло дерево, и лист с него оплодотворил Т. От этого союза родился сын Лена, за которого Т. выходит замуж. Их потомки становятся прародителями риунгов. Двоих из детей, Ракау и Руата, Лена убивает и из их мяса и костей создаёт культурные растения.

М. Ч.

ТЭМПОН ТЭЛОН, в мифологии нгаджу острова Калимантан (западная Индонезия) герой, могущественнейший из сангиангов. Появился на свет в виде сгустка крови и был брошен матерью в воду, откуда его выловила женщина-сангианг и придала ему человеческий облик. Узнав о своём происхождении, Т. Т. вступает в борьбу за овладение страной сангиангов. Одержав победу над Сангиангом Маньямаи, Т. Т. спасает от его домогательств свою кузину Тэмпон Тиавон, женится на ней и затем покоряет остальных сангиангов. Т. Т. сопровождает души умерших, отправляющихся в царство мёртвых.

М. Ч.

ТЭНГУ (от кит. Тянь-хоу), в японской мифологии тератологическое существо; изображается мужчиной огромного роста с красным лицом, длинным носом, с крыльями (в волшебной сказке летает с помощью взмахов чудесного веера), в одежде горного отшельника (ямабуси); наделён огромной силой, враждебной плодородию. В легенде, записанной в кон. 11 в., утаскивает в горы хозяина озера — дракона, чтобы уморить его, лишив воды. Спасает дракона буддийский монах. Т. любит селиться в старых деревьях с искривлёнными стволами. В одной из легенд кон. 19 в. люди, срубившие сосну Т., умерли. По народным поверьям, после смерти в Т. может превратиться гордец или человек, не избавившийся при жизни от злобы. Т. любит чистоту, не терпит приближения людей, морочит путников в горах, лесорубов, пугает их громовым хохотом или изображает треск срубленных деревьев. В поздних сказках Т. — существо наподобие лешего.

В. С. Санович.

ТЮР, Тиу (др.-исл. Tyr, зап.-герм. Tiu, вероятно, от древнегерм. Tiwas; отсюда tivar, одно из обозначений понятия «боги» в др.-исл. языке), в германо-скандинавской мифологии бог; у саксов и англов обозначался как Сакснот (Saxnot). В генезисе Т. — индоевропейский бог, этимологически соответствующий греческому Зевсу – Диаусу. Это свидетельствует о том, что Т. был первоначально богом неба. Тацит описывает Т. под именем Марса, что указывает на его военные функции. Снорри Стурлусон в «Младшей Эдде» говорит, что Т. мудрый и самый смелый, его призывают в бою и поединках; один из кеннингов (поэтических иносказаний) Т. — «бог битвы». В мифе об обуздании богами чудовища-волка Фенрира («Младшая Эдда») Т. в подтверждение того, что надетая богами на Фенрира цепь не принесёт ему вреда, кладёт в пасть волку свою правую руку, которую Фенрир сразу же откусывает (отсюда эпитет Т. – «однорукий»). В мифе о походе Тора к великану Хюмиру за котлом для пива Т. сопровождает Тора и назван сыном Хюмира (в других источниках он, как все основные асы, считается сыном Одина). В последней битве перед концом мира (см. Рагнарёк) Т. сражается с демонским псом Гармом, и они убивают друг друга. Возможно, что в этом мифе Гарм вытеснил Фенрира, так как с последним в этой битве сражался Один. В скандинавской мифологии Один, несомненно, очень потеснил Т. и как небесного, и как военного бога, но если Один — бог военной магии, то Т. сохранил функции, связанные с военным правовым обычаем. В кеннингах Одина часто фигурирует (в порядке сравнения) имя Т. Тиу — Тюра иногда отождествляют с германским божеством Ирмином. Близким аналогом Т. является кельтский бог Нуаду, также вооружённый мечом и однорукий.

Е. М.

ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ МИФОЛОГИЯ, совокупность мифологических систем народов, говорящих на тюркских языках (турок, азербайджанцев, туркмен, казахов, киргизов, узбеков, уйгуров, ногайцев, татар, каракалпаков, кумыков, карачаевцев, балкарцев, башкир, чувашей, алтайцев, тувинцев, шорцев, хакасов, якутов, гагаузов, караимов, крымчаков, жёлтых уйгуров и др.). Одним из источников формирования Т. н. м. явились мифологические представления древних тюрок.

Древних (орхонских) тюрок мифология известна лишь во фрагментах, сохранённых в древнетюркских рунических и согдоязычных памятниках 6–10 вв. и китайских, арабских, иранских и других источниках. Согласно надписям в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина, вначале были сотворены «голубое небо» и «бурая земля», а затем между ними возникли «сыны человеческие». В древнетюркских енисейских памятниках «голубое небо» названо «крышей» над миром, где ежедневно рождаются солнце и луна. Особо почиталось рождающееся солнце. Двери каганского шатра (по сообщениям иноземцев) были открыты на восток — в сторону, где восходит солнце. Среди других почитаемых небесных объектов китайский источник упоминает «семь планет». Земная твердь в орхонских надписях предстаёт как пространство, ограниченное с четырёх сторон и имеющее четыре угла. Она населена «сынами человеческими», идентичными тюркам. В «Книге гаданий» (10 в.) упомянуты «три бытия (мира)», видимо, им соответствуют три мира — верхний, средний и нижний в мифологиях тюркоязычных и монгольских народов. В камнеписанных памятниках Орхона намёками упомянут миф о космической катастрофе как времени, когда «небо вверху давило, а земля внизу разверзлась» или «когда небо и земля были в расстройстве». Более полно сохранился вариант мифа в «Книге гаданий»: в это время «наверху была мгла, внизу был прах»; звери, птицы и люди «сбились с пути»; это состояние длилось три года и прекратилось «по милости неба».

Верховное божество — Тенгри (небо), принадлежащий верхнему миру. В отличие от неба — части космоса он никогда не именуется «кёк» («голубое небо», «небо») и «калык» («небесный свод», «ближнее небо»). Тенгри, иногда вместе с другими божествами, распоряжается всем в мире и, в частности, судьбами людей: «распределяет сроки (жизни)», дарует каганам власть, ниспосылая их народу, и мудрость, наказывает согрешивших против каганов, «приказывая» кагану, решает государственные и военные дела [согдоязычная Бугутская надпись (6 в.) упоминает о постоянных «вопросах» кагана к богу (богам)]. Тенгри неявно антропоморфизован: наделён некоторыми человеческими чувствами, словесно выражает свою волю. Более явно было персонифицировано небо в мифологии западнотюркских племён Хазарского каганата. Армянский автор Моисей Каганкатваци называет главным богом северокавказских хазар Тенгри-хана. Он «чудовищный громадный герой», «дикий исполин»; ему посвящали высокие деревья и приносили в жертву коней. Умай — богиня плодородия, олицетворяла женское начало. По всей видимости, именно её албанский епископ Исраэль (7 в.) именует Афродитой. В древнеуйгурских текстах 10 в. она называлась «благодетельной Умай-царицей». Вместе с Тенгри она покровительствует воинам (надпись Тоньюкука). Каган своим обликом подобен Тенгри, а его супруга-царица (катун) — Умай. Отсюда можно заключить, что существовал миф о божественной супружеской чете Тенгри и Умай, земной ипостасью которой была царская чета. Возможным иконографическим воплощением этого мифа является сцена, изображённая на т. н. «Кудыргинском валуне» : тюркские воины поклоняются чудовищно громадной и грозной личине (Тенгри), женщине в трёхрогом головном уборе и богатом наряде (Умай) и их отпрыску. Главное божество среднего мира – «священная земля – вода» («ыдук Иер-суб», см. Йер-су). Это божество нигде не упомянуто обособленно, оно вместе с Тенгри и Умай покровительствует тюркам и наказывает согрешивших. Византийский историк 7 в. Феофилакт Симокатта пишет, что тюрки «поют гимны земле»; Моисей Каганкатваци сообщает о хазарских «чародеях», призывающих зем-

лю, о жертвоприношениях земле и воде. В китайских источниках упоминается священная гора тюрок, называвшаяся «бог земли». В древнетюркских енисейских текстах и «Книге гаданий» несколько раз упомянут Эрклиг, бог — владыка нижнего мира, разлучающий людей, враждебный верхнему миру. В древнеуйгурских текстах он именуется Таму-Эрклиг-хан («адский Эрклиг-хан»). В енисейских надписях вместе с Эрклигом упомянут Бюрт – бог скорой смерти. Возможно, посланцами Тенгри являются упоминаемые «Книгой гаданий» бог путей на пегом коне и бог путей на вороном (коне) (о поклонении тюрок неким «богам путей» пишет и Моисей Каганкатваци).

Генеалогические мифы относятся к наиболее архаичному тотемистическому пласту древнетюркской мифологии. Наиболее древен миф о происхождении племени тюрк (ашина), известный в двух вариантах и зафиксированный (со слов тюрок) в китайских записях сер. 6 в. (оба варианта могут быть возведены к общему прототипу). Согласно основной версии, предки тюрок, жившие на краю большого болота, были истреблены воинами соседнего племени. В живых остался лишь изуродованный врагами десятилетний мальчик, которого выкормила волчица, ставшая затем его женой. Скрываясь от врагов (убивших всё-таки мальчика), волчица бежит в горы, севернее Гаочана. Там, в пещере, она рождает десятерых сыновей. Сыновья волчицы женятся на женщинах из Гаочана и основывают свои роды. Имя одного из сыновей — Ашины — стало названием его рода. Впоследствии число родов увеличилось и Ашина стал вождём племени. Его потомок, Асянь-шад, вывел племя из пещеры и поселился на Алтае, где племя стало называться тюрк. Во втором варианте мифа упомянуты другие потомки волчицы и среди них племя «белого лебедя» и племя кыргыз. Миф о происхождении царского племени уйгуров, яглакар, называет в качестве родоначальников волка и хуннскую царевну. Сохранившийся в поздней передаче генеалогический миф уйгурского племени эдизов повествует, что их родоначальниками были священные деревья (ср. почитание у хазар Тенгри-хана в виде высоких деревьев). Среди родоначальников древнетюркских племён встречаются также бык и олень.

С. Г. Кляшторный.

На уровне низшей мифологии, очевидно, была распространена вера во вредоносных духов (ел, ек), духа-хранителя кут (олицетворение души), духов—хозяев отдельных урочищ и мест (см. Эе). Посредником между людьми и миром духов выступал шаман (кам; определённые указания источников на бытование шаманства у древнетюркских племён — енисейских кыргызов — относятся к 8–10 вв.).

Мифология тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Кавказа, Крыма и Западной Сибири, воспринявших ислам, в основе своей мусульманская. Распространявшийся среди народов региона ислам (в Средней Азии — с 8 в., в Малой Азии — с 11–12 вв., на Кавказе — с 7 в., в Западной Сибири — с 14 в.) постепенно вытеснил и разрушил прежние мифологические системы. Сохранились в основном образы низшей мифологии (единая картина демонологических персонажей в мифологиях народов региона отсутствует). Некоторые местные языческие божества (напр., Бобо-Дехкон, Чопан-ата, Буркут-баба, Коркут) трансформировались в образы мусульманских святых. Не были вытеснены исламом образы, генетически связанные с иранской мифологией, влияние которой на тюркоязычные народы продолжалось и после принятия ислама: аждарха, дэв, пари, Симург, чильтан, кырк кыз, Биби-Мушкилькушо, Биби-Сешанби, а также албасты (древний образ, лишь частично связанный с иранской культурой). Древнетюркские мифологические представления сохранились слабо. Их остатками является бытование у ряда народов термина «тенгри» в значении «бог», почитание земли и воды у киргизов, следы культа Умай у киргизов и казахов, представления о магическом камне яда у казахов и киргизов, вера в духов — хозяев различных мест эе у киргизов, казахов, туркмен и западносибирских татар, в духа-хранителя кут у киргизов. С мифологическими представлениями древних тюрок связаны также пережитки почитания волка и культ предков. Отзвуком древнетюркской космологии следует считать представление казахов о трёх мирах: верхнем (небесном), среднем и подземном. Шаманство, распространённое у среднеазиатских народов, сохранив отдельные черты, связывающие его с древнетюркским, подверглось значительным изменениям. Термин «кам» был вытеснен названиями «бакши» («баксы»), «порхай» («парихон»), «фолбин» («палмин»), были восприняты новые элементы, генетически связанные с культурой ираноязычного населения Средней Азии, в частности образы духов — помощников шамана пари и чильтанов, а также зловредных демонов албасты и дэва. Наряду с ними шаманы призывали мусульманских пророков и святых.

Мифологии тюркоязычных народов Поволжья. В пределах региона в одну подгруппу объединяются мифологии исповедовавших ислам татар и башкир. От них отличается мифология чувашей, подвергавшихся с 16 в. христианизации (некоторые особенности их мифологии связаны с характером этногенеза чувашского народа, формировавшегося в ходе ассимиляции местных финно-угорских народов тюркоязычными булгарами). Мифология татар и башкир в своей основе мусульманская. Из домусульманских мифологических представлений сохранились некоторые образы низшей мифологии. Ряд мифологических персонажей связан с древними традициями местного, видимо, угро-финского населения, которое влилось в состав татар и башкир. Древнетюркские и иранские мифологические представления отражены слабо. Многие персонажи низшей мифологии татар и башкир не известны большинству других тюрко-язычных народов: бичура, шурале, убыр, духи — хозяева жилища (ой иясе, абзар иясе, йорт иясе), дух — хозяин воды су иясе, чудовищная змея юха (см. Ювха), привидение оряк, олицетворения болезней улят, чячяк-анасы и др.

Мифология чувашей, благодаря их поздней христианизации, сохранила во многом «языческий» характер. Мир считался состоящим из семи слоев: трёх небесных, земного и трёх подземных. На последнем подземном слое помещался загробный мир, в котором души людей продолжали жить после смерти. Известно свыше 200 чувашских божеств и приданных им духов разных рангов и функций, населяющих землю, небо и подземный мир. Пантеон чувашских божеств не связан с мифологией древних тюрок, он сложился в Поволжье на основе местных традиций. Его возглавляет небесный бог-творец Султи-тура (с ним часто отождествляется всевластный бог судьбы Султи-кепе; термин тура восходит к древнетюркскому тенгри). Прочие божества подчиняются Султи-тура. Многим божествам, в свою очередь, приданы духи-служители. В услужении бога судьбы находятся вестники Пулех и Пихампар (последний также покровительствует животным), у бога — создателя хлебов — духи «основатель хлебов», «производитель хлебов», «хранитель хлебов», «раститель», «производящий плоды поля» и др., у бога — создателя пчёл — духи «ниспосылающий пчёлам матку», «дающий сладость», «производящий движение пчёл».

Известны боги-творцы (создатель душ Чун суратакан тура, создатель детей Ывал-хер суратакан тура, производитель хлебов Тырпул суратакан тура, создатель домашних животных Выльах-черлех суратакан тура, создатель жилищ Сурт суратакан тура, производитель богатств Мул суратакан тура, создатель пчёл Хурт суратакан тура, создатель цветов Чечек суратакан тура, ниспосылающий силу и крепость Хурас антаракан, создатель земли Сер ашше и др.), божества-покровители (покровитель путешествующих Ес тура, покровитель плавающих по водам Сурен ыра, покровитель полевых работ Хирти тура, покровитель стад и сокровищ земных недр Сурах ашше, бог благодеяний, благословляющий брак, – Ыра тура, бог изобилия, поддерживающий счастье семьи, — Перекет тура и др.), божества, олицетворяющие различные явления природы [свет — Сута тенче, солнце — Хевел, луну — Уйахтура, ветер — Сил, гром и молнию — Етем тура (наряду с ним почитались и самостоятельные божества молнии Аса, или Сисем, и грома — Аслати)]. Наряду с солнцем почитались отец солнца, мать солнца, дети солнца. Источникам известны мать земли (жена Сер ашше), мать ветра (жена Сила), жена и дети бога луны, сопутствующие Аслати и Сисем мать грома и мать молнии и т. д. Иногда обожествлялись отдельные части высшего божества (напр., уши солнца, крылья солнца, ноги солнца). В ряде случаев одни и те же функции божеств воспроизводились на разных уровнях: например, наряду с божествами, покровительствующими дому (Килти тура) и дворовому скоту (Картари тура), почитались домовой (херт-сурт) и дух — хозяин хлева (карта пусе). К специфически чувашским образам низшей мифологии относятся демонические существа вулкан [(иногда — вопкан), считавшийся причиной эпидемии] и хытам (в последнее, по поверью,

обращалась душа человека, которого никто не поминал после смерти; оно считалось причиной падежа скота). Образам татарской и башкирской мифологии близки леший арсури (соответствующий шурале), злой дух вупар (близкий убыру), духи «мать воды» и «отец воды», шыв амаше и шыв ашше (близки «водяному деду» су бабасы и «водяной матери» су анасы), «хозяин хлева» карта пусе (соответствует абзар мясе), домовой херт-сурт (соответствует ой иясе) и некоторые другие. Названия духов херт-сурт и вуташ финно-угорского происхождения. Некоторые образы чувашской мифологии восходят к исламу (распространившемуся в 9–10 вв. среди булгар). В их числе вестник судьбы Пихампар (от перс. пэйгамбар, «пророк»), бог изобилия Перекет тура (от араб. барака, «благодать»), божество Харпан тура (от араб. курбан, «жертва»), возносящее жертвы Султи-тура; дух-покровитель Ашапатман карчаке (от имён Айши, жены Мухаммада и его дочери Фатимы), дух смерти Эсрель, ангел пирешти, чёрт шуйттан (и, в частности, «водяной чёрт» шыври шуйттан, который, по поверьям, нападает на купающихся и утаскивает их в воду) и др.

С древнетюркской мифологией генетически связаны дух йерех (покровитель семьи и хозяйства) и, возможно, духи вут ами («мать огня») и вут аси («отец огня»). С глубокой древности сохранялось почитание животных, в частности волка, который считался служителем Пихампара. К слою древнейших представлений относятся и мифы о небесном змее селен, дарующем чадородие; о летающем по небу огненном змее вери селен, в образе которого злые духи являются по ночам; об огненной птице вут кайаке, переносящей огонь, предвестнице пожара (который она сама и прекращает).

В. Н. Басилов.

Мифологии саяно-алтайских тюркоязычных народов. Несмотря на то, что среди алтайцев, хакасов и шорцев распространялось христианство, а среди тувинцев — ламаизм, у них сохранялась прежняя «языческая» мифология. Наиболее значительную группу составляют космогонические мифы. Вселенная состоит из трёх сфер: верхнего (неба), среднего (земли) и нижнего (подземного) миров (иногда говорится об особых мирах или землях, со своими небесами или без них, морями, реками и подземным миром, где тускло светят луна и солнце). Небо в виде купола прикрывает землю, то и дело соприкасаясь с ней краями. Подобные представления отмечены в якутском эпосе («края неба и земли стукаются друг о друга») и у монголов. Вход в подземный мир находится где-то на западе. В различных мифах три сферы вселенной связывает либо древо мировое (пай кайынг, «богатая берёза», или темир-терек, «железный тополь», на ветвях которого находятся зародыши детей и скота), либо гора, упирающаяся вершиной в небеса.

Сохранилось несколько вариантов мифа о происхождении мира, многие из которых подверглись сильному влиянию христианских и буддийских представлений. Согласно одному из вариантов, в изначально существовавшем огромном водном пространстве плавали две утки. Одна из них решила сотворить землю из ила. Вторая нырнула и со дна принесла ил в клюве. Первая утка стала разбрасывать его по воде, и появилась земля. Вторая утка, выйдя на сушу, стала разбрасывать камешки, и появились горы (образ птицы-демиурга широко распространён у сибирских народов). В шаманском варианте мифа первая утка — это Ульгень, владыка верхнего мира, а вторая — Эрлик, правитель подземного мира (иногда они выступают как родные братья). В некоторых мифах Ульгень творит мир по повелению Белой матери (Ак эне), обитающей в мировом океане. Опорой земли служат два огромных рыбоподобных чудовища — кер тютпа, у которых верхняя губа касается неба, а нижняя — земли. Одно из них посылает холод, осень и зиму, а второе тепло, весну и лето. В другом варианте чудовищ (кер палык) три. Подымая или опуская голову, они вызывают колебания земли и наводнения. Кер палык созданы Ульгенем. К среднему он привязал аркан, укрепив его конец на небе. При помощи этого устройства он (в других вариантах — богатырь Мангдышире, образ, восходящий к буддийскому Манджушри) управляет чудовищем. В шаманских мифах кер палык — существа подземного мира, чьи изображения помещали на бубнах шамана (ср. монг. палык, Аврага могой). Известны варианты космогонического мифа, в которых творцом выступает Эрлик, создавший и самого Ульгеня. Особым почитанием Эрлик пользовался у телеутов, считавших, что он живёт «на истинной земле», далеко за основанием неба. Известен миф, согласно которому земля переживает второй период своего существования и как бы возникла заново после всемирного потопа.

Мир мыслился многослойным. Слоев земли обычно семь, неба — от семи до шестнадцати — восемнадцати, подземного мира — семь, девять. Земля представлялась в образе животного: в эпосе сохранились упоминания о ее шее, лопатках, подмышках, рте, пупе. Распространены мифы о небесных светилах, особенно звёздах. Обычно считалось, что солнце и луну создал Ульгень, а звёзды земного происхождения. Так, Большая Медведица (четтиган, дьетиган) — это семь братьев (ханов), переселившихся на небо с земли и ставших божеством. Три самые яркие звезды Ориона (Уч мыйгак — «три маралухи») — маралухи, вознёсшиеся на небо, спасаясь от охотника, пустившего в них две стрелы и вместе с ними поднявшегося в небо. В другом варианте одну из звёзд считают собакой охотника, другую — стрелой, третью — беркутом, а звёзды пояса Ориона — тремя маралухами (ср. аналогичный монгольский сюжет о Хухедей-мерген). Разнообразны мифы о Плеядах (Улькер, Мечин). Их сюжетным ядром является рассказ о некоем существе, управлявшем погодой и часто насылавшем холод и снег, отчего страдали домашние животные. Животные замыслили погубить его, когда он спал в тёплой золе. Корова пыталась раздавить его, но демон выскользнул из-под её раздвоенного копыта и поднялся на небо, где превратился в созвездие. Он до сих пор насылает холодные зимы (ср. аналогичный монгольский миф о Плеядах — Мичит). Отмечены мифы про утреннюю и вечернюю звезду, про Полярную звезду как золотой кол, вбитый в небо, про Млечный путь как «небесную дорогу» или «опояску неба», про гром и молнию, производимые чудовищем-драконом (ср. монг. Лу), затмение солнца и луны [их пожирает чудовище (ср. монг. Раху)]. Особенно распространён миф о происхождении пятен на луне. Надо было убрать с земли людоеда Тельбегеня (Дьельбегеня). За ним спустилось солнце, но тогда люди стали умирать от жары. Затем, убыв наполовину, чтобы уместиться на земле, за ним отправилась луна. Тельбегень ухватился за куст тальника, но луна подняла его на небо вместе с кустом (он-то и виден с земли как пятна). Борьба луны с Тельбегенем продолжается и по сю пору; когда побеждает людоед, луна убывает, а когда перевес на стороне светила — полнеет.

Существует ряд антропогонических мифов. Сотворение человека приписывалось Ульгеню. Он сделал (обычно — из земли и камня) тела людей, но душу (жизненную силу) вдохнул в них Эрлик. Поэтому при жизни судьба человека зависит от Ульгеня, а после смерти — от Эрлика. В одном из вариантов ворон, нёсший людям души в клюве, соблазнился глазами павшей лошади, открыл клюв, и души разлетелись. В другом Ульгень сам оживил тело человека, вдув ему через правое ухо жизненную силу, а через нос ум. Некоторые мифы этого цикла подверглись влиянию ламаизма и христианства. В частности, известен миф, по которому первым человеком был Эрлик (согласно одному варианту, он сделан Ульгенем из комочка глины, отделённого от плававшей по волнам мирового океана земляной глыбы), вторым — богатырь Мангдышире [созданный из бронзы (чугуна), добытой из камня], третьим — богатырь Майдере (Майтере, модификация буддийского божества Майтреи), управитель солнечно-лунного мира, низвергший возгордившегося Эрлика с небес сначала в мир, где нет солнца и луны, а затем под землю. Он создал первую (неудачную) женщину, а также семерых существ, из которых трое становятся божествами (хранитель душ умерших; покровитель детей и детёнышей животных; бог войны, охоты и торговли), трое — его помощниками (писарями), а один (вместе с созданной из его ребра Ульгенем женщиной) кладёт начало человеческому роду. В некоторых мифах Ульгень и Эрлик творят параллельно («белое» и «черное» человечество), но Ульгень проклинает творение Эрлика. Сотворение человека из глины в мифах алтайцев повторяет версию древнетюркского мифа (зафиксирован в 14 в.) о том, как в пещере вода затопила грот и занесла глиной ямку, имевшую форму человека; под влиянием тепла глина ожила, и возник человек. Значительную группу составляют теогонические мифы. В их числе мифы о братьях-демиургах Ульгене и Эрлике, их слугах (сыновьях), сражающихся за своих повелителей (Керей, Караш и др.), и т. д. Дух Кочеган, культ которого имел эротический характер, был вначале смертным человеком, отличавшимся своим распутством, за это шаман забросил его на седьмое небо.

По другому варианту, он был блудливым шаманом и забрался на небо, спасаясь от врагов, по третьему — сыном дочери Ульгеня, соблазнённой сильным шаманом. Шалыг, дух — покровитель охотников у тубаларов и шорцев, также вначале был человеком, сильным и отчаянным, не признававшим богов. Его дерзость дошла до того, что он силой пытался проникнуть в жилище Эрлика и даже сломал в нём несколько дверей. Разгневанный Эрлик ранил его стрелой в ногу и язык и превратил в духа, хромого и заику, мучающего охотников, насылающего на них ломоту в костях и требующего себе жертв. Один из мифов объясняет происхождение духов — хозяев местностей, объектов природы и т. д. (см. Ээ). При свержении Эрлика с небес вслед за ним посыпались на землю и его слуги. Падавшие в воду становились хозяевами воды, на горы — хозяевами гор и т. д. В числе наиболее известных «хозяев» — таг-ээзи, «хозяин горы», чаще выступающий в образе женщины, вступающей с охотником в любовную связь, а иногда — старика. Обычно он считался распорядителем диких животных, посылающих их по своему усмотрению охотникам в добычу. От ене (ср. монг. Отхан-Галахан), «мать-огонь», — покровительница домашнего очага, в шаманских мифах — божество огня.

Один из популярных героев мифов — Сартакпай (от иранского сарт, «городской житель», «строитель или торговец»). Сартакпай жил в местности Учык (локализуется в районе совр. села Сростки под городом Бийском) в те времена, когда леса ещё не было, а камни были мягкими. В своих обширных владениях он дал имена горам и рекам, названия зверям и птицам. Нередко он выступает как строитель дорог и оросительных каналов, а также моста через реку Катунь (этот мост он не смог построить, так как помогавший ему сын нарушил запрет свиданий с женщиной в период строительства). В других мифах Сартакпай создаёт крупные реки Алтая. Русло Катуни он прокладывал указательным пальцем. Когда путь ей преградила гора, он прострелил её стрелой и вывел реку на равнину (считается, что отлетевший вниз кусок горы до сих пор высится посреди реки около современного села Аскат). Чтобы создать реку Бию, Сартакпай преградил путь рекам, стекающим в Чулымскую долину, поставив поперёк её свою ладонь; так образовалось Телецкое озеро. Затем из этого озера он одним пальцем вывел Бию на равнину, где она соединилась с Катунью и дала начало Оби.

Ряд мифов восходит к древнетюркским представлениям. Миф о происхождении древних тюрок от сожительства юноши с волчицей нашёл отражение в героическом эпосе алтайцев (воспитание мальчика волком).

Л. П. Потапов.

Наиболее близки мифологические воззрения алтайцев, шорцев и хакасов. К древнетюркской традиции восходят пережитки почитания неба, которому совершались жертвоприношения, духов йерсу, Умай, представление о жизненной силе (душе) кут (хут). По представлениям алтайцев, главные добрые божества и духи во главе с Ульгенем обитают в верхнем мире, на земле живут люди, добрые божества йер-су (которые людям ближе небесных богов), родовые божества и духи-покровители, а в нижнем мире — чудовища, духи и божества, приносящие вред людям (главный из них — Эрлик), туда же переселяются умершие. Тоси — родовые божества, но этим термином обозначались и многие другие духи, в том числе духи — покровители шаманов. Часто родовые тоси, например Каршит (Харшит), Карагуш (Карагуш-хан), Бурча-хан, Пахтуган, Ураган, Яжил-хан, Кыргыс-хан, Абаган (Абуган), Тазаган и др., считались сыновьями Ульгеня (некоторые из этих имён совпадают с названиями почитаемых алтайцами «родовых» гор). Одним из источников родовых культов было почитание духов — хозяев (ээ) гор, долин, ледников, рек, источников и т. д.

Пантеон хакасов не был столь развит. Духи разделялись на «чистых», добрых (арыг тос, главный – улуг тос), и «чёрных», злых (чобал тос, хара тос), с которыми борется шаман. Как и у алтайцев, почитались многочисленные духи — хозяева местностей [напр., гор и тайги («тагэээзи»), рек («суг-ээзи»), озёр («кель-ээзи») и др.]. Считалось, что они живут семьями, обычно невидимы, но иногда принимают облик человека или животного.

У тувинцев владыка верхнего мира — бурхан (бог) Курбусту (его имя, видимо, восходит к иранскому Ахурамазда, ср. также монг. Хармуста). Владыка подземного (тёмного) мира — Эрлик-хан, которому служат духи эрлики (эрликены, иногда — эльчи). В среднем мире живут люди, а также сверхъестественные существа, от которых зависит их жизнь: добрые духи ээрены, духи — хозяева мест (в их числе очень влиятельны духи воды и очага; обиталище «хозяина тайги», т. н. шаманское дерево, каждый тувинский род почитал как родовую святыню), а также некоторые злые духи [кара-бук (иногда — бук, пук), аза (иногда — мёге, хи-юм), албыс (см. Албасты), шулбу (или шулбус), кайбын-ку, четкер, чылбыга и др.]. Духи аза, шулбу и четкер, очевидно, монгольского происхождения, принесённые с буддизмом [ср. ада, шимнус (шулмас)].

Влияние буддизма на мифологию тувинцев сказалось в бытовании термина «бурхан», почитании, как особых ээренов, ковриков с изображением Будды и т. д. С духами верхнего и среднего миров (ээренами) общались т. н. белые шаманы, а с духами тёмного мира — чёрные. Духи — помощники шамана назывались, как и прочие добрые духи, ээренами, причём многие из них были связаны не только с шаманским культом, а представляли объект общего почитания. Некоторые ээрены представлялись в человеческом облике (напр., духи умерших предков), а большая часть — в образе диких зверей, рыб, иногда — растений, деревьев. Возможно, эти представления восходят к тотемизму.

О мифологических воззрениях якутов см. в ст. Якутская мифология.

Мифология караимов (живут в Крыму, Литве и Польше) и крымчаков (живут в Крыму) в своей основе иудаистическая. Мифологические представления гагаузов (живущих на Украине, в Молдавии, Болгарии и Румынии) в основном христианские, подвергшиеся, однако, влиянию иных мифологических систем. С древними воззрениями населения Восточной Европы и Малой Азии связаны образ демона кара-конджо (ср. тур. конджолос, караконджолос — дух, оскверняющий сосуды зимой, и болг. кара-конджо), а также почитание волка (согласно распространённому мифу, некогда человеку-гагаузу удалось победить хромого волка, которому бог назначил съесть этого человека). Мусульманизированный облик приняли древние местные представления о трёх святых [старушка (старик)-среда, старушка (старик)-пятница и старушка (старик)-воскресенье], которые являются к работающим или пьянствующим в праздник и укоряют, а иногда наказывают нарушителей обычая (ср. Першенбе-кары), о духах — покровителях построек тылысым. Мусульманская терминология широко применяется для передачи понятий, связанных с христианством: аллах (бог), курбан (жертва), шайтан (чёрт), Хедрелес (святой Георгий) и т. д. Некоторые образы перекликаются со славянскими (отнимающие разум духи русали, божество Додола). С тюркоязычной средой связано бытование мифологических сюжетов о великанах тепегёз, духах — хозяевах отдельных мест, а также об иранских по происхождению образах пари, дэвов, аждарха. Поверья о злых духах обур, видимо, указывают на связи гагаузов с угро-финской средой (ср. вупар, убыр).

Жёлтые уйгуры, живущие в Китае (в провинции Ганьсу), восприняв буддизм и некоторые монгольские представления, сохранили и многие элементы «языческой» мифологии, в частности связанный с шаманским культом пантеон, представленный в основном небесными божествами, которых они в иерархической последовательности располагали на небосводе. Верховный бог их пантеона — Кан-тенгир (т. е. царь-божество), считалось, что именно он положил начало шаманству.

В. Н. Басилов.

ТЮШТЯН, Тюштень, Тюштя, в мордовской мифологии культурный герой, основатель светской власти. Т. — пахарь-богатырь, избранный эрзянь кирди («правителем эрзи») или инязором (от ине, «великий», азор, «хозяин») на совете семи старейшин эрзи. По преданию, когда Нишке создал землю и народ эрзю, эрзяне сильно умножились и стали спорить из-за земли. Т. согласился поделить угодья, если получит священный знак: сухая палка, воткнутая в землю, должна зазеленеть во время его пахоты. Т. стал справедливым правителем; при помощи колдовства и богатырской силы он одолевал врагов мордвы. Время его правления — «золотой век» («век Т.»), когда рождались одни мальчики. У мокши Тюштень — оцязор (оцю, «большой», азор, «хозяин»), каназор (от тюрк. хан) обитает на восходе солнца на вершине горы (ср. образ священного царя на мировой горе), в серебряных палатах в золотой одежде. Он руководит собраниями народа, строит города. По поверьям мордвы, Т. может послать неурожай и стихийное бедствие; если он вновь выступит против своих врагов, начнётся последняя война, которая погубит мир.

ТЯНЬ («небо»), одно из важнейших понятий китайской (особенно древнекитайской) космогонии, мифологии, философии и религиозных верований. Иероглифу Т. даются разные этимологические объяснения. Вероятнее всего, иероглиф восходит к рисунку небосвода, находящегося над человеком, поэтому уже в ранних (1-е тыс. до н. э.) текстах Т. выступает в двух основных значениях: небо, небесная твердь (отсюда и одно из названий Китая — Тянься: «то, что находится под небом, т. е. Поднебесная») и Небо — верховный дух, высочайший правитель, стоящий во главе иерархически организованного сонма духов, мандат которого (Тянь мин — мандат Неба) дает земному властителю (Тянь-цзы — «сын неба») право управлять страной; высшая божественная сила, распорядительница человеческих судеб, ниспосылающая на землю награды и кары. О возникновении неба повествуется в одном из мифов о Паньгу. Согласно мифу, небо образовалось из содержимого космического яйца, когда всё лёгкое и чистое поднялось вверх и образовало небесную твердь, а тяжёлое и грязное опустилось вниз и создало землю. По более ранним философско-космогоническим концепциям, вселенная образовалась из Изначального хаоса, по другой версии — из Великого предела (см. Тайцзи), который разделился на две космические силы инь и ян, а в другом варианте — на небо и землю, в свою очередь породивших тьму вещей. Хотя представление о Небе как о божественной силе появилось позже, чем понимание неба как тверди, находящейся над головой людей, всё же его следует считать весьма архаическим. Вероятно, оно сложилось у племени чжоу до того, как в результате победы над иньцами это племя стало править Китаем, т. е. ранее 11 в. до н. э. Не исключено также, что оно сначала возникло среди северных и северо-западных кочевников — предков тюркских и монгольских народностей и примерно со 2-го тыс. до н. э. проникло в Китай. После того как чжоусцы овладели Китаем, произошло смешение шан-иньской и чжоуской культур, отразившееся также и в области религиозных представлений — в контаминации чжоуского культа Неба и шан-иньского культа верховного божества Шан-ди. Отправление общегосударственного культа неба (жертвоприношения на круглом алтаре к югу от столицы) вплоть до революции 1911 производилось императором.

В религиозно-космологических представлениях древних китайцев Небо было создателем всего сущего: народа, его правителя, пяти движущих начал — металла, дерева, воды, огня и земли. От связи с Землёй оно порождало все вещи («тьму вещей»). Т. приписывался ряд других, иногда гипертрофированных, человеческих черт: оно всезнающе и всемогуще, милосердно и справедливо в распределении наград и наказаний, оно благожелательно и заслуживает доверия, на него можно положиться, но в то же время его следует бояться, ему нужно следовать и подчиняться, ибо только так можно заручиться его благосклонностью и обеспечить себе счастье и удачу. К этому Небу и обращался поэт Цюй Юань (340–278 до н. э.) в своей поэме «Вопросы к небу», его он восхвалял в «Лисао».

В поздней средневековой китайской народной мифологии распространено представление о Т. как о месте пребывания огромного пантеона божеств во главе с Юйди. В этом плане оно мыслилось как территория, на которой находились великолепные дворцы, конюшни для небесных коней, включая восемь скакунов, рысака Гуань-ди; помещения для небесных воинов, парки и сады, в т. ч. персиковый сад Си-ван-му (см. Паньтао), и, наконец, Небесный дворец (Небесные чертоги), резиденция Юй-ди.

С. Кучера.

ТЯНЬ-ДИ («небесный правитель», «небесный государь», «небесный император»), в китайской поздней народной мифологии верховное божество, глава божеств и духов. Т.-д. по-существу является синонимом Тянь и Шан-ди (хотя между ними имеются определённые различия этимологического и семантического характера). Как предмет поклонения и религиозных обрядов Т.-д. играл порой менее значительную роль, чем подчинённые ему божества (например, Цай-шэнь, Цзао-Шэнь).

С. Кучера.

ТЯНЬ-ХОУ («небесная императрица»), богиня моря в поздней китайской мифологии. Культ её зародился в 10–11 вв. в прибрежных районах Фуцзяни в результате обожествления, видимо, реальной девицы по фамилии Линь, жившей в 8 или 10–11 вв., душа которой якобы летала спасать братьев, терпящих бедствие на море. В 1156 по приказу императора был воздвигнут храм в её честь. Государи награждали её пышными титулами. С 13 в. её стали называть Тянь-фэй («небесная наложница»), а с кон. 17 в. — Т.-х. Ей молились перед выходом в море. Т.-х. изображается восседающей на волнах, на облаках или на троне. У неё два помощника: у первого рука приложена к уху, у другого поднесена к глазам. Днём рождения Т.-х. считается 23 число 3-й луны.

Б. Р.

ТЯНЬ-ЮЙ ЮАНЬШУАЙ («главнокомандующий Тянь-юй»), в поздней китайской народной мифологии сын зелёного дракона (см. Цин-лун). Родился в поле во время сильного дождя, поэтому и был назван Тянь-юй (тянь, «поле», юй, «дождь»). По преданию, бессмертный даос Цы-цзи чжэньжэнь («истинный человек милосердная помощь»), преследовавший бежавшего зелёного дракона, вредящего людям, в поле настиг его жену — красавицу Пан. Цы-цзи чжэньжэнь своим волшебным мечом вызвал неистовый гром и яростный дождь, во время которого Пан, ждавшая ребёнка, разрешилась от бремени. У новорождённого тело было человеческое, а голова дракона. Когда мальчику исполнилось шесть лет, он стал учеником бессмертного Чжан чжэньжэня («истинного человека Чжана»). Наставник научил Т.-ю. ю. вызывать гром и молнию и дал ему прозвище Цюань-лин («полный одухотворённости»). Т.-ю. ю., узнав, кто его родители, сделал себе боевое знамя и два года искал мать и рыскал по небесам в поисках врагов отца. Знамя Т.-ю. ю., развевающееся на ветру, громыхало, словно гром, а из его слюны образовались облака. Однажды он вступил в бой с двенадцатью демонами. Но Верховный нефритовый государь — Юй-ди посоветовал Т.-ю. ю. отказаться от мести Цы-цзи чжэньжэню, который преследовал зелёного дракона ради блага людей, и простить двенадцать демонов, помешавших ему отомстить за отца. Юй-ди дал Т.-ю. ю. титул Сянъяо цюйсе юаньшуай («главнокомандующий, побеждающий демонов и рассеивающий злые силы»). Т.-ю. ю. изображается с гром-камнем в левой руке и жёлтым знаменем в правой.

Э. С. Стулова.

Тянь-хоу. Гравюра из книги «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

УАЗЫРМЕС, герой адыгского нартского эпоса. Сын нарта Пизгаша и красавицы Мигазеш, дочери морской богини. У. — брат и муж Сатаней, отец Бадыноко. У., мудрый старец с золотыми усами, с золотой палкой, выступает предводителем нартов, но по своему значению уступает Насрен-жаче. С помощью У. нарты освободили Сатаней, похищенную испами. У. убивает бога зла Пако, настигнув его в небе в его дворце. У. соответствует осетинскому Урызмагу.

М. М.

УАИГ, ваюг, в осетинской мифологии великан. В нартском эпосе У.: одноглазый великан — циклоп, великан с пёстрой бородой и даже семиголовый великан. У. населяют башни, замки, пещеры, ведут борьбу с нартами и терпят от них поражение, так как глупы и неуклюжи. Осетины представляли У. людьми высокого роста в чёрных бурках, они часто селятся в жилом доме, причиняя неприятности его обитателям. В эпосе известны У. — Тыхыфырт Мукара, его предкам нарты платили дань девушками, Сайнаг-Алдар, которому Батразд отсёк правую руку за кровь отца, Алаф, повадившийся ходить к нартам на танцы, где он ломал ноги нартской молодёжи.

Б. К.

УАКА, в мифологии кечуа дух, святыня, обладающая сверхъестественной силой. У. может быть любого вида — храм, идол, ритуальный сосуд, камень необычной формы и др. Личная У. была как бы духовным двойником человека, общинная У. – средоточием духовной жизни селения.

С. Я. С.

УАРХАГ (староосет., «волк»), в осетинском нартском эпосе родоначальник нартов. К старости у У. родились два сына-близнеца. В честь новорождённых У. с женой Сайнагон устроили большой пир, длившийся семь дней и ночей. Присутствовавший там кузнец Курдалагон подарил нартам чудесную свирель и дал имена сыновьям У., старшему — Ахсар, а младшему — Ахсартаг. Дети за день вырастали на вершок, а за ночь на целую пядь. Когда они возмужали, весь мир узнал об их подвигах. Ахсартаг женился на красавице Дзерассе, но вскоре сыновья У. погибли из-за роковой ошибки Дзерассы. У. долго ждал их возвращения, нарты же издевались над ним, заставляя его бессменно пасти скот. Мстя нартам, У. угонял их стада, топил в море, бросал с вершины крутой скалы. У. был избавлен от неволи своими малолетними внуками — Урызмагом и Хамыцом — сыновьями Ахсартага и Дзерассы, которые привели У. в старинную родовую башню, постригли ему волосы и бороду и обнаружили, что их дед выглядит моложаво. Решив остаться жить с ним, внуки отправились за Дзерассой, находившейся в доме Донбеттыров, и привели её к У., который взял её в жёны.

Б. К.

УАСТЫРДЖИ, Уасгерги, в осетинской мифологии покровитель мужчин, путников и воинов. Соответствует святому Георгию. В нартском эпосе У. — небожитель, отец Сатаны. У. изображается на белом коне, в белой бурке. Считалось, что У. постоянно разъезжает, носит оружие и пускает его в ход так же, как люди, но гораздо быстрее их. Чаще других небожителей он спускается на землю, чтобы узнать, помогают ли люди друг другу в нужде и горе. Среди людей он появляется в облике нищего. Женщины боялись произносить имя У. и говорили о нём иносказательно «лагты дзуар» — «бог мужчин». Они не имели права даже участвовать в празднествах, устраивавшихся в честь У. Он считается врагом воров, мошенников, клятвопреступников, убийц; покровителем честных, благородных людей.

Б. К.

УАЦАМОНГА, Нартамонга, Амонга («указательница»), в осетинском нартском эпосе волшебная четырёхугольная чаша, присутствующая на пирах. Она была неиссякаема, постоянно наполнялась вкуснейшими напитками. Если кто-либо из пирующих говорил правду о своих ратных подвигах, У. сама поднималась к его губам, если же хвастался понапрасну — У. не трогалась с места. На одном из пиров нарты, рассказывавшие о своих доблестях и подвигах, смотрели на У. в ожидании её выбора. Но У. поднялась лишь к Батрадзу, после того как он рассказал о сражении с небесными силами, в котором умертвил семь дауагов, зэдов, мыкалгабыров, а также сына владыки хлебов Хоралдара-Бурхор-али. По велению Батрадза У., наполненная хлебной брагой, поднялась и к губам Хамыца, но когда он захотел хлебнуть из чаши, на поверхность всплыли и устремились в его рот ящерицы, змеи, лягушки и прочие гады, которых Хамыц бил и колол своими булатными усами. Когда они спрятались на дне У., он опрокинул её вверх дном. Согласно балкарскому варианту, на пирах перед каждым нартом стоял бочонок, наполовину наполненный хмельным. Если подвиги, которыми похвалялся какой-либо нарт, были верны, бочонок трижды переливался через край.

Б. К.

УАЦИЛЛА (уац, «божество», «божественный»; Илла, имя Ильи-пророка), в осетинской мифологии бог-громовержец, покровитель хлебных злаков и плодородия. В нартском эпосе У. — небожитель, дружен с нартами, но после принятия аланами христианства (10 в.) уже как христианизированное божество борется с ними. У. разъезжает по небу и направляет свои стрелы (фат) — громовые удары на землю, истребляя злых духов. Во избежание гнева У., убитого громом не оплакивали, а водили вокруг него хоровод с песнями, а затем хоронили на месте смерти. Загоревшийся от громового удара дом или стог хлеба не полагалось тушить. По представлениям осетин, У. защищает поля от града и ливней, распоряжается дождевыми тучами, способствует произрастанию злаков и трав. К У. обращались во время засухи или продолжительной непогоды.

Для этого в его честь резали баранов, быков и устраивали общественное моление. В народных песнях У. изображается пахарем, выполняющим в одном случае функции плугаря, в другом — сеятеля.

Б. К.

У БИСКУРОМ, в мон-кхмерской мифологии культурный герой народа кхаси (северо-восточная Индия). Согласно мифу, вначале у людей не было орудий, они жили не работая. Это увидел с неба бог и послал юношу У Б. научить людей искусствам. От У Б. люди получили умение делать орудия, добывать металлы. Однажды люди сделали глиняного человека и потребовали его оживить. Но сам У Б. так долго оставался на земле, что забыл, как это делать. С помощью воздушного змея он полетел к небесному божеству, но тот назад его не отпустил.

Я. Ч.

У БЛЕЙ У НОНГБУХ НОНГТХАУ (букв. «бог создатель мира»), в мон-кхмерской мифологии высшее божество у народа кхаси (северо-восточная Индия). Некогда на небе с ним жило 16 семей людей. Создатель мира и эти люди посещали землю по особой тропе. Злой дух уговорил семь семей остаться на земле и порвать связь с создателем. В одной из версий путь на небо был морским.

Я. Ч.

УБЫР, в мифологии казанских татар, татар-мишарей, западносибирских татар (также увыр, мяцкай) и башкир (у некоторых групп — также мяскай) кровожадное демоническое существо. У. заменяет колдуну душу (которую тот, по поверьям башкир, продал шайтану) и управляет им при жизни (у западносибирских татар У. — дух умершего колдуна или самоубийцы). Колдуна, в котором поселился У., называли убырлы кеше или убырлы карчык. Считалось, что он обладает волшебной силой, при помощи которой вредит людям. В мифах казанских татар и башкир убырлы кеше особенно опасен для беременных женщин, так как похищает детей из материнской утробы и прячет их. По ночам У. иногда покидает на время тело колдуна, обычно через дыру, которую тот имеет под мышкой. Тогда У. принимает образ огненного шара, огненного колеса, собаки, кошки, свиньи, иногда — человека, не имеющего, по поверьям башкир, сзади плоти. Он ворует детёнышей домашнего скота, сосёт молоко у коров и кобылиц, отчего те болеют, пьёт кровь у скота, насылает болезни на людей. Если ранить ночью У., наутро в том же месте рана обнаружится у убырлы кеше. После смерти убырлы кеше У. живёт в его могиле, выходя по ночам наружу через отверстие в ней (по поверьям татар-мишарей — бродит по земле), и продолжает приносить вред (в частности, проглатывая облака, он вызывает засуху). Считалось, для того чтобы уничтожить У., надо вбить в могилу, где он живёт, дубовый кол или вонзить в ступню умершего иглу. Близкий У. персонаж имеется в мифологиях ряда тюрко-язычных народов: вупар у чувашей, обур у карачаевцев, крымских татар и гагаузов, хохан (хортлак) — у турок. Ср. также вувер у марийцев, убыр у удмуртов, упыр у коми-зырян, упырь у восточных славян, вампир у сербов. В сказочном фольклоре казанских татар У. в образе старухи (Убырлы-карчык) соответствует русской бабе-яге.

В. Б.

У-ДАЙ ЮАНЬШУАЙ («главнокомандующий пяти династий»), в поздней китайской народной мифологии бог — покровитель музыкантов. Происхождение этого образа предание связывает с грубой шуткой, которую сыграли над молодым учёным, жившим во времена Пяти династий (907–960), его школьные друзья. Однажды, во время послеобеденного сна студента, шутники нарисовали у него на лбу краба, за уши ему воткнули две ивовые ветки (иногда на картинах вместо веток изображаются перья фазаньего хвоста). Проснувшись и увидев себя в таком виде, студент был так огорчён, что покончил с собой. Его дух почитается главным образом в провинции Фуцзянь, где его отождествляют со знаменитым танским музыкантом Лэй Хай-цином, культ которого был распространён во многих городах провинции Фуцзянь (Лэй Хай-цин погиб от рук грабителей и получил прозвище главнокомандующего). У-д. ю. изображают обычно в храмах (статуи) или на картинах вместе с аккомпанирующими ему музыкантами, двумя мужчинами и двумя женщинами. Чтобы вызвать духа У-д. ю., его статую ставят на специальный постамент, на лбу рисуют небольшое пятно красной краской, воскуряют благовония перед ним, зажигают свечи, читают молитвы. Обычно к У-д. ю. обращаются с просьбой избавить детей от ран, нарывов, фурункулов.

Э. С. Стулова.

УДЗИГАМИ (др.-япон. «удзи», «род», «гами» от «ками», «бог»; в целом — «божества рода»), в японской мифологии божества — покровители рода. «Кодзики» и «Нихонги» содержат упоминания о том, какого из богов почитал в качестве своего предка-покровителя тот или иной древний род. Так, бог Футодама выступает как предок — покровитель жреческого рода Имибэ (Имубэ), божественными предками и покровителями мурадзи (высших членов) рода Адзуми считаются три морских божества, явившихся во время очистительного омовения, которое совершил Идзанаки (см. Идзанаки и Идзанами) после пребывания в подземном царстве, род Мунаката, обитавший в местности Мунаката на острове Кюсю и владевший этой местностью, почитает в качестве У. своего рода трёх морских богинь, явившихся из меча Сусаноо во время его соревнования с Аматэрасу в рождении детей, богиня Амэно удзумэ играет роль предка — покровителя высших членов рода Сарумэ и т. п. («Кодзики», св. 1, «Нихонги», св. 1, «Эпоха богов»).

В феодальной Японии государственные чиновники весной (в конце февраля или апреле) и осенью (в ноябре) получали отпуск для поклонения своим У. Но, так как государство запрещало считать кого-либо из У. богом — покровителем одного кровного рода, разными родами почитался один и тот же У. В настоящее время в роли У. выступают обычно местные божества (именуются также «убусуна», «божества родных мест»), возможно, обожествлённые после смерти родовые старейшины.

Е. П.

У ДИ («пять императоров», «пять государей», «пять божеств»), У тай («пять великих»), в китайской мифологии собирательное понятие для обозначения пяти мифологических персонажей. Разные древние авторы по-разному расшифровывали это понятие, упоминаемое уже в «Чжоу ли» («Чжоуской книге обрядов»), где говорится о жертвоприношениях У д. По одной версии, У д. — это пять псевдоисторических (точнее – мифологических) правителей древности, по другой — пять небесных государей, по третьей — духи пяти стихий. По первой версии, сформулированной философом Ван Су (195–256), в число У д. входят Шао-хао (царь стихии металла), Чжуань-сюй (царь стихии воды), Ди-ку (царь стихии дерева), мудрый правитель Яо (царь стихии огня) и его преемник Шунь (царь стихии земли). В других источниках под У д. понимают Жёлтого государя — Хуан-ди, Чжуань-сюя, Ди-ку, Яо и Шуня, или Тай-хао, Янь-ди, Хуан-ди, Шао-хао и Чжуань-сюя. В некоторых древних сочинениях У д. — это первопредок Фу-си, божественный земледелец Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо и Шунь. Существуют и другие варианты.

По версии, сложившейся, видимо, к 3 в. до н. э., У д. — это пять небесных государей, символизирующих пять направлений (четыре стороны света и центр): владыка востока Цан-ди («зелёный государь»), то есть дух по имени Лин-вэй-ян («чудотворный, могущественный, глядящий вверх»), воплощением его духа считается Цин-лун («зелёный дракон») — символ востока, владыка юга — Чи-ди («красный государь», то есть дух по имени Чи-бяо-ну («красное пламя»), воплощением его духа считается Чжу-цяо («красная птица») — символ юга, владыка центра Хуан-ди («жёлтый государь»), то есть дух по имени Хань-шу-ню («заглотивший стержень»), воплощением его духа считается единорог цилинь — символ центра, владыка запада Бай-ди («белый государь»), то есть дух по имени Чжао-цзюй («призывающий и отталкивающий»?), воплощением его духа считается Бай-ху («белый тигр»), владыка севера Хэй-ди («чёрный государь»), то есть дух по имени Се-гуан-цзи [«запись гармонии и света (?)»], воплощением которого считается сюань-у (черепаха, перевитая змеёй). Считалось, что у каждого из У д. есть свой помощник, соответственно: у владыки востока — Гоу-ман, у владыки юга — Чжу-жун, у владыки центра — Хоу-ту, у владыки запада — Жу-шоу, у владыки севера — Сюань-мин.

Термин «У д.» употребляется также как обозначение абстрактных духов пяти стихий, так как считалось, что пяти стихиям (дерево, огонь, земля, металл, вода) на небе соответствуют У д., а на земле у шэнь («пять духов»). У д. в первом значении (как пять мифических государей-первопредков) обычно употребляется в паре с понятием Сань хуан («три государя») в выражении «сань хуан У ди».

Б. Л. Рифтин.

УДЫ, в низшей мифологии адыгов ведьмы, оборотни. Имеют облик уродливой старухи.

М. М.

УЗЗА, ал-Узза («всемогущая»), в древнеарабской мифологии богиня планеты Венера. Известна уже в 1-м тыс. до н. э., в частности на Синае, в государствах Набатея, Лихйан (под именем Хан-Уззай, hnzy), у самудских арабов (кроме северных надписей; это может свидетельствовать о том, что У. здесь тождественна Руде, не упоминающейся в южных надписях); её культ проник и в Южную Аравию до Катабана (Уззайан, zyn). К 5–6 вв. У. заняла положение одного из верховных божеств Аравии; она почиталась также и в государстве Лахмидов в Ираке. В пантеонах арабов Сирийской пустыни У. — дочь Аллаха и Аллат, сестра Манат; у арабов центральной Аравии (в частности, в Мекке) она наряду с Аллат и Манат входила в триаду богинь, почитавшихся как дочери Аллаха, и считалась младшей из них; вместе с тем на юге центральной Аравии У. выступает как супруга Аллаха, мать Аллат и Манат. В Мекке У. — одновременно верховная богиня (наряду с Хубалом) в пантеоне племени курайш (из которого происходил Мухаммад), ей был посвящен их ежегодный праздник, впоследствии включённый в мусульманское паломничество. По преданию, Мухаммад до выступления с проповедью принёс в жертву У. белую овцу. Первоначально он признавал божественную природу У., Аллат и Манат как дочерей аллаха, но впоследствии отверг это (Коран 53: 19–23). В Нахле, к северу от Мекки, находилось одно из святилищ У., известное своим оракулом и игравшее роль, сравнимую с мекканской каабой. У. почиталась также в каабе племени гатафан. Христианские авторы (Прокопий Кесарийский и др.) сообщают о человеческих жертвоприношениях У.

А. Г. Л.

УИНКТЕХИ, Ункглахе, в мифологии сиудакотов духи воды, подводного и подземного мира, олицетворяют одну из четырёх стихий. У. — хитрые заклинатели, мастера священных видений и колдовства, находятся в постоянной вражде с птицей грома — Вокеон (см. Вакиньян). У. ассоциируются с западом, их ритуальный цвет — жёлтый.

А. В.

УИТАКА («хранительница полей»), в мифологии чибча-муисков первоначально божество плодородия, покровительница женской плодотворящей силы. Позднее образ У. контаминировался с образами других женских земледельческих божеств (возможно, заимствованных у соседей) — Чиа («луна») и Юбекайгуайя («свет звезды») и стал одной из ипостасей единого женского троичного божества, лишь функционально разделённого на три лица, но единого по значению – женского начала жизни. У. отводилась роль покровительницы чувственных наслаждений. Согласно мифу, У. была красивой женщиной и учила людей пьяному веселью и разгулу, за что культурный герой и устроитель общества Бочика превратил её в сову (аналогичный мотив имеется в мифологии соседних племён чако и чами), по другому варианту — в луну. Испанский хронист П. Симон (16 в.) идентифицирует У. с Бачуэ. Обе, действительно, связаны с культом плодородия, но их генезис и функции различны. *С. Я. С.*

Уицилопочтли. Рисунок из «Кодекса Борбоникус». Ацтеки. 16 в. Париж, Библиотека Бурбонского дворца.

УИЦИЛОПОЧТЛИ («колибри левой стороны» или «колибри-левша»), в мифологии ацтеков верховное божество. Первоначально У. был племенным богом ацтеков (колибри часто выступает как олицетворитель солнца у многих индейских племён Центральной Америки). У. обещал ацтекам, что приведёт их в благословенное место, где они станут его избранным народом. Это произошло при вожде Теноче. Позже У. вбирает в себя черты более древних божеств, а также бога солнца Тонатиу и Тескатлипоки (иногда выступает как его двойник). Он становится богом голубого ясного неба, молодого солнца, войны и охоты, специальным покровителем народившейся ацтекской знати. В некоторых вариантах мифа У. связывается со старыми божествами плодородия. Во время устраивавшихся два раза в год торжественных праздников изготовлялось огромное изображение У. из хлебного теста с мёдом; это изображение после религиозных обрядов разламывалось на куски и съедалось всеми участниками праздника. В других мифах У. выступает как воин, побеждающий ежедневно силы ночи и не допускающий, чтобы они умертвили солнце; отсюда его связь с культовыми объединениями «воинов-орлов». У. изображался антропоморфно в шлеме, имеющем форму колибри, со щитом, украшенным пятью пуховыми шариками, и луком или с копьеметалкой и дротиками. У. — одно из наиболее почитаемых божеств; ему приносились кровавые человеческие жертвы; в честь У. сооружён храм в Теночтитлане.

Р. К.

УИШТОСИУАТЛЬ («соляная женщина»), в мифологии ацтеков богиня соли и солёных вод, старшая сестра бога дождя Тлалока. Один из источников называет У. женой бога смерти Миктлантекутли. Считалась покровительницей распутства. Изображалась в одежде, покрытой волнистыми линиями, с белым щитом и камышовым посохом в руках.

Р. К.

УККО (карельск. и финск.), Исянен, Уку (эстонск.), Ванамеес, Ванем («старик, дед, старший»), Таеватаат («небесный дед»), Вана таат, Ванаиса, в прибалтийско-финской мифологии верховный бог, громовержец. Ср. также Пикне, Кыу, Эйке – персонификации грома и персонификация грома и молнии, с которыми мог отождествляться Уку у эстонцев. У. – старик с седой бородой, в голубой накидке, разъезжающий на колеснице по каменной небесной дороге. Основной атрибут У. — молния, топор, меч и т. п. носят вторичный характер. «Громовые когти» У. связаны с архаичным представлением о птице-громовержце. У. катает небесные камни (гром) и поражает громом и молнией злых духов, которые могут скрыться от него только в воде. Он — хранитель скота, помогает молоть хлеб; известны молитвы 17 в., обращенные к грому с просьбой об урожае. Святилищами У. были рощи и камни, которым молились об излечении от болезней и о хорошем урожае. М. Агрикола (16 в.) упоминает У. как покровителя урожая. Агрикола описывает священный брак У. и его жены Рауни. Когда жена У. ругается, бог начинает сердиться, гремит гром, идёт плодородный дождь, обеспечивающий урожай. По-видимому, имя Рауни – ранний эпитет У.: ср. финск. raunio, «куча камней» (камни — атрибут У.); по другой этимологии, финск. rauni восстанавливается из герм. *fraujan, ср. готск. frauja, «господин» (ср. скандинавскую Фрейю). Культ У.-«старика» связан также с культом предков. Иногда имя У. выступает в функции обращения к любому божеству и сближается со значением Юмала.

УЛИСС (Ulisses, Ulixes), латинская форма имени Одиссей, восходящая к греч. Ὀλυσσεύς, засвидетельствованному на материке, в отличие от ионийской формы Ὀδυσσεύς, Одиссей. См. Одиссей.

В. Я.

УЛЛИКУММЕ [Ullikumme, хуррит. «враждебный Куммии» (?), или «разрушитель Куммии» (?); ср. хуррит. u/olle, «другой», Kumme, «Куммия»], в хурритской мифологии слепое и глухое каменное чудовище, сотворенное Кумарби, чтобы погубить Тешуба и вернуть утраченную власть на небесах. С помощью Эа Тешуб победил У. (см. Хурритская мифология).

М. Л. Хачикян.

УЛЛЬ (др.-исл. Ullr, Ullinn), в скандинавской мифологии один из асов, сын Сив и пасынок Тора. Он прекрасный стрелок из лука и лыжник. В кеннингах (поэтических иносказаниях) он фигурирует как «ас-лучник», «ас-лыжник», «ас щита» (щит называют «ясенем» или «кораблём Улля»). Как бог-лыжник У. неоднократно сопоставлялся и сближался со Скади. У. не имеет своего мифа, но следы культа У. обнаружены в Швеции и Норвегии. Саксон Грамматик в «Деяниях датчан» упоминает Оллеруса, который якобы царствовал в Византии после изгнания оттуда Одина.

Е. М.

УЛУ ТОЙОН («великий господин»), в якутской мифологии глава злых духов верхнего мира, родоначальник большого племени абасы; первоначально относился к разряду айы. Согласно мифам, он дал людям душу (сюр), послал им через ворона огонь. У. т. считался покровителем ряда якутских родов, отцом и духом — покровителем воронов, а также наиболее могущественных шаманов. К У. т., как к высшему судье, часто обращаются шаманы с жалобой на обиды людей и за разре-

шением того или иного спора. Суд У. т. очень строгий, решения его жестоки, но справедливы. Он мог покарать виновника смертью или приковать к скале душу грешника. У. т. представлялся антропоморфным божеством, главой большой семьи. Он недоступен лицезрению смертных, но в некоторых мифах его видят в образе какого-нибудь крупного животного. Так, приняв образ большого чёрного быка или чёрного жеребца, громадного медведя или лося, он с рёвом и шумом пробегает по земле. Жена У. т. — Буус Дьалкын хотун («ледяная госпожа с развалистой походкой»). Дети его считались главами девяти племён духов, живущих на южном небе. Имена детей часто встречаются в мифах, они ассоциируются с животными: Хара су орун (чёрный, непреклонный), Хара сылгылах («владеющий чёрными лошадьми»), Маган кырдай («белая ястребица»). По некоторым мифам, У. т. и его дети владели табунами коней, причём у каждого из них кони были одной определённой масти. Иногда сыновья спускались на белых или серых конях с неба на землю и вступали в любовные связи с девушками. С 19 – нач. 20 вв. У. т. стал считаться главой злых духов верхнего мира, причиняющих людям различные болезни и беды. Чёрные шаманы почитали его своим покровителем, приносили ему жертвы скотом.

Н. А. Алексеев.

УЛЬГЕНЬ, в мифологии алтайцев и шорцев верховное божество, демиург и громовержец, глава светлых чистых духов, населяющих небесную сферу мироздания. Эпитеты У. – «светлый», «белый», «белая светлость», «белый светлейший государь», «молниеносец», «громовержец», «палящий», «двигающий солнце и луну», «синий» (ср. Тенгри), богатый, обильный. Он именуется также Курбустан-ака (Кубустан-аакай, букв. «Курбустан-батюшка»), сближаясь таким образом с монгольским Хормустой. У. восседает на золотом престоле в золотом дворце с золотыми воротами, находящемся над всеми светилами в высшей и центральной точке мироздания [вершина мировой горы (Алтын ту у алтайцев, Пустаг у шорцев, Согра у челканцев) либо 9-й, 12-й, 15-й ярусы неба]. Иногда У. представляется длиннобородым старцем (у шорцев), трёхликим, «с тремя шапками» (тремя головами?), имеющим трёх сыновей: Темир-каан, Солтыган, Дьажиган (у кумандинцев). В других случаях речь идёт о семи сыновьях и семи (девяти, двенадцати) дочерях У. — «чистых девах». Зафиксировано большое количество имён сыновей У. (божеств-покровителей родов алтайцев): Каршит (иногда это прозвище самого У.), Каракуш (см. Каракус), Караш, Бурча-каан, Буура-каан, Бакты-каан (Бахтаган, Пактаган), Дьажил-каан и др. К сыновьям У. иногда причисляется также Дьайык (Яйык) — светлый небесный дух, часть божественной сущности У., посредник между ним и людьми, персонаж эсхатологических мифов (о всемирном потопе, светопреставлении). Мать У. — Таз-каан (у алтайцев), жена — Чаашин или Солтон (у челканцев).

У. противостоит и подчинён Эрлик (в частности, карает он по распоряжению У.). Иногда У. — брат Эрлика (старший или младший), иногда его создатель либо его создание. Согласно одному из мифов, У. парит над безбрежным первобытным океаном и не находит островка суши или садится на единственный торчащий из воды камень; очевидно, он имеет облик птицы (утки). Эрлик, также в образе птицы, по поручению У. (или сам) ныряет за землёй на дно океана. Иногда У., наученный обитающей в мировом океане Белой матерью (Ак эне), создаёт землю, небо, всех тварей и трёх гигантских рыб, на которых держится земля. В шорском варианте У., находящийся вместе с Эрликом в пустоте, «от скуки» изготавливает небо, солнце, луну, звёзды и ровную землю, а Эрлик воздвигает на ней горы, одну из которых, самую высокую и красивую (Пустаг, Мустаг, Согра), У. выбирает в качестве своего местопребывания. В некоторых алтайских мифах У. творит, находясь на «Золотой горе» (Алтын ту), а Эрлик по злому умыслу или неумению портит землю, покрывая её кочками и топями. Существует миф, согласно которому У. (как и Эрлик) — один из семи братьев-праведников, спасшихся от всемирного потопа, устраивающий обновлённую землю. Аналогично дополняют друг друга У. и Эрлик в антропогонических мифах (Эрлик вдувает в сотворенного У. человека душу). По некоторым мифам, У. добывает огонь, чтобы отогнать гадов и насекомых, вызванных к жизни Эрликом, но не сообщает секрет его добывания людям (они узнают его от коростеля; в других мифах добыванию огня У. учат лягушка или сыч).

Этимология имени У. и его соотношение с бурятским мифологическим термином Ульгень (Улгэн эхэ, Улгэн дэлхэй — неперсонифицированное женское земное божество, см. Этуген) неясны.

С. Ю. Неклюдов.

УМАЙ, в мифологии древних тюрок богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Покровительствует воинам и супруге кагана, которая обликом подобна У. Видимо, считалась супругой Тенгри (неба). Упоминается в рунических текстах 7–8 вв. Некоторые исследователи предполагают, что образ У. генетически связан с иранской мифологической птицей Хумай, которая, бросая свою тень на человека, делает его счастливым. Пережитки веры в У. сохранялись в мифологиях ряда тюркоязычных народов. Например, у огузов У. считалась духом — покровителем младенца во чреве матери, бытовала поговорка: «Кто будет служить У., тот получит сына». У шорцев У. (Май) — дух — хранитель младенцев, принимающий также души умерших. У телеутов У. (Май-энэси, Май-энэзи) и казахов (Умай ене) — также дух — хранитель детей. Киргизы считали, что У. дарует богатый урожай и умножает скот, является покровительницей домашнего очага и охранительницей детей. К ней во время родов обращались повитухи, при лечении детей — знахарки. В урожайные годы говорили: «Из груди Умай эне [матери У.] молоко течёт». Позднее, с утверждением ислама, У. у киргизов отождествлялась с Фатимой (Батма Зуурой). В турецкой мифологии У. трансформировалась в Омаджи, духа, которым пугали детей.

В. Б.

УМИРАЮЩИЙ И ВОСКРЕСАЮЩИЙ БОГ. Как главный персонаж мифов (особенно характерных для древних культур Средиземноморья) У. и в. б. оказывается во вражде с драконом, хтоническим демоном или божеством, олицетворяющим деструктивные силы природы (напр., Осирис с Сетом, Балу с Муту, Инанна с Эрешкигаль), либо каким-нибудь вольным или невольным проступком вызывает гнев богини-матери или своей божественной партнёрши (Думузи – Инанны, Адонис – Артемиды, Дионис – Геры). В результате конфликта бог – герой мифа погибает (Осирис, Балу, Адонис, Аттис, Дионис), исчезает (Телепинус, Деметра), терпит временное поражение, теряет какой-либо жизненно важный орган (Гор, сын Осириса, – глаз, хеттский бог грозы – глаза и сердце). На поиски бога (или на помощь ему) уходит сестра, мать, жена, реже – сын или другой родич. Они находят бога, возвращают в его жилище или возрождают к жизни, при этом бог – один или чаще при их содействии убивает своего демонического противника (напр., Балу – Муту и Иамму, хеттский бог грозы с помощью Инары и Хупасияса — змея Иллуянку). Воскрешённый (или возвращённый) бог восстанавливает свой прежний статус, но иногда одновременно становится богом подземного царства (как Осирис, чьим земным субститутом оказывается Гор).

Мифам об умирающих (шире: исчезающих) и воскресающих (возвращающихся) богах свойственна, как правило, природная, земледельческая семантика. Так, египетский Осирис обучен своей женой-сестрой Исидой земледелию и сам в качестве культурного героя научил людей земледелию и скотоводству; он отождествляется в мифах с зерном ячменя или пшеницы, а его смерть и воскресение — с отливами и разливами Нила. В шумерской мифологии Инанна олицетворяет плодородие земли, а её супруг Думузи, обновляющий мир в постоянной череде сезонов года, — производительные силы весны. Гибель Балу, бога бури, дождя и связанного с дождём плодородия, приводит к засухе и увяданию, его воскресение — к расцвету в природе. О неурожае, засухе и голоде, вызванных смертью или уходом бога, и соответственно о пробуждении природы при его появлении сообщается в мифах об Адонисе, Аттисе, Деметре и Персефоне и др.

В Древнем Египте драма смерти и воскресения Осириса разыгрывалась на великом земледельческом празднике, приуроченном ко времени наибольшего разлива Нила. В Месопотамии ещё в 3-м тыс. до н. э. в периоды весеннего или осеннего равноденствия ритуально воспроизводился священный брак Думузи и Инанны, символизирующий возрождение плодородия в природе. Тема смерти и воскресения угаритского Балу также, по-видимому, лежала в основе соответствующей ритуальной церемонии. У хеттов миф о борьбе бога грозы и дракона Иллуянки входил в состав ритуальных текстов празднества пурулли, происходившего весной и призванного отвратить после прекращения зимних дождей грозящую земле засуху. Земледельческими в своей основе культами были культ Адониса, распространив-

шийся из Сирии по всему Средиземноморью, греческие дионисии, а также элевсинские мистерии, посвященные Деметре и Персефоне и восходящие к празднику первого урожая. Непременным их компонентом был ритуальный плач участников об умершем (или исчезнувшем) боге и последовавшем оскудении земли. Таким образом, эти мифы представляют собой основную разновидность природных, календарных мифов (см. Календарь). Культовая фигура Великой богини-матери, персонифицирующей творческие силы природы, сохраняет в них своё значение. Однако с развитием аграрного общества и укреплением мужского пантеона она обычно уступает часть своих функций мужскому земледельческому божеству (Осирису, Балу, Телепинусу, Адонису, Дионису и др.) и фигурирует в календарных мифах главным образом как его мать, сестра, возлюбленная или жена.

Миф об У. и в. б., представленный в древних земледельческих цивилизациях Средиземноморья, имеет соответствия как в архаических, так и в более поздних культурах (ср. мифы об умирающем и воскресающем звере у палеоазиатов и многих других народов). В прямом или косвенном отношении к мифам об У. и в. б. находится и ряд архаических ритуалов: умерщвление царя-колдуна как акт земледельческой магии; убийство животного, отождествляемого со змеем или водяным духом, как часть процедуры вызывания дождя; принесение девушки в жертву водяному демону ради обеспечения плодородия, а также многочисленные весенние обряды.

Вместе с тем и семантика мифа об У. и в. б. (сезонный цикл года сопоставляется с солярным циклом дня, органическим циклом человеческой жизни, периодическим столкновением сил «порядка» и «хаоса», регулярным обновлением царской власти и т. п.), и его композиционная структура, восходящая к архаической мифологической модели (уход героя из обыденного мира — борьба с потусторонними силами — победа над ними — овладение объектом, необходимым для восстановления благополучия, — возвращение), обусловили его близость, а иногда и естественный синкретизм с широким кругом астральных, космогонических, эсхатологических, инициационных мифов. Так, представление об У. и в. б. оказывается органичным для группы мифов, связанных с суточным движением солнца и луны: переход от света к мраку и от мрака к свету рисуется в них как следствие борьбы солярного бога с хтоническим чудовищем, поражения бога и последующей его победы (сравни египетский миф о Ра и Апопе). Общепризнано воздействие содержания и композиционных моделей мифов об У. и в. б. на весьма широкий круг мифов о героях (в частности, Геракле, Актеоне, Орфее и Эвридике), сказок (ср., например, египетскую «Сказку о двух братьях»), религиозных легенд и представлений (ср. евангельский рассказ о смерти и воскресении Иисуса Христа). Но ощутима также их связь с сюжетными схемами классического эпоса. Эпический конфликт вызван, как правило, или посягательством на благополучие героя сверхъестественного противника, связанного с хтоническими силами, или гневом на него оскорблённой богини. Герой (героиня) умирает, похищен или временно исчезает (Акхат, Энкиду, Сита, Брисеида, Елена, Одиссей, пандавы, Рама). Муж, сестра, родичи сражаются с чудовищами и демонами (Гильгамеш с Хумбабой и Быком небес, Ахилл с Ксанфом, Одиссей с чудовищами моря, пандавы и Рама с ракшасами), оказываются в подземном мире (Гильгамеш, Одиссей, Рама), едва не гибнут (Гильгамеш, Ахилл, Одиссей, Рама, пандавы). В конце концов герои одерживают победу, соединяются, восстанавливают утраченное благополучие.

П. А. Гринцер.

УМИРАЮЩИЙ И ВОСКРЕСАЮЩИЙ ЗВЕРЬ. Мифологический мотив умерщвления и оживления зверя широко распространён среди охотничьих народов, особенно в Северной Америке. Англ. этнограф Дж. Фрэйзер в своём труде «Золотая ветвь» отмечал, что люди верят в священную природу зверя, на которого охотятся (по большей части это медведь или кит), и при помощи особого религиозного ритуала стараются умилостивить его и побудить присылать к людям своих сородичей — зверей. Советский этнограф В. Г. Богораз-Тан видел в мифе и обряде У. и в. з. закономерную «охотничью» параллель к «земледельческому» мифу об умирающем и воскресающем духе растительности. Действительно, если в «земледельческом» культе умирающего и воскресающего бога отразилось стихийное стремление древнего земледельца заручиться достаточным урожаем на своём поле, при помощи магии и умилостивительных актов подействовав на «демонов плодородия» («духов растительности»), то для охотников северных лесов и тундр такую же жизненную необходимость составляли магические и умилостивительные обряды для воспроизводства промыслового зверя.

У арктических охотников: береговых чукчей, коряков, эскимосов — одним из главных предметов почитания и магических обрядов оживления был кит, а местами — полярный медведь. Существенным моментом т. н. китовых праздников были ритуальные формулы самооправдания, обращения к киту (или белому медведю) с просьбой не сердиться на людей и приглашать других китов (медведей) спокойно приходить к берегу. Люди верили, что животное после смерти воскресает и продолжает жить. Поедание мяса зверя сопровождалось строгими обрядами. Все остатки трапезы: кости, объедки, клочки шерсти и пр. — тщательно собирались и бросались в море; этим как бы возвращалась жизнь убитому и съеденному киту. У большинства охотничьих народов таёжной зоны главный предмет магических и умилостивительных ритуалов — бурый медведь, самый страшный зверь. У хантов и манси каждое убиение медведя на промысле непременно сопровождается умилостивительными актами, цель которых — примирение охотников с духом убитого зверя, самооправдание перед ним: «не мы тебя убили, а русские, которые сделали это ружьё» и т. п. Наиболее разработан и сложен ритуал «медвежьих праздников» — у народов нижнего Амура, острова Сахалин (нивхи, нанайцы, орочи, удэ и др.) и у айнов Японии, где был обычай выращивать пойманного в тайге медвежонка, оказывая ему всяческие знаки уважения, а со временем в назначенный день устраивать торжественный «медвежий праздник», на котором со всевозможными знаками суеверного почёта медведя убивали.

Следует обратить внимание на те мифологические (или социально-психологические) мотивы, которые влились в ритуал и миф об У. и в. з. Некоторые из этих мотивов отмечал Богораз-Тан. Таковы: идея оборотничества, смена животного и человеческого облика; невеста в зверином или птичьем образе; брошенный людьми ребенок, которого спасают и воспитывают звери; тотемические представления о звере-предке; рождение «медвежьего героя» от сожительства женщины с медведем; этот «медвежий герой» совершает богатырские подвиги, выступает как культурный герой. Подобные суеверные, мифологические и частью сказочные мотивы как бы сближали человека с животным, служа идейным материалом для создания сюжета У. и в. з.

Сравнение охотничьего мифа об У. и в. з. с земледельческим мифом об умирающем и воскресающем боге показывает, что охотничий миф гораздо древнее, т. к. он вырос на почве первобытного присваивающего хозяйственного уклада.

При сопоставлении охотничьего комплекса У. и в. з. с земледельческим комплексом умирающего и воскресающего бога выявляются три основных элемента в каждом из них: а) почитаемое существо, б) его смерть, в) его воскресение. Если в охотничьем комплексе мифологичен только один элемент – воскресение, а первые два – зверь и его смерть – вполне реальны, то в земледельческом комплексе мифологичны все три элемента.

С. А. Токарев.

УМУГИ-ХИМЭ (др.-япон. «дева-моллюск»), в японской мифологии богиня. У.-х. — действующее лицо в мифе о первом воскресении О-кунинуси. Вместе с Кисакаи-химэ У.-х. оживляет О-кунинуси, поскоблив свою раковину и помазав этим порошком О-кунинуси, «как материнским молоком», отчего он оживает в облике прекрасного юноши.

Е. С.-Г.

УНДИНЫ (от лат. unda, «волна»), в низшей мифологии народов Европы духи воды, русалки. Прекрасные девушки (иногда с рыбьими хвостами), выходящие из воды и расчёсывающие волосы. Своим пением и красотой завлекают путников вглубь, могут погубить их или сделать возлюбленными в подводном царстве. У. могут обрести бессмертную человеческую душу, полюбив и родив ребёнка на земле (ср. мифы о Мелюзине). У средневековых алхимиков У. — духи, управляющие водной стихией, подобно тому как саламандры — духи огня, сильфы — воздуха, гномы — подземного мира.

М. Ю.

УНИ, в этрусской мифологии богиня-покровительница царской власти. Почиталась во многих городах этрусков (Пиргах, Нортоне, Волатеррах, Капуе, Вейях и др.). Отождествлялась с греческой Герой и римской Юноной. Вместе с Типом и

Ундина, восстающая из воды. Скульптура Ч. Б. Ива. 1880. Галерея искусств Йельского университета.

Оскопление Урана Сатурном. Фреска Ж. Вазари и Ж. Кристофано. 16 в. Флоренция, Палаццо Веккио.

Менрвой составляла триаду этрусских богов, которая соответствовала римской триаде (Юпитер, Юнона, Минерва).

УНКУЛУНКУЛУ («очень, очень старый», от кулу, «старый»), в мифологии банту-язычного народа зулу первопредок, культурный герой. Согласно мифу, выйдя из тростника, У. как двуполое существо порождает первых людей. По другому мифу, тростник породил первых людей: У. и его жену. В некоторых вариантах У. вызывает первых людей из тростника. У. научил людей добывать огонь, пользоваться орудиями, возделывать поля. Люди получили от У. скот, стали есть мясо и пить молоко. У. дал названия всему сущему (солнцу, луне, огню и др.). Он определил занятия мужчин и женщин; установил обычаи и порядки; ввёл обрезание, обряд жертвоприношения. С У. также связывают происхождение смерти. У. отправил к людям хамелеона с вестью о том, что они не будут умирать, а вслед за ним ящерицу с противоположным сообщением. Так как хамелеон задержался в пути, ящерица пришла первой.

Е. К.

УОРСАР, в адыгской мифологии старуха-провидица, покровительница домашнего очага; мать Тхагаледжа, Амыша и Мамыша. В адыгских нартских сказаниях У. помогает нартам; так, она даёт им мудрый совет, как вызволить Сатаней, похищенную испами. Но порой она недружелюбна по отношению к нартам: отказывается научить их изготовлению серпа. Согласно одному варианту, У. выступила в роли ведьмы, это она раскрыла врагам Сосруко тайну уязвимых мест и его, и коня Тхожея.

УПЕС (wps.t), в египетской мифологии богиня пламени, сжигающая врагов богов; одна из ипостасей Тефнут. Центр её культа — остров Биге. Изображалась женщиной со змеёй на голове,

Р. Р.

УПУАТ, Вепуат (wp-w jw.t, «открыватель путей»), в египетской мифологии бог в образе волка. Центр его культа — город Сиут (греч. Ликополь, «волчий город»). От Сиута начинался крупный караванный путь, и У. почитался как бог-проводник, разведчик. Его эпитет — «вожатый» («ведущий»). У. — воинственное божество, его атрибуты — булава и лук. Имел также функции покровителя умерших, его называли «первый боец Осириса» и иногда отождествляли с ним. У.-волк часто отождествлялся с шакалом Анубисом. Штандарты с атрибутами и изображениями У. выносили перед выходом фараона, несли во главе процессии во время мистерий Осириса в Абидосе.

Р. Р.

УПУЛЕРЕ (букв. «господин солнце»), в мифологии летийцев и бабарцев (Юго-Западные острова, Восточная Индонезия) солнечный бог. Согласно мифу, У. ежегодно вступает в сакральный брак с богиней земли Упунуса.

М. Ч.

Упуат. 1 тыс. до н. э. Лейпциг, Египтологический институт.

УПЫРЬ (рус; укр. упирь, белорус, упiр, др.-рус. Упирь, болг. въпиръ, вампир, чеш. и словац. upir, польск. upior; этимология неясна), в славянской мифологии мертвец, нападающий на людей и животных; образ У. заимствован народами Западной Европы у славян (см. Вампир). Согласно древнерусским поучениям против язычников, те клали требу (приношения) У. и берегиням до того, как стали поклоняться Перуну. Согласно позднейшим поверьям, У. становится после смерти человек, рождённый от нечистой силы или испорченный ею (ребёнка-У. можно узнать по двойным рядам зубов), умерший, через гроб которого перескочила чёрная кошка (чёрт), чаще — нечистый («заложный») покойник, самоубийца, умерший неестественной смертью, особенно колдун. По ночам У. встаёт из могилы и в облике налитого кровью мертвеца или зооморфного существа убивает людей и животных, реже высасывает кровь, после чего жертва погибает и сама может стать У.; известны поверья о целых селениях У. В литературе, начиная с Пушкина, У. неточно отождествляли с вурдалаками, волком-оборотнем (см. Волкодлаки).

УРАН (Οὐρανός), в греческой мифологии божество, олицетворяющее небо; супруг земли Геи, принадлежащий к первому, самому древнему поколению богов. Гея родила У. (Hes. Theog. 126 след.) и, вступив с ним в брак, породила горы, нимф, море Понт, титанов, киклопов, сторуких (126–153). У. обладал бесконечной плодовитостью. Дети его были ужасны видом и отцу своему ненавистны; он прятал их в утробе Геи, тяжко от этого страдавшей (154–159). Земля задумала облегчить свою судьбу, и по её просьбе младший сын Кронос серпом оскопил У. (160–181). Из капель крови У., упавших на землю, родились гиганты, эринии, нимфы Мелии («ясеневые») и богиня Афродита (182–201). Так У. оказался отстранённым от продолжения рода богов-чудовищ, уступив власть своему сыну Кроносу. Ниспровержение У. в свою очередь открывало возможность дальнейшей смены поколений богов и совершенствования божественных властителей мира в духе антропоморфизма, упорядоченности и правопорядка. Миф об У. — свидетельство архаи-

Музы Урания и Каллиопа. Деталь картины С. Вуйе. 1634. Коллекция С. Кресса.

ческих истоков классической мифологии. Небо и земля мыслятся одним целым, которое затем в космогоническом процессе разделяется на две сущности. Из них У. — мужское начало, одновременно является и сыновним началом, вторичным по отношению к Гее. У. нуждается в лоне земли как восприемницы его плодоносной силы. Земля же, пережив период бурного и непроизвольного продолжения рода, устраняет У. Она рождает потомство и вступает в другие браки, руководствуясь собственными замыслами и целенаправленной волей, что указывает на первичность именно мифологии земли, а не неба.

А. Ф. Лосев.

УРАНИЯ (Οὐρανία), в греческой мифологии одна из девяти олимпийских муз, муза астрономии. Дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 78). Изображалась с глобусом и указательной палочкой в руках.

А. Т.-Г.

УРАРТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Источниками для изучения мифологических представлений урартов (их государство Урарту, или Ванское царство, существовало в 9–6 вв. до н. э. в Передней Азии) служат клинописные тексты на скалах и строительных камнях, росписи во дворцах и храмах, печати, бронзовые фигурки богов и амулеты. В надписи кон. 9 в. до н. э. в нише скалы около озера Ван приведён перечень имён 79 богов с указанием полагавшихся им жертв. Боги в У. м. по преимуществу антропоморфны, но нередко сохраняют отдельные признаки первоначального зооморфного облика. Обязательный атрибут головного убора богов — рога, богини иногда наделены крыльями. Некоторые божества представляют собой фантастические существа с головой животного и человеческим туловищем, другие сочетают черты животного, птицы, человека: таковы крылатые быки или львы с человеческим лицом или торсом (заимствованные из ассиро-вавилонской мифологии шеду), крылатые гении, иногда с головой животного.

Возглавляют пантеон Халди (главный бог), Тейшеба и Шивини. Очевидно, Халди — исконно урартский бог, позднее приобретший общегосударственное значение. Его почитание распространилось и в пограничных районах Ассирии. Халди изображался воином, стоящим на льве. Его молили о победе над врагом; в посвященном ему храме («дом щита») в Мусасире (около современного иракского города Равандуза, по ассирийским источникам, построен в кон. 9 в. до н. э.) отправлялся культ копья и щита. Супруга Халди – верховная богиня Арубани (Арубаини, Уарубани), её имя стоит рядом с именем Халди в нескольких урартских надписях. Согласно ранним представлениям, супругой Халди была богиня Багбарту (Багмашту), имя которой встречается только в ассирийских источниках. В мусасирском храме Халди оракулы действовали, по-видимому, от имени Багбарту: в храме хранилось золотое кольцо с печатью для подтверждения решений Багбарту (по мнению Г. А. Меликишвили, первоначально Багбарту была местным божеством Мусасира, переосмысленным после распространения в этой области культа Халди как его супруга). Тейшеба генетически связан с малоазийским (хурритско-хеттским) богом Тешубом. Тейшеба считался богом грома, бури, непогоды и водной стихии, а также богом войны. Чаще всего он изображался стоящим на быке. Супруга Тейшебы — богиня Хуба (по-видимому, соответствует хуррит. Хебат). Символом бога солнца Шивини (ранее его имя ошибочно читалось как Арди или Ард), вероятно, был крылатый солнечный диск (совпадает с ассирийским символом Шамаша, часто встречается на урартских печатях с культовыми изображениями). Очевидно, супругой Шивини была богиня Тушпуеа; возможно, её изображениями являются крылатые женские фигуры, украшающие культовые котлы.

К астральным божествам урартов относятся бог луны Шеларди (его символ — лунный серп), Сарди — богиня звезды или планеты Венера (её символ совпадает с символом ассирийской Иштар). В перечне богов фигурируют бог страны или земли Эбани, бог моря и воды Суинина, бог возвышенностей, гор Арни, бог дорог Хара, бог пещер Аирани. В У. м. известно древо жизни (существуют многочисленные изображения сцен поклонения ему).

Б. Б. Пиотровский.

УРАСИМА, Урасима-Таро, в японской мифологии рыбак, посетивший дворец морского царя. Однажды У. спас морскую черепаху, и она в благодарность за своё спасение предложила ему посетить владения правителя морей (см. Ватацуми-но купи). Там его встретила дочь морского царя Ото-химэ и показала ему чудеса дворца: палаты, украшенные драгоценными камнями, и сад, на восточной стороне которого царила весна, на южной — лето, на западной — осень, а на северной — зима. Увлечённый принцессой, У. не замечал, как летело время, но однажды, вспомнив родной дом и отца с матерью, решил вернуться на землю. На прощание Ото-химэ подарила ему отделанную яшмой шкатулку, наказав не открывать её, что бы с ним ни случилось. Когда У. вернулся на родной берег, он ничего не смог узнать. Дома его встретили незнакомые люди, которые сказали, что У. жил здесь 700 лет назад. У. вернулся на берег моря и вспомнил о шкатулке. Открыв крышку, он превратился из юноши в дряхлого старика и умер. Сказка об У. во многом напоминает миф о Хоори.

Е. К. Симонова-Гудзенко.

УРВАШИ (Urvaci), в древнеиндийской мифологии небесная нимфа, апсара, впервые упоминаемая в «Ригведе» (V 41, 19; X 95, 17). По одним версиям, У., как и остальные апсары, была дочерью Брахмы, по другим, она родилась из бедра Нараяны (Вишну). Своей красотой У. соблазнила многих богов и святых мудрецов. Из семени Митры и Варуны, извергнутого ими при виде У., родились риши Агастья и Васиштха (Рам. VII 56, 57). Митра проклял соблазнительницу, и по его проклятию У. должна была жить на земле, где стала женой смертного Пуруравaса. От Пуруравaса она имела шесть (или восемь) сыновей, царей Лунной династии. У. пыталась обольстить Арджуну, когда тот был на небе в качестве гостя Индры. Однако Арджуна отверг её домогательства, сославшись на то, что, будучи женой Пуруравaса, она стала прародительницей его рода. Тогда У. обрекла Арджуну на бесплодие, но Индра ограничил срок проклятия одним годом (Мбх. III 45–46).

П. Г.

УРИИЛ (евр. uriel, «свет божий», «пламя божье»), в иудаистической и христианской мифологии один из старших ангелов. Он является проводником Еноха в его видениях, предстаёт царём ангелов, наблюдает за адом, исполняет роль божественного посланца, оповещающего Ноя о приближении конца света («Книга Еноха» 9,1; 10, 1; 19–21 и др.). В другом апокрифе (3-я книга Ездры) У. с помощью парадоксальных вопросов в духе книги Иова, пронизанных космической образностью, наставляет Ездру, вследствие торжества зла охваченного сомнениями в божественной справедливости. Так, он предлагает ему взвесить тяжесть огня (ср. значение имени У.), измерить дуновение ветра и т. п. (4,7–12). Агадическая традиция, связывающая У. с огнём и светом, делает его покровителем первого (солнечного) дня недели, возлагает на него ответственность за зимнее тепло. В «Книге Еноха» У. выступает в роли просветителя, обучающего

Архангел Уриил. Фреска Дионисия. 1495–1496. Ферапонтов монастырь, собор Рождества Богородицы.

Встреча святой Урсулы с папой Кириаком. Картина В. Карпаччо. 1493. Венеция, галерея Академии.

вселенским тайнам (72–80); в этом значении его имя употреблялось на средневековых амулетах.

УРСУЛА, героиня христианской агиографической легенды, широко распространённой в средние века в западноевропейских странах. Согласно легенде (возможно, восходящей к действительным событиям 5 в., но подвергшейся к 9 в. очень сильной мифологизации), дочь британского короля У., славившаяся красотой, мудростью и правдивостью, стремясь избежать ненавистного замужества и вместе с тем оградить своего отца от угроз могущественного претендента на ее руку, дала согласие на брак, но лишь по истечении трех лет и при условии, что жених примет христианство. Сама же она со свитой отправилась в Рим. К У. присоединялись девственницы, посвятившие себя, как и она, Христу; их число достигло одиннадцати тысяч. В Риме У. принял папа Кириак (мифический персонаж), знавший об уготованном У. и её спутницам мученичестве и пожелавший разделить его с ними; он рассказал всем о своем решении, торжественно сложил с себя сан и присоединился к странницам. На обратном пути под Кёльном на паломниц напали гунны. Ненавидящие христианство, возмущенные принятым девами обетом безбрачия, они их всех истребили. Последней погибла У., отказавшаяся стать женой плененного ее красотою вождя гуннов. Образ У. включает традиционные черты водного божества. Блуждание целой стаи отвергших брак дев (в самом раннем эпиграфическом источнике говорится всего о 10 сопровождающих У. девицах) напоминает подвижное бытие спутниц девственных богинь.

Популярности легенды способствовали экстатические видения пророчицы 12 в. Елизаветы. Из живописных изображений У. наиболее известны: «Рака Св. Урсулы» Х. Мемлинга (1489, Музей Х. Мемлинга, Брюгге), циклы картин В. Карпаччо.

О. Е. Нестерова.

УРУАКАНЫ, урваканы («призраки»), в армянской мифологии духи умерших. К У. относятся и горнапштикнер.

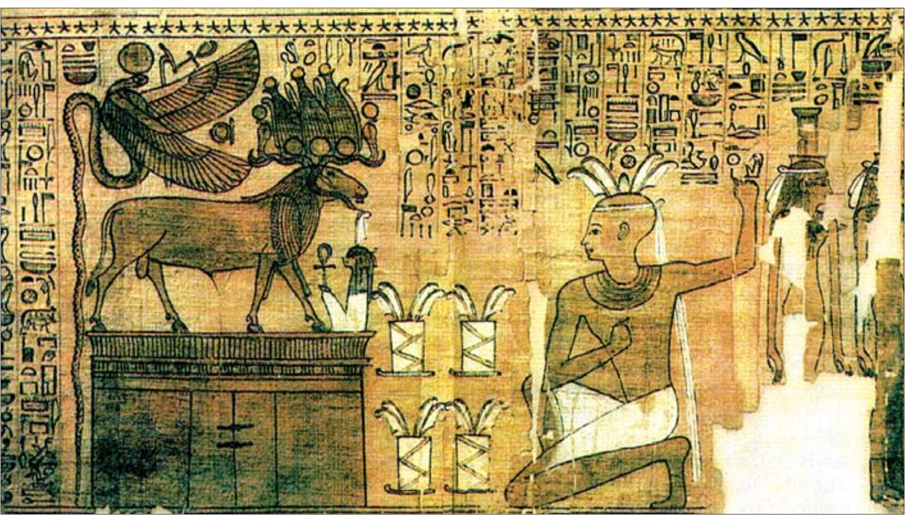
С. Б. А.

УРЫЗМАГ, Уразмег, герой осетинского нартского эпоса, близнечный брат Хамыца. Отцом У. был Ахсартаг, матерью — Дзерасса. Когда У. возмужал, он женился на красавице Эльде из рода Алагата. Вскоре подросла сестра У. Сатана, которая решила выйти замуж за У., и ей удалось хитростью добиться этого. У них появилось 17 сыновей, из которых 16 погибло от руки У.; семнадцатый, отданный на воспитание к Донбеттыру, также был убит У. Урызмаг — постоянный предводитель нартских походов за добычей, всегда возглавляет совет именитых нартов на нихасе и нартские пиры. С годами У. одряхлел. Чувствуя, что стал обузой, он попросил нартов положить его в сундук и бросить в море. После долгого колебания нарты исполнили его желание. Через некоторое время сундук был обнаружен на берегу моря слугами великого Алдара. У. подсказал Алдару, что тот может получить за него выкуп от нартов: сто раз по сто однорогих быков, столько же двурогих, трёхрогих, четырёхрогих и пятирогих. Когда нарты узнали об этом, то Сатана разгадала, что У. указывает, какое войско нужно снарядить, чтобы победить Алдара: быки однорогие — пешее войско, двурогие — конница, и т. д. После победы над врагом старый У. снова вернулся к нартам. Погиб он вместе с другими нартами в борьбе с богом.

Б. К.

УСИНЬШ (Usins, Usinis, Jusens), в латышской мифологии покровитель лошадей. Самое раннее упоминание — сообщение иезуита И. Стрибинга (1606), где У. назван богом лошадей; ему приносят в жертву, в частности, два хлеба и кусок жира, бросаемые в огонь. В источнике 1725 У. именуется «господином лошадей», в народных песнях — «отцом лошадей». У. выращивает хороших коней и охраняет их вместе с пастухами. У. едет на девяти конях (или его конь бежит по девяти дорогам), покупает их, славит. У. открывает лошадиный загон, конюшню. Иногда он почти неотличим от лошадей как лучший из них (ср. восклицания – «Ах, Усиньш!» при виде хорошего коня или «Ой, Усиньш коней!»).

У. посвящен особый день, когда лошадей первый раз после зимы выгоняют на пастбище (обычно он совпадает с Юрьевым днём). В песнях у У. два сына с красными головками; одного У. посылает в ночное, другого — в поле с сохою. Эти данные (ср. два хлеба как приношение У.) позволяют говорить о близнечном мотиве в связи с У.: как близнецы («два У.») и как дети бога они сопоставимы и с Ашвинами, всадниками, и с Диоскурами, покровителями коней. Вероятно, первоначальным фетишем У. была пара коней, сопоставимая с парными коньками крыши, связанными с близнечными мифами (см. в ст. Балтийская мифология). С солярной символикой, видимо, связан танец У. или его коня, который сопоставим с мотивом танца («играния») солнца. У. и солнце нередко появляются в одних и тех же текстовых ситуациях: вокруг горы движется солнце (или У.), ища пигульников (ночных пастухов). Сам У. — «зажигатель огня», «охранитель огня», с ним связаны петух, кулик, особенно жаворонок — зооморфные символы солнца, число девять — ср. девять солнечных домов Зодиака (см. в ст. Совий). У. — сын бога Диеваса (неба), ср. латыш. dieva dels, он возрождается каждую весну (ср. связь У. с началом годового и суточного цикла) на возвышенном месте (ср. Usina kalns, «гора У.»), что отличает У. от близких ему в других отношениях персонажей (ср. в народной песне: «У. на горе, Тенис в долине»). Как и солнце, У. рыщет по дорогам, загоняя коней, в то время как пигульники спят в стороне от дороги. В солярном контексте отчасти проясняется и связь У. с золотой росой, с мёдом (Стендер называет У. «пчелиным богом»), хотя эта связь, возможно, вторична (ср. наличие особой матери пчёл — Bisu mate), с пивом (он приготовляет пиво в конском следе) и т. п. Весьма возможно, что связь У. с восходящим солнцем подтверждается и этимологией его имени. Видимо, Usins отражает один из вариантов корня *aus-, ср. латыш. aust, «рассветать» (литов. austi), austra, «заря», austrums, «восток» (литов. ausra): в таком случае У. связан по происхождению с такими персонажами, как латыш. Аусеклис — утренняя звезда, Аустра — денница, литов. Аушрине, Ауска и др. По своему имени и, возможно, по первоначальной функции (объясняющей и вторичную, «лошадиную» — ср. солнце или зарю, выезжающих на конях) У. может быть сопоставлен с древнеиндийской богиней зари Ушас (ср. также двух помощников солнца — Usa и Pratyusa), древнегреческой Эос, римской Авророй и др. В образе У. можно видеть позднее отражение общеиндоевропейского божества зари, рассвета с основой имени на *aus- (со следами частичной деградации и вторич-


Уто, бараноголовый бог и Маат. Рисунок из «Книги мёртвых». Ок. 950 до н. э. Каир, Египетский музей.

Бог Шамаш вручает царю Хаммурапи кодекс законов. Фрагмент стелы с законами Хаммурапи. 18 в. до н. э. Париж, Лувр.

ных мотивировок — ср., например, усатость У., при латыш, usain/i/s, «усатый»). Вероятно, родственным У. является ещё более вырожденный образ славянского Усеня — Авсеня.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

УТГАРД (др.-исл. Utgardr), в скандинавской мифологии окраинная зона земли, где обитают демоны и великаны (ётуны), примерно совпадает с Ётунхеймом.

Е. М.

УТО (wt.t), Уаджит (w.dd, «зелёная»), в египетской мифологии богиня — хранительница Ра и фараона. Воплощалась в образе кобры, её второе священное животное — ихневмон. У. — покровительница города Буто (центр её культа) и Нижнего Египта. Символ У. —стебель папируса — эмблема Нижнего Египта. Имя У., как и имя богини Верхнего Египта Нехбет, вошло в титулатуру фараонов объединённого Египта. У. и Нехбет, змея и коршун, изображались как хранительницы царя на его короне. Иногда, отождествляя с Нехбет, У. изображали в виде коршуна со змеиной головой. Огнедышащая змея, У. обладает колдовской силой, она считалась солнечным Оком, сжигающим своим огнём врагов Ра и фараона, Уреем, извергающей яд и пламя первозданной змеёй, изображение которой укреплялось на лбу царя в знак его власти на небе и на земле. В ряде текстов У. — богиня, творящая добро: она даёт мази для бальзамирования, огнём своего дыхания удлиняет жизнь, как «зелёная», способствует произрастанию растений, охраняет укрытого Исидой в зарослях папируса младенца Гора от козней Сета (этот сюжет сближает её с Исидой). Как Око Ра рано стала отождествляться с Сехмет (также считавшейся его оком и почитавшейся в образе львицы). В поздний период У. изображалась львиноголовой женщиной с солнечным диском на голове. Как богиня-мать отождествлялась с Мут. С У. отождествлялись также Баст, Кебхут, Мехит.

Р. Р.

Бог Уту (Шамаш) (выходит из-за гор Машу?). Оттиск печати 3 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

УТУ (шумер., «светлый», «сияющий», «день»), Шамаш (аккад., «солнце»; общесемитское в том же значении — шамс, шапс), в шумеро-аккадской мифологии солнечный бог, сын бога луны Нанны (аккад. Син), брат Инанны (Иштар). Супруга его — шумерская Шенирда (или Суданга), аккадская Айя (имеет постоянный эпитет «Айя – невеста»), посол – Бунене. В ежедневном странствии по небу У. = Шамаш вечером скрывается, а утром снова выходит из-за гор (по аккадской традиции, из-за гор Машу). Обычно этот выход ему открывают два бога-стража. Ночью У.= Шамаш путешествует по подземному миру, принося мертвецам свет, питьё, еду (его аккадский эпитет — «солнце мёртвых душ»). Как божество всевидящего света У. = Шамаш — судья, хранитель справедливости и истины. Уже с периода Фары (26 в. до н. э.) отмечены имена типа «Уту — мой судья». У. — также бог-защитник и податель оракулов.

Губительность, палящий зной солнечных лучей ассоциируются не с У. = Шамашем, а с Нергалом или с Гибилом. Роль Шамаша в аккадском культе значительнее роли шумерского У., на подчинённом положении которого сказывается зависимость его от лунного бога (соответственно лунный культ играл более существенную роль, чем солнечный). Культ У. как местного божества был развит в городе Уруке. По традиции, У. — основатель I династии Урука. Отсюда — значительность роли У. в мифоэпической традиции Урука (мифы цикла «Инанна—Думузи», где он помогает Думузи, эпосы об Энмеркаре, Лугальбанде и Гильгамеше). У. — помощник, личный бог-хранитель эпических героев этой династии. В аккадском мифе об Этане Шамаш — судья, помогающий змее отомстить орлу за нарушение клятвы, но одновременно и помощник Этаны, спасающего орла. Места культа божества солнца — Сиппар на севере и Ларса на юге. В Ашшуре у Шамаша был общий храм с лунным божеством. В иконографии на рельефах и в глиптике особенно часто изображается выход бога солнца из-за гор, а также суд У. = Шамаша над разными мифическими существами. Отличительные признаки бога — лучи за спиной и серповидный зубчатый нож в руке.

В. К. Афанасьева.

У ФАН ШЭНЬ («духи пяти сторон»), в китайской мифологии духи пяти главных направлений: востока, запада, юга, севера и центра. Каждой из сторон света соответствовали определённые стихии (или первоэлементы), цвета, живые существа (по словарю «Эрья», 6–2 вв. до н. э.): востоку – дерево, зелёный цвет, бимуюй (пара одноглазых рыб со сросшимися хвостами); западу – металл, белый цвет, бицзяньшоу (полумышь-полузаяц), югу – огонь, красный цвет, бииняо, северу – вода, чёрный цвет, бицзяньминь (человек, имеющий половину тела и по одному глазу, ноздре, ноге и руке); центру — земля, жёлтый цвет, чжишоушэ (двуглавая змея). Главные направления и соответствующие им первоэлементы в средневековой традиции

У фан шэнь. Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

были соотнесены с пятью мифическими управами (огня, воды, дерева и т. д.); их главы со временем и стали почитаться в качестве У. ф. ш. Так, в «Сань цзяо соу шэнь цзи» («Записки о поисках духов трёх религий», 16 в.) духами У. ф. ш. названы духи четырёх морей (Сы хай) и реки Хуанхэ (см. Хэ-бо). Понятие У. ф. ш. нередко контаминировалось с понятием У шэнь («пять духов»), как именовались помощники пяти мифических государей (см. У-ди). В легенде, отражённой в сочинениях 16 в., духов пяти сторон света зовут Чжу-юн, Сюань-мин, Гоу-ман, Жушоу и Хэ-бо.

Даосы наделили духов пяти сторон света полномочиями помощников князя лекарств — Яо-вана.

Э. С. Стулова.

УХЛАКАНЬЯНА («маленький хитрец», «ловкач»), трикстер, персонаж фольклора бантуязычного народа зулу (провинция Наталь в ЮАР). У. — ласка, его называют также Кцаижана-Богцононо, Махлабиндодаисэми.

Образ У. по сравнению с другими трикстерами африканской животной сказки более архаичен, связан с мифологическими представлениями. У. рождён женой вождя, но не был ею зачат, а лишь вошёл в свою мать. Как «чудесный герой» У. начал говорить в чреве матери, сам перерезал свою пуповину; едва родившись, он, как взрослый мужчина, сел есть вместе со старейшинами. У. наделён магическими способностями. Спасаясь от преследования, он превращается в палку-копалку или в камень зернотёрки, который преследователи, не подозревающие, что это и есть У., перебрасывают через реку.

Е. К.

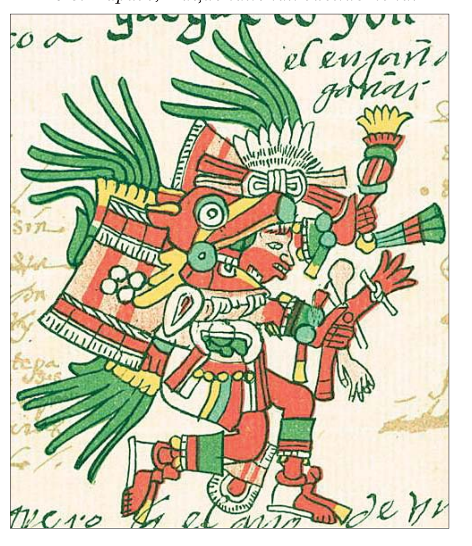
У ЦЗЫ-СЮЙ, в китайской мифологии бог приливов. В основе образа реальное историческое лицо — сановник, советник правителей различных древнекитайских царств (5 в. до н. э.). Князь царства У, которому служил У Ц.-с, поверив клевете придворных, послал У Ц.-с. меч и велел ему покончить жизнь самоубийством. Перед смертью он предсказал падение царства У под натиском войск из царства Юэ. Тело У Ц.-с. в кожаном мешке бросили в реку Янцзы. Жители царства У соорудили храм в его честь («Ши цзи», «Исторические записки» Сыма Цяня, 2–1 вв. до н. э.). Согласно преданию, приведённому комментатором «Исторических записок» Чжан Шоу-цзе (8 в.), когда войска царства Юэ вторглись в У, дух У Ц.-с. погнал водяные валы на столицу У, ворота города открылись и вместе с водой в город хлынули стаи рыб пуфу (по некоторым толкованиям — морских свинок). Многочисленные предания первых веков н. э. рассказывают о явлении духа У Ц.-с. путешественникам, переправляющимся через реку, о жертвоприношениях в его честь. Культ У Ц.-с. продолжал существовать и в средневековье. По некоторым преданиям, У Ц.-с. заставил отступить прилив, грозивший городу Ханчжоу. В 1299 У Ц.-с. был официально пожалован титул Чжунсяо вэйхуэй сяньшэн-ван («верный долгу и почтительный к родителям, грозный и милостивый, являющий чудеса совершенномудрый князь»). Согласно позднесредневековым представлениям, У Ц.-с. является людям в колеснице, запряжённой белым конём, выходящим из вод вместе с приливом.

Б. Л. Рифтин.

УШАС (др.-инд. Usas, ср. usas, «утренний свет»), в древнеиндийской мифологии божество утренней зари. У. посвящено 20 гимнов «Ригведы». Она изображается в виде прекрасной девицы, одетой в сверкающий наряд; У. показывает себя всей вселенной, обнажает грудь, украшает себя, как танцовщица; её называют сияющей, блестящей, яркой, золотистой, одетой в свет, красующейся и т. д. У. выезжает перед восходом солнца на ослепительной колеснице, запряжённой алыми конями или быками, открывает небесные врата (врата тьмы), наполняет вселенную светом, освещает дороги, сокровища, пробуждает всех, приносит богатство, дары, коров, коней, детей (в частности, сыновей), жизнь, славу, даёт убежище и защиту. Руководство У. певцами подчёркивается особо: она дарует мастерство (РВ I 48, 12), наставляет, вдохновляет певца. У. производит на свет солнце (VII 78, 3), готовит ему путь (I 113, 16), приводит его; появляется с лучами солнца, состязается с Сурьей, приходит к нему, выходит из сестры-ночи (IV 52, 1), сменяя её (X 127, 3). У. прокладывает путь и людям: она приготавливает дороги, осматривает их, освещает. Сама У. живёт в твердыне на горе. Она — дочь неба, но в то же время рождена Сурьей (II 23, 2), и она его жена (VII 75, 5). Вместе с тем У. — мать Ашвинов (III 39, 3), богов (I 113, 19), коров и даже мать сложения гимнов (V 47,1); она — сестра ночи и богов, в частности Адитьев, любовница своего отца, Сурьи, Солнца, видимо, Пушана (V 55); особенное значение придаётся инцестуозным отношениям с отцом-небом. Наиболее тесны связи У. с солярными божествами (Сурья, Савитар, Ашвины, Агни и т. п.). Она — «наиболее подобная Индре» (VII 79, 3), и вместе с тем именно с Индрой возникает у неё конфликт: опьянённый сомой, Индра разбивает ваджрой колесницу У., но она сама успевает скрыться. В «Айтарейе-брахмане» (VII) Шунахшепа возносит мольбы к У., и она освобождает его от пут. Вне «Ригведы» она появляется очень редко и вскоре в послеведийскую эпоху полностью исчезает, хотя её весьма косвенные следы видят в образе Уши (ср. эпизод об Уше и Анируддхе в «Хариванше» и в «Катхасаритсагаре», VI 31). Архаичность образа У. несомненна; её сравнивали с ипостасями женских божеств типа Великой матери, засвидетельствованных в текстах и в изобразительном искусстве, в частности в Индии времён Мохенджо-Даро. Образ У. восходит к индоевропейскому представлению о заре, её имя тождественно др.-греч. Ἠώς, Эос, лат. Aurora, видимо, латыш. Usins, рус. Усень, Авсень.

В. Н. Топоров.

Уэуэкойотль.
Рисунок из кодекса Теллериано-Ременсиса. 16 в. Париж, Национальная библиотека.



У-ШЭН ЛАОМУ («почтенная матушка, вышедшая из перевоплощений»), в китайской поздней народной мифологии божество. По преданию, У-ш. л. — мать 96 миллионов «изначальных сынов», посланных ею на землю. Здесь они погрязли в пороках бренного мира, утратили свою изначальную природу; они обречены на вечные страдания цепи перевоплощений, не могут вернуться к У-ш. л. Прародиной их считается священная гора Линшань, которая иногда отождествляется с горой Куньлунь. У-ш. л. — хозяйка персикового сада Паньтао. Из Золотого дворца девяти лотосов она взирает на своих детей, то гневно, то с состраданием. Но сострадание берёт верх — У-ш. л. хочет спасти своих детей из моря страданий и вернуть их в родной дом. Для этого она посылает на землю учение, не делающее различия между богатыми и бедными, знатными и низкими, мужчинами и женщинами; оно проповедуется тремя буддами в течение трёх периодов: буддой прошедшего Жаньдэном (другое имя — У-цзи шэнцзу), спасшим два миллиона даосских монахов и монахинь, буддой настоящего Шакьямуни (Тай-цзи гуфо), спасшим два миллиона буддийских монахов и монахинь, и буддой грядущего периода Майтреей (Хуанцзи гуфо), которому предстоит спасти оставшиеся 92 миллиона «изначальных сынов».

У-ш. л. обнаруживает много общего с божеством Си-ван-му и Гуань-инь. Видимо, для сектантов У-ш. л. и Гуань-инь были ипостасями одного божества.

Э. С. Стулова.

УЭУЭКОЙОТЛЬ («почтенный старый койот»), в мифологии ацтеков бог песен и танцев, одна из ипостасей Макуильшочитля (Шочипили); по происхождению, очевидно, божество племени отоми. Изображался в виде сидящего койота или в антропоморфном облике с музыкальными инструментами в руках.

Р. К.

У ЮЭ («пять пиков», «пять гор»), в китайской мифологии пять священных гор: Дунъюэ («Восточный пик») — гора Тайшань (провинция Шаньдун), Бэйюэ («Северный пик») — гора Хэншань (провинция Шаньси), Чжунъюэ («Срединный пик») — гора Суншань (провинция Хэнань), Наньюэ («Южный пик») — гора Хэншань (провинция Хунань), Сиюэ («Западный пик») — гора Хуашань (провинция Шэньси). При династии Тан гора Хэншань была заменена в этом перечне на гору Хошань (провинция Аньхой). С тех пор Хошань иногда называется Хэншань или Наньюэ. Культ У ю. возник в Китае в глубокой древности. В «Чжоу ли» («Чжоус-

Великий государь Срединного пика - Чжунъюэ дади. Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

кая книга обрядов», 4 в. до н. э.) и в «Ли цзи» («Книга обрядов», 4–1 вв. до н. э.) говорится, что жертвоприношения У ю. совершал сам государь. В период средневековья основной из У ю. считалась гора Тайшань. С раннего средневековья культ У ю. вошёл в систему религиозного даосизма, позднее они стали священными и для китайских буддистов, включивших их в систему девяти священных гор. Практически, однако, гора Хуашань осталась чисто даосским святилищем. В даосской традиции известно, что божество восточного пика ведало судьбами людей, западного — всеми металлами, их плавкой, а также пернатыми; срединного — болотами, протоками, арыками на земле, а также деревьями; северного — реками, а также дикими зверями, пресмыкающимися и насекомыми; южного — полями на земле, звёздами на небе, а также рыбами и драконами.

С 11 в. божества У ю. носят титулы шэн-ди («святые государи»), иногда дади («великие государи»). В некоторых средневековых сочинениях имеют личные имена. Владыка восточного пика именуется там Юань Чан-лун, южного — Дань Лин-чжи, западного — Хао Юй-шоу, северного — Дэн Вэй-тин и центрального — Шоу И-цюнь. Божества У ю. изображаются и в фантастической эпопее 16 в. «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов»). В поздней народной традиции духи У ю. ассоциировались также с вэнь-шэнь.

В. Л. Рифтин.

ФА, Гбаду, в дагомейской мифологии божество гадания. Согласно варианту мифа, Ф. — андрогинное божество, рождённое Маву-Лиза после близнецов Агбе и Наете. Ф. живёт на небе, на вершине пальмового дерева. У неё шестнадцать глаз, которые по утрам открывает ей Легба.

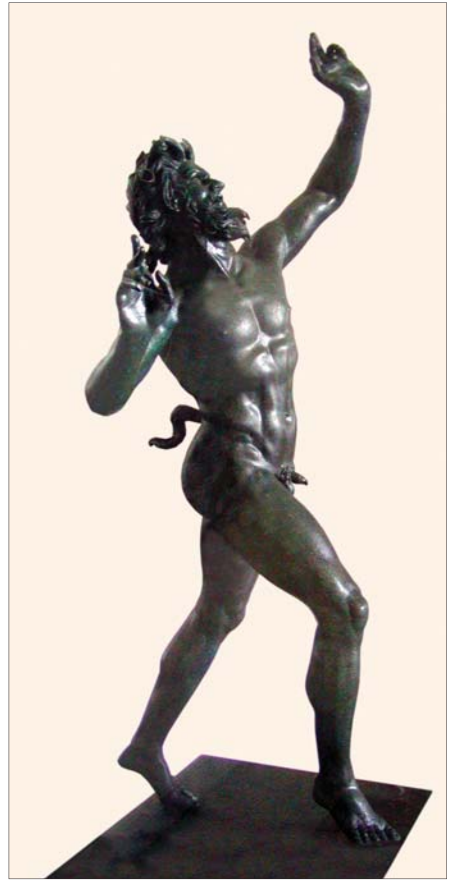
Ф. — обладательница ключа от дверей в будущее (дом с 16 дверями, по числу глаз Ф.), который ей дала Маву. Когда началась война в царствах моря, земли и неба, Маву послала сыновей Ф. — Дуво, Кити и Зосе, чтобы они обучили людей на земле языку Маву (т. е. системе гадания Фа). После их возвращения Маву отправила на землю всех детей Ф., которых повёл Легба. Ф. дала Зосе имя Фалувоно («владеющий тайной Фа»). По мифам фон, культ Ф. и система гадания Фа пришли к фон от йоруба, из священного города Ифе. Согласно мифу, введение культа Ф. приписывается царской династии: Тегбезу, царь Дагомеи (правил в 1728–75), сын царя Агаджа, был отправлен в Ойо как часть дани, ежегодно взыскиваемой йоруба с фон. По возвращении на родину он принёс в Дагомею систему гадания Фа. Другая версия связывает появление в Дагомее культа Ф. и некоторых других божеств с женой Агаджа и матерью Тегбезу. Ф. аналогичен Ифа в мифологии йоруба.

Е. С. Котляр.

ФАВН (Faunus, от favere, «помогать», также Fatuus, Fatulcus, от fatuor, «быть одержимым», fando, «пророчествовать», Serv. Verg. Aen. VII 47), в римской мифологии бог полей, лесов, пастбищ, животных. Существовали представления как о множественности Ф., так и об одном Ф., женским соответствием которому была Фавна, Фатуя, впоследствии считавшаяся его дочерью и известная как Бона деа (Serv. Verg. Aen. VII 47; VIII 314).

При шуме леса или во сне Ф. давал предсказания, сложенные сатурнийским стихом (Dion. Halic. V 16). Хитростью пойманный Нумой вместе с Пиком, Ф. вынужден был открыть ему, как следует отвращать молнию Юпитера (Ovid. Fast. Ill 291 след.; Plut. Numa 15). Ф. считался лукавым духом, воровавшим детей, посылавшим болезни и кошмары (Serv. Verg. Aen. VI 775). Как Инуй или Инкуб вступал в связь со всеми животными и соблазнял женщин. Учреждение культа Ф., отождествлявшегося с аркадским Паном, приписывалось Эвандру (Serv. Verg. Georg. I 10). Он отправлялся в гроте на склоне Палатина, называвшемся Луперкалий (от lupus, «волк») (Dion. Halic. I 31; Serv. Verg. Aen. VIII 345) и обслуживался коллегией луперков. В праздник луперкалий (15 февраля) луперки приносили Ф. жертву — собаку и козла. После жертвоприношения луперки, обнажённые, с козьей шкурой на бёдрах бежали вокруг Палатина, стегая вырезанными из кожи жертвенного козла ремнями встречных женщин, что должно было сделать их пло-

Слева – Танцующий Фавн из дома Фавна в Помпеях. Бронза. 2–1 вв. до н. э. Неаполь, Национальный музей. Справа – Фавн с козлёнком. Скульптура Ж. Ф. Ж. Сали. Мрамор. 1750–1751. Париж, музей Коньяк.



довитыми. Луперкалий были пастушеским праздником очищения и плодородия, отвращения от стад волков и, возможно, были связаны некогда с культом волка, выступавшего как бог Луперк и затем слившегося с Ф. Особенно почитался Ф. крестьянами, как покровитель скотоводства и сельской жизни (Ovid. Fast. II 193; III 315). Считался также одним из царей Лаврента, сыном Пика, отцом Латина (Serv. Verg. Aen. VIII 314).

Е. М. Штаерман.

ФАЛВАРА (искажённое от Флор и Лавра), в осетинской мифологии покровитель мелкого рогатого скота; в нартском эпосе Ф. – небожитель, хозяин домашнего скота. В осетинском пантеоне Ф. – самое доброе и мирное божество: на празднике в его честь не совершались жертвоприношения. Ф. изображается без левого глаза: считается, что Тутыр в мирной беседе с Ф. выбил ему глаз, чтобы дать возможность своим волкам подкрадываться к стадам с левой стороны.

Б. К.

ФАМА (греч. Φάμα, лат. Fama), в античной мифологии персонификация молвы, репутации. См. также Осса.

Е. Ш.

ФАМИРИД, Тамирис, Тамир (Θάμυρις), в греческой мифологии фракийский певец, сын музыканта Филаммона и нимфы Аргиопы (Paus. IV 33, 3), считался наряду с Орфеем одним из отцов эпической поэзии. Ф. отличался необыкновенной красотой и искусством игры на кифаре; он одержал ряд побед на Пифийских играх (X 7, 2). По одной из версий мифа, Ф. влюбился в красавца-юношу Гиакинфа, положив тем самым начало однополой любви (Apollod. I 3, 3). Наиболее известен рассказ о дерзком поведении Ф., вызвавшем на соревнование самих муз. В случае победы Ф. потребовал права стать возлюбленным каждой из них, а в случае поражения музы могли взять у него всё, что пожелают. Музы-победительницы в наказание за дерзость ослепили Ф. и лишили его голоса и умения играть на кифаре (Hom. Il. II 594 след.).

М. Б.

ФАОН (Φάων), в греческой мифологии лесбосец, который, перевозя богиню Афродиту, не взял с неё платы и получил в награду чудесное снадобье, сделавшее его юным и прекрасным, так что все женщины в него влюблялись (Ael. Var. hist. XII 18). По версии, изложенной Овидием, в Ф. влюбилась Сапфо и, отвергнутая им, бросилась в море с левкадской скалы (Ovid. Heroid. XV).

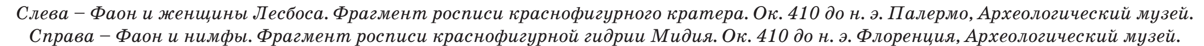
А. Т.-Г.

ФАРАН, центральный персонаж героических преданий сорко (бозо) и сонгаев, живущих в бассейне Верхнего и Среднего Нигера (Западный Судан). Его отец богатырь Кобетака, отправившись на поиски соперников, погиб в области Гурма от руки сына богатырши Фатимата-Белле. Ф., родившийся после смерти отца, отомстил за него, убив Фатимата-Белле и её сыновей. Ф. взял себе в жёны девушку, мать которой истребляла всех женихов, однако она испугалась силы Ф. Тёща и жена пытались извести Ф. снадобьями. В надежде на гибель мужа жена отослала Ф. за жиром гиппопотама. Ф. согласился, но уведомил жену, что, вернувшись, её убьёт. С помощью богов Ф. одержал победу над гиппопотамом. Но не решился убить свою жену, это сделал за него «сын» (племянник).

Ф. вступил в борьбу с Корару, который опустошил его рисовое поле. Между Ф. и Корару началась борьба – состязание в магических силах. Ф. смог разрушить магию противника (с помощью магической формулы) и победил его. Ф. бросил Корару на землю: часть тела Корару ушла в ил, другая — долетела до леса. Ф. забрал чудесный музыкальный инструмент Корару, с помощью которого он смог рыбачить: стоило заиграть на нём, и все обитатели реки выходили. Этот инструмент украла у Ф. Гиена. С помощью магии Ф. убил её. Он одержал верх и над царём Си, который хотел отнять у него музыкальный инструмент; победил Гондо, перегородившего реку так, что ни одна лодка не могла пройти. Предания о Ф., создателе государства Сонгаи, в мифологической форме отражают борьбу племён рыбаков среднего Нигера (сорко-сонгаи), считавших себя аборигенами страны, с различными племенами завоевателей — белла (белле), людьми союза Гондо (угорь), Корару (рыбы), Гиен, Змей и т. п.

Е. С. Котляр.

ФАРН [восходит к древнеиран. *hvarnah-, обычно трактуемому как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, его материальной эманации (ср. вед. svar, «свет», «сияние», «блеск», «солнце»), возрастающей, прибывающей, расширяющейся силы (ср. индоевроп. *suer d/-nes), нечто желанное, достигнутое, откуда – «хорошая (благая) вещь», «желанная вещь», «благо», «имущество». Авест. xvardnah, «слава», «величие», «блеск», «сияние», «харизма» и т. п., согд. prn, «слава», «знамение» и т. п., осет. farn, «обилие», «счастье», «мир», др.-перс. fama, ср.-перс. xvarrah, «царская слава», «царское величество», перс. fair, «блеск», «великолепие», «пышность» и т. п., согд. prn, frn, сакск. pharra, «положение», «ранг», «достоинство», «звание» и т. д.], в иранской мифопоэтической традиции божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество; державная сила. Видимо, Ф. выступал и как неперсонифицированное сакральное начало абстрактного или конкретного (материальный символ) характера, и как персонифицированный божественный персонаж. В «Авесте» Ф. — обычно некая сакральная благая доля, «хорошая вещь» («Яшт» XVII 6). Им могут владеть божественные персонажи, дарующие его людям («Датастан-и-деник»), сами люди, для которых Ф. обычно воплощается в богатстве («Яшт» X 8, «Ясна» 60, 2, 4), доме, жене, детях, скоте, здоровье («Яшт» XV 56, известна формула пожелания Ф. для сохранения здоровья в поздних зороастрийских текстах). Ф. имеет общие атрибуты с едой, пищей, которая в иранских языках может обозначаться тем же словом, что и Ф., или его производными (авест. vxardnah, vxardnti, xvardtay, xvardθa, xvardna и т. п.). Ф. выступает и как добрый дух — охранитель дома, в случае смерти хозяина он покидает дом, если не соблюдены некоторые условия (ср. отражения в осетинской традиции: пословица «тише, не забывай о Ф. дома», представление о том, что отцовский Ф. не уходит в царство мёртвых).



Слева – Фаон и женщины Лесбоса. Фрагмент росписи краснофигурного кратера. Ок. 410 до н. э. Палермо, Археологический музей.
Справа – Фаон и нимфы. Фрагмент росписи краснофигурной гидрии Мидия. Ок. 410 до н. э. Флоренция, Археологический музей.

Фарро на кушанских монетах.

Особым Ф. обладает селение, область, страна, народ. В ряде случаев говорится о Ф., скрытом в глубине вод («Яшт» XIX 51 –64), о Ф., связанном с водами и реками, с солнцем, выступающим как даритель Ф. («Денкарт»). Иногда Ф. реализуется не столько в материальном виде, сколько символически — как счастье, доля, судьба (в этом смысле он сопоставим с греческой Тихе, римскими Фортуной, гением и т. п.). Именно такой Ф. свойствен, видимо, ариям в целом, жрецам-кави, Заратуштре («Яшт» X 105). Тот, у кого есть Ф., – «обладатель благой судьбы». Ф. – объект восхвалений («Яшт» XIX), он непобедим и могуществен: он спутник победы, являющийся в виде сияющего огня («Перед Митрой летит пылающий огонь, могущественный фарн кави», «Яшт» X 127). Образ сияющего Ф., высшей божественной доли, находящейся в обладании верховной власти (царя), получил воплощение в царском нимбе. Более поздняя традиция усвоила образ Ф. как символ незыблемости шахской власти в Иране. Ф. как доля, судьба связывался с брачными и похоронными обрядами. Ср., например, отражения в поздней традиции: свидетельства армянских авторов Фавстоса Бузанда (5 в., «История Армении», IV 24) и Мовсеса Хоренаци (кон. 5 – нач. 6 вв., «История Армении» III 27), согласно которым царская гробница – это место, где находится Ф. царя после его смерти; таджикское представление о том, что душа барана (связываемого с Ф.) помогает душе человека перейти через мост, ведущий в рай, и т. п. У осетин при введении жениха в дом шаферы возглашают «Ф. шествует!», поются свадебные песни Ф. и т. п. Иранской религиозно-мифологической традиции не было чуждо и представление о плохом Ф., откуда авестийское dus–xvardnah-, «обладающий плохим Ц.». Основная мифологема о том, как Ф. оставляет своего обладателя, связана с Йимой, от которого Ф. отлетел в облике птицы варэгна (vardγna, «Яшт» XIX 32). Тот же мотив встречается и позже. Ф. не только связан с животными, но и нередко трансформируется в зооморфные образы. О связи Ф. с птицей варэгна (сокол Варган, инкарнация Веретрагны), возможно, свидетельствует упоминание в «Яште» (XIV 36) об амулете из птичьих перьев, который приносит почтение, дарует Ф. Реконструируется (Г. В. Бейли) представление о Ф. в виде газели. Широкое распространение, особенно в сасанидском искусстве, получил образ барана как воплощённого Ф. Это связывает Ф. с Веретрагной, чьим атрибутом был баран (уже в «Видевдате» 19, 17 Веретрагна в образе ветра называется «несущим xvardnah-», где xvardnah- толкуют как божественное знамя, знак). Начиная с Шапура II изображение барана как символа бога Ф. получает широкое распространение, а Аммиан Марцеллин сообщает, что в одном из сражений Шапур II имел на голове богато украшенный убор в виде бараньей головы (Res gestae XIX 1, 3). Сходные изображения известны на кушано-сасанидских монетах, предметах посуды и утвари. В пехлевийском сочинении 6 в. «Карнамаки Ахтахшери Папакан» образ барана на лошади выступает как воплощение царственного кейянидского Ф. Ср. использование образа барана в структуре царского трона: в «Шахнаме» Кай Кавус дарит Рустаму трон в виде барана. Видимо, эта символика имела и более глубокие корни. Уже на луристанских бронзах, на стеле из Унташгала, на ещё более ранних печатях отмечены персонажи с короной, украшенной бараньими рогами. Изображения барана присутствуют на многочисленных зооморфных ручках сосудов в среднеазиатской и сарматской керамике первых веков н. э. (иногда вместо барана выступают козёл, вепрь, собака и т. д.). Б. А. Литвинский толкует их как зооморфные символы Ф. — охранителя сосуда. Не исключена связь Ф. в образе барана с осетинским «властителем спальни», награждающим новобрачных потомством (своего рода субститутом «властителя спальни» является «святой баран», к которому в брачном обряде обращаются с просьбой, чтобы рождались мальчики; ср. связь Ф. с брачными обрядами). С персонифицированным образом божественного Ф., возможно, следует связывать находку на Кубани золотого амулета с надписью, содержащей имя Уатафарнес, толкуемое рядом исследователей как Ф. (божество) жилища. В иранской традиции есть немало примеров, когда Ф. изображался в человеческом облике. В согдийско-манихейской версии сказки о Кесаре и ворах вор, облачившийся в царские одежды, обращается к лежащему в гробнице Кесарю, объявляя, что он его Ф. Вероятно, Ф. как особое божество входил в состав согдийского пантеона (по реконструкции В. Б. Хеннига). В Бактрии у кушан Ф. изображался в виде человека в царской одежде. Широко известны изображения мужского божества Фар(р)о на кушанских монетах.

Символическое изображение Фарна – баран с лентами на шее. Фрагмент сасанидской ткани. 6–7 вв. Лион, музей тканей.

Иранские производные от Ф. — *hvarnah оказали влияние на формирование сходных понятий у соседних народов (ср. древнетюркское qut или слав. *slava), а в некоторых случаях заимствовались ими (ср. тохарские иранизмы perne, param или, возможно, славянское «парни, парень» как обозначение социально-возрастной категории мужчин, готовых к вступлению в брак).

Особый престиж, который связывался с понятием Ф., предопределил чрезвычайно широкое использование слова «Ф.» в ономастике (в частности, царской). Ср. скифско-сарматские [Φάρνης (ср. осетинскую фамилию Foerniatoe), Φάρνάχης, Φαρνοξαρτθος, Χοφαρνος, Πιτφαρνάκης, Σαιταφάρνης и др.], согдийские (βγyprn= Bagefarn, Nanefarn, Wγasefarn и др.), парфянские (Mtrprn=Mihrafarn, Prnbg= Farnbag, Brzprn=Burzfarn и др.), хорезмийские (sy'wrsprn) имена, а также ещё более древние наименования, например в ассирийских клинописных источниках: Awarparnu (713 до н. э.), Sitirparna= Ciθrafarnah-, Iparna. Характерна семантика элементов, составляющих сакрально отмеченные формы: Ф. и baga-/baγa-, «доля», «бог», arta-, «истина», xsaθra-, «царская власть», arya, «арийский» и т. п. (ср., например, священные огни Farnbag, Aturfarnabaγ и др.).

В. Н. Топоров.

ФАРО, в мифологии бамбара божество воды, громовник, демиург. Вероятно, первоначально в мифологии народа бозо выступал духом реки Нигер и лишь позднее приобрёл более широкое значение. Основное местонахождение Ф. — Нигер; но он вездесущ, посещает все воды.

Согласно некоторым мифам (по материалам школы М. Гриоля), Ф. был сотворен Пемба. По другому варианту, Ф. — старший. У Ф. уши прикрыты двумя плавниками, перепончатый хвост. Ф. создал небо (семь небес), породил духа воздуха Телико, в виде воды пролил жизнь на землю. Когда Ф. растекся по земле и увидел, что создание земли, начатое Пемба, не закончено, он наполнил водой пустоты, образовав источники. Оплодотворённый вибрацией, Ф. на пустынном холме породил двух близнецов; с их рождением выросла первая трава, появились скорпионы, которые должны были защищать близнецов. Затем на холм упала обильная роса и образовала источник, из него вытек ручей, течение которого направляла рыба kokони. Другая рыба кокони понесла Ф. и его детей на своей спине; поток увлёк их в водяное жилище. Ф. создал также рыб, населил моря и реки пресмыкающимися и другими животными, затем поднялся на небо. Когда на земле начался голод из-за непомерно возросшего числа людей и истощение их усиливалось от потери крови во время жертвоприношений Баланза, Ф. научил людей есть дикорастущие томаты. Первой попробовала их одна женщина, упавшая от голода в обморок. Съеденные ею томаты превратились в кровь, и её силы восстановились. Она пошла искупаться в Нигере, а Ф., находившийся в воде, схватил её, вскрыл живот и съел красную

мякоть от томатов. Он сосчитал зёрна плодов — их оказалось семь. В каждом томате была кровь и вложенный Ф. основной элемент человеческого существа (принцип жизни), представляемый числом «семь» (три и четыре: три — символ мужского начала, четыре — женского). Восставший против Баланза Ф. потребовал положить конец рождению людей от союза женщин с деревом. Ф. выиграл битву с Баланза. Женщины стали приходить к реке и пить воду, в которую Ф. тайно подмешивал томаты; таким образом происходило оплодотворение женщин, производивших на свет человеческие существа — близнецов с гибкими конечностями (без суставов). Люди, познавшие из-за проклятия Баланза болезни и смерть, обратились к Ф. за помощью, который обещал давать им дождь, но потребовал почитания воды. Он обучил людей слову и языку. Чтобы люди были пригодны к физическому труду, Ф. снабдил их суставами. Он отменил рождение близнецов, наделив каждое существо двойником (дья), находящимся в воде. Ф. определил четыре страны света и установил границы вселенной, измерил высоту неба, глубину земли, расстояние между странами света; учредил время, ввёл сезоны и заменил первоначальный мрак регулярной сменой дня и ночи. Землю он разделил на семь частей, которые соответствуют семи небесам; на земле создал морскую бездну, вырыл первые колодцы, водоёмы, русла рек; ввёл режим дождей. Ф. классифицировал животных и растения; людей распределил по расам и кастам, начиная с рабов. Назначил каждому виду живых существ, чтобы предохранить их от вырождения, род пищи и пищевые запреты. Через кузнецов Ф. дал человеку восемь зёрен злаков, созданных одновременно с людьми, но хранившихся тайно на небе. Эти восемь зёрен — основа пропитания и основа человеческого существа, люди носят их в ключицах. За всеобщим порядком наблюдают представители Ф. — духи; с их помощью Ф. руководит всеми видами деятельности.

Е. С. Котляр.

ФАТИМА (Fatima), в мусульманской традиции мифологизированный образ дочери Мухаммада. Небогатая событиями история жизни реальной Ф. (умерла в 633) дополняется в мусульманском предании эпизодами, призванными свидетельствовать о «святости» Ф. и творимых ею «чудесах». Её рождение объявляется чудом, а брак с Али результатом решения аллаха. Согласно преданию, в день страшного суда Ф. будет занимать почётное место и из её потомков будет происходить махди. Считается, что Ф. способна защищать людей от злых сил. По преданию, ещё Мухаммад смог уберечься от заклинаний врагов, окружив себя членами семьи Ф. Традиционный символ-оберег — рука с разведёнными в стороны пальцами — часто называется «рукой Ф.». В 10–12 вв., в период правления в Северной Африке и Египте династии потомков Али (Фатимидов), начало складываться (возможно, под влиянием христианского культа девы Марии) некое подобие культа Ф. К Ф. возводили свою генеалогию шиитские имамы и многие династии в странах распространения ислама.

М. П.

Падение Фаэтона. Скульптура С. Мосчино. 16 в. Берлин, музей Боде.

ФАТУМ (лат. Fatum, «рок», «предопределение», «судьба»). В римской мифологии и религии понятие Ф. отсутствовало (оно играло большую роль в философии); фатами назывались божества, подобные мойрам (Aul. Gell. III 6, 19). Эти фаты часто встречаются в надписях в женском и мужском роде; официального культа не имели.

Е. Ш.

ФАФНИР (др.-исл. Fafnir), в скандинавской мифологии и эпосе дракон, стерегущий клад; сын Хрейдмара и брат кузнеца Регина, воспитателя героя Сигурда. Ф. завладел чудесным кладом (золотом Андвари), убив отца. Сам был убит Сигурдом по наущению Регина (главный подвиг Сигурда).

Е. М.

ФАЭТОН (Φαεθων), в греческой мифологии сын Гелиоса и нимфы Климены (Ovid. Met. II 19) или Эос и Кефала (Hes. Theog. 984–986), брат Гелиад. Чтобы доказать своё происхождение от Гелиоса, Ф. взялся управлять солнечной колесницей Гелиоса и погиб, испепелённый огненным жаром, чуть не погубив в страшном пламени землю (Ovid. Met. II 19–366).

А. Т.-Г.

В античном искусстве (на монетах, в вазописи, саркофагах, геммах, рельефах) наиболее часто встречается сцена падения Ф. К мифу обращались Леонардо да Винчи, Микеланджело, Джулио Романо, Я. Тинторетто, Л. Карраччи, П. П. Рубенс; сюжет «Ф. просит у отца колесницу» — у Дж. Б. Тьеполо и Н. Пуссена. В 20 в. к образу Ф. обращается П. Пикассо (иллюстрации к «Метаморфозам» Овидия). Из музыкальных разработок мифа о Ф. наиболее известные принадлежат Д. Скарлатти (опера) и К. Сен-Сансу (симфоническая поэма). Наиболее значительной литературной обработкой темы является ауто Кальдерона «Ф., сын Солнца».

ФЕАКИ (Φαίακες, Φαίηκες), в греческой мифологии обитатели сказочного острова Схерия. Отличаясь гостеприимством и исключительным мастерством в кораблевождении, Ф. считают своим долгом отправлять на родину мореходов, попавших к ним в результате кораблекрушения. На остров Ф. попадает заброшенный бурей Одиссей, здесь он встречает радушный приём у царя Алкиноя и его жены Ареты (Hom. Od. VII 139–328), получает дорогие подарки (XIII 4–15), и Ф. доставляют его на своём быстроходном корабле на родину. На обратном пути корабль Ф. замечает Посейдон и перед самым входом в гавань превращает его вместе с экипажем в скалу (XIII 125–187). В изображении Ф. в «Одиссее» соединилось несколько мотивов: беззаботная жизнь Ф. соответствует представлению о золотом веке (ср. непрестанно плодоносящие сады Алкиноя, VII

Одиссей во дворце Алкиноя. Картина Ф. Хайеса. 1813-15. Неаполь, Национальная галерея.

112–128) с чертами патриархального рабства (царевна Навсикая на море стирает бельё вместе со служанками, которых считает своими подругами, VI 25–109). Корабли Ф. достигают цели без помощи руля и мчатся с неимоверной быстротой; Одиссей в течение всего путешествия находится в состоянии глубокого сна, похожего на смерть (Hom. Od. VIII 557–562; XIII 78–92), что побуждает некоторых исследователей рассматривать корабль Ф. как корабль смерти или корабль пришельцев из заколдованной страны.

В. Я.

Ипполит и Федра. Мраморный саркофаг. Ок. 290. Париж, Лувр.

Федра. Картина А. Кабанеля. 1880.

ФЕАНО, Теано (Θεανώ), в греческой мифологии: 1) одна из Данаид, обручённая с Фантом, сыном Египта (Apollod. II 1, 5); 2) дочь фракийского царя Киссея, жена троянца Антенора, сочувствовавшего ахейцам. В Трое Ф. была жрицей Афины (Hom. Il. VI 297 след.). Позднейшая традиция приписывала Ф. и Антенору помощь в похищении ахейцами священного палладия, поэтому после падения Трои победители пощадили Ф. с мужем и детьми (Paus. X 27, 3–4); 3) жена царя Икарии Метапонта. У Ф. не было детей, и муж собирался с ней расстаться. Тогда Ф., обманув супруга, выдала за своих детей двух найденных пастухами близнецов (сыновей Посейдона и Меланиппы). Вскоре Ф. родила тоже двух близнецов и решила убить найдёнышей, но из-за вмешательства Посейдона погибли её собственные сыновья. Ф. покончила с собой (Hyg. Fab. 186).

М. Б.

ФЕБА (Φοίβη), в греческой мифологии: 1) титанида, дочь Урана и Геи, сестра и жена Коя, мать Лето и Астерии (Hes. Theog. 136, 404; Apollod. I 1, 3), бабка Аполлона и Артемиды. Ф. считалась основательницей храма и оракула в Дельфах, который затем подарила внуку (Aeschyl. Eum. 6 след.); 2) дочь Левкиппа, невеста Идаса. Ф. и её сестра Гилаейра были похищены Диоскурами (Paus. Ill 16, 2–3; Apollod. III 10, 3). Ц. стала женой Полидевка, и у них родился сын Мнесилей (Apollod. III 11, 2; вариант: Мнасин — Paus. II 22, 5); 3) дочь Тиндарея и Леды, сестра Клитеместры и Елены (Eur. Iphig. A. 50; Ovid. Heroid. VIII 77); 4) в римской мифологии одно из прозвищ Дианы (Verg. Aen. X 215; Ovid. Met. I 476).

М. Н. Ботвинник.

ФЕБРИС (Febris), в римской мифологии богиня лихорадки. Известны посвящения богиням Ф. Тертиане и Ф. Квартане (лихорадка с приступами раз в три и четыре дня). Ф. имела святилище на Палатине, где ей посвящались даваемые больным лекарства.

Е. Ш.

ФЕДРА (Φαίδρα), в греческой мифологии дочь критского царя Миноса и Пасифаи, внучка солнца Гелиоса, сестра Ариадны; вторая жена афинского царя Тесея, влюбившаяся в пасынка Ипполита (изложение мифа о Ф. см. в статье Ипполит).

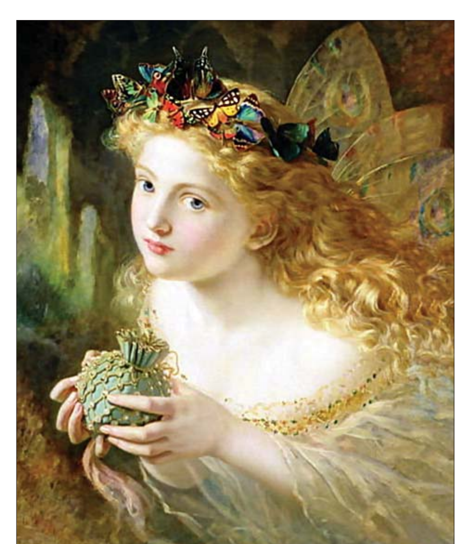
А. Т.-Г.

Наиболее известная литературная обработка сюжета (после Еврипида и Сенеки) принадлежит Ж. Расину. К сюжету обращались также Ф. Шиллер, А. Суинберн, Г. д'Аннунцио, Ж. Кокто, в русской поэзии — М. Цветаева и др.

ФЕИ, в низшей мифологии народов Западной Европы сверхъестественные существа, волшебницы, обитающие в лесах, источниках и т. п. Как правило, имеют вид красивых женщин, иногда с крыльями, способны к оборотничеству. Проводят время в веселье и танцах.

ФЕКЛА (греч. Θέκλα, лат. Thekla), в христианских преданиях дева из Иконии, ученица и спутница апостола Павла. Случайно услышав проповедь пришедшего в Иконию апостола, восхвалявшего аскетический образ жизни и целебат, Ф. исполняется решимости сохранить чистоту девственности. По доносу её оскорблённого жениха Павел брошен в темницу. Подкупив сторожей, Ф. проникает туда и проводит всю ночь у ног апостола в душеспасительной беседе. Её мать настаивает на том, чтобы Павел был изгнан из города, а

Феба и Астерия в гигантомахии. Фрагмент фриза Пергамского алтаря. Мрамор. 180–160 до н. э. Берлин, Государственные музеи.



Фея. Картина Софи Андерсон. 19 в. Частная коллекция.

сама Ф. сожжена в назидание прочим девицам. Однако Ф., сподобившись видения Христа, смело восходит на костёр, но устрашающий ливень гасит пламя. Догнав Павла, Ф. направляется с ним вместе в Антиохию. В Антиохии красота Ф. привлекает Александра Сириарха, Ф. противится его домогательствам и с позором изгоняет его из своего дома. За это она отдана на растерзание диким зверям. Но свирепая львица кротко лижет ей ноги, а затем самоотверженно защищает её от других зверей. Когда львица гибнет, Ф., заметив рядом с собой водоём, бросается в него со словами: «Во имя Иисуса Христа в свой последний день я крещу себя». В тот же миг небесный огонь облекает её и молнии поражают хищников. Найдя Павла, она рассказывает ему о своём чудесном крещении, и он благословляет её, после чего Ф. возвращается в Иконию. Её долгая проповедническая деятельность оканчивается в Селевкии, где она умирает в преклонных годах.

Основной источник многочисленных версий этого предания — апокрифические «Деяния Павла и Ф.» получил широкое распространение в христианском мире. Позднейшие версии содержат рассказ о чудесных событиях последних лет жизни, проведённых в пустыне (напр., о том, как разверзшаяся скала укрывает Ф. от преследователей), о её предсмертном путешествии в Рим к Павлу, которого она не застаёт в живых. В Средние века история Павла и Ф. воспринималась как благочестивый роман о чистой, небесной любви. Иконография обращалась к сценам мученичества Ф.: Ф. в окружении диких зверей, Ф. «в славе» (Лоренцо Коста, Пинакотека в Болонье; Педро Алемани, кафедральный собор в Барселоне), изображения Ф. у Феофана Грека и других русских живописцев.

П. Е. Нестерова.

Фемида. Мраморная статуя из храма Немезиды. Ок. 300 до н. э. Афины, Национальный археологический музей.

ФЕМИДА, Темида, Темис (Θέμις), в греческой мифологии богиня правосудия, дочь Урана и Геи (Hes. Theog. 135), титанида, вторая законная супруга Зевса, мать гор и мойр (901–906). По одной из версий, Ф. является матерью Прометея (Aeschyl. Prom. 18), при этом она явно сближается с землёй Геей и мыслится одним божеством под разными именами (209 след.). Обладая даром прорицания, Ф. открывает Прометею тайну, что женитьба Зевса на Фетиде приведёт к рождению сына, который свергнет Зевса (873 след.). От матери Геи она получила Дельфийский оракул, который передала своей сестре Фебе, та отдала это прорицалище Аполлону — своему внуку (Aeschyl. Eum. 2–8). В Олимпии вблизи алтаря Геи с её оракулом и алтаря Зевса находился жертвенник Ф. (Paus. V 14, 10). Как богиня олимпийской мифологии Ф. уже не отождествляется с землёй, а является её порождением, а также супругой Зевса в качестве основы правопорядка.

А. Л.

ФЕНИКС, Фойник (Φοίνιξ), в греческой мифологии: 1) волшебная птица. Место её происхождения связывали с Эфиопией; считалось, что название ей дали ассирийцы. Ф. живёт 500 лет (варианты: 1460 лет или 12954 года), имеет вид орла и великолепную окраску красно-золотых и огненных тонов. Предвидя свой конец, Ф. сжигает себя в гнезде, полном ароматических трав, но здесь же из пепла рождается новый Ф. По другой версии, Ф. умирает, вдыхая ароматы трав, но из его семени рождается новая птица, которая переносит тело своего отца в Египет, где жрецы солнца его сжигают (Ovid. Met. XV 393–407). По версии, изложенной Геродотом (II 73), Ф. из Аравии переносит прах отца в яйце, вылепленном из смирны, в Гелиополь, в Египте, где жрецы сжигают его; 2) один из сыновей финикийского царя Агенора, брат Кадма, Килика и Европы. Посланный отцом вместе с братьями на поиски Европы, Ф. после долгих блужданий поселился на земле, которую назвал Финикией, основав город Сидон (Apollod. III 1, 1); 3) сын беотийского царя Аминтора. По наиболее распространённой версии, наложница его отца Фтия (или Клития) пытается соблазнить Ф., но не добившись успеха, ложно обвиняет его перед Аминтором (Apollod. III 13, 8). По другой версии (Hom. Il. IX 447–461), Ф. на самом деле овладевает наложницей отца, но делает это по просьбе матери, желающей из ревности отомстить своему супругу. Разгневанный Аминтор ослепляет Ф., который находит убежище у Пелея (у Гомера ослепление и исцеление Ф. заменены проклятием со стороны Аминтора). Пелей поручает Ф. воспитание Ахилла и со временем отдаёт ему власть над долопами. Под Троей, куда Ф. отправляется вместе с Ахиллом, он пытается примирить Ахилла с Агамемноном (Hom. Il. IX 474–605). После взятия Трои Ф. отправляется вместе с Неоптолемом кружным путём в своё царство, но по пути умирает в стране молоссов (в Эпире) (Apollod. Epit. VI 12).

Феникс и Брисеида. Роспись на дне краснофигурного килика «мастера Брига». Ок. 490 до н. э. Париж, Лувр.

ФЕНРИР (др.-исл. Fenrir, Fenrisulfr), в скандинавской мифологии гигантский волк, одно из трёх хтонических чудовищ, порождённых в лесу Ярнвид великаншей Ангрбодой от Локи. В «Младшей Эдде» рассказывается, как боги сначала держали Ф. у себя, причём только Тюр решался его кормить. Так как все пророчества говорили о том, что Ф. создан им на погибель, боги надели на него цепь (Лединг), но Ф. её легко порвал, так же как и другую цепь (Дроми). Карлики (чёрные альвы, или цверги) сделали по просьбе богов крепчайшую цепь Глейпнир (из шума кошачьих шагов, женской бороды, корней гор, медвежьих жил, рыбьего дыхания и птичьей слюны), и боги надели на него эту цепь и приковали волка, причём он откусил правую руку Тюру, положившему её в пасть Ф. в знак того, что боги не нанесут волку вреда. В «Старшей Эдде» и в «Младшей Эдде» описывается как перед концом мира (см. Рагнарёк) Ф. вырывается из пут и в последней битве хтонических чудовищ и великанов с богами проглатывает Одина, Видар, сын Одина, мстя за отца, разрывает Ф. пасть (или пронзает мечом сердце). Согласно «Речам Вафтруднира» («Старшая Эдда»), Ф. проглатывает солнце. Эсхатологический демон Ф., несомненно, связан прежде всего с «одинической» мифологией, в которой волки занимают большое место (ср. волков Гери и Фреки, служащих Одину). Своеобразным двойником Ф. является демонический пёс Гарм.

Е. М.

ФЕОКЛИМЕН (Θεοκλυμενο), в греческой мифологии: 1) в «Одиссее» Ф. — прорицатель родом из Аргоса, вынужденный покинуть родину из-за совершённого им убийства. В Пилосе он встречает Телемаха (сына Одиссея и Пенелопы), который даёт ему убежище и привозит с собой на Итаку. Здесь Ф. предсказывает Телемаху и Пенелопе скорое возвращение Одиссея, а женихам Пенелопы — неминуемо грозящую им гибель (Hom. Od. XV 256–281, 525–534; XVII 151–161; XX 350–370); 2) в трагедии Еврипида «Елена» Ф. — сын египетского царя Протея, под защитой которого находилась Елена (в то время как Парис владел лишь её призраком). После смерти отца Ф. принуждает Елену

вступить с ним в брак, а всякого оказавшегося на египетской земле эллина велит казнить. Занесённому бурей в Египет Менелаю (мужу Елены) удаётся обмануть Ф. и скрыться с женой благодаря помощи Диоскуров.

В. Я.

ФЕОНОЯ (Θεονόη), в греческой мифологии дочь египетского царя Протея, сестра Феоклимена. Обладает пророческим даром. Не сочувствуя желанию брата взять в жёны Елену, Ф. скрывает от него намерение Елены бежать вместе с Менелаем, занесённым бурей в Египет. Когда их бегство удаётся, Феоклимен обвиняет Ф. в заговоре и хочет её казнить. Ф. спасает от смерти вмешательство Диоскуров (Eur. Hel. 865–1029, 1624–1657).

В. Я.

ФЕРЕТ (Φέρης), в греческой мифологии сын Тиро от смертного супруга Кретея (Apollod. I 9, 11), царь и эпоним города Фер в Фессалии, отец Адмета. В трагедии Еврипида «Алкестида» (675–733) Ф. изображён жизнелюбивым эгоистом, отказывающимся, несмотря на преклонный возраст, сойти в подземный мир вместо сына.

В. Я.

ФЕРОНИЯ (Feronia), в римской мифологии богиня полей, лесов, целебных трав, подземного царства, близкая Бона Деа. В Италии главными местами её культа были роща в Капене и храм в Таррацине, где она считалась супругой Юпитера и отождествлялась с Юноной (Serv. Verg. Aen. VII 799). В этом храме, где стояла скамья с надписью «пусть сядет достойный раб и встанет свободным», производился отпуск на волю рабов, что сделало Ф. особенно популярной среди рабов и отпущенников. В 217 до н. э. в связи с нашествием Ганнибала отпущенницы по указанию сивиллиных книг собрали деньги на подарок Ф. одновременно с даром Юноне матрон (Liv. XXII 1, 18).

Е. Ш.

ФЕТИДА (Θέτις), в греческой мифологии дочь Нерея и Дориды, наиболее известная из нереид. Став женой Пелея, Ф. — сама бессмертная, пыталась сделать бессмертными и своих детей. Желая проверить, унаследовали ли они от матери способность жить под водой, Ф. опускала их в чан с водой, но дети захлёбывались и тонули (Hes. frg. 185). В более позднем варианте мифа вместо пробы водой выступало испытание огнём, но результат оказывался столь же плачевным. Только Ахилл остался в живых благодаря неожиданному вмешательству Пелея. По более распространённой версии мифа, Ахилл был единственным сыном Ф. Застигнутая Пелеем при попытке сделать Ахилла бессмертным, Ф. оставила мужа и вернулась в дом своего отца Нерея, но продолжала заботиться о сыне (Apoll. Rhod. IV 865–879; Apollod. III 13, 6). Во время сборов ахейских вождей под Трою Ф. скрыла Ахилла на острове Скирос (Apollod. III 13, 8). Когда же его участие в войне стало неизбежным, Ф. предупредила Ахилла, чтобы он не спрыгивал с корабля первым на троянскую землю (Apollod. epit. III 29): по предсказанию, первый высадившийся ахеец должен был погибнуть. «Илиада» повествует о помощи, оказанной Ф. сыну во время войны: она передаёт Зевсу просьбу Ахилла отомстить ахейцам за нанесённое ему оскорбление, утешает Ахилла после гибели его друга Патрокла, а затем доставляет ему новые доспехи, изготовленные по её просьбе богом Гефестом (Hom. Il. XVIII 35–147, 369–467, XIX 1–39) (пребывание Ф. у Гефеста — одна из частых тем стенных росписей в Помпеях). Сохранившиеся в «Илиаде» воспоминания об услугах, оказанных Ф. Дионису (Hom. Il. VI 136), Гефесту (XVIII 394–401) и самому Зевсу (I 396–406), равно как и миф о предполагавшемся брачном союзе Ф. с Зевсом (Pind. Isthm. 8, 26–41), дают основание утверждать, что, вероятно, в древнейшие времена Ф. играла более значительную роль в мифологической традиции и только с формированием олимпийского пантеона отступила на задний план.

В. Н. Ярхо.

ФИВА (Θηβη), в греческой мифологии: 1) дочь правнучки Девкалиона Иодамы — жрицы Афины. В честь неё назван город Фивы в Беотии (Paus. IX 34, 1); 2) дочь реки Асоп, также связывается с основанием Фив (Paus. II 5, 2; V 22, 6). Видимо, она — супруга Зета (Apollod. HI 5, 6); 3) киликийская царевна, руки которой добился Геракл, победив её в беге колесниц и основав в Киликии город Фивы (Schol. Hom. Il. IX 383).

А. Т.-Г.

ФИДЕС (Fides), в римской мифологии одна из древних богинь, олицетворявшая гарантированную божеством верность клятве. Установление культа Ф., в котором участвовали три главных фламина, приписывалось Нуме (Liv. I 21, 1–4; Plut. Numa, 16; Serv. Verg. Aen. I 252; VIII 636). Вместе с Пиетас (божеством исполнения долга перед богами, родиной, родителями) Ф. считалась основой общества и добродетелей римлян, гордившихся своей исключительной верностью клятве (Polyb. VI 56, 14). Ф. была тесно связана с призывавшимся при клятве Юпитером и слившимся с ним божеством верности Диус Фидиус, а также с понятием foedus, «союз», который заключался с торжественными жертвоприношениями главой коллегии фециалов с богами (Liv. I 24, 6). Ф. играла большую роль во всех сферах жизни римлян. В 1-ю Пуническую войну Ф. был посвящен на Капитолии храм, ставший архивом международных договоров. Фламины приносили жертву Ф., обернув тканью правую руку, посвященную богине (Serv. Verg. Aen. III 608), так как соединение правых рук (часто изображавшееся на монетах с Ф.) символизировало верность заключённому договору. В период империи Ф. часто изображалась на монетах как Ф. Августа, Ф. войска, Ф. конницы и т. д.

Е. Ш.

ФИЕСТ, Тиест (Θυέστης), в греческой мифологии сын Пелопа и Гипподамии, брат Атрея. Чтобы доказать своё право на царский престол в Микенах, Ф. соблазнил жену Атрея Аэропу и при её помощи выкрал из стада Атрея златорунную овечку, обладатель которой должен был получить царскую власть. Однако обман был разоблачён богами, а Атрей отомстил Ф., подав ему в качестве угощения мясо его собственных детей (Eur. El. 699–725; Orest. 995–1000; Apollod. epit. II 10–12). Ф. проклял род Атрея и обратился к дельфийскому оракулу с просьбой указать ему средство отмщения. Оракул велел ему вступить в сношение с собственной дочерью Пелопией, от которой родится будущий мститель — Эгисф. Эта черта в мифе, отражающая древнейшую стадию половых отношений и представлений о кровной мести внутри рода, в более поздней мифологической традиции была заменена версией о невольном насилии Ф. над неузнанной им Пелопией, которая после изгнания Ф. из Аргоса воспитывалась у царя Феспрота в Сикионе и считалась его дочерью (о её истинном происхождении никто не знал). Зачав от Ф., Пелопия вскоре была выдана замуж за овдовевшего Атрея; рождённого ею сына она велела подбросить, но воспитанный пастухами юноша Эгисф привлёк внимание Атрея; он усыновил его и вскоре затем велел ему убить захваченного Ф., для чего вооружил Эгисфа мечом; этот меч Пелопия в ночь совершённого над ней насилия вырвала из ножен у Ф. По этому мечу Ф. узнал в Эгисфе своего сына и раскрыл перед ним преступление Атрея, который и погиб от руки Эгисфа (Hyg. Fab. 87, 88, 258; Apollod. epit. II 13–14). Ф. стал царём Микен, но впоследствии был изгнан царём Спарты Тиндареем, возвратившим царский трон в Микенах сыну Атрея Агамемнону (Tzetz. Chil. I 456–465). Могилу Ф. еще во 2 в. показывали по дороге из Микен в Аргос (Paus. II 18, 1).

Пелей и Фетида. Фрагмент росписи краснофигурного килика «мастера Пейтина». 500–490 до н. э. Западный Берлин, Государственные музеи. Фетида с дельфинами. Аттическая краснофигурная тарелка художника Евфимидеса. 6 в. до н. э. Бостон, Музей изящных искусств.

ФИЛЕМОН И БАВКИДА (Φιλήμων και Βαυκίς), в греческой мифологии благочестивая супружеская чета из Фригии. Однажды селение, где жили супруги, посетили под видом странников Зевс и Гермес, но ни в один из домов их не пустили; только Ф. и Б. гостеприимно открыли двери своей хижины и поделились всем, что имели. Боги покарали всех жителей селения за нечестивость, затопив их дома. Только хижина Ф. и Б. уцелела и превратилась в великолепный храм, жрецами которого стали супруги. В награду за гостеприимство боги исполнили желание Ф. и Б., наградив их долголетием и дав им возможность умереть одновременно. Когда наступило время смерти, Ф. и Б. превратились в деревья, растущие из одного корня. Жители Фригии почитали эти деревья, украшая их венками (Ovid. Met. VIII 618 след.).

М. Б.

ФИЛЛИДА (Φυλλίς), в греческой мифологии дочь фракийского царя Сифона, жена Демофонта, проклявшая его и покончившая с собой (изложение мифа см. в статье Демофонт). По другой версии мифа, Ф. девять раз ходила на берег моря встречать Демофонта и, не дождавшись его, умерла от горя. Перекрёсток, к которому ходила Ф., стал называться «Девять путей» (Ovid. Heroid. II 1–148). На могиле Ф. выросли деревья, которые в месяц её смерти засыхают и осыпаются; отсюда происходит греческое название осыпающейся листвы — φυλλάς.

М. Н. Ботвинник.

ФИЛОКТЕТ (Φιλοκτήτης), в греческой мифологии царь города Мелибеи. В «Илиаде» (II 716–720) он назван предводителем воинов из городов Мефоны, Мелибеи и Олизона (на юге полуострова Магнесия в Фессалии). Ф., как своему лучшему другу, Геракл доверил поджечь его погребальный костёр на горе Эте (в Эхалии) и подарил ему свой лук и не знающие промаха стрелы (Soph. Phil. 801–803). По одному из вариантов мифа, Ф. получил лук не от самого Геракла, а унаследовал его от своего отца, присутствовавшего при кончине героя (Apollod. II 7, 7). Будучи одним из женихов Елены, Ф. потом принял участие в походе под Трою, возглавив ополчение на семи кораблях. Однако в пути его ужалила змея, и так как от незаживающей раны исходило нестерпимое зловоние, ахейцы вынуждены были оставить его на острове Лемнос. По одним источникам, это случилось на острове Тенедос (змея ужалила Ф. во время жертвоприношения, которое ахейцы совершали в священном участке Аполлона, или во время последовавшего затем пира, Apollod. epit. III 27), по другим — на маленьком острове Хриса близ Лемноса (Ф. случайно забрёл в участок местной богини, который охраняла змея, Soph. Phil. 263–270, 1326–1328). В историческое время (вплоть до 1 в.) на острове существовал алтарь Ф. с возложенными на него медным изображением змеи и луком. Почти десять лет томился Ф. от болей в одиночестве, добывая себе пропитание охотой на диких птиц. На десятом году Троянской войны жрец Калхант (или пленённый ахейцами Елен) объявил, что Троя не может быть взята без лука и стрел Геракла, при помощи которых она однажды была завоёвана. Тогда греки отправили на Лемнос Одиссея и Диомеда, которые хитростью вошли в доверие к одинокому Ф. и, воспользовавшись его забытьём во время одного из приступов боли, овладели его оружием. Потом им удалось убедить Ф. следовать вместе с ними под Трою, где ему было обещано исцеление. В ахейском лагере Ф. был вылечен одним из сыновей Асклепия (источники называют то Махаона, то Подалирия), а затем в бою насмерть сразил своей стрелой Париса (Apollod. epit. V 8). При захвате Трои Ф., однако, играет второстепенную роль. О его судьбе после окончания Троянской войны известно немного. Уплыв в Южную Италию, Ф. после сражения с луканами поселился в Кримиссе (на западном побережье Тарентинского залива), где он в память о своих скитаниях основал святилище Аполлона-странника и посвятил богу свой лук (Apollod. epit. VI 15). Это сказание отражает, скорее всего, распространение в ряде поселений Великой Греции культа Ф., занесённого сюда в историческое время греческими колонистами. Указание на то, что Ф. является выходцем из Фессалии (где разыгралась также история Пелея и Фетиды), свидетельствует об очень древнем происхождении образа Ф. Возможно, что до включения в историю Троянской войны эпизода с деревянным конём (троянский конь) Ф. был именно тем героем, который возглавлял решающий штурм Трои.

Филоктет. Картина Ж.-Г. Друа. 1786–1788. Шартр, Музей изящных искусств.

Миф о Ф. был обработан в одноимённых трагедиях Эсхила, Софокла и Еврипида, затем афинским драматургом 4 в. до н. э. Теодектом и римским поэтом Акцием. Сохранилась только трагедия Софокла, в которой на Лемнос отправляется не Диомед, а Неоптолем.

В. Н. Ярхо.

ФИМЬЮНГ, Пхимыонг, в мифологии чёрных тай и других тайских групп северо-восточного Индокитая наиболее могущественное божество территориально-феодального владения. Ф. возглавляет иерархию деревенских божеств фибанов. Ф. было посвящено особое дерево, считавшееся его местопребыванием. В честь подчинённых Ф. фибанов на полях устанавливали памятники в виде поднятого камня. С культом Ф. у чёрных тай было связано самое крупное празднество года (в июле — августе), когда ему в жертву приносили буйволов. Системе богов, возглавляемых Ф., противостоял у чёрных тай культ лакмыонга — личного божества князя. Лакмыонг также считался покровителем земли владения. В честь его устанавливали в столице владения деревянную колонну.

Я. Ч.

ФИНЕЙ (Φινεύς), в греческой мифологии: 1) слепой прорицатель, сын Агенора (вариант: Посейдона), царь города Салмидесса во Фракии (Apollod. I 9, 21). Ф. был женат на дочери Борея Клеопатре, от которой имел сыновей Плексиппа и Пандиона. Разойдясь с Клеопатрой, Ф. женился на дочери Дардана Идее. По навету новой жены Ф. ослепил сыновей (вариант: жестоко истязал их; Diod. IV 43). В наказание Зевс ослепил Ф. (вариант: это сделал Посейдон за то, что Ф. указал детям Фрикса морской путь из Колхиды в Элладу; Apollod. I 9, 21; III 15, 3). Боги наслали на Ф. крылатых гарпий, которые похищали и грязнили его пищу, и Ф. терзал постоянный голод. От гарпий Ф. избавили аргонавты Зет и Калаид (Бореады). В благодарность за это Ф. рассказал аргонавтам, как проплыть мимо сдвигающихся скал Симплегад (Apollod. I 9, 22; Hyg. Fab. 19). По одной из версий, Ф. ослепили Бореады — братья его отвергнутой первой жены Клеопатры, за жестокое обращение с их племянниками (Serv. Verg. Aen. III 209). По другому мифу, за это же его убил Геракл (Diod. IV 44); 2) один из пятидесяти сыновей аркадского царя Ликаона, отличавшийся, как и его братья, нечестивостью и заносчивостью. За это он был поражён молнией Зевса (Apollod. III 8, 1); 3) сын Бела и Анхинои (дочери Нила), внук Посейдона, брат Кефея (Apollod. II 1, 4). Когда Персей получил в жёны спасённую им Андромеду, ранее обручённый с ней Ф. составил против Персея заговор. Тогда, показав Ф. голову медузы Горгоны, Персей обратил его в камень (Apollod. II 4, 3).

М. Б.

ФИНН (ирл. Finn, от fis, «тайное знание»), в ирландской мифо-эпической традиции герой; мудрец и провидец. Сын Кумалла и сиды Блаи. Традиция относит подвиги Ф. и его фиана (отрядов воинов-охотников, для вступления в которые требовалось пройти изощрённые инициационные испытания) к 3 в. н. э., однако повествования о них сложились позднее сказаний о древних правителях Ирландии и Кухулине, а окончательно оформились к 12 в. Образ Ф. поэтому в значительной степени демифологизировался, хотя и сохранил немало древних представлений. Ф. наделён сверхъестественной мудростью, которую он приобрёл (ещё нося юношеское имя Демне) от капли чудесного напитка, попавшей на его большой палец (с тех пор, положив его в рот, он приобщался к скрытым тайнам), по другим версиям, — отведав лосося мудрости, после чего получил имя Ф. Центральный эпизод сказаний о Ф. — его победа над чудовищным одноглазым противником (в разных вариантах

— Голл, Аэд, Аиллен мак Мидиа). Однажды Ф., упирая в лоб магическое копьё, смог противостоять действию волшебных напевов Аиллена мак Мидиа, который каждый год на Самайн (см. Кельтская мифология) сжигал королевский двор в Таре, предварительно усыпив его обитателей; в единоборстве Ф. побеждает своего божественного противника. Овдовев, Ф. сватается к Граинне, дочери короля Ирландии, но она предпочитает ему более молодого воина Диармаита (сага, рассказывающая о бегстве Граинне с Диармаитом, послужила одним из источников средневековой легенды о Тристане и Изольде). По традиции фении распространили свою власть на всю Ирландию, кроме Ольстера, восстановив против себя правителей Тары. Королю Каирпре удалось разбить фениев в 283, остатки их отрядов разбрелись по лесам (сам Ф. умер в 252 или в 286). По преданию, сын Ф. — Ойсин (Оссиан шотландца Д. Макферсона, который, опубликовав в 1760 вымышленные «Поэмы Оссиана», способствовал возрождению популярности этих героев) дожил до времён святого Патрика (5 в.) и вместе со своим соратником Каилте сопровождал его в путешествии по Ирландии, посещая достопамятные места, связанные с былыми подвигами. По мнению большинства исследователей, саги о Ф. не имеют исторического зерна, скорее всего, Ф. – древний мифический образ, поздно и своеобразно оживший в фольклорном творчестве.

По имени Ф. (у Макферсона — Фингал) названа знаменитая Фингалова пещера (на одном из Гебридских островов, Шотландия), выстроенная, по преданию, великанами для Ф. Название легендарной военной дружины Ф. – фиан – было воспринято ирландскими революционерами 19 – нач. 20 вв. (фении).

С. В. Шкунаев.

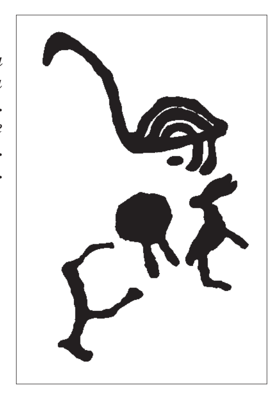
ФИННО-УГОРСКАЯ МИФОЛОГИЯ, угро-финская мифология, мифологические представления финно-угорских народов, восходящие к эпохе их общности (примерно 3–2-е тыс. до н. э.). Древние финно-угры расселились к 1-му тыс. н. э. из Приуралья и Поволжья до Прибалтики (современные финны, карелы, эстонцы и др.) и северной Скандинавии (саамы), заняв лесную полосу Восточной Европы (известные по русским летописям племена мери, муромы, чуди и др.) и достигнув Средней Европы (миграция венгров к 9 в.). В процессе расселения формировались самостоятельные мифологические традиции прибалтийско-финских народов (финская, карельская, эстонская, вепсская и др.), мифологии саамская, мордовская, марийская, удмуртская, коми, обских угров и венгерская. В процессе развития Ф.-у. м., близкая самодийской и другим мифологиям урало-алтайских народов, а также отдельные мифологические традиции подвергались воздействию и сами влияли на мифы соседних народов; значительным было влияние иранской, тюркской, славянской и балтийской, на заключительном этапе — исламской и христианской мифологий.

В древнейшей общей Ф.-у. м. сходны космогонические мифы: бог-демиург (коми Ен, марийский Кугу юмо, удмуртский Инмар, Нуми-Торум у обских угров и др.) велит водоплавающей птице или младшему брату в облике птицы (коми Омоль, марийский и удмуртский Кереметь, мансийский Куль-отыр и др.), плавающему по первичному океану, достать со дна земли. Из неё бог творит Землю и всё полезное на ней, а его брат из земли, утаённой во рту, — горы и всё вредное (вероятно, космогонические мифы Ф.-у. м. развивались под влиянием богомильской и других традиций, восходящих к иранским дуалистическим мифам). Другой вариант космогонии — творение из яйца, снесённого птицей (в финской, эстонской, саамской, коми мифологиях).

Мир в Ф.-у. м. разделяется на три основные зоны: верхнюю — небо с Полярной звездой в центре, среднюю — земля, окружённая водами океана, нижнюю — загробный мир холода и мрака. Мировой осью служило дерево, столп или гора. Верхний мир считался обителью небесных богов — демиурга, громовника и др. Землю воплощали женские божества, иногда выступавшие супругами высших богов (у манси — Нуми-Торум и Калташэква, у финнов, по-видимому, Укко и его супруга, у эстонцев Ванаиса и Маа-эма, ср. также саамскую Маддеракку, мордовскую Мода-аву и т. п.). На земле обитали божества — покровители промыслов и духи — хозяева природы (лешие, водяные и т. п.); характерны для Ф.-у. м. духи — матери природы и стихий: леса, воды, огня, ветра и т. д. (мордовская, марийская, удмуртская, саамская, эстонская мифологии). В нижнем мире обитал противник бога, творец зла, со злыми духами и мертвецами.

Образы небесных богов различных финно-угорских традиций, возможно, восходят к прафинно-угорскому божеству, чьё имя связано с названием неба, воздуха (*ilma, juma): это, во-первых, финский и карельский Ильмаринен, саамский Ильмарис, удмуртский Инмар, коми Ен; во-вторых, коми Иомаль, финский Юмала, эстонский Юммал, саамский Юбмел, марийский Юмо (Кугу-юмо).

Финская мифология и карельская мифология, финско-карельская мифология. Известны карельские руны о птице (утка, гусь, орёл и др.), летающей над водами первичного океана в поисках места для гнезда. Птица кладёт яйцо (три или семь яиц) на колено Вяйнямёйнена или на холм среди океана. Яйцо скатывается с колена и разбивается: из его верхней части образуется небо, из нижней — земля, из желтка — солнце, из белка — месяц, из «пёстрых частей» — звёзды. В некоторых



Водоплавающая птица и мировое яйцо (?). Онежские петроглифы. 2 тыс. до н. э.

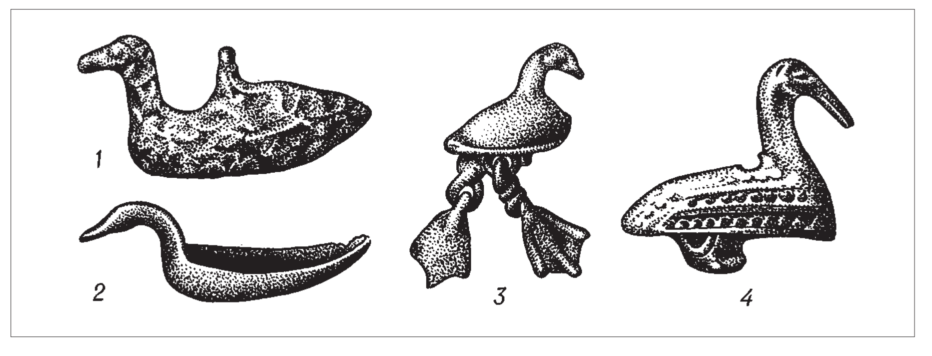
рунах мир творит сама птица, в других — демиург Вяйнямёйнен (чаще он оказывается создателем ландшафта, рельефа морского дна).

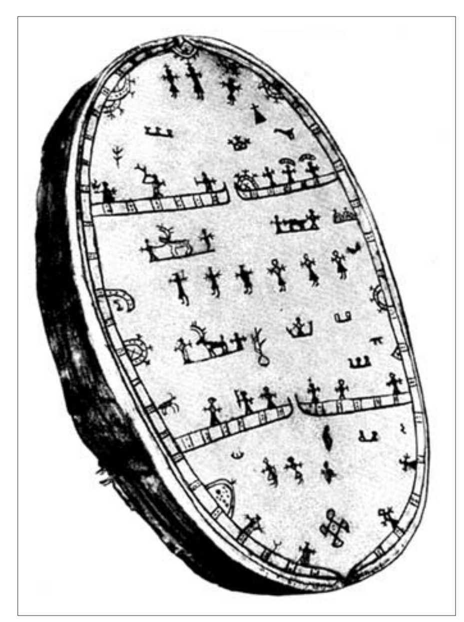
Согласно финской и карельской картине мира, круглая земля омывается водами и накрыта вращающимся небосводом, неподвижный центр которого — Полярная звезда — «гвоздь земли», «небесный шарнир» и т. п. Небесный купол поддерживает мировой столп, по другим вариантам, — медная, железная или каменная гора, вершина которой касается Полярной звезды, огромный дуб и т. п. Дуб загораживал кроной солнце и луну, но вышедший из моря человечек срубил его; упавшим деревом финны считали Млечный путь. Мировая гора располагалась одновременно в центре мира и на севере, где купол неба касается земли, а за рекой Манала (Туонела) лежит царство мёртвых (иногда идентифицировавшееся со «страной севера» — Похьёлой).

Сведения о пантеоне относительно скудны: культ языческих богов исчез в процессе христианизации финнов и карел (с 12 в.). Имя бога Юмала стало обозначать бога вообще, в т. ч. христианского. Ценнейшие сведения о пантеоне и культе содержатся в «Псалтыри» (1551) главы финской Реформации Микаэля Агриколы.

Финны поклонялись Тапио, божеству леса (страна Тапиола), посылавшему добычу охотникам; Ахти, богу вод, дававшему рыбу; Эйнемойнен создавал песни; Раккой творил лунные затмения (названы также мифические животные Капеет, пожирающие луну: ср. представления о духе Рахко, управляющем фазами луны); Льекио — бог трав, корней деревьев и т. п.; от Ильмаринена зависела погода на море, удачное плавание; Турисас давал победу в битве (ср. Туури, эстонского Таару), Кратой заботился об имуществе человека; от Тонту зависело домашнее хозяйство; калеванпойят — косари лугов (в других

Священные водоплавающие птицы: 1. Кремнёвая фигурка. Стоянка на реке Модлона. 2 тыс. до н. э. 2. Ковш. Дерево. Горбуновский торфяник. 2 тыс. до н. э. 3. Подвеска-уточка. Бронза. 11–12 вв. Приладожье. 4. Подвеска-уточка. Бронза. 5–6 вв. Пермь, краеведческий музей.





Трёхчастное деление мира на саамском шаманском бубне. Стокгольм, Северный музей.

источниках — великаны, сыны богатыря Калевы). Среди карельских богов названы Ронготеус, дающий рожь, Пеллон Пеко, дух ячменя, Виранканнос, дух овса; от Эгреса зависел урожай бобов, гороха, репы, капусты, льна и конопли; Кёндёс – покровитель пахоты; Укко и жена его Рауни давали хорошую погоду и заботились об урожае; Кекри увеличивал прирост скота; от Хийси зависела удача на охоте, от Веденэмы — в рыбной ловле; Ниркес считался покровителем в охоте на белок, Хатавайнен — на зайцев. По-видимому, высшими божествами были небесные — старец Укко и бог бури Ильмаринен.

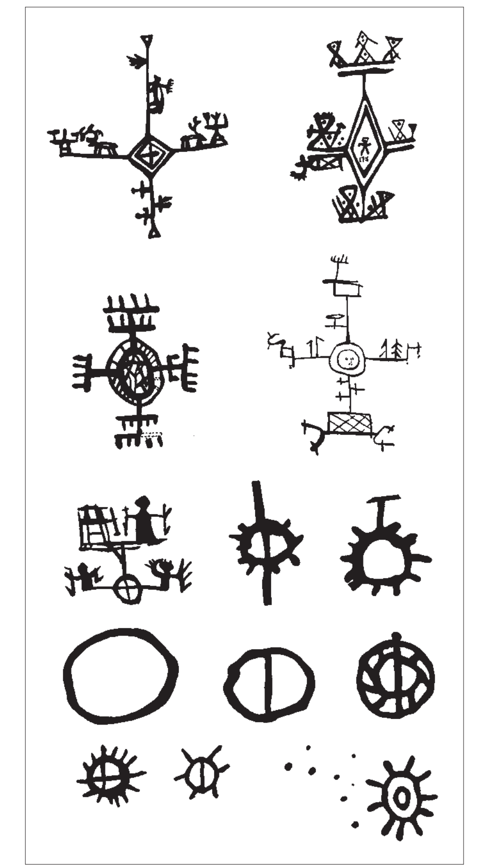
Эстонская мифология (и близкая ей ливская мифология) уцелела лишь фрагментарно после христианизации. В средневековых письменных источниках и фольклоре сохранились некоторые сведения о пантеоне. Главой его считался небесный бог Уку (ср. финского Укко), Ванаиса («старый отец»), Таеватаат («небесный дед»); в южной Эстонии небесный бог сохранил древнейшее название — Юмал. Генрих Латвийский в «Ливонской хронике» (13 в.) упоминает как высшее божество Таара. Небесному отцу соответствовала мать-земля — Маа-эма.

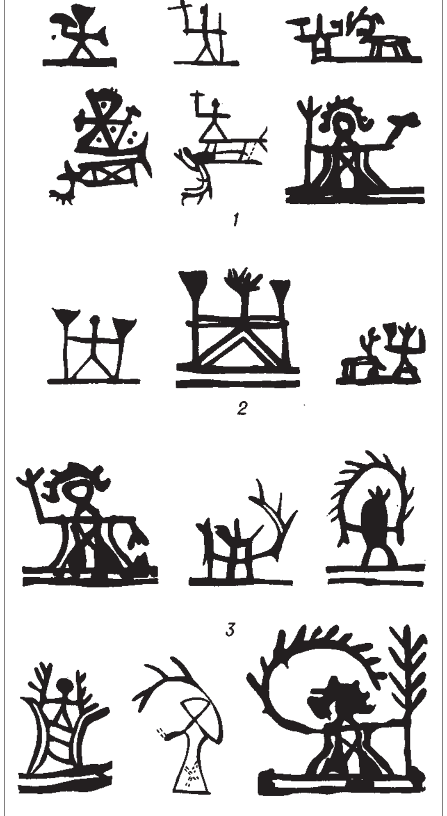
Саамская мифология близка финской. К древнейшим пластам саамской мифологии относят цикл мифов о небесном сватовстве: солнце Пейве (мужской персонаж) сватает своему сыну Пейвельке дочь луны, но получает отказ. Тогда начинается борьба стихий: на стороне солнца выступают земля и горы, домашние животные, олени, птицы, на стороне луны — вода, тень, загробный мир, сполохи (северное сияние), дикие звери. Космическую борьбу прекращает полуночный старик в облике моржа (инкарнация высшего божества?), спускающий на землю ночь. Луна, наконец, вступает в брак. С оленеводством связан цикл мифов о Мяндаше, тотемическом первопредке.

Состав пантеона различался у разных групп саамов (особенно у восточных и западных). Образ бога Юбмела (Йиммела, Ибмела) в некоторых мифах заменён представлением о боге-отце Радьен-атче и боге-сыне Радьен-кьедде. Отец в одном из мифов поручает творение мира сыну, а тот перепоручает его богине земли Маддер-акке (Мадератье), которая выступает иногда супругой небесного бога Мадератча. Эти боги участвуют в космическом цикле рождения человека. В пантеон входят многочисленные божества со специализированными функциями.

Громовник Айеке (ср. эстонского Эйке — бога грозы) (Тьермес, Тиэрмес), по некоторым мифам, — сын Перкеля, насильно овладевшего его матерью, поэтому Тьермес преследует громами злых духов. От солнца Пейве зависели благополучие людей, хорошая погода. По некоторым мифам, Пейве начинал путь на медведе, продолжал на олене-самце, заканчивал на заходе на важенке. Богом ветра считался Пьегг-ольмай («ветер-мужчина») у восточных саамов, Ильмарис (Ильмаратче, восходящий к образу бога воздуха, ср. финского Ильмаринена) — у западных. Веральден-ольмай («мужчина вселенной») — бог плодородия, поддерживающий мир столпом; Айлеке (Пассе-ольмай, «мужчина праздников») — божество праздников; Рананейда — богиня весны и плодородия, дочь Радьян-атче. У терских саамов главный бог — Каврай, покровитель шаманов; его брат Рухтнас — бог-воитель, защитник саамов. Среди женских божеств известны покровительница ягельных пастбищ, сестра Каврая Разиайке, богиня леса Вирес-акка (Вирка), хозяйка подземного мира и его богатств Выгахке и др. К божествам, от которых зависели охота и промыслы, относился Лейбольмай («ольховый человек»); Луот-хозик — хозяйка оленей, женщина, покрытая оленьей шерстью (ее муж — Поз-хозяин); богиня Аккрува, женщина с рыбьим хвостом, от которой зависела удача в рыбной ловле (соответствующий мужской персонаж — Тьяс-ольмай). Божества подземного мира мёртвых — его повелитель Рота (Руста, Мублен), бог болезней и смерти, изображавшийся в виде всадника, и Ябме-акка, «мать мёртвых». Саамские боги населяли три яруса вселенной — верхний (небесный) мир, землю и подземный (загробный) мир (Ябми-аймо, Муббе-аймо, умершие от эпидемий направлялись в мрачный мир Рутайло); эти три яруса изображались на шаманских бубнах. Существовало представление о счастливом потустороннем мире — стране изобилия Сайво.

Слева – Пейве. Солярные знаки на шаманских бубнах. Справа – Саамские божества. Изображения на бубнах: 1. Тиермес. 2. Пьеггольмай. 3. Веральденольмай.





Коми мифология, общая для двух основных этнографических групп — коми-зырян и коми-пермяков, была в значительной мере уничтожена в процессе христианизации. Древнейший источник — «Житие Стефана Пермского» (15 в.) — повествует о многобожии у коми (боги воды, воздуха, охоты, многочисленные божества леса), о поклонении животным, деревьям, огню, солнцу, воде и идолам («Золотая баба»). Верховное божество коми Ен, сведения о котором сохранил фольклор, — демиург; в дуалистических мифах зырян ему противостоит Омоль (или леший — русское заимствование), у пермяков — Куль.

Согласно этногоническому мифу, коми произошли от братьев Остьяса и Ошъяса, правивших многочисленным народом в мифические времена изобилия, когда не нужно было ни пахать, ни сеять. Они должны были приносить человеческие жертвы божеству Йомалю и за отказ от жертвоприношений были изгнаны в леса

Мужские божества коми, увенчанные головами хищных птиц. Бронза. 8-9 вв. Чердынский краеведческий музей.

коршуном, крылья которого издавали гром, клюв извергал пламя: обронив перо, коршун воздвиг горный хребет, преградивший коми путь на родину. Предками коми считалась также чудь, народ, ушедший под землю в древние времена. Легенды коми-пермяков сохранили представления о культурном герое Кудым-оше, первом кузнеце: он, как и Пера-богатырь и другие, выступает защитником коми от врагов и чудовищ.

До недавнего времени у коми сохранялась вера в духов — лешего-ворса и др.

Удмуртская мифология. Высший небесный бог Инмар [удм. ин(м), «небо»] в дуалистической космогонии и антропогонии — демиург, противостоящий Керемету (Луду, Шайтану), творцу зла, владыке подземного мира. Третье главное божество — Кылдысин, бог земли и урожая, заменяющий традиционную для Ф.-у. м. богиню земли в трёхчленной модели мира (небо, земля, преисподняя). Наряду с богами почитался дух воршуд.

Низшие духи (удм. мурт, «человек»): водяной ву-мурт и др. Многочисленные злые духи — кереметы (луды; сниженный образ противника Инмара), шайтаны, которых Инмар преследовал молниями, пери, которые считались иногда слугами воршудов, духи болезней кутысь или мыж, эпидемий — чер и др.

Мордовская мифология. Мифы двух основных этнографических групп мордвы — эрзи и мокши — близки, хотя существуют различия в наименовании некоторых персонажей и в сюжетах. Так, верховный бог мокши — Шкай, демиург в дуалистической космогонии, эрзи — Нишке, демиург и культурный герой, заповедавший человеку труд. Нишке вместе с богом Норов-пазом или Вере-пазом и включённым в пантеон Николой Угодником изображается в народных песнях распределителем человеческих судеб (счастья, доли), сидящим на дубе — мировом дереве. В родственных отношениях с Нишке состоит громовник Пурьгине-паз — приёмный сын или зять бога.

Характерная черта мордовской мифологии — представления о духах — «матерях» (ава) явлений природы, растительности и т. п.: вирь-ава — мать леса, ведьава — мать воды, Варма-ава — мать ветра, Мода-ава — мать земли, Тол-ава — мать огня, Норов-ава — мать полей, Юрт-ава — мать дома, Нар-ава — мать лугов и др. (известны соответствующие мужские персонажи, атя «отцы»).

Марийская мифология близка мордовской. Верховное божество Кугу-юмо (юмо — обозначение категории богов вообще) в дуалистической космогонии и антропогонии — демиург, противостоящий творцу зла Керемету. К высшим богам причислялись Туня-юмо — бог вселенной, управляющий ветрами, облаками и т. п.; Ош-Кече-кугу-юмо — бог солнца и света, Кава-юмо — бог небосвода, Мэркугу-юмо — покровитель человечества («мира»), Волгенче-юмо — бог молнии и Кудырчо-юмо — громовник, защитник урожая, человека и скота, побивающий злых духов. Меньшим почитанием пользовались другие мифологические персонажи — олицетворения явлений природы: Ужара («заря»), Тылызе («луна»), Шудыр-шамыг («звёзды»), Мардеж-он-кугу-юмо — бог ветров и др. Злых духов загробного мира (бог смерти Азырен и др.) возглавлял его владыка Киямат. Многочисленные духи были в подчинении у бога — покровителя марийцев Кугурака или Кугуена.

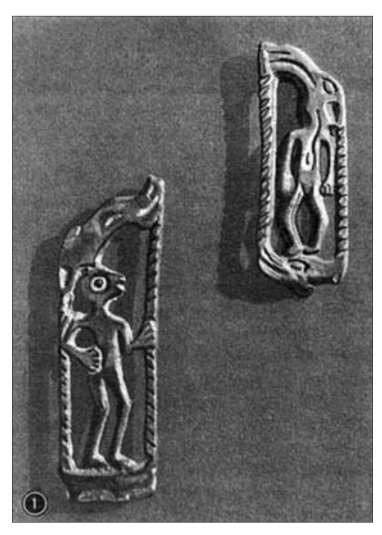
Наряду с божествами отдельные явления природы воплощали многочисленные духи — «матери» (ава): воды — вют-ава, солнца — кече-ава (покровительница семьи), ветра — мардеж-ава, плодородия — шочын-ава (Кугу-шочын-ава иногда причислялись к высшим божествам), огня — тул-ава, земли — мланде-ава и др. Другие категории духов – водыжи (кудо-водыж – хранитель семейного очага, вют-водыж – хозяин воды, курык-водыж – горы и т. п.).

Обско-угорская мифология. Мифы двух обско-угорских народов — ханты и манси, значительно различались даже у отдельных племенных групп. Согласно главному космогоническому мифу, земля появилась среди первичного океана из ила, который вынесла в клюве трижды нырявшая на дно гагара — лули. В одном варианте мифа гагару посылает прародитель всех богов Корс-Торум, в другом — Нуми-Торум, а облик гагары принял властитель злых духов Куль-отыр.

Отдельные этапы космогонии изображаются и в других, часто противоречащих друг другу мифах. Согласно хантыйскому преданию, злой дух Кынь-лунг (Куль-отыр), воспользовавшись сном Нуми-Торума, стал таскать его по земле, пытаясь утопить — при этом возникли холмы, долины, ямы, кочки, болота. В свой подземный мир Кынь-лунг ушёл через отверстие от воткнутого в землю посоха. Через отверстие на землю поднялись комары-кровопийцы и духи болезней, но Мыхими загораживает его. По одному из мифов, солнце и луна вначале находились в подземном царстве Куль-отыра, но были похищены оттуда Мир-суснэ-хумом.

В наиболее известном из мифов инициатива творения человека приписывается Йоли-Торум-Шань (Калташ-Эква), матери земли. В другом мифе люди были сотворены Нуми-Торумом: вначале из лиственничных брёвен получились менквы, затем из сердцевины лиственницы, сплетённой лиственничными корнями, были созданы люди, но мохнатые, и были уничтожены; наконец появились настоящие люди, сплетённые из тальника и обмазанные глиной. У восточных хантов известны мифы о происхождении человека из слюны Нуми-Торума, от рыбы (ногти — остатки рыбьей чешуи) и т. п.

Культовая пластика коми: 1. Люди–лоси. Бронза. 6-7 вв. Чердынский краеведческий музей. 2. Богиня в окружении людей–лосей. Бронза. 7–8 вв. Пермь, краеведческий музей. 3. Идол с птичьими крыльями. Бронза. 1–3 вв. Пермь, краеведческий музей. 4. Богиня в окружении человеческих фигур. Бронза. 7–8 вв. Чердынь, краеведческий музей.



По мансийскому мифу, землю первоначально заселяли богатыри-отыры, но Нуми-Торум, разгневанный их дерзостью, послал пожар и затем потоп (йелпинг-вит, «священная вода»); в других мифах упоминается жидкая огненная масса, почти достигавшая неба. Нуми-Торум искупался в огненных водах, помолодел и стал отцом семи сыновей. Сходным образом изображается и конец мира: за семь лет до него все кули и менквы направятся в подземное царство, пожирая по дороге людей. Во время огненного потопа спасутся те, кто подготовит плоты из семи слоев древесины: шесть слоев сгорят, и останется лишь седьмой; плывущих на плотах без укрытия будут пожирать огромные комары. Спасшиеся проживут ещё столько, сколько жили до потопа, а затем превратятся в водяных жучков и, наконец, станут прахом, что и будет полным окончанием мира.

Мифологическая модель мира у обских угров основана на троичном членении на верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный) миры, соответствующие триаде главных божеств (небесный бог Нуми-Торум, богиня земли Калташ-Эква, бог подземного мира Куль-отыр). Нуми-Торум наблюдает за землёй из своего дома через отверстие в небосводе. Отверстие соединяет также землю с подземным миром. Встречаются и упоминания о лестнице или столбе, по которым можно подняться на небо. По хантыйскому мифу, «небесный» и «подземный» народы живут так же, как и люди на земле, причём смерть в верхнем мире означает рождение в нашем, а смерть в нашем – рождение в нижнем; то, что здесь мёртвое, – там живое, что здесь повреждённое, – там невредимое, когда здесь солнце, – там луна и т. д. Общий троичный принцип членения мироздания может распространяться также на верхний и нижний миры, причём три небесных яруса связываются с тремя поколениями небесных божеств, а наряду с первым, подземным миром выделяются второй, «мир вышиной с хорей», и третий, «мир вышиной с собачий хвост». Пантеон возглавляет Нуми-Торум — «верхний бог», владыка неба, податель дневного света, сын демиурга Корс-Торума и внук Косяр-Торума (Нум-Сивеса), отстранённых от участия в управлении вселенной и живущих на дальних ярусах верхнего мира. Наряду с Нуми-Торумом в триаду главных богов входят богиня земли Калташ-Эква (функционально близка ей восточнохантыйская Пугос) и бог подземного мира, властитель злых духов Куль-отыр. Калташ-Эква — сестра и жена Нуми-Торума, Куль-отыр — его брат. Другие их сестры и братья — богиня солнца Хотал-Эква, бог луны Этпос-ойка, богиня огня Най-Эква, бог грома Сяхыл-Торум. Среди важнейших фигур пантеона — семь сыновей Нуми-Торума, которых он послал на землю для непосредственного управления делами людей, особенно младший из них, Мир-суснэ-хум — покровитель человеческого рода и посредник между людьми и богами. Остальные шесть сыновей выступают как локальные божества, между которыми распределена территория расселения обских угров.

Низший уровень пантеона образуют многочисленные духи (хантыйск. лунги); у манси злые духи и олицетворения болезней – куль – обычно отделяются от духов-охранителей и духов предков — пупыг.

Элементы тотемизма прослеживаются в отношении к медведю. Согласно этногоническому мифу, первая женщина фратрии Пор (одной из двух экзогамных группировок манси и ханты) была рождена медведицей, съевшей зонтичное растение порых.

Другие варианты мифов возводят фратрии Пор и Мось к двум группам древних богатырей, из которых одни питались варёным, а другие — сырым мясом, или свидетельствуют о связи Мось с духами Мис и Калташ-Эквой, а Пор – с менквами.

Важное место в мифологических воззрениях обских угров занимают представления о душе: часто упоминается пять (или семь) душ у мужчин и четыре (или шесть) — у женщин. У манси различаются прежде всего реинкарнирующая душа — дыхание лили, и душа-тень ис, йис. Лили присуща человеку с момента его рождения и по смерти переселяется в тело ребёнка того же рода; материального воплощения она не имеет. Ис способна отделяться от тела при жизни — во время сна (улум ис, «сонная душа», путешествующая в образе глухарки). После смерти человека ис попадает в подземное царство Куль-отыра, где живёт ещё столько же, сколько человек прожил на земле; затем она начинает уменьшаться, превращается в водяного жучка (кэр хомлах) и, наконец, исчезает совсем. В представлениях восточных хантов жизненная сила ильт, которой наделяет новорождённых Пугос, по-видимому, есть проявление души лиль, сочетающей свойства мансийской лили и ис. Лиль обычно невидима, но может принимать облик ящерицы или жука (по другим данным, она антропоморфна), покидая тело человека во время сна, обморока, тяжёлой болезни, при смерти.

Из демонических существ наиболее известны менквы – лесные великаны-людоеды. В лесу водятся также враждебные людям уччи (учи, очи), обладающие зооморфными чертами. С менквами сходны обликом доброжелательные к людям мис (миш, мысь).

Героические мотивы в мифологии связаны как с отырами, часто считавшимися первопредками — покровителями территориальных групп и отдельных семей, так особенно и с сыновьями Нуми-Торума — культурными героями, нередко действующими вопреки воле небесного отца, подвластных страданиям и даже смерти (хотя и с последующим возрождением).

Венгерская мифология. В мифологических представлениях венгров — единственного финно-угорского народа, территориально обособившегося от ареала северноевразийских культур, — доминирующее положение принадлежит христианской мифологии (христианство стало официальной религией венгров с 11 в.) в сочетании с представлениями, заимствованными от соседних европейских народов. Субстратом этих позднейших наслоений явились идеи и образы, унаследованные от времён, предшествовавших расселению венгров на современной территории, и близкие мифологиям других финно-угорских народов, а также тюркской мифологии.

Большой устойчивостью отличается архаическая идея мирового дерева (egigero fa, «до неба достигающее дерево», tetejetlen fa, «дерево без вершины», sasbfa, «орлиное дерево»), которой принадлежало центральное место в мифологической картине мироздания. По данным народных поверий, это чудесное огромное дерево с семью ветвями, соединяющее земной мир с небом, которое поддерживает его вершина, и с подземным миром, куда оно уходит корнями. Из подножия дерева бьёт источник жизни, плоды, смола и соки дерева дают жизнь и питают всё сущее на земле. На верхней ветви дерева находится дом солнца и его матери, а чуть ниже — дом луны и её матери. От движения ветвей дерева поднимается ветер; иногда на этих ветвях локализуется и жилище Сел-аня — матери ветров. Подарки — плоды этого дерева — разносятся феями (tunder). Дерево охраняется огромной птицей (орлом): найти дорогу к нему способен лишь шаман — талтош.

В мифологии венгров прослеживаются реликты разграничения двух душ человека: души-дыхания (lelek; ср. душу лили в мансийской, лил в хантыйской мифологии), которая покидает тело лишь со смертью, и души-тени, которая может покидать тело человека во время сна. Вторая душа способна принимать образ мыши; предполагается, что древним её названием было iz (ср. душу-тень ис у обских угров), которое впоследствии стало обозначать злого духа (душа покойника может остаться на земле и мучить его близких), а ещё позднее – духа болезни и саму болезнь.

Возможности реконструкции пантеона венгров весьма скудны. Христианский бог именуется Isten; в дохристианскую эпоху это слово, вероятно, служило названием верховного небесного божества и не имеет надёжной этимологии (можно предполагать сложение со значением «отец-бог», «отец-небо» — ср. др.-венг. ише, «отец», и тюрк, тенгри, «бог, небо»; предлагалась и иранская этимология, ср. авест. ишта, яшта, «уважаемый»). На исходность функции небесного бога (громовержца?) указывает одно из названий молнии — Isten nyila, «стрела бога». Культ богородицы в Венгрии и её народное название — bogdoganya или boldogasszony, «мать (женщина) счастья (богатства)» — интерпретируются как результат её синкретизации с высшим женским божеством древних венгров, подобным обско-угорской Калташ-экве, и переноса на богородицу основных функций жизнедательницы, покровительницы рожениц. Интересны упоминания о семи богородицах, соотносимых с семью ветвями мирового дерева. Семь легендарных вождей древневенгерских племён, упоминаемых в хрониках (Hetumoger, «семь венгров»), могут быть сопоставлены с семью сыновьями обско-угорского Нуми-Торума. Триаду божеств, образующих высший уровень пантеона во многих мифологиях северной Евразии, мог дополнять правитель подземного царства — ordog (чёрт, дьявол; слово тюркского происхождения, ср. Эрлик в тюркской мифологии).

1. Флора. Мраморная статуя времен империи. Рим, Капитолийские музеи. 2. Флора. Скульптура Р. Фремина. 1609. Париж, Лувр. 3. Флора. Скульптура на Пьяцца Пополо, Рим.

Представления о различных духах и сверхъестественных существах низших категорий сходны с соответствующими образами в мифологиях соседних европейских народов: привидения, дух лидерц, различные виды ведьм (босоркань; Луца — призрачное существо с даром предвидения, Вашорру-баба — баба-яга) и др.

В мифологии древних венгров присутствовали элементы тотемизма. Особенно известна мифическая хищная птица Турул, первопредок и тотем династии Арпадов.

В. Я. Петрухин, Е. А. Хелимский.

ФИРАУН (Firawn, букв. «фараон»), в мусульманской мифологии царь, при котором жил Муса. Согласно Корану, Ф. требовал, чтобы ему поклонялись как богу, преследовал верующих в аллаха, притеснял Мусу. Своему везиру он приказал построить башню до небес (28:36–40; 40:38–40), чтобы подняться к богу Мусы, т. е. аллаху. За свою гордыню Ф. был наказан аллахом: «И схватили мы его и его войска и бросили их в море. Посмотри, каков был конец тиранов!» (28:40). Убедившись в силе аллаха, который спас народ Мусы, Ф. покаялся и был спасён. «И сегодня мы спасем тебя с твоим телом» (10: 90–92); этот стих Корана комментаторы часто трактуют в том смысле, что мёртвое тело Ф. было просто выброшено на берег.

Дважды в Коране Ф. называется «имеющим колышки палатки» (38:11; 89:6). Существует теория, что в этом определении отразилась глубинная мифологическая символика Корана, которая затем обросла восходящими к Библии «историческими» мотивами легенды о Моисее. Согласно этой теории, коранический Ф. — бог-царь потустороннего (загробного) мира, символизируемого «колоннами» (ср. Ирам зат ал-имад) или «колышками».

В комментариях фигурируют и другие фараоны. Появляются дополнительные детали в сюжете о строительстве башни. Поднявшись на её вершину, Ф. выстрелил вверх. Аллах вернул стрелу, которая оказалась окрашенной в красный цвет. Посланный аллахом Джибрил крылом разбил башню и загнал войско Ф. в море, а когда Ф. стал каяться, заткнул ему рот, чтобы аллах не услышал Ф. и не проявил к нему милосердия.

М. Б. Пиотровский.

ФЛЕГИЙ (Φλεγύας), в греческой мифологии сын Ареса, отец Иксиона и Корониды. Хотя в «Илиаде» (XIII 301 след.) племя флегийцев локализуется в Фессалии, большинство поздних источников называют Ф. царём беотийского Орхомена (Paus. IX 36, 1–2).

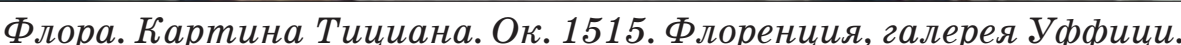
Ф. приписываются всякого рода нечестивые поступки: попытка ограбить храм Аполлона в Дельфах (Paus. IX 36, 2, за это он, видимо, терпит мучения в аиде, Verg. Aen. VI 618–620); подготовка разбойничьего нападения на Пелопоннес, для чего Ф. совершает путешествие со шпионской целью (Paus. II 26, 3). Сопровождающая его Коронида разрешается от бремени Асклепием в Эпидавре (II 26, 4–8, здесь в историческое время было святилище Асклепия).

В. Я.

ФЛОРА (Flora, от flos, «цветок»), в римской мифологии богиня цветения колосьев, цветов, садов. Учреждение культа Ф. приписывали Титу Тацию, который воздвиг ей алтарь и дал фламина. В праздник в честь Ф. флоралии на её алтарь приносили цветущие колосья. По какой-то причине праздник пришёл в забвение и был восстановлен по указанию сивиллиных книг в связи с неурожаями в 173 до н. э. Игры в честь Ф. сопровождались весёлой разнузданностью, при участии простого народа и проституток (Ovid. Fast. V 278 след.).

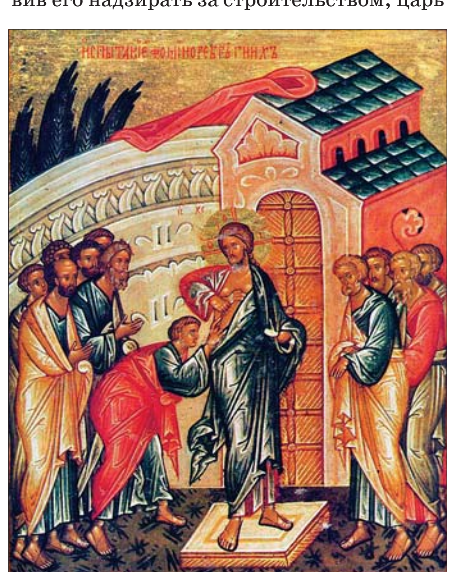
Е. Ш.

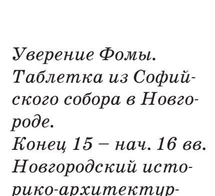
ФОМА [греч. Θωμάς, от евр. to am, «двойной», «двоякий», «близнец» ; по-видимому прозвище (в греч. переводе Δίδυμος, Дидим, т. е. Близнец)], в христианских преданиях один из двенадцати апостолов. Ф. не было с учениками, когда к ним приходил воскресший Иисус Христос (Ио. 20, 24), и он отказывается поверить в воскресение Христа, пока сам не увидит ран от гвоздей и не вложит в них перста (имя «неверного», т. е. «неверующего», Ф. становится нарицательным). Несколько дней спустя Христос вновь приходит к


Флора. Картина Тициана. Ок. 1515. Флоренция, галерея Уффици.

Флора. Картина Рембрандта. 1634. Ленинград, Эрмитаж.

ученикам и предлагает Ф. прикоснуться к ранам на своём теле (20, 27), укоряя его: «ты поверил, потому что увидел меня, блаженны не видевшие и уверовавшие» (20, 29). Гностическая традиция, обыгрывая образ Ф. как «близнеца» Иисуса Христа, нередко представляет Ф. единственным из апостолов, кто удостоился откровения о тайном смысле учения Христа (см., например, «Евангелие от Ф.», «Книгу Ф. Атлета»). Наряду с другими апокрифами гностического происхождения большой интерес представляют «Деяния Ф.». По преданию, явившийся Ф. в видении Христос велит ему отправиться к индийскому царю Гондоферу, который ищет искусного зодчего для постройки дворца (в христианском искусстве угольник становится атрибутом Ф.). Ф. предоставляет Гондоферу чертежи сказочно прекрасного дворца. Щедро наградив апостола и оставив его надзирать за строительством, царь отбывает; Ф. раздает сокровище нищим и в отсутствие царя занимается проповедью слова божьего. Узнав об этом, Гондофер заключает его в темницу. Но умерший брат царя Гад воскресает в четвёртый день и рассказывает, что ангелы отнесли его в рай и, явив ему великолепную храмину из золота, серебра и самоцветов, которую Ф. воздвиг на небесах для оказавшегося недостойным её царя, сказали, что Гад будет владеть ею, возместив брату деньги, которые тот считает потраченными впустую. Исполнившись раскаяния, царь просит прощения у Ф., который предлагает ему уверовать в Христа и креститься. В северо-западной Индии Ф. навлекает на себя гонение, обратив жену местного царя и побудив её избегать супружеского ложа. Ф. подвергают разнообразным пыткам, но он остаётся невредим. Царь пытается принудить его к идолопоклонству, но Ф. приказывает бесу покинуть кумир и сокрушить его. При виде разбившегося кумира верховный жрец в ярости пронзает Ф. мечом. Христиане с почестями погребают тело (уже в 4 в. одна из монашеских общин в Индии носила имя Ф., а сами индийские христиане называют себя «христианами апостола Ф.»). По преданию, в 3 в. император Александр переносит мощи Ф. в город Эдессу, становящийся с этого времени центром почитания апостола; однако его пустая гробница в районе Малабарского побережья остаётся до сих пор важнейшим центром местного христианского культа.




Уверение Фомы. Таблетка из Софийского собора в Новгороде. Конец 15 – нач. 16 вв. Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник.

Неверие апостола Фомы. Картина Рембрандта. 1634. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

Иоанн Златоуст сообщает легенду, согласно которой Ф. посетил страну волхвов, крестил этих мудрых мужей и сделал их столпами веры (крещение волхвов изображено на одной из створок алтаря Фомы Аквинского в церкви Санкт-Юрген, Висмар, 15 в.). По другой версии, апостол проповедовал парфянам, мидийцам и персам и принял мученическую смерть, пронзённый пикой.

В 13 в. появляется много изображений Ф. и сцен из его жития (напр., витражи нижней церкви Сан-Франческо в Ассизи, соборов в Бурже, в Шартре и Туре). Наиболее известные среди них — мозаика в Капелла Палатина (Палермо), фрески Буффальмако в Кампо Санто (Пиза) и его же в Санта Мария Донна Реджина (Неаполь), а также пластическая группа Андреа дель Верроккьо и картина Х. Хольбейна Старшего.

О. Е. Нестерова.

ФОМАГАТА («чужой светоносный зверь» или «чужой огненосный бог»), в мифологии чибча-муисков вождь селения Тунха (Хунса), потомок солнца; по одному из вариантов, ближайший помощник культурного героя Гаранчачи, сына солнца. Солярная природа Ф. подчёркивается и его одноглазостью. В облике Ф. сохранились, вероятно, признаки и тотемных божеств: он имел фигуру человека, хвост ягуара и четыре уха. Согласно мифу, Ф. каждую ночь обходит местные святилища и воздаёт почести солнцу (мотив «ночного солнца»). Солнечный бог Суэ за это наделяет Ф. способностью превращать людей в камни или в животных. Для того чтобы Ф. был предан только солнцу, Суэ лишил его детородной силы.

С. Я. С.

ФОМОРЫ (ирл. fomoire, «нижние демоны»), в ирландской мифологии демонические существа, противники племён богини Дану во второй битве при Мойтуре (см. в ст. Кельтская мифология). Неясно, в какой мере это псевдоисторическое противопоставление «рас» божественных и демонических существ («светлой» и «тёмной») отражало архаические представления. Ф., как и их противники, ассоциировались с островным потусторонним миром (torinis, «остров со стеклянной башней»), и край блаженных на западе океана нередко назывался владениями Тетры (одного из правителей Ф.); Ф. (как и племена богини Дану) часто назывались trenfiru an tsidha («герои из сидов») и т. д. Первоначально Ф. были, видимо, божествами типа скандинавских ванов, связанными с плодородием и магическим искусством. В период переосмысления ирландских историко-мифологических традиций позднейшими составителями рукописей соперничество Ф. и племён богини Дану стало фоном одного из ирландских вариантов индоевропейского мифа — о поединке Сияющего бога (связанного с громовержцем) с его противником (Луг — Балор, одноглазый предводитель Ф.).

С. Ш.

ФОНС (Fons, «водный источник»), в римской мифологии бог водных источников; сын Януса и нимфы Ютурны. В праздник Ф. фонтаналии (13 октября) в источники бросали цветочные гирлянды и украшали колодцы. Особенно Ф. почитался ремесленниками (Serv. Verg. Aen. XII 139); как кормилец фамилии, он был популярен у рабов, из среды которых вербовались служители его культа.

Е. Ш.

ФОРКИС (Φόρκυς), в греческой мифологии морское божество, сын земли Геи и моря Понта (Hes. Theog. 237 след.). От брака Ф. с его сестрой Кето (букв. «морское чудовище») родилось множество чудовищ, среди них горгоны, граи, Эхидна, змей – страж золотых яблок (270–274; 295–297; 333–336). Ф. – отец нимфы Фоосы и дед Полифема (Hom. Od. I 69–73). На Итаке – родине Одиссея находилась гавань Ф. – «морского старца» со священной оливой вблизи пещеры нимф – наяд (XIII 96 след.). Среди морских божеств Ф. – олицетворение морской бездны.

А. Т.-Г.

ФОРНАКС (Fornax, «печь»), в римской мифологии богиня очага и печей для сушки зерна. Праздник форнакалии (в феврале), установленный в её честь, справлялся отдельными куриями, возможно, некогда имевшими общие печи (Ovid. Fast. II 525 след.).

Е. Ш.

ФОРОНЕЙ (Φορωνεύς), в греческой мифологии сын бога реки Инаха и нимфы Мелии («ясеневой»). Первый человек, живший в Пелопоннесе (Apollod. II 1, 1), его царь, научивший людей жить сообществами и пользоваться ремёслами (Paus. II 15, 5). Жители Аргоса отрицали, что огонь дал людям Прометей, и изобретение огня приписывали Ф. (II 19, 5).

А. Т.-Г.

ФОРСЕТИ (др.-исл. Forseti, «председатель»), в скандинавской мифологии бог из асов, разрешающий споры (председатель тинга); сын Бальдра и Нанны. Соответствует божеству племени фризов, упоминаемому Алкуином (8 в.).

Е. М.

ФОРТУНА (Fortuna), в римской мифологии богиня счастья, случая и удачи. В классическое время Ф. идентифицировалась с греческой Тихе. Первоначально богиня урожая (об этом свидетельствует происхождение её имени — от глагола ferre, «носить»), материнства, женщин. Как богиню плодов Ф. почитали садоводы, её праздник (11 июня) совпадал с днём богини плодородия и деторождения Матер Матуты. Ф. с эпитетом «девственная» посвящали свою одежду невесты. Ф. — защитница женщин, культ которой был введён матронами в благодарность за то, что по их просьбе Кориолан пощадил Рим, покровительствовала женщинам, бывшим лишь раз замужем (Serv. Verg. Aen. IV 19). Впоследствии, возможно, под влиянием пренестинского культа Ф. Примигении («перворожденной») Ф. стала богиней судьбы, счастливого случая. Введение культа Ф. связывалось с царём Сервием Туллием, ставшим благодаря любви Ф. из сына рабыни царём и воздвигшим ей несколько святилищ (Ovid. Fast. VI 569). Ф. почитали как Ф.-«судьбу сегодняшнего дня», «данного места», «частных дел», «общественных дел», «доброй судьбы», «злой судьбы», «мужской судьбы», «милостивую» и пр. Из надписей императорского времени известно о существовании алтарей Ф.-покровительницы, воздвигнутых отдельными легионами, корпорациями, ремесленными коллегиями, фамилиями, лицами, где она фигурировала вместе с пенатами. Она изображалась на монетах почти всех римских императоров. Её культу были близки культы Фелицитас — персонификация счастья, Bonus Eventus — хорошего исхода, Mens Bona — стойкости духа. Сближалась Ф. также с Исидой и Немесидой. Изображалась с рогом изобилия, иногда на шаре или колесе (символ изменчивости счастья) или с повязкой на глазах.

Е. Ш.

Фортуна с рогом изобилия и повязкой на глазах. Бронза.

ФРАВАШИ [авест.; трактуется как производное либо от fra-vart, «осуществлять (религиозный и моральный) выбор (между добром и злом)», либо от *vrti, «воинственный, алчущий боя», либо от pra-vart-ti, «предсуществовать»], фраварти (зап.-иран.), в иранской мифологии олицетворение души. Вначале Ф. были связаны с представлениями об умерших предках, продолжающих загробное существование. В зороастрийском пантеоне Ф. — пред- и постсуществующий по отношению к человеку элемент его сущности. Почитание Ф. зафиксировано у мидян (ср. имена типа Фравартиш), в государстве Ахеменидов, при Аршакидах.

Ф. созданы Ахурамаздой, который сам имеет Ф. («Фарвардин-яшт» 80). Ф. жалки и велики, убоги и могущественны. Они создали мир, украсили небосвод звёздами (5–7); реют в небесах, закованные в металлические доспехи, и поражают нечистую силу (45). Упоминается, что Ф. женского пола (29).

Л. Л.

Казнь Афрасиаба. Миниатюра к «Шахнаме». 1527. Тегеран, музей современного искусства.

ФРАНГРАСЙАН (авест.), Фрасйак (пехл.), Афрасиаб (фарси), в иранской мифологии внук Траэтаоны, царь Турана, непримиримый враг иранских царей. Эпитет Ф. — «воин». Он поклонялся Ардвисуре Анахите, Вайю, обладал хварно (фарном), нисходившим только на избранников Ахурамазды («Яшт» XIX 93, «Денкарт» VII 11, 3), или пытался похитить его («Яшт» V 41, XIX 56). В пехлевийских источниках имеет черты культурного героя. Ф. проводит оросительные каналы в гористых местностях и на равнинах («Бундахишн» 20, 17 и др.); ревностный огнепоклонник, он воздвиг храм огня в Дрангиане (и молился в храме огня в Кундузе). Ф. — повелитель небесных тел и стихий; он обладает подземной обителью на семи колоннах, в которой светят звёзды, солнце и луна; в ней исполняются все его желания. Ф. неоднократно наносил поражения иранцам, на двенадцать лет захватил власть в Иране, но был побеждён Хусравой. См. также Афрасиаб.

Л. Л.

ФРАСИМЕД (Θρασυμηδης), в греческой мифологии сын Нестора, прибывший вместе с отцом и братом Антилохом под Трою. Он командует 15 кораблями (Hyg. Fab. 97, 5) и принимает участие во многих битвах (Hom. Il. XIV 10–11; XVI 317– 325). В послегомеровском эпосе Ф. фигурирует среди героев, сражавшихся за тело убитого Антилоха, и входит в число воинов, проникших в Трою в чреве деревянного коня. Ф. благополучно возвратился в Пилос (Hom. Od. III 442–450), близ которого показывали его могилу (Paus. IV 36, 2).

В. Я.

ФРЕЙР (др.-исл. Freir, «господин»), в скандинавской мифологии бог из числа ванов, олицетворяющий растительность, урожай, богатство и мир. Адам Бременский сообщает, что в языческом комплексе в Упсале (Швеция) был храм, посвящённый Ф. с его изображением, свидетельствующим о фаллическом культе (типичном для богов плодородия). В древнескандинавских литературных источниках Ф. — сын Ньёрда и брат Фрейи, с которой находился в кровосмесительной связи. Попав (после войны асов и ванов) заложником к асам (в «Младшей Эдде» он уже причислен к асам), Ф. становится мужем богини Герд, согласия которой на брак добивается угрожающими заклинаниями слуга Ф. — Скирнир («сияющий») с мечом Ф. в руке. Не исключено, что Герд — вариант богини земли и речь идёт о культовом браке в рамках календарного цикла. Лишение Ф. меча может быть связано с его ритуальным «миролюбием». В «Младшей Эдде» упоминается, что, лишившись меча, он убивает великана Бели оленьим рогом. В битве перед концом мира (см. Рагнарёк) Ф., согласно «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда»), погибает в поединке с великаном Суртом. Жертвенными животными в культе Ф. были конь и вепрь (ср. мясо постоянно оживающего вепря, которым питаются эйнхерии). Ф. — владелец чудесного вепря Гуллинбурсти («золотая щетинка») или Слидругтанни, на котором он скачет на похороны Бальдра; согласно «Младшей Эдде», Гуллинбурсти изготовлен цвергами (карликами) вместе с другими сокровищами богов. Другой атрибут Ф. (также изготовленный цвергами) — чудесный корабль Скидбладнир («сложенный из тонких досочек») всегда имеет попутный ветер, вмещает любое количество воинов и может быть свёрнут, как платок.

Некоторые скандинавские учёные (А. Ольрик и др.) сопоставляют с культом Ф. в скандинавской культуре бронзового века символическое ритуальное жертвоприношение крошечных челнов богу Веральден-ольмай в верованиях саамских племён. Эта черта указывает на близость Ф. к Ньёрду — покровителю мореплавания. Под именем Ингви-Ф. (возможно, эпоним упоминаемых Тацитом ингевонов) Ф. фигурирует в «Саге об Инглингах» в качестве шведского короля — предка королевского рода Инглингов. В этой генеалогической саге, возможно, имеются следы архаической сакрализации конунгов, обеспечивающих процветание магическими средствами. Там сообщается, что в царствование Ф. (Ингви-Ф.) был богатый урожай; Ф. был тайно похоронен в холме, откуда затем три года подряд выходили золото, серебро и железо; в царствование Ф. якобы началось длительное состояние мира («мир Фроди»). По-видимому, Ф. и Фроди тождественны. Саксон Грамматик рассказывает в «Деяниях датчан» о короле Фрото, которого после смерти три года возили в повозке, чтобы был урожай и люди не умирали. В «Младшей Эдде» есть рассказ о том, как кончился «мир Фроди». Датский конунг Фроди имел мельницу Гротти, которая молола всё, что пожелает её владелец. Фроди приобрёл в Швеции у конунга Фьёльнира двух сильных рабынь (Фенья и Менья), и они мололи ему золото, мир и счастье. Но так как он не давал им отдыха, то рабыни намололи войско против Фроди. Явился морской конунг по имени Мюссинг и убил Фроди. Для Мюссинга рабыни мололи соль на корабле, пока корабль не затонул, а море не стало солёным. Чудесная мельница Гротти имеет оригинальную параллель в образе Сампо финской мифологии и эпоса.

Е. М. Мелетинский.

ФРЕЙЯ (др.-исл. Freyia, «госпожа»), в скандинавской мифологии богиня плодородия, любви, красоты. Не исключено, что Тацит подразумевает именно её, когда упоминает о почитании германцами Исиды, но твёрдых данных о существовании

Фрейр с мечом и кабаном Гуллинбурсти. Ксилография Й. Гертса. 1901.

Бронзовая статуэтка фаллического божества (Фрейр?). 10 в. Стокгольм, Исторический музей.

Фрейя. Ксилография Й. Гертса. 1901.

Фрейя у яблони в конце времен. Иллюстрация А. Рэкхема к опере Р. Вагнера «Золото Рейна». 1910.

культа богини Ф. у западных германцев нет. Ф. в скандинавских источниках отнесена к ванам (в отличие от очень близкой ей по характеристике Фригг) и считается дочерью Ньёрда и сестрой Фрейра. В общине асов Ф. является женой Ода (возможно, ипостась Одина — мужа Фригг); когда он отправляется в дальние странствия, Ф. оплакивает его золотыми слезами и путешествует по неведомым странам в поисках Ода. Она — мать дочерей Хнос («драгоценный камень») и Герсими («сокровище»). Атрибуты Ф. — соколиное ожерелье (так же, как у Фригг) и особенно Брисингамен. Ф. приезжает на похороны Бальдра в упряжке кошек («Младшая Эдда»). Как и другие ваны, она — знаток магии сейдр. Вместе с тем Ф. ежедневно делит и выбирает с Одином убитых воинов, т. е. осуществляет функции валькирии, что противоречит характеристике Ф. как богини из ванов и что, возможно, свидетельствует о смешении Ф. и Фригг. Ф. — объект постоянного вожделения ётунов (великанов) — Трюма, Хрунгнира, строителя Асгарда.

Е. М.

ФРИГГ (др.-исл. Frigg), Фрия (древневерхненем. Frija, «возлюбленная»), в германо-скандинавской мифологии богиня, жена Одина (Водана). В качестве подруги Водана и сестры Фоллы Ф. (Фрия) упоминается во Втором мерзебургском заклинании. В сказании о битве винилов и вандалов (рассказанном Павлом Диаконом в «Истории лангобардов») Ф. помогает винилам, а Водан — вандалам. Сходный мотив повторяется в прозаическом введении к «Речам Гримнира» («Старшая Эдда»), где Ф. покровительствует молодому Агнару, а Один — Гейррёду. В скандинавской мифологии Ф. — богиня брака, любви, семейного очага, деторождения. К Ф. близка Фрейя. «Младшая Эдда» называет Ф. дочерью Фьёргюна. Ф. — мать Бальдра, которого она сначала пытается уберечь от смерти (заклиная все живые существа не наносить ему вреда), а затем горько оплакивает. Локи в «Перебранке Локи» («Старшая Эдда») упрекает Ф. в том, что она сожительствовала с братьями мужа — Вили и Ве.

Е. М.

Фригг мчится навстречу Водану. Иллюстрация А. Рэкхема к опере Р. Вагнера «Валькирии». 1910.

ФУГЭН, Фугэн босацу (санскр. Самантабхадра), в японской мифологии бодхисатва. В эзотерическом буддизме Ф. воплощает дух просветления (япон. бодай, санскр. бодхи). Обычно Ф. изображается верхом на белом слоне. Вместе с бодхисатвой Мондзю (санскр. Манджушри) Ф. входит в одну из триад будды Амида. В народном буддизме известна модификация культа Ф. — Фугэн Эммэй босацу, приносящего удачу и долголетие.

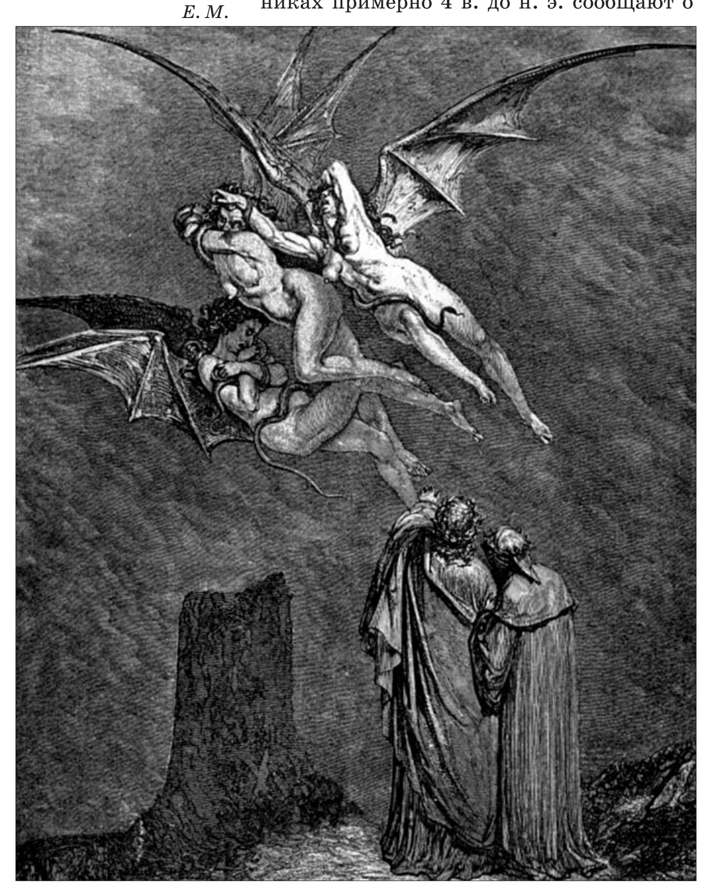
Г. С.

ФУЛЛА (др.-исл. Fulla), в скандинавской мифологии богиня. Ф., дева с распущенными волосами и золотой повязкой на голове, прислуживает Фригг (носит её ларец, хранит обувь) и знает её сокровенные помыслы. Во Втором мерзебургском заклинании Ф. — сестра Фрии (Фригг).

Е. М.

ФУРИИ (Furiae, от furire, «неистовствовать»), в римской мифологии богини мести и угрызений совести, наказывающие человека за совершённые грехи. Ф. — аналог греческих эриний.

М. Б.



Фурии – Мегара, Тисифона и Алекто. Гравюра Г. Доре к «Божественной комедии» Данте. 1861.

Фурия. Слоновая кость. 17 в. Вена, музей истории искусств.

ФУСАН, в древнекитайской мифологии дерево, на котором жили десять солнц — золотых воронов. На верхушке Ф. сидит яшмовый петух, возвещающий рассвет.

Б. Р.

ФУ-СИ, Пао-си, Бао-си, в древнекитайской мифологии первопредок и культурный герой. Имя Ф.-с. расшифровывают как «устроивший засаду на жертвенных животных» или «поставляющий на кухню жертвенных животных». Предполагают, что первоначально Ф.-с. был первопредком племён восточных и (предположительно аустронезийских, район полуострова Шаньдун), которые представляли его, по-видимому, в облике человеко-птицы. Первые упоминания о Ф.-с. в памятниках примерно 4 в. до н. э. сообщают о

Фу-си и Нюй-ва. Рельеф на камне. Провинция Шаньдун. Начало нашей эры.

ряде его культурных деяний; он научил людей охоте и рыболовству, варить мясо; создал ба гуа — восемь гадательных триграмм, изобрёл гусли, силки, рыболовные сети и другие предметы; установил правила женитьбы. Ф.-с. приписывается и создание иероглифической письменности, заменившей узелковое письмо.

Согласно относительно позднему преданию, Ф.-с. зачала его мать Хуа-сюй, наступив на болоте грома — Лэйцзэ на след великана. Это предание, вероятно, связано с распространённым на рубеже н. э. представлением о Ф.-с. как о существе с телом змеи и головой (или верхней частью туловища) человека, аналогичном прародительнице Нюй-ва, которая, видимо, с этого времени (возможно, под влиянием мифологии южных племен) стала считаться его сестрой и одновременно женой. Однако в неофициальных апокрифических сочинениях того времени сохраняются реликты его более древнего птичьего облика.

Тянь-гуань приносит счастье. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция акад. В. М. Алексеева.

Ф.-с. почитался в качестве божества востока, считалось, что он правит под покровительством стихии дерева. В историзованной конфуцианской традиции Ф.-с. — правитель, бывший у власти с 2852 по 2737 до н. э. Как государь Ф.-с. известен также под именем Тай-хао. У него был помощник Гоу-ман. На могильных рельефах первых веков н. э. Ф.-с. изображался обычно с циркулем в одной руке и диском солнца в другой. Циркуль — символ круга, т. е. неба, а солнце – воплощение мужского начала ян (см. Инь и ян). В средневековом Китае Ф.-с. почитался как один из августейших владык (см. Сань хуан), позднее также в качестве одного из божественных патронов медицины.

Б. Л. Рифтин.

ФУ-СИН («звезда счастья»), в поздней китайской народной мифологии божество счастья, одно из божеств триады звёздных духов — Сань-син. В народных верованиях образ Ф.-с. нередко контаминируется с образом небесного чиновника Тянь-гуаня, ниспосылающего счастье. В таких случаях Ф.-с. изображают в одеянии гражданского чиновника с развёрнутым свитком в руках, на котором написано «Небо ниспосылает счастье».

Б. Р.

ФУТОДАМА, Футодама-но микото [др.-япон. «futo», «тяжёлый, грузный», «дама (тама)», «дух, душа», возможно, «драгоценность»; в целом – «бог, приносящий (дары)»], в японской мифологии божество, сын Такамимусуби. В мифе о возвращении Аматэрасу из грота Ф. вместе с Амэно-коянэ выворачивает лопатку у оленя-самца с горы Амэ-но Кагуяма, а также приносит с этой горы дерево Хахака и исполняет гадание. Он же держит приготовленные для подношения Аматэрасу священные предметы. Ф. протягивает за спиной Аматэрасу, вышедшей из грота, верёвку-заграждение и предлагает ей больше в него не возвращаться («Кодзики», св. I; «Нихонги», св. I, «Эпоха богов»). Таким образом, Ф. представлен выполняющим жреческие функции.

Е. П.

ФУФЛУНС, в этрусской мифологии божество растительности и плодородия. Отождествлялся с греческим Дионисом и римским Либером.

ФУ ХАЙ, в мифологии народности ман во Вьетнаме первопредок людей. Ф. Х. и его младшая сестра, предупреждённые чудесной птицей о грядущем потопе, укрылись в огромной тыкве, захватив с собой животных и семена растений. Когда после потопа схлынула вода, тыква оказалась на вершине горы. Поскольку в живых из всего людского рода остались только Ф. Х. с сестрой, они по совету черепахи и бамбукового деревца сочетались браком. Ф. Х. разрезал тыкву, а его жена посадила в землю семечки, из каждого выросло по человеку, которые разошлись в разные стороны и дали начало племенам и народам.

Н. Н.

ФЬЁРГЮН (др.-исл. Fiorgyn, Fiorgynn), в скандинавской мифологии божество, упоминаемое либо как мать Тора, либо как отец Фригг. Так как Тор в ряде случаев называется сыном Ёрд (земли), то Ф. иногда отождествляют с землёй. Однако убедительнее этимологическое совпадение с именем балто-славянского бога-громовника Перкунаса — Перуна.

Е. М.

ФЭЙ-ЛЯНЬ (от фэй, «летать», и лянь, «бескорыстный»), в китайской мифологии один из богов ветра. В «Комментариях к Книге вод» Ли Дао-юаня (6 в.) Ф.-л. описывается как существо с телом оленя, головой птицы, но с рогами, хвостом змеи и пятнами барса. В первые века н. э. Ф.-л., по-видимому, отождествился с другим богом ветра — Фэн-бо («дядюшка-ветер»). В астрологии рассматривался как дух, соответствующий циклическому знаку сюй — северо-западу.

Б. Р.

ФЭН-И (в другом иероглифическом написании Бин-и), Фэн-сю, в древнекитайской мифологии божество вод, по другой версии, — божество дождя. Согласно даосскому преданию, Ф.-и принял чудесное снадобье, чтобы стать бессмертным, и превратился в духа, свободно плавающего по воде. Считалось, что у него рыбье туловище, но человечье лицо. В средние века Ф.-и отождествлялся с Хэ-бо, духом реки (Хуанхэ), однако первоначально, по-видимому, Ф.-и был одним из местных божеств вод.

Б. Р.

ФЭНХУАН, в древнекитайской мифологии чудесная царь-птица. В западноевропейской и русской литературе Ф. обычно трактуется как птица феникс. Наиболее ранние упоминания о Ф. встречаются уже на иньских гадательных надписях (ок. 15 в. до н. э.). Как предполагают исследователи, слово фэн (чудесная птица) первоначально было обозначением божества ветра — посланца небесного владыки (Тянь-ди). Не исключено, что большое значение, которое древние китайцы придавали Ф., связано и с архаическими представлениями части иньских племен (особенно на п-ове Шаньдун), считавшей своим тотемом птицу (см. Се). Этимология понятия хуан довольно сложна. Некоторые ученые

Мифические птицы фэн и хуан: справа - самец с гребнем на голове, слева - самка. Рельеф на каменном саркофаге. Провинция Сычуань. Рубеж нашей эры.

Феникс. Изображение на черепице из государства Пэкче. 7 в. Сеул, Национальный музей.

предполагают, что хуан — изначально это название особого гребня на голове птицы фэн, графически представляющего собой изображение восходящего солнца, лучи которого напоминают трезубец. Возможно, что еще одно свидетельство солярной природы образа птицы фэн — соотнесенность Ф. со стихией огня в классификационной системе по пяти первоэлементам. В более поздних текстах фэн толкуется как самец, а хуан как самка. К рубежу н. э. появляются подробные описания внешнего облика Ф. Так, согласно словарю 1 в. «Шо вэнь» («Толкование знаков»), у Ф. клюв петуха, зоб ласточки, шея змеи, на туловище узоры, как у дракона, хвост рыбы, спереди как лебедь, сзади как единорог-цилинь, спина черепахи. Согласно древним мифологическим преданиям, Ф. — птица с разноцветным оперением — живёт в Дунфанцзюньцзы-чжиго («восточном царстве совершенных людей»); вылетая оттуда, она парит за пределами Четырех морей (Сы хай), пролетает через гору Куньлунь, пьет воду у горы Чжичжу, стоящей средь водной стремнины, мочит крылья в водах Жошуй. Появление Ф. считалось знаком наступления великого мира в Поднебесной. В качестве птицы, сопутствующей миру и процветанию, Ф. упоминается в легендах о правителе Хуан-ди, государе Шуне и т. п. Государь Фуси по случаю прилета Ф. создал специальную музыку. По некоторым косвенным записям прилет Ф., видимо, отождествлялся с началом дождей. Считалось, что Ф. знает сезоны года и поэтому, согласно преданию, правитель Шао-хао назвал чиновника, ведающего календарем, — Фэнняоши (букв. «род птицы фэн»). Ф. считался в средневековом Китае символом человеколюбия (жэнь) и одновременно — государя (наряду с драконом — лун), но чаще государыни-императрицы, а также вообще невесты.

Солярный характер образа Ф. и указания в древних источниках на то, что Ф. живет (или рождается) в Даньчжу (киноварной пещере), соотнесенной с югом, привело к контаминации образа Ф. с образом Чжуняо (или Чжуцяо) — Красной птицы, символом юга. В средние века образ Ф. часто использовался и в даосизме; в даосских легендах сообщалось о святых, разъезжающих по небу на Ф., в ряде преданий рассказывается о явлении женщинам во сне птицы Ф., после чего те рожали выдающихся сыновей. За этим можно видеть представление о Ф. как о птице, связанной со светлым началом ян.

Образ Ф. чрезвычайно популярен в китайском искусстве с глубокой древности. Примерно с эпохи Шан-Инь до нас дошли бронзовые сосуды с рельефами, изображающими Ф. как птицу с пышным хвостом, огромными глазами и своеобразным гребнем типа трезубца на длинной ножке на голове. Есть основания предполагать, что определенное влияние на формирование образа Ф. оказало представление о павлине. В старом Китае изготовление картин с изображением Ф. было сосредоточено в городе Фэнхуанфу провинции Аньхуэй, что было связано с легендой о появлении Ф. в этом городе, где Ф. пропела на могиле отца Чжу Юань-чжана, после чего Чжу Юань-чжану удалось основать национальную династию Мин.

Б. Л. Рифтин.

ХАБЭК, в корейской мифологии речное божество. Генетически восходит к древнекитайскому Хэ-бо. В мифах о Тонмёне и Чумоне Х. выступает как отец их матери Люхва. Согласно летописному комментарию Ли Гюбо (13 в.) к своей поэме «Тонмён-ван», у Х. было три дочери — Люхва, Хвонхва и Вихва. Старшую Люхва похитил сын Небесного владыки Хэмосу. Х. разгневался на него, и тот отправился в подводный дворец для совершения брачной церемонии. Х. предложил Хэмосу состязаться с ним в искусстве превращений. В этом состязании Хэмосу оказался победителем. После церемонии, возвращаясь на небо, Хэмосу покинул Люхву. Х. разгневался на дочь, опозорившую родной дом: приказал ей вытянуть губы на три вершка и изгнал на реку Убальсу. В реке её изловили сетями рыбаки, и когда обрезали ей губы, она поведала о себе. Правитель Восточного Пуё Кымва обрел в её лице необыкновенную жену. Она родила яйцо, из которого вышел Чумон.

Л. К.

ХАВБАС (hwbs, hbs), в йеменской мифологии верховное божество в пантеоне племенного союза Файшан, олицетворение планеты Венера. После объединения в кон. 2-го тыс. до н. э. племенных союзов Саба и Файшан и возникновения сабейского государства Х. был отождествлён с Астаром. Имя Х. сохранялось долгое время и было известно арабскому историку 10 в. ал-Хамдани. Х. почитался также в Эфиопии, по-видимому, переселенцами из Йемена.

А. Г. Л.

ХАВВА (Havva'), в мусульманской мифологии супруга Адама. Соответствует библейской Еве. В Коране упоминается без имени (7:18). Мусульманские варианты истории Х. в основном повторяют соответствующие иудаистические и христианские сюжеты. В мусульманском предании Х. уговорила Адама вкусить запретного райского плода, предварительно напоив его вином. После изгнания из райского сада Х. и Адам встретились около Мекки, там жили, умерли и похоронены вместе.

М. П.

Ева. Правая часть картины А. Дюрера «Адам и Ева». 1507. Мадрид, Прадо.

ХАВКАМ (hwkm), в йеменской мифологии ипостась Анбайа, его супруга. В пантеоне государства Катабан занимала (вместе с Анбайем) третье место. Покровительница столицы Катабана Тимна, сельская округа которой называлась «орошёнными землями Х.». Культ Х. отправлялся в храме Анбайа Расафум и некоторых других катабанских храмах.

А. Г. Л.

ХАГАР-КАХАМ (hgrm/ghmm, «яростный защитник»), в йеменской мифологии бог — предок, покровитель и владыка страны в области Гайман в Центральном Йемене (в государстве Саба), бог войны, олицетворяющий воинскую ярость. Имя Х.-К. ранее ошибочно толковали как «чёрный камень», что связывалось с культом чёрного камня в мекканском храме (Кааба). В государстве Майн Хагар («яростный») — эпитет Астара; возможно, что Х.-К. почитался здесь как ипостась Астара.

А. Г. Л.

ХАДДИНГ (др.-исл. Haddingr, лат. Hadingus), в скандинавской мифологии и эпосе герой, сын датского короля Грама. Жизнь и подвиги Х. описывает в «Деяниях датчан» (нач. 13 в.) Саксон Грамматик, использовавший древние сказания. Х. воспитывался в Швеции у великанов, причём его воспитательница, обучившая его магии, в частности искусству заставлять говорить мертвецов, принудила его вступить с ней в связь. Х. пользовался покровительством Одина, являвшегося ему в облике одноглазого старика. Х. совершает ряд подвигов, в т. ч. мстит за убийство своего отца. В наказание за умерщвление некоего существа, оказавшегося божеством изобилия, Х. испытывает многие невзгоды, но ему удаётся умилостивить богов, принеся жертвы Фрейру (тем самым он положил начало ежегодным «жертвоприношениям Фрейру», как на-

Рождение Евы. Скульптура П. Дюбуа. Бронза. 1873. Париж, музей Петит Палас.

зывали их шведы). Х. убивает великана, избавляя от его притязаний дочь норвежского короля, которую затем берёт себе в жёны. Х. посещает подземное царство мёртвых (он попадает туда, ведомый некой женщиной). Миновав места, покрытые мрачными туманами, он приходит на плодородные поля, где видит роскошно одетых людей благородного облика. По мосту Х. переходит через стремительный поток, в котором плавало оружие. На берегу сражались два войска, то были, как объяснила ему его проводница, воины, павшие на поле боя и постоянно повторявшие подвиги своей прежней жизни. Далее им преградила путь высокая стена, но спутница Х. оторвала голову у петуха, которого несла с собой, и бросила его за стену, где он немедленно ожил и закукарекал. Описание посещения Х. загробного мира во многих чертах повторяет приёмы описания странствий по «тому свету» в средневековой европейской литературе (поля мрака и поля блаженства, мост через страшный поток, стена), но содержит многие моменты, характерные для скандинавских представлений об «ином мире». Воины, погибшие в бою и возобновляющие сражение после смерти, – это эйнхерии, взятые Одином в Вальхаллу; стена, ограждающая мир смерти, упоминается и в «Младшей Эдде»; обезглавленный и оживающий петух напоминает петухов, кукареканье которых возвещает наступление гибели богов («Старшая Эдда», «Прорицание вёльвы» 42–43), один из них, Золотой гребешок, своим пением будит эйнхериев (это напоминает обряд похорон норманнского вождя на Волге в 10 в., описанный арабским путешественником Ибн Фадланом: женщина, готовившаяся сопровождать мужа в «мир иной», оторвала голову у курицы и бросила её на погребальный корабль).

Возвратившись в мир живых, Х. возобновляет свои воинские подвиги, Один, которого он принял на свой корабль, обучает его боевому строю («свинья») и предсказывает, что Х. умрёт от собственной руки. Друг Х., король Швеции Хундинг, получив ложную весть о его смерти, устроил пир в его память и утонул в бочке с пивом; услыхав о гибели друга, Х. повесился в присутствии всего народа. Смерть Х. напоминает жертвоприношение самого Одина (см. в ст. Один), под чьим покровительством находился этот герой. Но Х. связан и с ванами. Подобно Фрейру и Ньёрду, Х. женится на великанше, которая узнала своего жениха по ногам (таким же образом великанша Скади выбрала себе в мужья Ньёрда, увидев одни лишь его ноги). Саксон Грамматик приписывает Х. стихи; в них он выражает свою нелюбовь к горам и волчьему вою, а его невеста жалуется на крики чаек, которые её будят. В «Младшей Эдде» эти же стихи вложены в уста Ньёрда и Скади. По мнению Ж. Дюмезиля, Х. вместе с другим легендарным датским героем Фрото (Фроди) «представляют» Ньёрда и Фрейра, образующих параллель «божественным близнецам» римской и ведийской мифологий. Некоторые учёные высказали предположение, что слово «хаддинги» было первоначально у скандинавов обозначением определённого рода жрецов (упоминание Саксоном Грамматиком о Х. только в единственном числе они объясняют тем, что к его времени понятие двойственности этого мифо-эпического персонажа было уже утрачено). У Саксона Грамматика Х. сильнее связан с миром богов и великанов, чем с миром людей, и представляет собой, по мнению Дюмезиля, фигуру, переходную от мифа к эпосу.

А. Я. Гуревич.

ХАДИР, ал-Хадир, ал-Хидр (al-Hadir, al-Hidr), в мусульманской мифологии персонаж, вобравший в себя черты разных мифологических персонажей доисламского Ближнего Востока. В Коране не упоминается, но комментаторы почти единодушно отождествляют его с «рабом аллаха» — действующим лицом коранического рассказа о путешествии Мусы (18:59–81). Муса вместе с помощником направляется на поиски места «слияния двух морей». По дороге он теряет свой припас — рыбу, которая ожила и уплыла в море, и встречает «раба аллаха», наделённого знанием сокровенного. Муса просит разрешения сопровождать его, чтобы научиться всему, что тому известно. «Раб аллаха» предупреждает, что у Мусы не хватит терпения, так как слишком многое ему будет непонятно. Действительно, Муса каждый раз возмущается поступками своего учителя. Тот проделывает пробоину в днище корабля, на котором они плыли, убивает встретившегося им мальчика, без вознаграждения чинит стену в селении, где им отказали в гостеприимстве, и, наконец, расстаётся с не выдержавшим испытание Мусой, предварительно объяснив, что его поступки направлялись аллахом. Корабль он испортил, чтобы тот не достался царю, отнимавшему все суда у рыбаков; мальчика убил потому, что тот мог увлечь в неверие своих благочестивых родителей, которым будет дарован богобоязненный сын; стена, которую он исправил, принадлежала двум сиротам, и в ней был спрятан предназначенный для них клад. Кораническая легенда восходит к древним эпическим циклам о поисках «живой воды» и об испытании веры (см. шумеро-аккадский эпос о Гильгамеше), а её непосредственными источниками послужили роман об Александре и иудейское предание о Иешуа б. Леви.

Образ Х. получил широкое распространение как в мусульманском книжном предании, так и в народных верованиях. Согласно мусульманской традиции, главным качеством Х. является бессмертие, вследствие чего его часто отождествляют с Илйасом; вместе с тем в мусульманских странах почитается несколько «могил» бессмертного Х. Х. считается наставником и советником многих пророков, в т. ч. и Мухаммада. Имя Х. (букв. «зелёный») указывает на его связь с растительным миром, что, впрочем, слабо отражено в мусульманских представлениях, и с морской стихией. Мусульмане считают Х. покровителем путешествующих по морю. В Индии под именем ходжа Хидр (Хизр) он почитается как дух речных вод и колодцев. В Средней Азии Х. (Хазрати Хызр) представлялся в облике благочестивого старца, одаряющего изобилием и счастьем тех, кто воочию увидит его. Во многих мусульманских странах Х. считается защитником от пожаров, наводнений и краж, от укусов змей и скорпионов и т. д.

М. Б. Пиотровский.

ХАЗАРАН БЛБУЛ (иран. «поющий соловей»), в армянской мифологии чудесная птица. От её пения расцветают засохшие сады, горы и долины покрываются растительностью. Х. б. посвящены одноимённые поэмы О. Туманяна (нач. 20 в.) и картина А. Коджояна (1925).

С. Б. А.

ХАИНУВЕЛЕ (букв. «стебелёк кокосового ореха»), одна из триады божественных дев (Х., Мулуа Сатене, Рабие), центральный образ мифологии вемале (восточная Индонезия). Согласно мифу, Амета (букв. «чёрный») убил на охоте свинью, на клыке у которой висел первый в мире кокосовый орех. Он посадил орех в землю и через шесть дней полез на выросшую из него пальму, чтобы достать цветы, но при этом порезался, и капля крови Аметы попала на завязь цветка. Ещё через девять дней в этом цветке появилась маленькая девочка, названная Аметой Х. и обладавшая способностью создавать драгоценности. Завистливые односельчане решили убить её. Однажды девять семей в течение девяти ночей танцевали, при этом участники танца двигались по девятивитковой спи-

рали. В центр круга посадили Х., чтобы она одаривала танцующих. В последнюю ночь люди столкнули Х. во время танца в яму и затоптали её. Наутро Амета нашёл тело Х. и разрубил его пополам. Одну половину захоронил, а вторую рассек на мелкие куски и закопал их в разных местах. Из этих кусков вскоре выросли разнообразные корнеплоды и клубнеплоды, которые с тех пор люди употребляют в пищу. Две руки Х. Амета понёс к Мулуа Сатене и, прокляв людей, потребовал, чтобы она судила их. В наказание за убийство Х. Мулуа Сатене сделала людей смертными. А. Иенсен применил к героям мифологемы Х. термин «дема», понимая под ним культурного героя, чья деятельность знаменует собой конец мифологического и начало профанного периода. Решающим моментом в развитии мифа является гибель дема, в результате которой смертное существование заступает место бессмертия, принося с собой плодородие.

М. Ч.

ХАЙК, Гайк (по народной этимологии, «исполин»), в армянской мифологии герой, первопредок – эпоним армян. Согласно древним представлениям, Х. – астральный герой (в переводе Библии на армянский язык созвездие Орион названо Хайком), лучник-охотник божественного происхождения, великан, красавец. Х. слыл также распорядителем времени: месяцы древнеармянского календаря считались сыновьями и дочерьми Х. (о чём упоминает космограф 7 в. Анания Ширакаци). В эпосе, переданном Мовсесом Хоренаци (5 в.) и епископом Себеосом (7 в.), Х. выступает героем, родоначальником армян. Когда после вавилонского столпотворения деспот Бэл (восходит к семитскому богу Белу), воцарившийся в Вавилоне, вознамерился подчинить себе всех людей на земле и стал требовать, чтобы его почитали как бога, Х. воспротивился этому. После рождения у Х. в Вавилоне сына Арменака он со своим потомством (включавшим около 300 мужчин) отправляется из Вавилона на север и поселяется на землях к юго-востоку от озера Ван. Построив у подножия одной горы дом, он оставляет его Кадмосу, сыну Арменака, а сам отправляется дальше на север. На горной равнине Харк («отцы») Х. основывает селение Хайкашен («построенная Хайком»). Бэл требует от Хайка признать его власть и вернуться в Вавилон. Непреклонность Х. вызывает гнев Бэла, и он со своими войсками является к дому Кадмоса. Х., извещённый внуком, выступает против полчищ Бэла. Туго натянув свой огромный («широкий, как озеро») лук, Х. пронзает стрелой Бэла и обращает его войска в бегство. На месте сражения Х. создаёт поселение Хайк, давшее название всей стране.

Образ Х. нашёл отражение в искусстве и литературе. На высотах Норкского массива в Ереване поставлена бронзовая статуя Х. (скульптор К. Нуриджанян). Х. посвящена поэма А. Багратуни «Хайк-богатырь».

С. Б. Арутюнян.

Хайк. Скульптура К. Нуриджаняна. Ереван.

ХАЙНЭ, в мифологии хадзапи (район озера Эяси в Танзании) один из главных персонажей, персонификация луны, демиург (наряду с Ишоко), культурный герой. В мифах Х. предстаёт то как мужчина, то как женщина. Когда Х. идёт — земля дрожит. Возвращаясь с охоты, он привязывает к своим ногам убитых носорогов, к каждому бедру — по слону, а третьего слона взваливает на свои плечи. Когда Х. умер, он поднялся на небо.

Х. как культурный герой дал хадзапи их «скот»: коз (антилоп свали), из шкур которых научил людей делать одежду; овец (диких свиней – бородавочников), из их шкуры можно изготовлять сандалии; рогатый скот (антилоп канна). Х. обучил хадзапи охоте и дал им собак. Он сделал людям колени, чтобы они могли сидеть; научил их добывать огонь с помощью камня, пучка травы и доски. Однажды люди стали играть в слонов (обламывали ветви деревьев, размахивали ими, подражая слонам) и не оставляли своей игры, несмотря на недовольство Х. и его жены Ишоко. Тогда Х. наказал их, превратив в слонов, а остальных хадзапи обучил охоте на них. Однако в большей части мифов демиургом, главным культурным героем выступает Ишоко, а Х. лишь выполняет поручения Ишоко.

Е. С. Котляр.

ХАМЫЦ, герой осетинского нартского эпоса, близнечный брат Урызмага; часто его называют булатноусый. Х. не совершал подвигов, был легкомыслен. Х. женился на женщине из племени водного царства Бценов. Её отдали за Х. при условии, что, если её увидят нарты, она покинет мужа и вернётся в родительский дом. Молодая жена днём превращалась в лягушку, и Х. носил её с собой в кармане или за пазухой. Как-то Х. пришёл с ней на большой нартский нихас. Сырдон догадался, что с ним жена, и высмеял его перед нартами. Из-за такого позора дочь Бценов решила вернуться домой. Перед уходом она дохнула Х. в спину, и у него между лопатками появилась небольшая опухоль, из которой выскочил раскалённый младенец Батрадз. Х. обладал чудодейственным зубом, подаренным его тёткой (по другому варианту, — богом Аркызом). При виде этого зуба никакая женщина не могла устоять перед Х., поэтому многие были в обиде на него и прежде всего Сайнаг-Алдар. Однажды, подстрекаемый Бората, он убил Х.

Б. К.

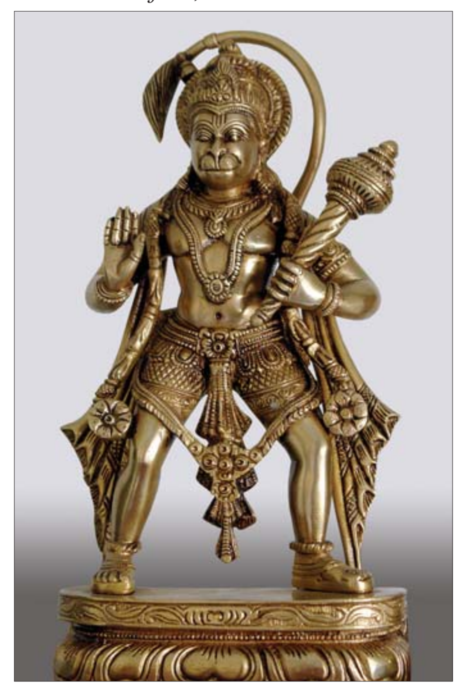
Хануман. Камень. 14 в. Хампи, Карнатака.

ХАНЕКАСА, в мифологии индейцев санема (Венесуэла) женщины, живущие отдельно от мужчин в особых селениях (эквивалент загробного мира). Их жительницы едят плесень. Если индеец встретит и убьёт Х., умирает женщина в соседнем племени.

Ю. Б.

ХАНУМАН (др.-инд. Hanuman), в индуистской мифологии божественная обезьяна, сын бога ветра Ваю, или Маруты, и обезьяны Анджаны. Х. способен летать по воздуху, менять свой облик и размеры, обладает силой, позволяющей ему вырывать из земли холмы и горы. По одной из легенд, сразу же после рождения Х. схватил солнце, приняв его за нечто съедобное. На защиту солнца выступил Индра и поразил Х. в челюсть своим перуном. Отсюда Х. получил имя, значащее «имеющий (разбитую) челюсть».

Хануман, владыка обезьян.



В «Рамаяне» Х. является одним из главных героев, он мудрый советник Сугривы и преданный друг Рамы и Ситы. В поисках Ситы Х. одним прыжком перелетает на Ланку, убив по дороге чудовищ Сурасу и Симхику, и там, вступив в сражение с полчищами ракшасов, поджигает город. Затем Х. возвращается к Раме и вместе с ним принимает участие в походе на Ланку. Он совершает множество воинских подвигов, убивает сына Раваны Акшу, спасает от гибели Раму и Лакшману. После победы Х. над ракшасами Рама вознаграждает его за помощь даром вечной молодости. Х. присутствует и в другом индийском эпосе — «Махабхарата». Там во время пребывания пандавов в изгнании с Х. встречается в лесу Бхима и не может даже приподнять хвост Х., которым тот преградил ему дорогу. Х. объявляет Бхиме, что он его брат (Бхима — тоже сын бога Ваю), и возвещает ему учение о четырёх югах (см. Юга) и об обязанностях четырёх варн (Мбх. III 146–151). Культ Х., или Марути (его второе имя, означающее «сын Маруты»), — один из самых популярных в современном индуизме. Х. чтится как наставник в науках и покровитель деревенской жизни. На многочисленных изображениях Х. обычно представлен в почтительной позе (на коленях, со сложенными руками) перед Рамой или Ситой либо в воинственном облике, с дубиной в руке, ногой попирающим богиню — хранительницу Ланки.

Из Индии культ Х. (и культ обезьян вообще) распространился на всю Восточную Азию вплоть до Китая.

П. Г.

ХАН-ХАРАНГУЙ («государь мрак», «наимрачнейший»), в мифологии монгольских народов эпический герой, осмысливаемый как грозное божество, как дух, покровительствующий эпической поэзии. По некоторым поверьям, эпос о Х.-Х. можно исполнять только при сальной свече, выпачканной сажей. Мрачность и гневность героя проявляются поминутно: он убивает посланника своей наречённой; не узнав в первую минуту своего брата, он собирается заколоть его копьём. Х.-Х. появился из растрескавшегося камня (мотив порождённости землёй), способен противостоять земле и бороться с небом (тенгри).

Согласно эпическому сюжету, Х.-Х. уезжает за своей суженой Толи-гоа («зеркало-краса»), получив от неё весть о появлении нового претендента на её руку – небесного Эрхим-Хара. Х.-Х. и его брат Уладай-мерген («красноватый меткий») побеждают во всех брачных состязаниях и отправляются с невестой и её сестрой Улен-Солонго (которая затем становится женой Уладай-мергена) домой. По пути они подвергаются нападению драконов лу (Х.-Х. сворачивает им головы), побеждают богатыря Хатан-Ценгела, 95-голового чёрного хана мангусов и его брата Хабшин Хара-Бургуда, посланных небом. Эрхим-Хара опаивает героев и похищает Толи-гоа, но пришедший в себя Х.-Х. возвращает жену и наказывает похитителя. В конце пути некий демон превращает Х.-Х. в мангуса. Снимает чары, возвращая героям первоначальный облик, новорождённый сын Улен-Солонго.

Как правило, покровителями Х.-Х. выступают буддийские божества (бурханы Махакала, Авалокитешвара, Тара), а все враждебные ему силы связаны с небом (тенгри): небесные силачи, драконы-громовержцы, демоны. Враждебностью героя духам грозы мотивируется возможность исполнения эпоса зимой (а не летом), когда лу спят. В конце концов Х.-Х. понёс возмездие за противоборство небесным силам: околдованный, он становится многоголовым драконом — 95-головым мангусом, спящим на вершине горы Сумеру; таким образом, он как бы наследует змеиную природу побеждённых им чудовищ.

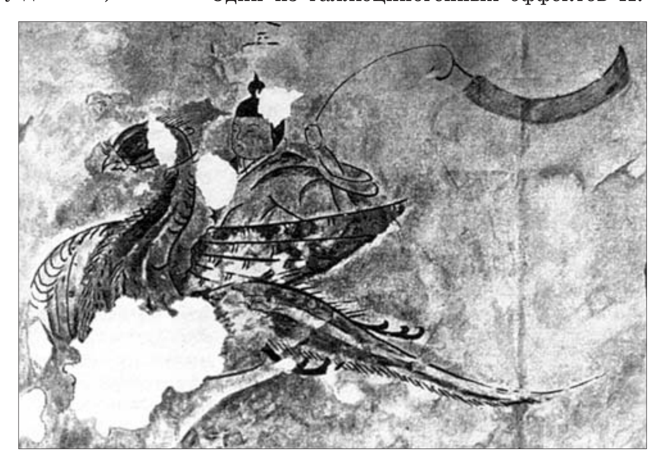
Хтоничностью Х.-Х. обусловлена солярно-ураническая семантика образов солнцеподобной невесты Х.-Х. и её родни. «Небесным», «сыном неба» или даже «сыном Хормусты» называется соперник Х.-Х. — Эрхим-Хара. С хтоничностью Х.-Х. согласуется и его роль как духа-хозяина (государя) эпической поэзии (источником и местом первоначального нахождения героических повествований, согласно ряду представлений, является нижний мир). Иногда Х.-Х. считается братом Эрхий-мергена.

С. Ю. Неклюдов.

ХАНЫНИМ (от ханыль, «небо», и ним — суффикс вежливости), Синмён («всевышний»), Сандже («всевышний владыка»), Чхондже («владыка неба»), Чхонван («небесный государь»), Чхонсин («небесный дух»), Санчхон («верховный небесный владыка»), Окхван сандже («нефритовый верховный владыка»), в корейской мифологии высшее божество, приносящее счастье человеку, влияющее на его душевное состояние. Обителью Х. считалась звезда Тхэыльсон (кит. Тай-и). С древних времён корейцы верили, что урожай зависит от капризов Х. Обряд жертвоприношения небу совершали племена пуё (ёнго), когурёсцы (тон-мэн), племена йе (мучхон). У южнокорейских племен хан жрец, ведавший дарами духу неба, назывался Чхонгуном («небесным князем»). В период Коре (10–14 вв.) Х. был возведён алтарь в Кёнсоне (Сеул), при династии Ли (15 в.) — алтарь Вондан в селении Содон на реке Ханган. В шаманских мифах Х. именуется Чхонним («повелитель неба»), а в религиозной секте чхондогё — Ханullim. Корейцы, исповедующие христианство, переносят имя Х. на Иисуса Христа.

Л. К.

ХАУКА, Хейока, в мифологии индейцев Северной Америки (у сиу-дакотов) божество грома, покровитель охоты. Радостный Х. обильно проливает слёзы, удручённый — смеётся; зной действует на него, как стужа, и наоборот. По представлениям сиу, после грозы мир обновляется, поэтому следует заранее приветствовать его весельем и, поступая наоборот, предупреждать несчастья.



Небесный государь (Чхонван). Фрагмент настенной живописи в когурёской гробнице «Чхонван чисинчхон». 5 в. Уезд Синчхон (провинция Пхенан-Намдо, КНДР).

ХАОМА, хаума (авест., от hav-, «выжимать»), в иранской мифологии обожествлённый галлюциногенный напиток, божество, персонифицирующее этот напиток, и растение, из которого он изготовлялся. Все три воплощения Х. образуют несомненное единство. Культ Х. восходит к древнеиранскому периоду, образ Х. имеет точное соответствие с индийским Soma, см. Сома. Наиболее полные данные о Х. содержатся в «Авесте», прежде всего в «Яште о Х.» («Хом-Яшт», «Ясна» 9), следы Х. обнаруживаются и в иных иранских традициях. Высказывается мнение, что, по крайней мере, часть скифов и сарматов почитала Х. (ср. древнеперсидское свидетельство о саках, почитающих Х.; осетинское название хмеля xum-ollog, из *hauma-aryaka-, «арийский Х.», ср., возможно, рус. хмель). Несмотря на то, что существует ряд гипотез о растении, из которого мог быть приготовлен напиток сома-хаома (кузьмичёва трава, конопля, гриб мухомор, ревень, эфедра и др.), ничего определённого о растении Х. сказать нельзя. Другое название напитка Х. в «Авесте» — мада (mада). Растёт Х. в озере Ворукаша («Бундахишн», «Меног-и Храт»). Торжественное жертвоприношение Х. — ясна (жертва, ср. yajna в «Ригведе») гарантировало в зороастрийском ритуале бессмертие для верующих, а также устойчивость миропорядка в космосе и социуме. Ясна начиналась жертвоприношением быка, затем Х. растирали и смешивали с молоком. Полученный напиток бессмертия посвящался Ахурамазде. Момент смешения сока Х. с молоком символизировал чудесное явление в мир Заратуштры. С последней в мировой истории ясной, которую сотворят саошьянты, мир вернётся в изначальное совершенное состояние всеобщего бессмертия. Приготовление Х. составляло часть ритуала и, как можно судить по косвенным данным, опиралось на миф о гибели божества Х., расчленённого другими богами, растёртого и употреблённого на приготовление божественного напитка, преодолевающего смерть [обычно эпитет Х. «дураоша» толкуют как «отвращающий (преодолевающий) смерть» (в последнее время наметилась тенденция определять его исходное значение как «острый (резкий) на вкус»]. Один из галлюциногенных эффектов Х.

состоял в изменении (или даже «перевёрнутости») восприятия пространственно-временных и субъектно-объектных отношений. На мифологическом уровне этому могли соответствовать такие парадоксы, как одновременное нахождение Х. на небе и на земле и особенно совмещение в Х. ипостасей бога (в частности, Митры — носителя и стража мирового закона), жреца, приносящего ему жертву, и самой жертвы (напр., «Ясна» 9, 1–32). Вместе с тем Заратуштра обращается к Х. и как к человеку («Ясна» 9, 1).

Х. просит Заратуштру, чтобы тот выжал его попить («Ясна» 9, 2). Воздав хвалу Х., Заратуштра узнаёт у него, какую награду получили те, кто его выжал. Вивахванту, первым выжавшему Х., был дан сын Йима; у Атвйи родился сын Траэтаона, поразивший Ажи Дахаку; у Триты родились два сына: Урвахшая, судья, дающий законы, и Керсаспа, поразивший дракона Срувара; у Пурушаспы родился Заратуштра (4–13). Таким образом, вся древнеиранская священная история строится как результат последовательных выжимок Х.

Заратуштра восхваляет Х. за то, что он, опьяняя, воодушевляет, дарует силу страсти, способность к обороне, здоровье, целительную силу, развитие, рост, мощь, распространяющуюся на всё тело, знание (17). Благодаря этим дарам Заратуштра побеждает «вражду всех враждебных дэвов и смертных, волшебников и волшебниц, кавайских и карапанских властителей, и (вражду) лживых и двуногих лжеучителей, и (вражду) двуногих волков и четвероногих» (18). Х. характеризуется также как прекраснейший из всего материального мира (1), бледно-жёлтый (30), золотистого цвета и с гибкими побегами (16), хороший, прекрасно и правильно созданный, оказывающий приятное действие, врачующий, победоносный, творец (16), свободный в силу своей мощи (25), он препятствует смерти (7), побеждает вражду, ложь (17), лучше всего приготавливает путь для души, даёт силу упряжке лошадей в состязании, счастливых сыновей и исполненное верой потомство родителям, святость и знание прилежно занимающимся, супруга и попечителя девицам, долго остающимся незамужними (22–23). Х. почитают как господина — властителя дома, общины, округа, страны (27–28) и просят устранить вражду недоброжелателей, покусительства рассерженных, отнять силу из ног, вырвать уши, разрушить дух у обладающих двумя преступлениями (28). Х. призывают ударить оружием по телу жёлтого дракона, страшного и разбрызгивающего яд, грозящего гибелью верующим в мировой закон — ашу; ударить по телу могучего и кровожадного разбойника, лживого человека, того, кто разрушает жизнь другого, кто не помнит веры в ашу; ударить по телу женщины-колдуньи, вызывающей сладострастие (30–32). Х. прогнал из своего царства Кересану, уничтожавшего всё, что растёт, и препятствовавшего изучению священных текстов (24). Х. опоясался принесённым ему Маздой поясом, изготовленным духами, украшенным звёздами, и стал поддержкой и опорой священного слова и благой веры в Мазду (26). Популярность ритуалов, включающих Х., видимо, заставила Заратуштру ввести его в своё учение, Х. был сделан творцом материальных благ вселенной, а его действия мотивированы появлением самого Заратуштры. Тем не менее есть основания полагать, что отдельные черты культа Х. (в частности, кровавое жертвоприношение быка или лошади, учреждённое Йимой) не пользовались симпатией Заратуштры (ср. его резкий отказ от напитка Х. в «Ясне» 32, 14). Этим можно объяснить постепенное вытеснение Х. из пантеона. Культ Х. не пережил древнеиранскую эпоху, лишь на иранской периферии (а иногда, видимо, и за её пределами, но там, где были сильны иранские влияния) сохранялись кое-где и в вырожденном виде его следы и само слово «Х.». В настоящее время культ Х., изготавливаемого из эфедры, существует у персов и гебров.

В. Н. Топоров.

ХАОС (греч. χάος, chaos, от корня cha-, отсюда chaino, chasco, «зеваю», «разеваю»; Х. поэтому означает прежде всего «зев», «зевание», «зияние», «разверстое пространство», «пустое протяжение»). Согласно Гесиоду, Х. располагается среди первопотенций наряду с Геей, тартаром и Эросом (Theog. 116); им даётся одновременно и физическое (Х. как бесконечное и пустое мировое пространство; 700), и мифологическое понимание Х. (он порождает из себя Эреб и Ночь, а они Эфир и Гелирудень, Theog. 123–124). У схолиастов Х. мыслится то как вода (с фантастической этимологией от cheo, «лью», «разливаю»), то как разлитой воздух (со ссылкой на Вакхилида и Зенодота), то по-платоновски как место разделения и расчленения стихий. Из досократиков Акусилай (9B2D) и Ферекид (7B1a) считали Х. началом всякого бытия. При этом Ферекид отождествлял Х. с водой, т. е. с заполненным пространством. Ни Гомер, ни Пиндар, ни Эсхил, ни Софокл ни разу не употребляют этот термин. У Еврипида Х. является пространством между небом и землёй (TGF, frg. 448 N.-Sn.), а Проб, который приводит этот фрагмент из Еврипида, считает Х. воздухом, заполняющим место между небом и землёй.

В космогонии Аристофана («Птицы», 691–702) Х. фигурирует в качестве первопотенций наряду с Эребом, Ночью и тартаром (о Земле говорится, что вначале её не было). От Эреба и Ночи — мировое яйцо, а из мирового яйца — Эрос. Эрос же из смеси всего порождает Землю, небо, море, богов и людей. От Х. Эрос порождает в тартаре птиц, которые тоже, очевидно, понимаются здесь как одно из первых космогонических начал (так, Х. у Аристофана выступает уже как мифологический персонаж, порождающий мировую жизнь, на пародийном языке Аристофана — птиц). Либо это собственная космогония Аристофана, либо это пародия на орфическую космогонию, где тоже фигурирует мировое яйцо, порождённое Ночью. В «Облаках» Х. вместе с Облаками и Языком является богом Сократа (Nub. 424), и тот даже им клянётся (627). Так, к концу классического периода в Греции существуют две концепции Х., исходящие из гесиодовской концепции. Одна выдвигает на первый план понятие Х. как физического пространства, пустого или чем-нибудь наполненного; а другая понимает Х. как нечто живое и животворное, как основу мировой жизни.

Первая концепция углубляется Аристотелем и ещё больше Платоном. Аристотель («Физика» IV 208 b 31) понимает Х. Гесиода просто как физическое место, где находятся те или другие физические тела. Платон же, хотя сам и не использует этого понятия (в Conv. 178 b он говорит о гесиодовском Х.), по свидетельству гесиодовского схолиаста, под Х. понимал свою «всеприемлющую природу», т. е. то, что обычно называется у Платона материей (Plat. Tim. 50 bc). Это – то невидимое и неосязаемое, лишённое всяких физических качеств начало, которое получается после исключения из физического тела всех его реальных свойств, то, что нельзя даже назвать каким-нибудь именем, ибо всякое имя предмета всегда приписывает ему то или иное свойство. Это — чистая материя, самый факт существования тела, не зависимый ни от каких его реальных свойств. Х. — не какое-нибудь тело, но принцип непрерывного становления тела.

Стоики не вышли за пределы классического определения Х. Хаос объявлялся либо «влагой», либо просто «водой» (натуралистическое понимание Х.). Зенон так понимал гесиодовский Х.: из оседания Х., по его мнению, получался ил, из отвердения его — земля (Stoicorum veterum fragmenta, SVF, I frg. 103–104 Arn., II frg. 564). Другое понимание стоиками Х. как пространства — вместилища вещей (ср. у Секста Эмпирика «Против учёных» Х 11–12: «...Хаос есть место, вмещающее в себя целое. Именно, если бы он не лежал в основании, то ни земля, ни вода, ни прочие элементы, ни весь космос не могли бы и возникнуть. Даже если мы по примышлению устраним всё, то не устранится место, в котором всё было. Но оно остается, содержа три измерения: длину, глубину и ширину, не считая сопротивления»). У ряда авторов обе точки зрения совмещены, т. е. Х. есть вода, первоэлемент, но вода путём сгущения или разрежения превращается в разные тела, так что сам по себе «Хаос есть расчленение и разделение на элементы» (SVF II frg. 564) и, по Корнуту (Ibid. I frg. 103), — «Хаос есть возникшая до разделения влага». Ср. у Манилия: «Хаос некогда расчленил смешанные первоначала вещей при их возникновении» («Астрономия» Х 125).

Таким образом, стоики объединили понятие Х. с элементами, так что Х. представлялся им как бы пределом разреженного состояния элементов и, с другой стороны, творческим началом (принципом) разделения элементов, хотя сам он и лишён всякого разделения и расчленения.

Понимание Х. как бесконечной протяжённости, причём не относительно пространства, как обычно, а времени, встречается у Марка Аврелия (IV 3): «Обрати внимание на то, как быстро всё предаётся забвению, на Хаос времени, беспредельного в ту и другую сторону...», Х. мыслится как некоего рода вечность.

Далее Х. понимается как беспорядочное состояние материи. Этот момент в скрытом виде находился во всех тех учениях, которые вообще понимали Х. как

принцип становления. Досократики Эмпедокл или Анаксагор и поэт Аполлоний Родосский (I 494–500) уже оперируют с первозданной беспорядочной смесью материальных стихий.

Но у Овидия его мироздание прямо начинается с хаоса вещей и сам Х. трактуется как rudis indigestaque moles, «нерасчленённая и грубая глыба», хотя уже с животворными функциями (Ovid. Met. I 5–9).

В обстановке надвигающегося монотеизма в религии и принципата в политике Овидий уже чувствует необходимость некоего специального, творческого начала для превращения беспорядочной материи в упорядоченный космос. Для этих целей выступает у него сначала некий deus et melior natura (21, «бог и лучшая природа»), затем quisquis ille deorum (32 — «тот какой-то из богов»), даже cura dei (48 — «промысел бога»), а потом и прямо mundi fabricator (57 — «устроитель мира») и opifex rerum (79 — «мастер вещей»). Это оформляющее и организующее начало получает в «Фастах» Овидия глубокую философскую формулировку.

Античная мысль вообще двигалась в направлении тех формул, которые можно было бы привлечь для характеристики Х. как принципа становления. Стали замечать, что в Х. содержится своего рода единство противоположностей: Х. всё раскрывает и всё развёртывает, всему даёт возможность выйти наружу; но в то же самое время он и всё поглощает, всё нивелирует, всё прячет вовнутрь. Образ Х. в виде двуликого Януса, выступающего как творческое начало, имеется у Овидия (Fast. I 89–144). Янус называет себя res prisca (103, «древняя вещь») и Хаосом. Когда все стихии распределились по своим местам и образовался стройный космос, то Янус, который раньше был globus et sine imagine moles (111, «глыба и безликая громада»), получил определённый facies (113, «лик») и достойный бога вид (112–114). Но и теперь, говорит он, имеется у него остаток прежнего состояния, а именно: способность видеть всё вперёд и назад. Кроме того, Янус своей собственной рукой всё открывает и закрывает, являясь как бы мировой дверью. Он может развернуть мир во всей его красоте и может придать его уничтожению.

Античная концепция Х. выдвигала на первый план творческие и животворные моменты этого понятия. У орфиков Х. оказался в самом близком отношении к мировому яйцу, породившему из себя весь мир. Интересно рассуждение у Климента Римского («Беседы» VI 3–4), излагающего эти древние учения: «Орфей уподобляет Хаос яйцу. Ведь в яйце — слияние первых элементов. Гесиод предположительно называет Хаосом то, что Орфей называет порождённым яйцом, выброшенным из безграничности материи». Климент Римский пишет о первоначальном беспорядочном состоянии материи, которое постепенно превратилось в этот Х.-яйцо, а отсюда появляются и все реальные формы мира. О гесиодовском Х. у Симпликия в Комментарии на «Физику» Аристотеля (IV 1) говорится: «Ясно, однако, что это — не пространство, но беспредельная и изобильная причина богов, которую Орфей назвал страшной бездной». Симпликий развивает мысль, что Эфир и Х. являются теми тезисом и антитезисом, из слияния которых образуется всё бытие: из Эфира — эманации богов, а из Бездны-Х. возникает вся беспредельность. В окончательной форме эта концепция сформулирована у Гермия Александрийского (Комментарий к «Федру» Платона 246e): монада — Эфир, диада — Х., триада — яйцо. Следовательно, Х. диадичен в орфико-пифагорейском смысле этого слова. Однако исходным пунктом является здесь не диада, а монада, и уже в монаде заключено в свёрнутом виде всё развёртываемое в диаде. Поэтому и неоплатоники представляли Х. как монаду. В Комментарии к «Государству» Платона (II 138, 19–24) Прокл говорит о noeton chaos, т. е. об «умопостигаемом Х.» как об исходном пункте всех эманации и как о той конечной точке, к которой возвращаются все эманации (ср. о нисхождении и восхождении душ из Х. и в Х. — II 141, 21–28).

Учение о совпадении начал и концов в Х. для античного мышления — одна из типичнейших тем. Из этого видно, что Х. действительно есть принцип непрерывного, неразличимого и бесконечного становления, т. е. то, что пифагорейцы и орфики называли диадой и без чего невозможно существование ни богов, ни мира, ни людей, ни божественно-мировой жизни вообще.

Х. получил яркое развитие и в качестве мифологического персонажа, начиная ещё с Гесиода. У орфиков Х. вместе с Эфиром был порождением Хроноса, но сам Хронос рисовался как крылатый дракон с головой быка и льва и с лицом бога, который к тому же именовался ещё и Гераклом (Дамаский, «О первых принципах», 317, 21–318, 2). С другой стороны, Х. и Эфир порождали из себя некоего Андрогина, муже-женское начало, являвшееся началом всех вещей, сам же Х. у орфиков трактовался как «страшная бездна» (chasma pelorion).

Отсюда уже очень близко до того нового значения слова «хаос», которое встречается по преимуществу в римской литературе и которое либо очень близко связывает Х. с аидом, либо прямо отождествляет его с ним. Х. есть та бездна, в которой разрушается всё оформленное и превращается в некоторого рода сплошное и неразличимое становление, в ту «ужасную бездну», где коренятся только первоначальные истоки жизни, но не сама жизнь. Римляне прибавили к этому ещё и острый субъективизм переживания, какой-то ужасающий аффект и трагический пафос перед этой бесформенной и всепоглощающей бездной. Уже у Вергилия перед самоубийством Дидоны жрица взывает к богам, Эребу и Х. — характерная близость Х. к подземному миру (Aen. IV 509–511, VI 264 след.). У Овидия (Met. X 29–31) Х. прямо отождествляется с аидом. У Сенеки Х. — общемировая бездна, в которой всё разрушается и тонет (Sen. Thyest. 830–835). В других текстах Сенеки Х. понимается как аид.

В трагедиях Сенеки Х. из абстрактной космической картины превратился в предмет трагического пафоса («Медея» 9; «Федра» 1238; «Эдип» 572 и др.), в тот мифологический образ, который одновременно и универсален, и космичен, и переживается глубоко интимно, мрачно и экстатически. Последним этапом в развитии античного представления о Х. является его неоплатоническое понимание. Поскольку неоплатонизм является позднейшей реставрацией всей древней мифологии, он по необходимости превращал живую и конкретную мифологию в философскую систему абстрактных понятий и по необходимости становился абсолютным идеализмом, в котором главную роль играла теория чистого мышления. Но и в области чистого мышления тоже имеются свои формы и своя бесформенность, свой предел и своя беспредельность, свои законченные образы и своё непрерывное и бесконечное становление. Именно в этом плане древний образ Х. опять начинал играть свою основную роль, но уже как один из организующих принципов чистого мышления.

Х. представляется как величественный, трагический образ космического первоединства, где расплавлено всё бытие, из которого оно появляется и в котором оно погибает; поэтому Х. есть универсальный принцип сплошного и непрерывного, бесконечного и беспредельного становления. Античный Х. есть предельное разряжение и распыление материи, и потому он — вечная смерть для всего живого. Но он является также и предельным сгущением всякой материи. Он — континуум, лишенный всяких разрывов, всяких пустых промежутков и даже вообще всяких различий. И потому он — принцип и источник всякого становления, вечно творящее живое лоно для всех жизненных оформлений. Античный Х. всемогущ и безлик, он всё оформляет, но сам бесформен. Он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это — бесконечность и нуль одновременно. Все элементы слиты в одно нераздельное целое, в этом и заключается разгадка одного из самых оригинальных образов античного мифологически-философского мышления.

А. Ф. Лосев.

ХАОС первобытный. Мифопоэтическая концепция Х. является порождением относительно поздней эпохи, предполагающей уже определённый уровень спекулятивной мысли об истоках и причинах сущего. Наиболее архаичные культуры (напр., австралийских аборигенов) практически не знают понятия Х., и, наоборот, идея Х. особенно полно, широко и успешно разрабатывалась в древнегреческой традиции на стыке мифопоэтического и ранне-научного периодов (см. в ст. Хаос). К характеристикам Х., регулярно повторяющимся в самых разных традициях, относятся связь Х. с водной стихией (см. Вода, Океан мировой), бесконечность во времени и в пространстве, разъятость вплоть до пустоты или, наоборот, смешанность всех элементов (аморфное состояние материи, исключающее не только предметность, но и существование стихий и основных параметров мира в раздельном виде), неупорядоченность и, следовательно, максимум энтропических тенденций, т. е. абсолютная изъятость Х. из сферы предсказуемого (сплошная случайность, ис-

ключающая категорию причинности), иначе говоря, предельная удалённость от сферы «культурного», человеческого, от логоса, разума, слова и как следствие — ужасность, мрачность. Но возможно, важнейшая черта Х. — это его роль лона, в котором зарождается мир, содержание в нём некой энергии, приводящей к порождению.

Самые ранние из известных концепций Х. — шумерская и древнеегипетская относятся, видимо, к 3-му тыс. до н. э. В космогонических мифах Древнего Египта Х. воплощается в образе первородного океана Нуна, характеризуемого небытием, отсутствием неба, земли, тварного мира. Вместе с тем, как следует из «Книги пирамид» (§ 1040 a–d), этому Х. неприсуща беспорядочность и ужасность. Внутри Нуна находится творец (Атум, Хепри), который из Нуна творит всё сущее (хепру, «существование», от хепер, «существовать»), «уничтожая Х. воды» (гераклеопольское сказание). Среди божеств, создаваемых творцом из Нуна, встречаются такие пары, которые в других традициях характеризуют ещё сам Х. (ср. супружескую пару тьмы, пару бесконечности, пару невидимости, см. Огдоада). Пара Нун – Наунет отсылает к идее мужского и женского творческих начал ещё в пределах самого Х. Сотворение мира из Х. обратимо: мир не только всё время противостоит силам окружающего его Х., но и может быть снова превращен в Х. [ср. угрозу недовольного поведением богов Атума в «Книге мёртвых»: «Я разрушу всё, что я создал. Мир снова превратится в Х. (Нун) и бесконечность (Хух), как было вначале» (гл. 175)]. Шумерская версия предполагает как бы две стадии воплощения Х.: первая — заполненность всего пространства мировым океаном, в недрах которого находилась праматерь всего сущего Намму; вторая — неразрывная слитность божественной супружеской пары Ана и Ки, нарушенная их сыном Энлилем, оторвавшим родителей друг от друга. В шумерской версии существенно, что угроза Х. возникла с рождением Энлиля (элемент «лиль» означает ветер, дуновение воздуха). Его воздушная субстанция и была, собственно, первым заполнением уже космического пространства и первым носителем движения (ср. аналогичную роль Шу в египетской мифологии). В целом же шумерские представления о Х. предполагают более динамичную концепцию, чем древнеегипетская версия, с акцентом на ипостасном характере воплощений Х.

Библейский вариант предания о Х., сохраняемый в книге Бытия и в некоторых других частях Библии, испытал очень сильное влияние вавилонской схемы, хотя образ Х.-бездны выступает здесь уже в сильно демифологизированном виде. Мировая бездна (др.-евр. tehom, слово, родственное аккадскому Tiamat, видимо, близко и к собственному имени, ср. употребление tehom без определённого артикля, кроме некоторых примеров во множественном числе) описывается не как что-то вечное, абсолютное, исконно самостоятельное, а как созданное творцом. Но бездна Х., будучи вторичной во времени, созданной и ограниченной в своих возможностях [«доселе дойдёшь и не пройдёшь, и здесь предел надменным волнам твоим», — сказал господь морю-бездне (Иов 38, 11 и др.)], актуальна. Бог не только грозит потопом (который не есть простое наводнение, а именно выпущенная на волю божьим попущением бездна-Х.), но и освобождает бездну — tehom от преград (ср. Быт. 7, 11). Но и в этом случае бог сохраняет контроль над хаотическим потопом.

Другая особенность древнееврейской концепции образов Х. состоит в том, что все, кто противится богу и пытается нарушить мировой порядок, помещаются в морские воды, т. е. в остаток бездны на земле (ср. Левиафана и другие образы библейских чудовищ — Таннин-дракон, Раав, Нахаш). Следовательно, библейская традиция исходит из отчётливо богоборческого Х. Сходная ситуация отмечена и в более ранней, угаритской мифологии, где известны бог смерти Муту, морской бог-чудовище Йамму, противник «благого божества» Балу. В финикийской космогонии (в противоположность древнееврейской) мутный, темный Х. беспределен, вечен и изначален.

В некоторых традициях господствуют так называемые апофатические описания Х., когда он определяется через то, что в нём отсутствует («нулевой» Х.). Среди наиболее известных примеров — ведийская картина того, что предшествовало творению (РВ X 129, 1–2). Однако и эти апофатические описания дополняются характеристиками иного типа: «Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина — всё это» (РВ X 129, 3). В этой пучине Х. дышало, «не колебля воздуха», Единое нечто, «и не было ничего другого, кроме него» (X 129, 2). Это Единое, заключённое в пустоту, было порождено силой жара — тапаса. Первоисточником творимого мира было желание. В других версиях желание и творение связываются с золотым зародышем (см. Хираньягарбха), плававшим в Х. — океане. Согласно версии «Шатапатха-брахманы» (II 1, 6), из мировых вод, воплощающих Х., возникло божество с творческими потенциями. Ср. также отрывок из «Брихадараньяка-упанишады» (V 5, 1): «Вначале этот [мир] был водой. Эта вода сотворила действительное — это Брахман. Брахман [сотворил] Праджапати, Праджапати — богов...». Описания «нулевого» Х. известны из «Старшей Эдды» [«В начале времён не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных; земли ещё не было и небосвода, бездна сияла, трава не росла» («Прорицание вёльвы», 3); в древнескандинавской мифологии Х. понимался и в более специфическом смысле — как пучина, ограниченная на севере холодным и тёмным Нифльхеймом и на юге тёплым и светлым Муспельсхеймом], из океанийского мифа о сотворении мира богом Тане (ср. версию с острова Туамоту: «Не было больше ничего в мире – ни песка, ни горных хребтов, ни океана, ни неба. И глубокая тьма была над пеной волн перед ликом бездны»; при этом предполагается, что уже существовал Тане, проливающий воды), из месоамериканского эпоса «Пополь Вух» и из целого ряда других традиций. Как и Х., характеризующийся смешанностью и бесформенностью, этот «нулевой» Х. организуется введением серии основоположных различительных признаков (вода – твердь, тьма – свет, холод – тепло, ночь – день, женское – мужское, низ – верх и т. п.), но, если в первом случае Х. противится попыткам его организации, оформления (что и даёт начало мифам типа древнесемитских), то во втором случае Х. нейтрален по отношению к его преобразованиям. В китайской мифологии Х. предстаёт прежде всего местом рождения начала, развитие которого в конечном счёте приводит к возникновению вселенной. В книге «Хуайнаньцзы» — это два божества, возникшие из Х. и начавшие его упорядочение. В конфуцианских сочинениях Х. бесформен и стихии смешаны; творение начинается с того, что чистое ци (ци — нерасчленённая первоматерия, первоэфир) становится небом, мутное же — землёй (ср. также «Лунь-хэн» Ван Чуна, 1 в. н. э.). Особую версию составляет миф об изначальной массе слитых воедино неба и земли, внутри которой зарождается Пань-гу. В «Даодэцзине» Лао-цзы (6–5 вв. до н. э.) говорится (гл. 25) о том, что в Х., прежде чем возникли небо и земля, зарождается лишённое формы дао, которое можно считать матерью Поднебесной. Это дао выступает как творческое организующее начало в цепи человек – земля – небо – дао – естественность. Роль Х. в мифопоэтических традициях не исчерпывается только космогоническим циклом. И после устроения космоса вселенная чаще всего понимается как некий центр, как видимая поверхность; периферия же (вовне и внизу) остаётся не только менее космизованной, но иногда толкуется как остаток Х., обычно ослабленного, приглушённого, но тем не менее существующего и по временам угрожающего космосу, миру. Мифопоэтические описания мировых катастроф, катаклизмов (см. Потоп) как раз и предполагают не полное изгнание Х., а только его оттеснённость. С остатками Х. на земле связан ужас, страх, порождаемый тьмой, ночью, бесформенностью, отсутствием надёжных границ между человеком и царством Х. [«И бездна нам обнажена с своими страхами и мглами, и нет преград меж ней и нами — вот отчего нам ночь страшна» (Ф. И. Тютчев)]. Царство смерти, с которым тоже связан страх, нередко описывается как своего рода Х. (в двух вариантах: или бесформенность и разъятость, или противоположность этому свету). Х. — не только образ мифопоэтического искусства, но и одно из научных понятий, без которого не могли обойтись ни ранние античные космогонии, ни И. Кант, ни ряд современных мыслителей.

В. Н. Топоров.

ХАПИ (h pj), в египетской мифологии бог Нила. Космическое божество, почитался как «высокий Нил, который даёт жизнь всей стране своим питанием», податель влаги и урожая. Отец Х. — первобытный океан Нун. Бог Нилов Верхнего и Нижнего Египта (его атрибуты — лотос, эмблема Верхнего Египта, и папирус, эмблема Нижнего Египта), Х. почитался во всём Египте, но центром его культа было ущелье Гебель-Сильсиле, место, где, как считалось, из подземного царства (дуат) выходят «ключи Нила», и южная оконечность острова Элефантина. Изображался

Хапи Верхнего и Нижнего Египта. Рельеф в храме. Луксор.

жирным человеком с большим животом и женской грудью, на голове — тиара из папирусов, в руках — сосуды с водой. Праздник Х. был приурочен к началу разлива Нила. В этот день ему приносили жертвы, в реку бросали свитки папируса с написанными на них перечислениями даров. В скалах Гебель-Сильсиле были высечены гимны Х. Иногда Х. отождествляли с Амоном (Амон-Хапи).

Р. Р.

ХАПИ, см. в статье Гора дети.

ХАРА СУОРУН («черный непреклонный», «чёрный ворон»), в якутской мифологии дух — покровитель ряда якутских родов, предок девяти шаманских родов, сын божества Улу тойона. Согласно мифам, младший сын Х. с. был вороном, поэтому его нельзя было убивать. Однако если ворон очень досаждал охотнику, то он мог убить его, вложив потом в клюв ворона кусочек шкурки зайца или горностая, что являлось подтверждением вины ворона, когда охотник являлся к Х. с. с жалобой на обидчика. Увидев в клюве ворона кусочек шкурки, Х. с. прощал охотнику убийство его сына.

Н. А.

ХАРГИ, в тунгусо-маньчжурской мифологии: 1) дух — хозяин нижнего мира, старший брат сэвэки — творца земли, животных, человека. Х., обманув помощника младшего брата, охранявшего его творения, вложил болезни в изваяния людей, животных либо поломал их; 2) дух — помощник шамана, отвозящий души умерших в мир мёртвых.

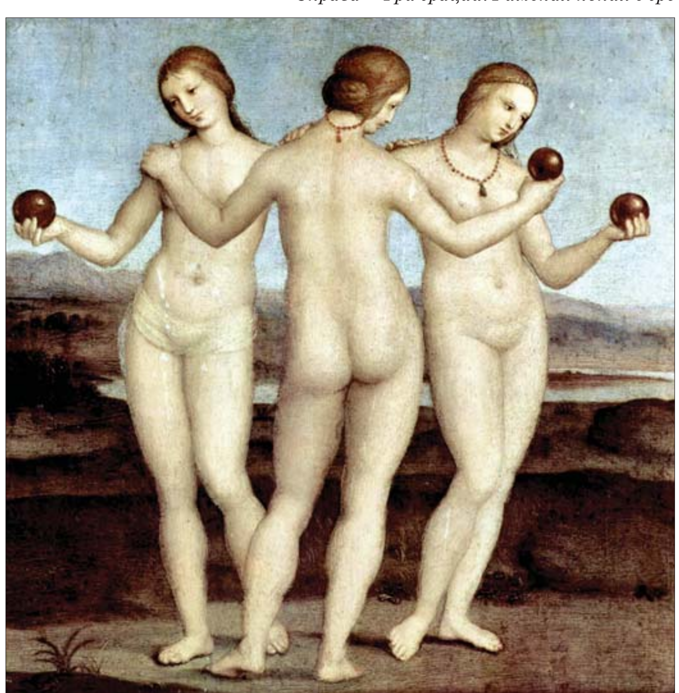
Г. В.

ХАРИБДА (χάρυβδις), в греческой мифологии чудовище в виде страшного водоворота, трижды в день поглощающего и извергающего чёрные воды узкого пролива, на другом берегу которого в пещере обитает шестиглавая Скилла. Даже Посейдон не в силах спасти от гибели человека, попавшего между Х. и Скиллой, где, однако, всё-таки проплыл Одиссей (Hom. Od. XII 85– 107, 234–250). Одиссею пришлось вторично спасаться от Х., когда он потерпел кораблекрушение. Ухватившись за ветки смоковницы, он висел над бездной, изрыгнувшей мачту его корабля, примостившись на которой Одиссей поплыл дальше (XII 430–446). Между Х. и Скиллой с помощью Фетиды и её сестёр проплыли аргонавты (Apoll. Rhod. IV 922–938).

А. Т.-Г.

ХАРИТЫ (χάριτες), в греческой мифологии благодетельные богини, воплощающие доброе, радостное и вечно юное начало жизни (греч. χάρι, «милость», «доброта»). Х. — дочери Зевса и океаниды Эвриномы (вариант: Гелиоса и Эглы, Paus. IX 35, 5), прекрасные видом. Их имена: Аглая («сияющая»), Евфросина («благомыслящая»), Талия («цветущая») (Hes. Theog. 907–911). Имена Х., их происхождение и число в вариантах мифов различны. Гомер знает одну Х., супругу Гефеста (Hom. Il. XVIII 382–392) или некую младшую из Х. — Пасифею, обещанную Герой в жёны богу сна (XIV 267–269). Известны имена двух Х. — Клета («желанная») и Фаенна («сияющая»), а также одна Х. — Пейто («убеждение»). Иногда Х. совмещают с горами, именуя их — Ауксо («приумножающая»), Карпо («плодоносящая»), Талло («цветение»), Гегемона («руководительница») (Paus. IX 35, 1–2). В мифах о Х. заметна их связь с вегетативными силами природы и упорядочением челове-

Слева – Три грации. Картина Рафаэля. 1504. Шантильи, музей Конде.
Справа – Три грации. Римская копия с греческого оригинала. Мрамор. 2 в. Приж, Лувр.



Слева – Три грации и амур. Скульптура Б. Торвальдсена. 1817. Копенгаген, музей Торвальдсена.
Справа – Три грации. скульптура Дж. Прадье. 1831. Париж, Лувр.

ческой жизни, трудовой и художественной деятельностью. Х. близки Аполлону. В Делосском храме он держит на ладони трёх Х., а в пифийском храме Аполлона (Пергам) было их изображение, как и в Афинах перед входом в акрополь (Paus. IX 35, 3). Х. соответствуют римские грации.

А. Т.-Г.

ХАРИХАРА (др.-инд. Harihara), в индуистской мифологии божественный образ, объединяющий в себе черты Вишну (Hari) и Шивы (Hara). Возник, очевидно, сравнительно поздно и сколько-нибудь широкого распространения не получил. Упоминается впервые в пуранах и в послеэпической поэзии. Согласно одному преданию, Лакшми и Дурга спорили, чей муж более велик, и Вишну, чтобы доказать, что они равны, вошёл в тело Шивы, соединившись с ним. По другой версии, Шива упросил Вишну превратиться в прекрасную женщину и воспылал к ней страстью. Вишну пустился в бегство и принял свой обычный облик, но Шива, нагнав его, так крепко обнял, что тела их слились. Самые ранние изображения Х. обнаружены в Кампучии (7 в. н. э.), в Индии лишь с 10 в. На изображениях Х. одна (левая) половина тела — белая и обладает прочими признаками Шивы (спутанные волосы, змеи, шкура тигра и т. д.), другая (правая) половина — тёмно-синяя или чёрная и также обладает прочими атрибутами Вишну (корона на голове, в руках – раковина и т. д.).

С. С.

ХАРИШЧАНДРА (др.-инд. Hariccandra), в индийской мифологии царь Солнечной династии, известный добродетелью и щедростью. Впервые упомянут в «Айтарейя-брахмане» (VII 13) в связи с легендой о Шунахшепе. В «Маркандейя-пуране» (VII 80) рассказано, что однажды Х. отдал мудрецу Вишвамитре по его просьбе все свои богатства и земли. Не удовлетворившись этим, Вишвамитра потребовал, чтобы Х. продал в рабство самого себя, жену и сына и отдал ему вырученные деньги. Х. выполнил и это требование; он попал в услужение к чандале (человеку из низшей касты) и был послан им на кладбище красть саваны. На кладбище Х. встретил свою жену, пришедшую хоронить их умершего сына, и оба они решили сжечь себя на погребальном костре. Однако осуществлению этого решения помешали боги: они явились все вместе на кладбище и объяснили Х., что всё случившееся с ним было задумано как испытание его благочестия (при этом чандалой, хозяином Х., был не кто иной, как Дхарма). Боги предложили в награду Х. рай Индры, но Х. согласился войти в рай лишь после того, как вместе с ним были взяты на небо его родичи, друзья и подданные.

П. Г.

ХАРОН (χάρων), в греческой мифологии перевозчик мёртвых в аиде. Изображался мрачным старцем в рубище; Х. перевозит умерших по водам подземных рек, получая за это плату в один обол (по погребальному обряду находящийся у покойников под языком). Он перевозит только тех умерших, чьи кости обрели покой в могиле (Verg. Aen. VI 295–330). Геракл, Пирифой и Тесей насильно заставили Х. перевезти их в аид (VI 385–397). Только золотая ветвь, сорванная в роще Персефоны, открывает живому человеку путь в царство смерти (VI 201–211). Показав Х. золотую ветвь, Сибилла заставила его перевезти Энея (VI 403–416).

А. Т.-Г.

ХАРУН (Harun), в мусульманской мифологии младший брат и помощник Мусы, посланный ему аллахом (Коран 20:30–34; 25:37). Соответствует библейскому Аарону. Согласно Корану, Х. был красноречивее Мусы (28:34–35). Он руководил израильтянами, пока Муса был на горе Синай (7:138), но не сумел удержать их от поклонения тельцу (7:149; 20:92–95).

Послекоранические предания особо подчёркивают любовь израильтян к. Х., которые после его исчезновения обвинили

Харихара.
Лондон, Британский музей.

Харон перевозит души мертвых под покровом Никты и Морфея. Фреска Л. Джордано. 1684–86. Флоренция, галерея дворца Медичи-Рикардо.

Мусу в смерти брата. Святилище на вершине горы около Петры (Иордания), называемое могилой Х., является объектом паломничества мусульман.

М. П.

ХАРУТ И МАРУТ (Harut; Marut), в мусульманской мифологии малаика (ангелы), согрешившие на земле. В Коране говорится: «... они оба не обучали никого, пока не говорили: "Мы — искушение, не будь же неверным". И те научились от них, чем разлучать мужа от жены, — но они не вредили этим никому иначе, как с дозволения аллаха» (2:96).

Мусульманское предание, восходящее к иудаистической традиции, развивая коранический сюжет, рассказывает, что ангелы на небе порицали греховные поступки людей и утверждали, что сами они никогда бы не поддались искушениям. Двое из них — Х. и М. были посланы аллахом на землю для испытания, не выдержали земных соблазнов и согрешили, не устояв перед прекрасной женщиной. Лишённые крыльев (т. е. возможности вернуться на небо), Х. и М. подвергаются мучительному наказанию в подземной темнице в Вавилоне. Поскольку, согласно преданию, Х. и М. обучали людей колдовству, имена их стали у мусульман символами волшебства и колдовства и широко употреблялись в магической практике.

М. П.

ХАТИМАН (др.-япон., «множество флагов»), в японской мифологии бог – покровитель воинов. Имя Х., как предполагают японские исследователи, ведёт своё происхождение от древнего обычая ставить флаги в честь богов. Зарождение культа Х. связывается с местностью Уса (остров Кюсю, префектура Оита), где он почитался под именем Хатиман-Дайбосацу, вместе с двумя другими божествами — Химэгами и Отараси-химэ-но микото. Со временем культ всех трёх божеств слился в культ Х., а в период Хэйан (9–12 вв.) под именем Х. был обожествлён правитель страны Одзин (согласно «Нихонги», пятнадцатый император Японии, правивший в 270–312). Тогда же Х. стали почитать как хранителя императорской цитадели и в конечном счёте как покровителя императорского рода, а позднее — как покровителя самураев из рода Минамото, т. е. в качестве удзигами — божества рода. В эпоху Камакура (13 в.) Х. выступает как покровитель основанного Минамото сёгуната (военного правительства), а с усилением воинского сословия — самураев по всей стране широко распространился культ Х. как «бога лука и стрел», т. е. покровителя воинов, или бога войны.

В старинных памятниках запечатлены легенды о явлениях Х. в облике старого кузнеца, трёхлетнего ребёнка и др. и оказании им помощи людям. Х. поклоняются в храме местности Уса (Хатиман-но мия), в городе Явата (префектура Киото) и др.

Е. М. Пинус.

ХАТМЕХИТ (h .t-mhj.t), в египетской мифологии богиня города Мендес. Её священное животное — рыба, эпитет — «первая среди рыб». Изображалась женщиной с рыбой на голове. В поздний период Х. сближалась с Исидой: считалось, что она помогла Исиде собирать части тела убитого Сетом Осириса.

Р. Р.

ХАТОР, Хатхор (h.t-hr, букв. «дом Гора», т. е. «небо»), в египетской мифологии богиня неба. В древнейший период почиталась как небесная корова, родившая солнце. Впоследствии изображалась женщиной с рогами и иногда ушами коровы, но в некоторых местностях сохранила облик коровы (ср. одну из ипостасей Х. – корову Мехурет). Фетиши Х. — столб, увенчанный двуликой головой Х. с коровьими ушами (в ранний период — головой коровы), и малахит. Центр культа Х. — город Дендера (её эпитет — «владычица Дендеры»), но её почитание было распространено по всему Египту, а также в Нубии, Библе, Пунте, на Синае. Х. — жена Гора Бехдетского, мать Гора-Сематауи (в Мемфисе иногда её мужем называли Птаха). С Х. отождествляли Ихет, Шут, Нут. С возвышением культа Ра Х. стала считаться его дочерью, солнечным Оком, она отождествляется с дочерьми Ра Сехмет и Тефнут и почитается в образе львицы. В этом качестве Х. является центральным персонажем мифов о приносящем весну возвращении солнечного Ока (Тефнут-Хатор) из Нубии, об истреблении людей в наказание за их грехи по приказу Ра его Оком (Сехмет-Хатор) (подробнее см. в ст. Египетская мифология). Как и Гор, Х. охраняет фараона, дарует плодородие, выступает

Фараон Менкаура, Хатор (слева), богиня нома Диосполис Парва. Ок. 2470 до н. э. Каир, Египетский музей.

как богиня-мать. С Х. связан культ деревьев — финиковой пальмы, сикоморы (их образ она принимала). С Х. отождествлялась воплощавшаяся в акации богиня Иусат. Х. почиталась также как богиня любви, веселья, музыки, пляски (её атрибутом был музыкальный инструмент систр, изображения которого часто носили в качестве амулета, охраняющего от злых духов). Один из распространённых её эпитетов — «золотая». В Дендере сыном Х. и Гора Бехдетского считался бог музыки Ихи. Древние греки отождествляли Х. с Афродитой. Х. связана с заупокойным культом, она вместе с богиней Таурт встречает умерших на пороге подземного царства. В поздний период Х. отождествлялась с Исидой. С Х. также отождествлялись Таурт, Нейт, Баст, Небтуи.

Р. И. Рубинштейн.

ХАШХАВИЛО, в адыгской мифологии чудовище с головой собаки и туловищем быка. Пребывает на морском побережье, в оврагах, затонах. Оглянувшийся на Х. человек гибнет.

М. М.

ХАЯГРИВА (др.-инд. Hayagriva, «имеющий шею лошади»), 1) в индийской мифологии дайтья, который выкрал из уст

Хатор. Рельеф в храме Ком Омбо. Египет.

Хатор и ее муж Гор. Фреска в гробнице Хоремхеба.

Брахмы, когда тот спал в конце кальпы, четыре веды. Это грозило новому творению мира, и Вишну в своей аватаре рыбы убил Х. и возвратил веды Брахме. В более поздних мифах Х., напротив, сам становится воплощением Вишну и спасает веды, украденные дайтьями Мадху и Кайтабхой (Бхаг.-пур. II 7, 11; «Брахманда-пурана» II 6, 10; Ваю-пур. 68, 10).

П. Г.

2) В буддийской мифологии ваджраяны идам и дхармапала, эманация будды Акшобхьи. Описание Х. встречается уже в индийских садханах (напр., в «Садханамале», где его изображают в виде гневного божества, имеющего три головы и восемь рук), но чрезвычайно популярным мифологическим персонажем под именем Тамдин (rta-mgrin) Х. стал в Тибете и в Монголии (это объясняется тем, что культ лошади был известен там издревле). В тибетских и монгольских (а отчасти и непальских) изображениях Х. (в отличие от индийских канонических) в волосах его помещают небольшую лошадиную голову. Имя и образ Х. особенно часты в тибетских мифах и легендах, связанных с великими учителями школы ньинма.

Л. М.

ХВАЖАРПЫС (от хуажэ, «рододендрон», и арпыс, «молодец»), герой абхазского нартского эпоса. Х. стал женихом Гунды — красавицы, единственной сестры ста братьев-нартов, после того как одолел её в единоборстве (Гунда вступала в поединок со всеми претендентами на её руку; 99 богатырей, предшественников Х., были ею побеждены). Однако его невеста была похищена Нарджхеу. Нагнавший похитителя Х. вступает с ним в поединок. Стрела Нарджхеу отколола часть черепа Х. Дважды нартский кузнец чинил ему голову с помощью медных пластинок. Но третья стрела Нарджхеу оказалась для Х. смертельной. Вопль умирающего Х. дошёл до его матери, проклявшей Нарджхеу, а Х. по её заклинанию превратился в рододендрон.

Ш. С.

ХВАНУН, Ун, Синун («божественный Ун»), в корейской мифологии культурный герой, побочный (младший) сын верховного небесного владыки Хванина (в источнике отождествляемого с Индрой) в мифе о Тангуне в «Самгук юса» (в «Ындже сиджу» Квон Нама назван внучатым племянником Хванина). Замыслив попасть в мир людей, Х. получил в дар от Хванина три небесные печати и с трёхтысячной свитой [духов] спустился под дерево к жертвеннику духам (в других источниках: под священное дерево Тан, откуда также имя Х. — Танун) на горе Тхэбэксан. Х. с помощью духов ветра, дождя и туч управлял человеческим миром; ведал людскими судьбами, исцелял хвори, устанавливал меру наказания и т. п. Превратив медведицу в женщину, Х. сам обернулся человеком и взял ее в жены. У них родился Тангун. Х. почитается как одно из высших божеств в религиозной секте тэджонгё.

Л. К.

ХВЕРГЕЛЬМИР (др.-исл. Hvergelmir, «кипящий котёл»), в скандинавской мифологии поток в Нифльхейме («страна мрака»). Из него вытекают различные подземные реки, в т. ч. Гьёлль, которая течёт около хель (царства мёртвых). В Х. падает влага с рогов стоящего на Вальхалле оленя Эйктюрнира (по «Младшей Эдде»).

Е. М.

ХВТИСШВИЛИ (груз., букв. «сын бога»), в грузинской мифологии общее название второстепенных богов (Копала, Иахсари и др.). Обычно Х. считаются детьми верховного бога Гмерти. См. также Джвари.

З. К.

ХЕБАТ (dHebat, угарит. Hbt), в хурритской мифологии богиня. Термин «Х.», возможно, семитского происхождения. Высказывавшееся предположение о связи Х. с библейской Евой (Hawwa) лингвистический анализ не подтверждает. Х. — «госпожа небес», супруга Тешуба. Имеет функции богини-матери, её дети — сын Шаррума (букв. «бычок бога Тешуба»), дочери Аланзу и Кунзишалли. В период Новохеттского царства отождествлялась с хеттской богиней солнца города Аринны (см. Вурунсему). Почитание Х. не было общехурритским: она, очевидно, неизвестна в области Нузи, где супругой Тешуба являлась Иштар Ниневийская. Центр культа Х. — сирийский город Халпа (современный Халеб). Самостоятельной роли в мифах не играет. В одной из табличек «Песни об Улликумме» описывается тревога Х. по поводу исхода битвы между Тешубом и Улликумме. На рельефе из Язылыкая близ Богазкёя Х. изображена стоящей на пантере, в длинной одежде и с круглой шапкой на голове. В глиптике встречаются изображения Х., восседающей на троне.

М. Л. Хачикян.

ХЕВАДЖРА (санскр. hevajra, букв. «о, ваджра!»), в буддийской мифологии ваджраяны идам. Х. олицетворяет мудрость и сострадание, по некоторым текстам («Хеваджратантра» и др.), он – первопричина всего бытия. Х. считают эманацией Акшобхьи и обычно изображают с восемью лицами, шестнадцатью руками и четырьмя ногами. Его праджня (женское соответствие) Найратмя символизирует отсутствие эгоизма.

Л. М.

ХЕВИОЗО, Со, Согбо, в дагомейской мифологии андрогинное божество, громовник, глава пантеона богов грома. Иногда в мифах Х. именуется Агболесу (на языке фон — «огромный баран»), так как может принимать вид барана (символ громовника). Х. — хозяин неба, вершит верховный суд, так как знает нужды мира. Он посылает жару и дождь; убивает людей и разрушает дома, уничтожает деревья и поля; но вместе с тем дарует плодовитость людям, плодородие — полям. В пантеон, возглавляемый Х., входят его дети (ведающие молниями): Агбе (сын Х. — по одной из версий мифа, что вызвано, по-видимому, стремлением к циклизации вокруг Х. всех связанных с водой персонажей и явлений), Аден, Аколомбе, Аджаката, Гбвезу, Акеле, Алаза, Гбаде. Аден принял на себя роль старшего ввиду того, что Агбе не живёт на небе. Он посылает плодоносный дождь, он — страж плодовых деревьев. Аколомбе регулирует тепло и холод в мире, насылает град, повинен в разливе рек. Аджаката приносит сильный дождь, всегда спешит. Гбвезу всегда находится при Х.; не приближается к земле и не убивает людей; его голос — отдалённое ворчание грома у горизонта. Акеле также не убивает; он держит верёвку дождя; его обязанность — забирать воду из моря, из которой затем делается дождь. Алаза живёт в лесу, где вершит суд; никто не входит туда без сопровождения жрецов. Алаза помогает искать воров. Алаза пришёл к людям, чтобы поведать им о царстве неба и царстве земли. Он обучил людей тому, как надо почитать Х. (Со) и его детей.

Е. С. Котляр.

ХЁГНИ (др.-исл. Hogni), Хаген (средневерхненем. Hagene, нем. Hagen), один из героев германо-скандинавского эпического цикла о нибелунгах. В эддических песнях и в «Саге о вельсунгах» он — родной брат бургундского короля Гуннара, в норвежской «Саге о Тидреке» Х. — не родной брат бургундских королей, а сводный — рождённый их матерью — королевой бургундов от альва; в немецкой «Песни о нибелунгах» Х. — старший вассал короля Гунтера (Гуннара). В эддических песнях Х. трактуется как безупречный герой; он пытается отвратить Гуннара от убийства Сигурда, и, оказавшись в руках гуннского короля Атли, мужественно выдерживает мучительную казнь, смеётся, когда у него вырезают сердце. В «Саге о Тидреке» и особенно в «Песни о нибелунгах» Х. наделён чертами демонизма, он — виновник убийства Зигфрида (Сигурда), наносящий ему предательский удар, поэтому он оказывается главным объектом ненависти вдовы Зигфрида Кримхильды (Гудрун) (к тому же именно он утопил золотой клад Зигфрида в водах Рейна); он возглавляет борьбу бургундов с гуннами, завершающуюся гибелью бургундов и его самого. Когда Х. и Гуннар оказываются в плену у Атли и тот требует от Гуннара выдачи клада нибелунгов, Гуннар, согласно эддической «Песни об Атли», ставит условием выдачи клада умерщвление Х. В «Песни о нибелунгах» Х. ставит подобное же условие Кримхильде и смеётся над ней, когда та приносит отрубленную голову Гунтера, после чего Кримхильда убивает и Х.

А. Я. Гуревич.

ХЁД (др.-исл. Hodr, «боец»), в скандинавской мифологии слепой бог (из асов), убийца светлого бога Бальдра (изложение мифа см. в ст. Бальдр). Убитый Вали, отомстившим за убийство Бальдра, Х. в обновлённом мире (после Рагнарёк) оживает и примиряется с Бальдром. Х. тесно связан с мифологией Одина («Младшая Эдда» называет его «сыном Одина»).

Е. М.

ХЕДИХАТИ (hdj.–htj, «дающий полотно»), в египетской мифологии божество ткачества. Х. покровительствует в основном изготовлению белого полотна для пелён мумий, значительна роль Х. в культе мёртвых. Впервые появляется в источниках периода Среднего царства. Сначала изображался мужчиной, потом женщиной.

Р. Р.

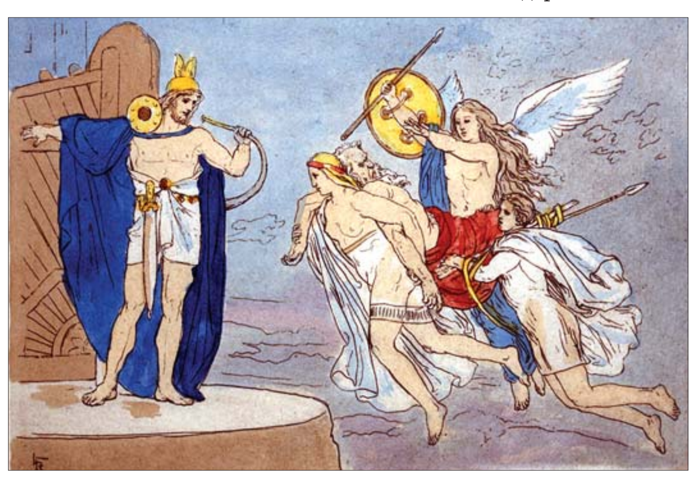
ХЕЙМДАЛЛЬ (др.-исл. Heimdallr), в скандинавской мифологии бог из числа асов. Обозначается как «светлейший из асов», «предвидящий будущее подобно ванам»; его прозвища — «златорогий» и «златозубый», конь его — «золотая чёлка». Х. — «страж богов» («Старшая Эд-

да»), «сын девяти сестёр», «дитя девяти матерей» («Заклинание Хеймдалля» в «Младшей Эдде»). Х. считается сыном Одина. Жилище Х. называется Химинбьёрг («небесные горы») и локализуется «Младшей Эддой» вблизи моста Биврёст, соединяющего небо с землёй. Как страж богов, Х. отличается острым зрением и слухом, его слух (по другому толкованию — рог) спрятан, как сообщается в «Прорицании вёльвы» («Старшая Эдда»), под корнями мирового ясеня Иггдрасиль (возможно, там же, где глаз Одина). Перед концом мира (см. Рагнарёк) Х. трубит в рог Гьяллархорн («громкий рог»), призывая богов к последней битве. В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») сообщается, что Х. пьёт мёд (в «Младшей Эдде» из рога Гьяллархорн мёд пьёт Мимир, таинственный хозяин источника мудрости). В скальдических кеннингах (иносказаниях) меч называется головой Х., а голова — мечом Х. Скальд Ульв Уггасон упоминает (как о том сообщается в «Младшей Эдде») о борьбе Х. и Локи (принявших обличье тюленей) за драгоценность Фрейи — Брисингамен у камня Сингастейн. В битве перед концом мира Х. и Локи снова сражаются и убивают друг друга. В первой строфе «Прорицания вёльвы» люди называются детьми Х., а в прозаическом вступлении к стихотворению эддического стиля «Песнь о Риге» («Старшая Эдда») Х. отождествляется с Ригом — первопредком и культурным героем, отцом родоначальников трёх социальных групп — конунга, свободного крестьянина и раба. Так как Риг — странник, ведающий руны, Р. Мейснер и другие учёные сомневались в первоначальном тождестве Рига и Х., а в Риге видели скорее Одина.

Образ Х. крайне труден для понимания из-за отрывочности информации и отсутствия связного мифа о нём. Учёные 19 в. считали «светлейшего из асов» персонификацией радуги (или млечного пути, небесного свода, зари, солярным или лунарным божеством и т. д.); его сравнивали как с Христом или архангелом Михаилом (трубит в рог), так и с различными «звериными» демонами — либо имеющими рога (козёл), либо воспринимаемыми как стражи (петух) или как духи дерева (дятел); была и попытка противопоставить Х. как «бога начала» Локи как «богу конца», а также отождествить Х. с каким-либо другим скандинавским богом — Тором, Видаром, Фрейром. Из новейших интерпретаций представляют интерес объяснения Х. Пиппинга, Ф. Р. Шредера, В. Грёнбека, О. Ольмаркс. Пиппинг, исходя из работ У. Харва и А. Ольрика о мировом древе и из сибирских параллелей, расшифровывает Heimdall как «мировое древо» и считает Х. персонификацией мирового древа или мирового столпа. «Девять матерей» – это, по Пиппингу, «девять миров» (упоминаемых в «Прорицании вёльвы» «Старшей Эдды»). Шредер отождествляет Х. с индоиранским Митрой и с якутским Белым юношей — первопредком (ср. отождествление Хеймдалль — Риг), который якобы восходит к манихейству и митраизму. Грёнбек определяет Х. как бога-стража, который, подобно индийскому Варуне, является охранителем святости культового праздника; его дети — культовая община, «девять матерей» — девять ритуальных актов, его «рог» связан с ритуальной музыкой. Ольмаркс современными филологическими средствами возрождает солярную интерпретацию Х.: Брисингамен, за который Х. борется с Локи, — это иносказание солнца, солнечный бог рождается из моря и его девять матерей — волны и одновременно девять месяцев беременности моря солнцем; первопредки (Риг) — якобы всегда солнечные боги, меч Х. — солнечные лучи, а рог Х. — лунарный символ (как и глаз Одина). Наиболее вероятным представляется интерпретация Х. как стража богов и хранителя мирового древа, антропоморфной персонификацией которого он, возможно, и является. Одновременная связь с мировым древом Одина (как божественного шамана) объясняет параллелизм слуха (рога) Х. и глаза Одина. Не исключено, что рог Х. (в свете кеннинга о голове-мече) и прозвище «златорогий» первоначально связаны с его зооморфной ипостасью. С мировым древом связана и культовая община, откуда, возможно, и идёт представление о Х. как первопредке. Не исключён и дополнительный солярный символизм. Образ Х., трубящего в рог перед концом мира, скорее всего, обязан христианскому влиянию.

Е. М. Мелетинский.

ХЕЙТСИ-ЭЙБИБ, Хейгейп, Хейсиб, Кабип, Тсуи-Гоаб, Тиква, центральный персонаж в мифологии готтентотов (нама, корана и др.), предок, податель дождя [бог (?) дождя], культурный герой, трикстер. Имя Х.-Э. (Хейгейп, Хейсиб, Кабип) истолковывается некоторыми исследователями как «имеющий вид дерева», «большое дерево».



Хеймдалль встречает валькирий с убитым воином у врат Вальхаллы. Рисунок Л. Фрёлиха. 1906.

Согласно мифам, от Х.-Э. произошли все готтентотские племена (его называют прадедом, прапрадедом, отцом наших отцов, отцом, нашим господином). По мифу нама, он сделал скалы и камни, из которых вышли предки готтентотов; по мифу корана, Х.-Э. сделал первого мужчину и первую женщину. Х.-Э. даёт дождь (когда гремит гром, говорят, что Х.-Э. бранит людей) и создаёт облака (считают также, что он живёт в облаках); заставляет траву расти, даёт плодовитость скоту. Х.-Э. — могущественный вождь и воин, завоевавший и уничтоживший всех своих врагов. Живёт на востоке, владеет множеством скота. Х.-Э. — великий колдун, он мудр и умеет предсказывать будущее; наделён магической властью, способностью перевоплощаться, проходить сквозь горы, через реки. Умирает и вновь воскресает; так, согласно одному мифу, после смерти он вернулся к жизни в виде быка, которого родила корова, зачавшая от съеденной ею травы. Готтентоты показывают множество «могил» Х.-Э.; забрасывают их ветками, кусками шкур, камнями. По одной версии, Х.-Э. рождён девушкой, забеременевшей от сока травы, которую она жевала. Впоследствии он совершил инцест, вступив в брачные отношения с матерью. Х.-Э. убил множество злых чудовищ; одолел могучих львов, что повлекло за собой вражду между людьми и львами. Х.-Э. проклял льва, гиену, ястреба, отсюда — их дурной нрав. Х.-Э. установил обычаи и обряды готтентотов.

Имя Тсуи-Гоаб («раненое колено») Х.-Э. получил после битвы с другим вождём, Гаунабом (которого иногда отождествляют со смертью), убившим многих людей Х.-Э. Сначала побеждал Гауннаб, но Х.-Э. становился после каждой схватки всё сильнее и, наконец, убил Гаунаба, ударив его за ухом. Умирая, Гаунаб успел стукнуть Х.-Э. по колену; с тех пор Х.-Э. стал хромым. Согласно варианту, битва между Х.-Э. (Тсуи-Гоаб) и Гаунабом повторяется ежегодно. По мифу нама, Тсуи-Гоаб живёт в чистом небе, Гаунаб — в тёмном; по мифу корана, первый живёт в красном небе, второй — в чёрном.

Некоторые исследователи (И. Шапера) считают, что Х.-Э. и Тсуи-Гоаб — два различных персонажа: Х.-Э.— трикстер, вокруг которого циклизуется множество мифов, а Тсуи-Гоаб (фигурирующий только в мифе о битве с Гаунабом) — бог дождя и демиург, пользующийся большим почитанием, чем Х.-Э.

Типологически Х.-Э. близок Цагну в мифологии бушменов.

Е. С. Котляр.

ХЕКЕТ (hk.t), в египетской мифологии богиня плодородия. Её священное животное — лягушка. Изображалась в виде лягушки или женщины с лягушкой на голове. Х. помогала роженицам (в этом качестве она сближалась с Нехбет), в загробном царстве — умершим. Подобно Хнуму, она сотворила людей. Изображения Х. часто помещали на саркофагах.

Р. Р.

ХЕЛЬ (др.-исл. Hel), в скандинавской мифологии царство мёртвых (в подземном мире) (называемое также Нифльхель) и хозяйка этого царства — одно из трёх хтонических чудовищ, порождённых вели-

Хекет – богиня плодородия в виде лягушки. 6–3 вв. до н. э. Каир, Египетский музей.

каншей Ангрбодой от Локи. Х. помещается под одним из корней ясеня Иггдрасиль. У врат Х. течёт река Гьёлль, мост через которую охраняет дева Модгуд. Одновременно (в горизонтальной проекции скандинавской пространственной модели) Х. помещается на севере («Младшая Эдда»: «а дорога в хель идёт вниз и к северу»). «Младшая Эдда» красочно описывает хозяйку царства мёртвых и её селения с высокими оградами и крепкими решётками. Она сама — наполовину синяя, наполовину — цвета мяса; она сутулится и имеет свирепый вид. Её палаты зовутся Мокрая морось. Один отправляется в Х. узнать судьбу своего сына Бальдра, а Хермод (брат Бальдра) — с просьбой отпустить того из Х. Поздним и специфически скандинавским является противопоставление Х. как подземного царства для мёртвых (Снорри в «Младшей Эдде», явно под впечатлением представления о христианском аде, говорит даже, что оно предназначено для дурных людей) небесному царству мёртвых для избранных — Вальхалле. В битве перед концом мира (см. Рагнарёк) корабль мертвецов, ведомый Локи или великаном Хрюмом, плывёт к месту последней битвы, в которой мертвецы из Х. выступают на стороне хтонических сил, а павшие воины — эйнхерии из Вальхаллы — на стороне богов.

Е. М.

ХЕЛЬГИ (др.-исл. Helgi, «священный», «посвящённый»), герой скандинавской мифологии и эпоса. Согласно датским преданиям (сохранившим черты наиболее архаического образа Х.), Х. — отец легендарного конунга из династии Скьельдунгов Хрольва Краки (Жердинки), родившегося от брака Х. с собственной дочерью; этот Х. близок мифологическому типу «предка», «родоначальника». В «Старшей Эдде» — три песни о Х. («Первая песнь о Хельги, убийце Хундинга», «Вторая песнь о Хельги, убийце Хундинга», «Песнь о Хельги, сыне Хьерварда»), причём во второй и первой песни Х. — сын не Хьерварда, а Сигмунда, т. е. брат Сигурда (результат втягивания Х. в цикл вёльсунгов — нибелунгов). Таким образом, в эддических песнях и в сагах фигурируют, собственно, несколько Х., которые в «Старшей Эдде» частично сближены, однако в песнях осталось немало противоречий и расходящихся между собой мотивов (возможно, что эддические песни о Х. — фрагменты более древних песней).

В центре внимания эддических песней о Х. — его воинские подвиги (их главные мотивы — родовая месть, добывание невесты). Герой пользуется покровительством валькирий — богатырских дев-воительниц, из их числа и его возлюбленная (Сигрун, Свава). Ряд признаков указывают, по мнению Е. М. Мелетинского, на происхождение сказаний о Х. из богатырской сказки: детство героя (по одной версии, раннее возмужание, по другой — запоздалое), ритуальное посвящение героя и наречение его именем, которое даёт ему дух-хранитель (у Х. — это валькирия, которая затем и защищает героя в битвах); героическое добывание невесты. Х. гибнет в бою с «кровными» врагами (по одной из песней, убийца Х. — сын убитого им конунга Хродмара, по другой — брат Сигрун); вслед за героем гибнет и его возлюбленная Сигрун.

О. Хёфлер в поисках ритуальных истоков сказания о Х. предполагает, что Х. — культовое имя жертвы в древнегерманском религиозном центре, описанном Тацитом («Германия», 39); возлюбленная Х. — жрица, руководящая жертвоприношениями, а убийство Х., совершаемое копьём Одина, символизирует обновление королевской власти при посредстве ритуальной жертвы. Мотив смерти и вторичного рождения Х. и его возлюбленной [две песни о Х. имеют конец: «Говорят, что Х. и Свава (Х. и Сигрун) родились вновь»] отражает, возможно, представления об эйнхериях — павших в бою героях, и о хьядингах, которых валькирии возрождают для новых битв.

А. Я. Гуревич.

ХЕНИР (др.-исл. Hoenir), в скандинавской мифологии бог из асов. После войны асов и ванов (см. в ст. Ваны) его отдают ванам в качестве заложника («Младшая Эдда»). В составе троицы асов Х. вместе с Одином и Локи (Лодуром) участвует в оживлении древесных прообразов первых людей (см. Аск и Эмбля) и в истории с великаном Тьяцци (см. в ст. Локи). Согласно «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда»), Х. остаётся жить после гибели богов и мира (Рагнарёк) в обновлённом мире. В поэтических иносказаниях (кеннингах) Х. фигурирует как «сотрапезник, попутчик и собеседник Одина», «проворный ас», «длинная нога» и «блистательный (другое чтение – «глиняный», «водяной») конунг».

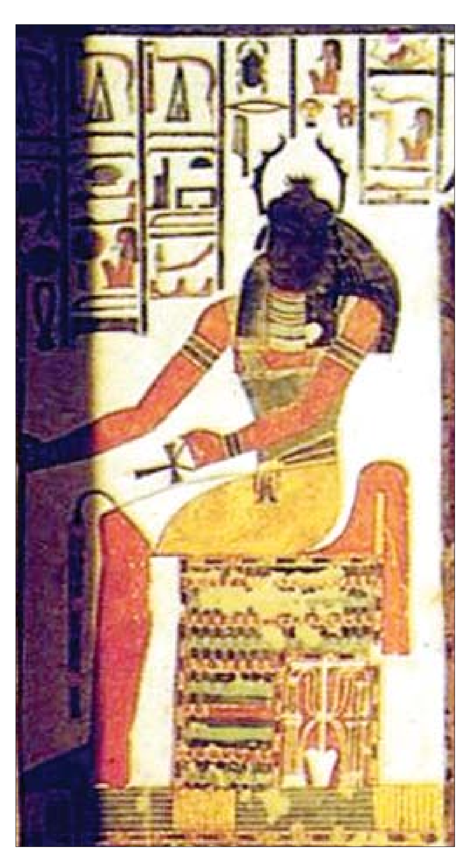
Е. М.

ХЕНО, в мифологии индейцев Северной Америки (у ирокезов) бог грома и молний, покровитель плодородия. Представлялся в виде антропоморфного божества в одежде воина с пером, корзиной и громовыми стрелами за плечами, плывущим по небу на туче.

А. В.

ХЕНТИАМЕНТИ (hntj-jmntjw, «первый из страны Запада», т. е. из царства мёртвых), в египетской мифологии первоначально бог Абидосского некрополя. Х. изображался в облике лежащей собаки. Его самостоятельное значение было невелико, имя Х. становится эпитетом бога Анубиса. В период Среднего царства, когда богом загробного царства стал Осирис, заменив Анубиса, эпитет Х. переносится на Осириса.

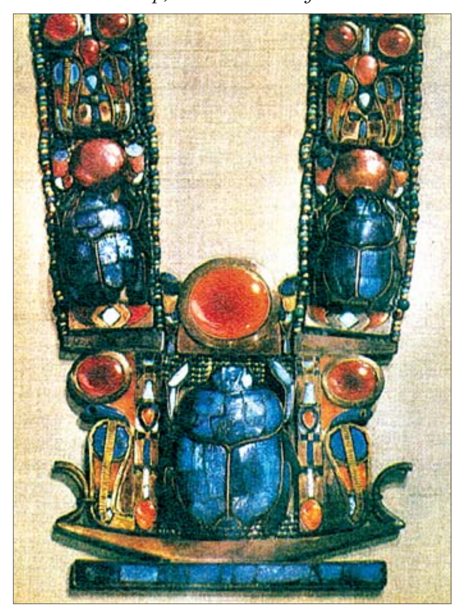
Р. Р.


Хепри с головой в виде скарабея. Египет, гробница Нефертари.

ХЕНТИХЕТИ (hnt-htj), в египетской мифологии бог города Атрибиса. Воплощался в образе сокола и отождествлялся с Гором (Гор-Хентихети). В эпоху XXVI династии (7–6 вв. до н. э.) иногда изображался в виде крокодила; другое воплощение Х. — бык. Сблизив быка-Х. с быком Осириса Аписом, египтяне создали синкретическое божество Осирис-Хентихети, атрибутами которого являлись белая корона (Осириса) и рога быка.

ХЕПРИ (hpr, «возникший», от hpr, «возникнуть, произойти»), в египетской мифологии бог солнца. Один из древнейших богов. Во многих текстах Х. называется

Хепри в образе скарабея. Пектораль из гробницы Тутанхамона. Ок. 1350 до н. э. Каир, Египетский музей.



утренним, восходящим солнцем (в отличие от Ра — дневного и Атума — вечернего). Как и другие солнечные божества, имел функции демиурга (но был подчинён Атуму). Воплощался в образе навозного жука, скарабея. Считалось, что Х. возник сам из себя («он возник в своём имени»), иногда его отцом называют «отца богов» Нуна. Отождествлялся с Атумом (Атум-Хепри в «Текстах пирамид» назван создателем Осириса), Ра, Амоном.

Р. Р.

ХЕРИШЕФ (hrj-sf, «находящийся на своём озере»), в египетской мифологии бог города Гераклеополя. Изображался человеком с головой барана. Х. — владыка канала, соединяющего Нил и Файюмское озеро, он орошает землю и хранит истоки вод. Расцвет его культа относится ко времени правления IX–X династий (23–21 вв. до н. э.), столицей которых был Гераклеополь. В этот период он почитался как бог-творец, царь богов: «когда он восходит, освещается вся земля, его правый глаз — солнце, левый — луна, его душа — свет, из его носа исходит дыхание, которое даёт жизнь всей земле».

Р. Р.

ХЕРМОД (др.-исл. Hermodr, «мужественный»), в скандинавской мифологии сын Одина и брат Бальдра. Он скачет на коне Одина Слейпнире в царство мёртвых хель, пытаясь вернуть оттуда убитого брата (см. Бальдр).

Е. М.

ХЕРТ-СУРТ, в мифологии чувашей дух — покровитель дома и семьи. Образ Х.-с. нетюркского происхождения и связан, видимо, с мифологией финноязычного населения Восточной Европы. (Тождественные Х.-с. по функциям духи с близкими названиями почитались финноязычными народами Поволжья, например покровительница двора Кардаз-ава у мордвы.) Слово «сурт» в имени Х.-с, возможно, родственно русскому «чёрт». Считалось, что Х.-с. обычно невидим, а показываясь людям, принимает облик женщины или девушки в белом. Живёт Х.-с. на печке (по некоторым мифам, на печке обитает мать Х.-с, Херт-сурт амаше, а сама Х.-с. живёт в конюшне). По ночам Х.-с. прядёт пряжу и просеивает муку (по шуму, который при этом происходит, можно обнаружить присутствие духа), на конюшне заплетает косички в гривах любимых лошадей, ухаживает за скотом. Предчувствуя беду, Х.-с. стонет или стучит. Х.-с. не любит ссор и ругани в семье; если Х.-с. покинет нелюбимого хозяина, счастья в его доме больше не будет. Переселяясь в новый дом, хозяева приглашали Х.-с. с собой. Раз в год или в несколько лет в честь Х.-с. справлялся праздник, на котором ей приносили небольшие жертвы: после моления и обеда хозяйка дома ставила Х.-с. на печь блюдо с кашей и лепёшки. Утром кашу разогревали и ели всей семьёй. Молодые женщины, навещая вскоре после свадьбы родительский дом, приносили Х.-с гостинцы, чтобы им сопутствовало счастье в супружеской жизни. Х.-с. в мифологиях др. тюркоязычных народов соответствуют тат. ой иясе, йорт иясе, башк. йорт эйяһе, карачаевск. юй ийеси. Ср. также домовых в мифологиях финно-язычных народов Поволжья и восточных славян.

В. Н. Басилов.

ХЕРУВИМЫ (евр. kerubim), в иудаистической и христианской мифологии ангелоподобные существа-стражи. После изгнания богом Адама и Евы из рая Х. поставлен охранять пути к древу жизни (Быт. 3, 24). Охранительная функция Х. отмечена в культовой символике: бог велит увенчать крышку ковчега завета двумя золотыми Х. (Исх. 25, 18–22). В храме Соломона Х. призваны охранять содержимое ковчега — скрижали завета (3 Царств 6, 23–35; 8, 6–7). В одном из видений пророком Иезекиилем нового храма описываются двуликие Х., у которых с одной стороны лицо человеческое, а с другой – львиное (Иезек. 41, 18–19). Образ Х. имеет параллели с широко распространёнными на Ближнем Востоке образами антропоморфно-зооморфных существ с охранительной функцией, сочетающих черты человека, птицы, быка и льва: египетский сфинкс, с которым Х. сравнивал Филон, хеттские и греческие грифоны и особенно ассиро-вавилонские karubu (аккад. «заступник»; с ними Х. могут быть сопоставлены и этимологически), представляемые в облике крылатых львов, быков с человеческими головами, охраняющих царские дворцы, храмы, священные деревья, сокровища и т. д. Под влиянием подобной образности оформились, несомненно, представления о Х. в той форме, в какой они появляются в Иезекииля видении, где они служат седалищем бога (ср. изображение Ахирама, царя Гебала, из Библа, восседающего наподобие Х., и аналогичные существа на алтарях из Таанаха и Медигго, а также некоторые ассирийские изображения, где такие существа поддерживают свод с троном божества). Представление о боге, восседающем на Х. (ср. 1 Царств 4, 4; Ис. 37, 16 и др.), формировалось под влиянием концепции местопребывания «славы божьей» над осенённым Х. ковчегом завета в святая святых храма; Моисей «слышал голос, говорящий ему с крыши, которая над ковчегом откровения между двух херувимов, и он говорил ему» (Чис. 7, 88). В видениях Иезекииля «слава божья» покидает храм и возвращается в него на Х. (Иезек. 10; 43, 2–5). Сближение Х. со стихией воздуха [«И воссел (бог) херувимов и полетел, и понёсся на крыльях ветра» (Пс. 17. 11)] дополняется их тесной ассоциацией с огнём (ср.: «и вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила от огня. И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния» — Иезек. 1, 13–14, ср. 10, 2 и 7; 28, 14 и 16, а также образ Х. «с пламенным мечом обращающимся» из Быт. 3, 24).

Подобные иезекиилевым Х. образы покрытых очами животных, шестикрылых, как и серафимы, воспроизводятся в апокалиптическом видении Иоанна Богослова (Апок. 4, 6–8). Апокрифическая «2-я книга Еноха» описывает их как ангелов шестого и седьмого неба, вместе с серафимами поющих хвалу богу возле его престола (19, 6, 20; 1). Агадическая традиция представляет Х. как существа, созданные богом в третий день творения и вследствие этого аморфные и андрогинные, способные принимать разные обличья (Берешит рабба, 21), либо как первые, сотворенные богом существа. Мифология каббалы отводит им третье место в иерархии ангелов, ставя над ними начальником архангела Херувиила.

ХЕТАДЖИ ДЗУАР, в осетинской мифологии аграрное божество, посылающее урожай хлебных злаков, а также покровитель путников и воинов. Согласно легенде, Х. д. — сын кабардинского князя, преследуемый своими братьями, бежал в Осетию. Близ селения Суадаг неприятели начали настигать его, и Х. д., собрав последние силы, приготовился отразить их нападение. В это время он услышал из ближайшего леса голос: «Хетаг, в лес, в лес!». Поскольку до леса было ещё далеко, Х. д., видя, что не сможет добраться до него, попросил лес выйти к нему навстречу. И вдруг отделился участок леса на правом берегу реки Ардон и накрыл Х. д. С тех пор этот лес носит имя Х. д. и считается его святилищем. Х. д. почитали как мужское божество, чьё имя никогда не произносили женщины.

Б. К.

ХЕТЕЛЬ И ХИЛЬДА, Хедин и Хильд (средневерхненем. Hetele, др.-исл. Hedinn, от hedinn, «мехом одетый воин»; средневерхненем. Hilde, др.-исл. Hildr, «битва», Hildr — имя валькирии), персонажи германо-скандинавского мифо-эпического сказания. Оно известно из немецкого эпоса «Кудрун» (нач. 13 в.), исландской скальдической поэзии («Песнь в честь Рагнара Кожаные Штаны» скальда Браги), «Младшей Эдды», «Деяний датчан» Саксона Грамматика и некоторых других источников.

Конунги Хёгни и Хедин побратались после того, как испытали силы друг друга и сочли себя в равной мере могучими. В отсутствие Хёгни Хедин похищает его дочь Хильд с её согласия. Отец отправляется в погоню и настигает беглецов на острове. Хильд предпринимает попытку примирить мужчин (больше для видимости), но не достигает успеха. В схватке гибнут и Хедин, и Хёгни, а вместе с ними и все их дружинники. Однако на следующую ночь Хильд с помощью колдовства пробуждает всех погибших, и они возобновляют бой, длящийся до утра. И эта борьба будет происходить еженощно, вплоть до конца света.

По толкованию немецкого учёного Ф. Р. Шредера, сказание связано с широко распространённым обычаем похищения невесты. Он считает, что героический эпос возник на основе мифа и реконструирует этот миф. Хёгни (Хаген) — один из древнейших персонажей германских героических сказаний, в мифе фигурировал в качестве демона смерти. Он похитил Хильд, первоначально являвшуюся богиней плодородия, а юный бог Хедин её освободил. Хедин воспитан Одином. Мотивы побратимства Хёгни и Хедина, равно как и возобновляющейся битвы погибших воинов, Шредер считает вторичными, привнесёнными в германский (первоначальный) эпос на скандинавском севере. Хьяднинги, отряд Хедина, — боевой мужской союз, стоявший под властью и покровительством Одина. Но Один выступает и на стороне демона Хёгни, даруя сражающимся одновременно и непобедимость, и

гибель. Героический эпос о Х. и Х. возник, по Шредеру, путём перетолкования мифа: миф и культ оптимистичны (бог Хедин побеждает демона — похитителя Хильд и освобождает деву), тогда как героические эпические песни проникнуты мрачным трагизмом (погибают и Хедин, и Хаген, а демонизированная Хильд пробуждает павших бойцов к новой битве). В отличие от Шредера, другой немецкий учёный К. фон Зе полагает, что в скандинавской версии произошла «последующая мифологизация» германских героических сказаний.

А. Я. Гуревич.

ХЕТТСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология населения Хеттского царства (Древнего, 18–16 вв. до н. э., Среднего, 15 в. до н. э., и Нового, 14–13 вв. до н. э.; существовало на территории Малой Азии, состояло из трёх основных областей: страны хатти — хеттов в северной и центральной части Малой Азии, Лувии — на юго-западе Малой Азии и Палы — на северо-востоке). Древнейшим слоем Х. м. является мифология хатти (протохеттов), оказавшая существенное влияние на хеттские мифологические воззрения. Видимо, язык хатти 3-го тыс. до н. э. близкородствен северозападным кавказским (абхазо-адыгским) языкам и имеет черты, общие с северовосточнокавказскими (нахско-дагестанскими) языками, что позволяет проводить параллели между обозначениями сходных понятий в хаттском и соответствующих кавказских языках. Ко 2-му тыс. до н. э. язык хатти сохранялся лишь в качестве священного. На основании документов из архива столицы Хеттского царства Хатусаса (современный Богазкёй) можно составить достаточно полное представление о мифологии хатти. Главными богами являлись бог солнца Эстан (Estan, хетт. Истанус), Вурунсему (богиня солнца города Аринна; arinna, «источник», родственно хурритскому arinn-i, «источник»), её дочь — солнечное божество Мецулла, богиня Каттах-цифури («царица богиня», хетт. Камрусепа), бог-кузнец Хасамили (Хасамиль), бог престола Хальмасуит (хетт. Halmasuit, хатт. Ha-n-wa-s-wi-t, от Ha-ni-wa-s, «то, на чём сидят — престол», упоминается в древнейшей хеттской надписи царя Аниттаса, 18 в.), бог-пастух Хапантали, бог плодородия Телепину (хетт. Телепинус), покровительница Хаттусаса воинственная богиня Инара, божества подземного мира Лельвани и пара Иштуштайя (Istustaya, Esdustaya, возможно, родственно имени Эстан) и Папайя, богиня зерна Каит (Kait, «зерно», родственно хуррит. kate, «зерно», и древнейшим евразийским названиям зерна), охраняющий дворец царя Цилипури, божество луны Кашку (Kasku, родственно хуррит. Kusuh, «луна»), бог-щит Цитхарийя, Тару (Сару) — бог грозы, отец Мецуллы и супруг Вурунсему, Кудуили (Kudu, «душа») и др. Важнейшие мифы (известны по хаттским и хеттским текстам) — о строительстве храма Эстана в священном городе Лахцан, об исчезновении и возвращении Телепину, о лунном затмении, описываемом как падение с неба Кашку, которого возвращает Каттахцифури-Камрусепа. К неолитической культуре Чатал-Хююка возводятся хаттские обряды поклонения пчеле (пчела активно участвует в поисках Телепину), леопарду (который, как и лев, являлся, в частности, зооморфным символом хеттского царя), похоронные обряды, связанные с мышью. Особую социальную значимость имел цикл мифов и обрядов, связанных с Хальмасуитом и Цилипури.

Согласно мифу, боги, распределяя земли, дали Хаттусас хаттскому царю. Эти представления были целиком восприняты хеттами в эпоху хаттскохеттского двуязычия и культурного сосуществования (ок. кон. 3-го тыс. до н. э.). Хаттским влиянием объясняются также хеттские мифологические представления о языке богов и людей: согласно двуязычным хаттскохеттским текстам, одно и то же божество по-разному называлось «среди богов» и «среди людей» [типологические параллели обнаруживаются в широком круге древневосточных (в т. ч. египетской и индийской), древнеевропейских (древнеисландской) и восточноевразийских (айнской) традиций]. Некоторые собственно хеттские имена божеств представляют собой перевод хаттских: хатт. tauwa tupi, «страх и ужас», переводится как Nahsaratt, «страх», и Weritema, «ужас», и фигурируют не только в переложениях хаттских мифов, но и в позднейших хеттских мифологических сочинениях. Представления об этих божествах, возможно, оказали воздействие на греческую мифологическую традицию: гомеровская пара Δείμος τε Φόβος τε, «страх и ужас»; они, как и соответствующие боги в среднехеттских гимнах солнцу, запрягают колесницу. Несомненно влияние мифологии хатти на хеттский миф о поединке бога грозы со змеем (см. в ст. Иллуянка; сюжет имеет параллели во многих традициях Восточного Средиземноморья, см. также в статьях Змей, Дракон).

Наряду с хаттским слоем выделяется группа древнейших индоевропейских богов, связанных с первой столицей хеттов городом Неса (Канес): бог-защитник Пирва (ср. Перкунас, Перун и др.), бог дня Сиват [Siwatt-, «день», в функции бога солнца его впоследствии вытеснил Эстан, ср. siu-(ni), «бог», имеет параллели и в других индоевропейских языках, см. в ст. Индоевропейская мифология; след того, что некогда это слово имело значение «бог солнца», можно видеть в урартском Siwini, «бог солнца», представляющем собой, по-видимому, заимствование из хеттского языка древнехурритским диалектом, из которого позднее развился урартский язык], Тархунт (Tarhunt, «могущественный», эпитет бога грозы, соответствует индоиранскому turvant-с тем же значением), Сиу-Суммис (Siu-snus, «богнаш», упоминается в надписи царя Аниттаса), бог луны Арма (Arma, ср. тохарск. ydrm, «мера», др.-исл. rim, «счёт», и т. п.) и др. Из мифов индоевропейского происхождения следует отметить миф о рождении 30 сыновей и 30 дочерей царицей Несы. Царица, посадив сыновей в горшки с нечистотами, пустила их плыть по реке (обычный для близнечных мифов мотив расправы с близнецами), а дочерей вырастила. Река принесла сыновей к городу Цальпа, где их спасли боги. Выросши, они возвращаются в Несу и, не узнав сестёр, вступают с ними в кровосмесительный брак. В индоевропейских мифологиях параллель ему составляет древнеирландский рассказ о братьях-близнецах по имени Финдеамна, которых сестра уговорила вступить с ней в брачную связь, индоиранский миф о близнецах (Яме-Йиме и его сестре). К индоевропейской традиции восходят, по-видимому, такие обрядовые тексты, как песня Пирве, описания царского похоронного ритуала, имеющие близкие соответствия в других индоевропейских, в частности индийских (в «Атхарваведе») и греческих (у Гомера), ритуалах.

Ответвления той же индоевропейской анатолийской мифологической традиции представляют собой лувийская и палайская мифологии, в некоторых отношениях они ближе к исходной анатолийской, чем собственно хеттская. В частности, в них сохраняется индоевропейское имя бога солнца [лувийск. Тиват, Tiwat-, палайск. Тият, Tiyat-; у хеттов Сиват-день вытеснен Эстаном (Истанусом)]. Палайская мифология, как и хеттская, испытала значительное влияние хаттской; многие хаттские божества, в частности Каттахцифури, почитались палайцами под их хаттскими именами. Лишь в немногих палайских текстах можно предполагать след индоевропейских мифологических представлений (напр., в гимне солнцу, связываемому, как и в хеттской и индийской традициях, с морем). Лувийская мифология вместе с тем испытала ранние влияния соседствовавших с пралувийцами семитов и особенно хурритов. Так, слово «бог» (massana-) в лувийском языке может быть связано с общесемитским (ср. аккад. Samas, «солнце», и т. п.). В новохеттский период, когда культурный центр страны сместился в южные области с лувийским и хурритским населением, в хеттский пантеон был включён ряд лувийских богов, в частности боги войны (вооружённые луком) Ярри (Yarri, возможна, ср. индоевропейский корень *jar-, связь с другими индоевропейскими богами типа слав. Яровит, Ярила), Санда (позднее был включён и в местные греческие пантеоны).

С эпохи Среднехеттского царства в состав хеттского пантеона начинают включаться хурритские боги. Из них в новохеттский период особую роль приобретает Шавушка (Иштар); в поздних текстах (молитва царицы Пудухепы) она отождествляется с древнехеттской (по происхождению — хаттской: Вурунсему) богиней солнца города Аринны.

Период Нового царства характеризуется развитием религиозного синкретизма; в результате контаминации хеттских и хурритских мифологических представлений возникает хурритская интерпретация древнехеттского пантеона. Писцы-богословы не ограничиваются перечислением «1000 богов», составляющих, согласно текстам (в частности, государственным договорам), хеттский пантеон, но и устанавливают между ними классификационные связи, отождествляя богов, имеющих сходные функции (напр., богов грозы). Две основные группы богов официального пантеона хурритские по происхождению. Первую возглавляет бог грозы Тешуб со свитой: его брат и помощник в сражениях

Ташмишу, побеждённый Тешубом Кумарби, бог луны Кужух, бог солнца Шимеги (Шимиге), Астаби (Аштаби), быки Тешуба Сери (Шери, «вечер-ночь») и Хурри («восход»), горы Намни и Хаззи и др. Другая группа включает супругу Тешуба Хебат, её сына Шаррума, дочерей Алланцу (Алланзу) и Хунзишалли, служанку Дарру-Дакиту (Dakitu, первоначально семитское имя со значением «маленькая», «малышка»), божеств судьбы Хутена-Хутеллура (Худены-Худеллуры, Hutena-Hutellura, ср. (hute, «писать»), Аллани («госпожа»), Шавушку, её служительниц Нинатту и Кулитту, Кубабу и ряд других женских божеств. Обе группы изображены на рельефах святилища Язылыкая близ современного Богазкёя.

В составе «1000 богов» Хеттского царства наряду с хаттскими, древнехеттскими несийским, хурритскими и немногочисленными лувийскими богами выделяются персонифицированные воплощения стихий [скорее всего архаические хеттские, в позднейшее время сближавшиеся с хурритскими; ср. Аруна («океан»), выступающий в сюжетах о сватовстве Телепинуса к дочери океана, о солнце и океане и др.]. Использование нарицательных существительных как имён богов (ср. также Желание, Река, Тёмная земля и др.) — характерная особенность индоевропейских мифологий, в т. ч. римской и индоиранской; аналогичные божества, например Доля, Правда, имеются и в славянской мифологии. В конце перечислений богов пантеона помещались боги изгоев — людей хабиру (по-видимому, наименование ряда древнеханаанейских племён) и лулахи (слово хурритского происхождения, связанное с восточнокавказским обозначением мужа, невольника).

Характерный для новохеттского времени религиозный синкретизм проявлялся также в отнесении одного мифологического сюжета к разным богам. Миф о божестве, которое исчезает, унося с собой плодородие, а потом (после долгих поисков, предпринятых богами) возвращается (вызывая восстановление плодородия), связывается с Телепинусом, богами солнца, грозы, богиней Инарой, богиней Анцили (в последнем случае миф приурочен к избавлению от страданий во время родов). В числе других повторяющихся сюжетных схем, не зависящих от конкретных действующих лиц, — мотивы смены поколений богов [царствующего на небесах Алалу свергает Ану; Кумарби изгоняет Ану; Тешуб побеждает Кумарби, богахранителя (KAL), героя по имени Серебро; подробно см. в ст. Хурритская мифология], унесения светил с неба (напр., Аруной солнца, Серебром солнца и луны), сватовства к богу (напр., Телепинуса, Кумарби к дочери Аруны).

В. В. Иванов.

ХИЗКИЛ (Hizkil), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Иезекиилю. Комментаторы относят к Х. коранический стих о том, как аллах по своей воле умертвил, а потом оживил тысячи людей (2:244, ср. Иезек. 37, 1–10). По преданию, после гибели людей от чумы Х. обратился к аллаху с мольбой о спасении и аллах оживил их всех. Некий Х. появляется и в легендах о Мусе. Будучи одним из слуг Фирауна, он тайно помогает пророку.

М. П.

ХИЙСИ (карельск. и финск.), хийс (эстонск.), в прибалтийско-финской мифологии лесной дух, великан, чёрт. Первоначально Х. – название священной рощи, в которой производились захоронения; там запрещалось ломать ветки, рубить деревья; ср. финск. Hiitola, эстонск. Hiidela — царство мёртвых, наряду с Манала. М. Агрикола (16 в.) упоминает Х. как духа леса, приносящего удачу в охоте. В поздних финских мифологических сюжетах Х. — привидение, дух умершего, появление которого предвещает смерть, или великан. Иногда Х. считается покровителем или губителем скота. Его атрибуты — жеребёнок, лось: в рунах об охоте на гигантского лося Х.-охотник не может догнать его даже на волшебных лыжах или упускает зверя, размечтавшись о шкуре. Наблюдается тенденция к употреблению имени Х. как обозначения злого духа вообще. В эстонской мифологии производные от этого имени выступают в значении «леший, лесной великан»; ср. hiidlane, hiius, hiid, Hiis(i), этимологически тождественные саамск. seida (сейда), камень — вместилище духа. Ср. особо почитаемые камни Х.; груды камней называют садами Х.: по преданиям, они возникли из-за того, что великаны-Х. забрасывали друг друга камнями (ср. Ванапаганы).

А. Ю. Айхенвальд.

ХИМАВАТ (др.-инд. Himavat, «снежный»), Хималай, в индийской мифологии бог, персонифицирующий вершину Гималаев, обитель ракшасов, пишачей и якшей. Х. был мужем апсары Менаки (Мены), от которой имел сына Майнаку (единственного из горных пиков, оставшегося крылатым, после того как Индра отрезал у гор крылья) и дочерей Парвати, жену Шивы, и Гангу.

П. Г.

ХИМЕРА (Χίμαιρα), в греческой мифологии чудовище, рождённое Эхидной и Тифоном, опустошавшее страну. Х. – тератоморфное существо с тремя головами: льва, козы и змея. У неё туловище: спереди — льва, в середине — козье, сзади — змеи. Она изрыгает пламя (Hes. Theog. 319–324). Была убита Беллерофонтом, поднявшимся в воздух на крылатом Пегасе (325; Apollod. I 9, 3) и тем самым выполнившим волю ликийского царя Иобата (Hom. Il. VI 179–182).

А. Т.-Г.

Химера из Ареццо. Бронза. Ок. 480 до н. э. Флоренция, Археологический музей.

ХИНАЯНЫ МИФОЛОГИЯ, см. в статье Буддийская мифология.

ХИОНА (Χιόνη), в греческой мифологии: 1) дочь Борея и Орифии, внучка афинского царя Эрехфея, сестра Клеопатры и Бореадов — Калаида и Зета (Apollod. III 15, 2). От Посейдона родила сына Эвмолпа. Боясь гнева отца, Х. бросила ребёнка в море, но его спас Посейдон и перенёс в Эфиопию (III 15, 4); 2) дочь царя Дедалиона, родившая одновременно Автолика — от Гермеса и певца Филаммона — от Аполлона. Была убита Артемидой за то, что, бахвалясь, утверждала, что она красивее богини (Ovid. Met. XI 291–345; Hyg. Fab. 200); 3) мать бога Приапа, которого родила от Диониса (Schol. Theocr. I 21).

М. Б.

ХИРАНЬЯГАРБХА (др.-инд. hiranya-garbha-), в древнеиндийской мифологии золотой зародыш, плававший в космических водах и давший начало вселенной. Х. — ядро одной из ранних концепций творения. В ряде случаев отождествляется с солнцем. В «Ригведе» (X 121) Х. — первоначальная форма бога — создателя вселенной Праджапати (ср. также X 129; AB X 7, 28). В брахманах, упанишадах, эпосе версия Х. получает дальнейшую конкретизацию: из хаоса выделяются воды, породившие огонь — Х.; через год из него возникает Брахма, разбивая оболочку и создавая из её частей небо и землю (ср. Шат.-бр. XI, Мбх. XII). Концепция Х. даёт начало теме космического яйца в классическом индуизме.

В. Т.

ХИРАНЬЯКАШИПУ (др.-инд. Hiranya-kasipu, «имеющий золотую одежду»), в индуистской мифологии царь асуров, сын Кашьяпы и Дити и брат-близнец Хираньякши. Согласно распространённому в эпосе и пуранах мифу, Х. не мог быть убит ни человеком, ни животным, ни оружием, ни голыми руками, ни днём, ни ночью, ни внутри дома, ни вне его. Благодаря этому дару Брахмы Х. захватил власть над тремя мирами, подчинил себе богов и поселился во дворце Индры на небе. Чтобы избавить богов от тирании Х., Вишну воплотился в нарасинху — получеловека-полульва (см. в ст. Аватара). Однажды в

Вишну-нарасинха. Камень. 14–15 вв. Карнатака, Хампи.

сумерках, стоя на пороге своего дворца возле колонны, Х. в споре со своим сыном Прахладой, ревностным почитателем Вишну, стал утверждать, что Вишну не вездесущ, поскольку его нет в этой колонне, и презрительно ударил по колонне мечом. В тот же момент из неё вышел Вишну в виде нарасинхи и растерзал Х. когтями (Бхаг.-пур. VII 1–8; Вишну-пур. I 17–20 и др.).

П. Г.

ХИРАНЬЯКША (др.-инд. Hiranyaksa, «имеющий золотой глаз»), Хираньянетра, Хираньялочана, в индуистской мифологии могущественный асура, сын Кашьяпы и Дити и брат-близнец Хираньякашипу. Х., согласно распространённому мифу, был непримиримым врагом богов и, желая показать им свою силу, стащил землю на дно мирового океана (по другому варианту, земля сама погрузилась в океан, не вынеся бремени живых существ). Боги обратились за помощью к Вишну, тот воплотился в вепря (см. в ст. Аватара), поднял землю вверх на своих клыках, а Х., пытавшегося помешать ему, убил после тысячелетней битвы. Борьба Вишну в аватаре вепря с Х., по-видимому, является пураническим добавлением к космогоническому в своей основе мифу об «извлечении» земли из первичных вод (Мбх. III 141; Вишну-пур. I 4; Бхаг.пур. III 13–19; «Вараха-пурана» 113–115 и др.).

П. Г.

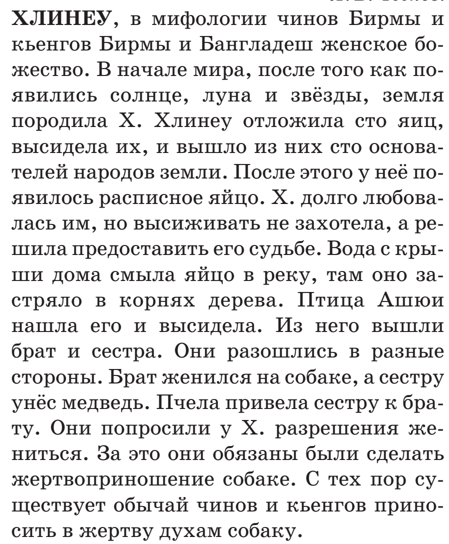
ХИРОН (Χειρών), в греческой мифологии кентавр, сын Кроноса и океаниды Филиры (Apollod. I 2, 4), втайне от Реи сочетавшихся в браке. Х. родился полуконём-получеловеком, так как Кронос, застигнутый Реей, принял вид коня (Apoll. Rhod. II 1231–1241). Х. (как и Фол), в отличие от других кентавров, выделяется мудростью и благожелательностью и является воспитателем героев (Тесея, Ясона, Диоскуров); как лекарь обучал врачеванию Асклепия. Имя Х. указывает на искусные руки (греч. cheir, «рука»). При отъезде аргонавтов маленький Ахилл находится на руках Х. и его супруги (Apoll. Rhod. I 552–558). Самого Пелея Х. научил, как овладеть Фетидой, менявшей свой облик. Он подарил Пелею знаменитое копьё из пелионского ясеня (Apollod. III 13, 5). Изгнанный лапифами с Пелиона, Х. поселился вблизи мыса Малеи, где и был нечаянно ранен отравленной ядом лернейской гидры стрелой Геракла, сражавшегося с кентаврами. Страдая от неизлечимой раны, бессмертный Х. жаждет смерти и отказывается от бессмертия в обмен на освобождение Зевсом Прометея (II 5, 4; эта связь Х. с Прометеем не ясна, ибо Прометей столь же бессмертен, как и Х.; в данном случае у позднего мифографа Аполлодора несомненно переосмысление Прометея, как получившего бессмертие именно от Зевса). Х. наделён чертами архаического миксантропического божества, причём свой род ведёт не по отцу Кроносу, а по матери Филире с её явно вегетативным происхождением (греч. «Филира», «липа») и обычно именуется Филиридом. Х. принадлежит к числу тех архаических божеств, которые вступили в союз с героическим миром, но вместе с тем вынуждены были невольно погибнуть от руки героев.

А. Тахо-Годи.

ХКУН ХСАНГ Л'РЕНГ, в мон-кхмерской мифологии герой у народа ва (северо-восточная Бирма). Претворял на земле волю небесных божеств. Основное его деяние в том, что он расколол две гигантские тыквы, для того чтобы Ятаун и Ятай позволили ему жениться на их дочери-тигре. Согласно одному из вариантов мифа, эти тыквы выросли из семян той тыквы, которую небесное божество дало съесть Ятаун и Ятай, чтобы они познали любовную страсть.

После этого у них и родилась дочь. С помощью волшебного меча Х. Х. Л. расколол первую тыкву. Из неё вышли краб и заяц. Где Х. Х. Л. бросил краба, образовалось озеро, очень чтимое ва. На его берегах стоит город Мыонг-май (северо-восток Бирмы). Х. Х. Л. сделал затем страну ва богатой металлами и солью. Из второй тыквы вышли четыре группы народов, питающихся рисом, кукурузой, мясом и кореньями. Это были предки ва, шанов, каренов и других народов северной и восточной Бирмы. Один из потомков самого Х. Х. Л. вступил в брак с нагой и был отцом короля-тигра, основавшего на северо-востоке Бирмы город Вингмай. В образе Х. Х. Л. отразились различные этапы культурной истории ва. С циклом мифов народа ва о тыкве, тигре, первоначальных существах Ятаун и Ятай оказались связанными образы индуизма и буддизма. Буддисты считают Х. Х. Л. бодхисатвой.

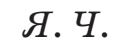
Я. В. Чеснов.



ХЛИНЕУ, в мифологии чинов Бирмы и кьенгов Бирмы и Бангладеш женское божество. В начале мира, после того как появились солнце, луна и звёзды, земля породила Х. Хлинеу отложила сто яиц, высидела их, и вышло из них сто основателей народов земли. После этого у неё появилось расписное яйцо. Х. долго любовалась им, но высиживать не захотела, а решила предоставить его судьбе. Вода с крыши дома смыла яйцо в реку, там оно застряло в корнях дерева. Птица Ашюи нашла его и высидела. Из него вышли брат и сестра. Они разошлись в разные стороны. Брат женился на собаке, а сестру унёс медведь. Пчела привела сестру к брату. Они попросили у Х. разрешения жениться. За это они обязаны были сделать жертвоприношение собаке. С тех пор существует обычай чинов и кьенгов приносить в жертву духам собаку.

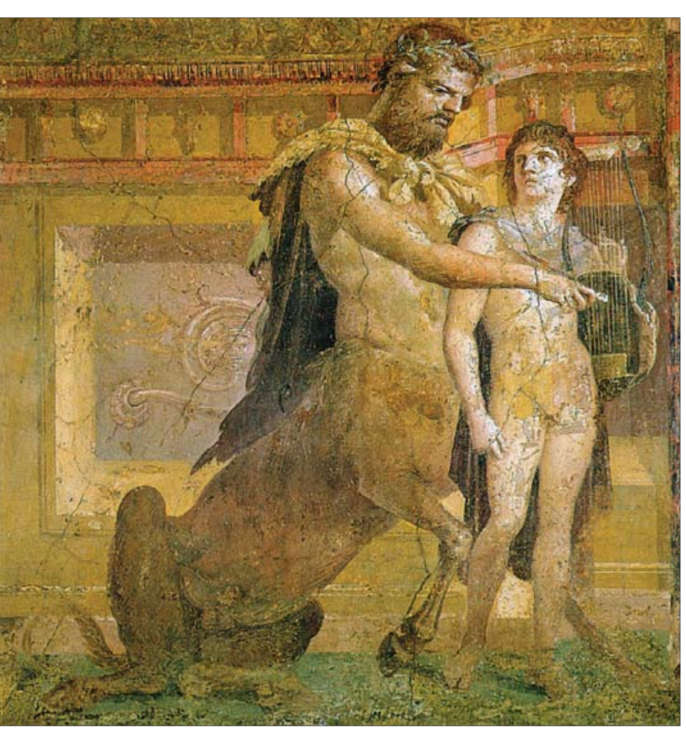
Я. Ч.

ХМОЧ КЕНТУ, в мон-кхмерской мифологии (у банаров и других народов Центрального Вьетнама) муравей, давший рис. Событие связано с потопом, вызванным тем, что ворон (или коршун) обидел краба. В барабане спаслись брат и сестра, от которых впоследствии произошли люди. У брата и сестры был только варёный рис. После потопа муравей принёс им два зерна (или колос). Рис, выросший из них на следующий день, был огромного размера. Одного зерна хватало на обед. Растения не возделывали; созрев, они сами мчались в амбары. Так было до тех пор, пока впоследствии женщина по имени Со Крок не прогнала рис в поле. Образ муравья, давшего людям рис, известен мифологии других народов Индокитая.



Я. Ч.

ХНУМ (hnmw), в египетской мифологии бог плодородия. Центр его культа — остров Элефантина, но Х. почитался во всём Египте, а также в Нубии. В древности изображался в виде барана с закруглёнными



Хирон обучает Ахилла игре на лире. Фреска из Геркуланума. Неаполь, Национальный археологический музей.

Хнум и фараон.
Рельеф в храме Хнума, о. Элефантина.

горизонтальными рогами, затем — в виде человека с головой барана. Отец Х. — Нун, дочь — Анукет. Его жёнами считались Менхит, Сатис, Нейт, Небтуи. Х. помогал при родах, он создал из глины на гончарном круге человека, его духовного двойника — ка, имел власть над человеческой судьбой. В греко-римский период Х. — демиург, создавший на гончарном круге весь мир. Х. считался подателем воды, хранителем истоков Нила (его эпитет — «владыка катарактов», т. е. порогов Нила), как бог войны он отражает нападения врагов. Поскольку слова «баран» и «душа» по-египетски звучали одинаково (ба), Х. считался воплощением душ многих богов (напр., Геба). Как демиург сближался с Птахом («Хнум тебя сделал, Птах сотворил»), отождествлялся с Амоном, Ра, Себеком.

Р. Р.

ХО БУ («управа огня»), в поздней китайской даосской мифологии одна из небесных управ, в которой служат все божества огня (Хо-шэнь). Главой этой управы считается Ло Сюань, имеющий титул Ходэ синцзюнь («государь звезды Огня», т. е., по европейской терминологии, — планеты Марс). Его помощниками выступают 5 божеств: Чжу Чжао, Гао Чжэнь, Фан Гуй, Ван Цзяо и Лю Хуань, первые четыре — божества звезд, а 5-й имеет титул Цзехо тяньцзюнь («принимающий огонь небесный государь»). К Х. б. относят также духа Чи-цзинцзы, древнейшего бога огня Чжу-жуна, а также некоторых местных божеств огня, почитавшихся древними китайцами, например Хуэй-лу, которому приносили жертвы в царстве Чжэн и которого иногда отождествляют с неким У Хуэем, бывшим сподвижником мифического государя Ди-ку. К этому же ведомству относятся ещё Се-тянь-цзюнь, братья Чун и Ли, являющиеся потомками мифического государя Чжу-ань-сюя.

Считается, что глава Х. б. Ло Сюань — даос, именуемый также Янь-чжун сянь («бессмертный из пламени»), происходит с острова Холун-дао («огненного дракона»). Его представляют трехглазым с красными волосами и красной бородой, кроваво-красным лицом, страшными стальными клыками, в ярко-красной одежде, украшенной изображениями восьми триграмм — ба гуа. Его боевой конь красной масти изрыгает огонь.

В позднесредневековых преданиях, связанных с эпохой конца Иньской династии и изложенных в фантастической эпопее «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов», 16 в.), Ло Сюань воюет на стороне Инь Цзяо – сына последнего правителя династии Инь Чжоу Сина. Он обладает способностью во время боя превращаться в шестирукого и трёхлицего исполина, причем в каждой руке его оказывается магическое оружие: небесная печать, огненное колесо пяти драконов, кувшин десяти тысяч огненных воронов, трубка (?), с помощью которой можно насылать облака и дым, а в двух руках по летающему клинку, испускающему огонь и дым.

Ло Сюань являет все свое магическое искусство в битве при городе Сици, но прибывшая на помощь кудеснику Цзянтайгуну дочь Си-ван-му принцесса Лунцзи насылает дождь, окончательно добивает его появившийся Ли-тяньван. Лю Хуань, один из пяти помощников Ло Сюаня, изображался с жёлтым лицом, в черном одеянии.

По некоторым другим источникам, Ходэ синцзюнь — это дух древнего божества юга Янь-ди, в свою очередь отождествляемого с божеством земледелия Шэнь-нуном. Ходэ синцзюню приносили жертвы как богу огня, моля избавить от пожара. Дух Чи-цзинцзы («красный дух») рассматривается в даосской космогонии как воплощение огня. Считается, что он родился на юге на горе Шитан, у него красное тело, красные волосы и борода, на нём одежда из красных листьев (в одежде из листьев позднесредневековые китайские художники изображали своих первопредков). Согласно «Шэнь-сянь тунцзянь» («Зерцало бессмертных»), он добыл огонь (трением?) из шелковицы и этот огонь в соединении с водой дал жизнь росткам земной жизни.

Б. Л. Рифтин.

Глава Управы огня Ходэ синцзюнь со своей свитой. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв.
Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ХОГУКСИН, в корейской мифологии духи — защитники страны. У древнекорейских племён было распространено поклонение Х. У племён йе и мэк олицетворением Х. был медведь (кома). Культ Х. приобрёл общегосударственный характер со времени Объединённого Силла (7 в.). Считалось, что в Х. превращались души знаменитых полководцев, государей, мудрецов. В шаманской мифологии в роли Х. выступают стражи небесного мира — Чхонсинджан.

Л. К.

ХОДЭРИ, Ходэри-но микото (др.-япон. элемент «хо», «огонь», «дэри» — от «тэру», «светить», «светиться»; в целом условно: «бог-светящий огонь»), в японской мифологии божество, рождённое в браке Ниниги с Конохана-Сакуя-химэ. Имя этого бога связано с обстоятельствами его рождения: услышав от жены, что она собирается произвести на свет дитя, Ниниги заподозрил, что отец будущего ребёнка не он, а земной бог, «потому что Сакуя-химэ затяжелела за одну ночь». В доказательство того, что будущий ребёнок – дитя потомка небесных богов, Сакуя-химэ разрешается от бремени в покоях, объятых огнём. На свет появляются три божества: Х., Хосусэри-но микото (линия этого бога не получает развития в мифах) и Хоори. Х. становится рыбаком, а Хоори охотником. Отсюда и прозвища обоих братьев: Х. зовётся Умисати-бико, «юноша удачливый на море», а Хоори называют Ямасатибико, «юноша удачливый в горах».

В мифах рассказывается, как Хоори одержал верх над Х., отводя воду с его заливных полей и заливая водой его суходольные поля («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. II, «Эпоха богов», окончание; в «Нихонги» Х. выступает под именем Хоно Сусори-но микото, где «сусори» — вариант слова «судзуро», означающего «беспокойный характер, своеволие, упрямство»; он считается предком племени хаято, название которого происходит от др.-япон. «хая», «проворный», «свирепый»).

В мифе о братьях-богах можно видеть отражение межплеменной борьбы, а также древний фольклорный сюжет о борьбе двух братьев — старшего и младшего, один из которых связан с морем, рекой, водой, а другой — с землёй, лесом, встречающийся в мифологии многих народов мира.

Е. М. Пинус.

ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ. Апокрифическое сказание о посещении девой Марией места мучения грешников («Хождение богородицы по мукам», или «Апокалипсис пресвятой богородицы») воплотило некоторые эсхатологические представления средневекового христианства. Согласно версии, восходящей к греческим рукописям 9 в. и получившей особенно широкое распространение (древнейший русский список относится к 12 в.), богородица, взойдя на Масличную гору (место Гефсиманского сада), обратилась к Христу с молитвой, желая узнать и увидеть, какие есть муки и сколько их. Посланный Христом архангел Михаил являет богородице ад и несказанные мучения, постигшие повинных в тяжких прегрешениях. Это зрелище повергает богородицу в великую скорбь, и, представ

перед престолом небесного отца, она со слезами просит Христа помиловать грешников. Но лишь после того как к молитве её присоединяют свои голоса все ангелы и праведники, мучимым за грехи даруется — ради слёз богородицы — послабление: с этих пор на время со дня Воскресения (христианской Пасхи) и до Пятидесятницы (день празднования Троицы) они избавлены от мучений. (Мотив возможного послабления мучающимся до свершения Страшного суда возникает очень рано.) Сказание о Х. б. по м. использовалось также в назидательных целях, являя устрашающий перечень всевозможных прегрешений и соответствующих им мук. Картина «места мучного», предстающая в этом сказании, в общих чертах соответствует евангельскому образу геены огненной и «мук геенских»: огня неугасимого, тартара лютого, червя неусыпного и тьмы кромешной, — понятых с живописной конкретностью. Идея иерархического строения ада, столь важная для западного средневековья и нашедшая завершающее воплощение у Данте, едва прослеживается в звучащих рефреном словах архангела Михаила, обращенных к Марии: «Ты ещё не видела великих мук».

Среди литературных переложений апокрифа — парафраз двух его фрагментов в книге А. М. Ремизова «Подорожие», а также стилизованный под Х. б. по м. рассказ о «том свете» и «хождении по мукам» Акумовны в его романе «Крестовые сестры».

О. Е. Нестерова.

ХОЛЬДА (нем. Holda), фрау Холле, Перхта, Берта, в германской низшей мифологии рождественский персонаж. Старуха-ведьма (у южных немцев, австрийцев), проносящаяся в новогодние ночи по небу во главе дикой охоты (ср. воплощения зимы и смерти типа славянской Марены, а также обычай «жечь фрау Холле» — разжигать новогодний огонь), или, напротив, добрая женщина в белых одеяниях, разносящая подарки хорошим людям и наказывающая плохих, особенно нерадивых прях (ср. австрийских ряженых — «красивых и ужасных перхт» с зооморфными чертами). Х. — покровительница младенцев, умерших некрещёными. Реликты древнего образа божества природы — связь Х. с источниками, где, по некоторым поверьям, она обитает, и атмосферными явлениями: когда Х. выбивает перину — идёт снег, когда после долгих дождей появляется солнце — Х. сушит своё покрывало и т. п. Ср. также Бефану.

М. Ю.

Перхта из Зальцбурга (Австрия).

Хонсу. Гранит. Ок. 1350 до н. э. Каир, Египетский музей.

ХОМПОРУУН ХОТОЙ («горбоносый орёл»), в якутской мифологии покровитель птиц, отец орлов, прародитель ряда якутских родов, божество, относящееся к разряду айы. В среднем мире Х. х. появляется в образе тёмносизого орла. Согласно мифам, Х. х. наказывал тех, кто убил орла или непочтительно к орлам относился. Х. х. сводил виновника с ума или насылал неизлечимые кожные болезни и т. п. Иногда Х. х. даровал людям скот тёмно-сизой масти, а бездетным женщинам — души детей.

Н. А.

ХОНСУ (hns'w, «проходящий»), в египетской мифологии бог луны, сын Амона и Мут. Имел также функции бога времени и его счёта. Центром культа Х. были Фивы, где (в Карнаке) находился его главный храм. Изображался юношей с серпом и диском луны на голове, иногда — как бог-ребёнок с пальцем у рта и «локоном молодости» (который мальчики носили сбоку головы до совершеннолетия; в этом случае часто смешивался с Гор-па-хердом). Отождествлялся с Тотом (Хонсу-Тот), Яхом (Хонсу-Ях), Себеком. Как эпитет к его имени часто присоединяли имя бога луны Неферхотепа.

Р. Р.

ХООРИ, Хоори-но микото (др.-япон., «бог, пригибающий огонь» или «ослабевающая сила огня»), Амацу-хитака-хикохоходэ-ми-но микото («некто, поднявшийся до высот»), в японской мифологии божество. Согласно «Кодзики» и «Нихонги», его отцом был Ниниги, а матерью — Каму-атацу-химэ (Коноха-на-Сакуя-химэ). Как и его старший брат Ходэрщ Х. рождается в покоях, объятых пламенем (с чем и связано его имя). Однажды Х.-охотник предлагает брату-рыбаку поменяться занятиями. Ходэри отдаёт ему свой рыболовный крючок, но Х. не удаётся поймать ни одной рыбёшки, и в довершение всего он роняет крючок в море. Ходэри отказывается взять взамен предложенные ему пять сотен других крючков. С помощью морского божества Сиоцути Х. попадает во дворец морского царя Ватацуми-но ками (см. Ва-тацуми-но куни). Он женится на его дочери Тоётама-бимэ. Ватацуми-но ками находит крючок в одной из рыбьих глоток и вручает его Х., а также дарит ему две жемчужины, управляющие приливом и отливом. Ходэри, получив заколдованный крючок, становится всё беднее и беднее и, наконец, решает убить Х., в котором он видит виновника своих несчастий. В борьбе со старшим братом Х. прибегает к помощи волшебной жемчужины, но в последний момент, когда Ходэри едва не тонет, настигаемый приливом, дарует ему жизнь, и тот клянётся ему в вечной покорности. Между тем Тоётама-бимэ должна родить сына. Она просит Х. построить для неё на берегу моря специальные покои и не смотреть на неё во время родов. Х. нарушает запрет жены, и та принимает свой первоначальный облик морского чудовища и, оставив мужа и сына, возвращается в море. Сын Х. и Тоётама-бимэ, согласно мифической генеалогии, был отцом первого японского императора Дзимму-тэнно. Миф о двух братьях, рыбаке и охотнике, во многом напоминает народную сказку об Урасима из Мидзуноэ.

Е. К. Симонова-Гудзенко.

ХООРИ, кори, коори, в тунгусо-маньчжурской мифологии птица, перевозящая ду-

Хонсу, бог луны, Хатор, богиня неба и Себек, бог воды. Египет, храм Ком Омбо.

ши умерших нанайцев в мир мёртвых — буни. Х. также перевозила обратно шамана, сопровождавшего души. Изображение Х. шаман держал под специальным навесом.

Г. В.

ХОРАЛДАР, Хуарелдари (дигорск.), в осетинской мифологии божество урожая; в нартском эпосе Х. — хлебодержец, небожитель, живёт в доме бога; у аланов был известен под именем Зегиман — бог хлебов. В фольклоре Х. на двух бычках (чёрном и белом), подаренных ему Фалвара, вспахал все пахотные угодья осетин.

Б. К.

ХОРМУСТА, Хормуста-тенгри, Хормуста-хан, Хурмаст, Хан Хюрмас (Тюрмас, Хирмус, Хирмас, Хёрмос)-тенгери (бурят.), Хормусда (маньчж.), Курбусту (тувинск.), Уч Курбустан, Кубустан-аакай (алт.), в мифологии монгольских народов верховное небесное божество. Восходит к согдийскому Хурмазта (см. в ст. Мазда), который при принятии согдийцами буддизма был отождествлён с Шакрой (Индра), возглавляющим сонм 33 небесных богов. Хурмазта (Хурмузта) был воспринят средневековыми уйгурами-буддистами и затем (не позднее 15 в.) — монголами.

В ламаистской космологии Х. — главный среди 33 тенгри, пребывающих на вершине мировой горы Сумеру (Меру) и ведущих постоянную войну с асурами. Ему подчинены также четыре махараджи — хранители стран света (локапалы); он — покровитель земли, всего видимого мира и обитающих в нём живых существ (по некоторым представлениям, его лоб украшает золотой диск в виде луны).

В средневековье Х., очевидно, быстро контаминируется с центральным ураническим божеством государственного шаманистского культа — Вечным небом (см. в ст. Тенгри), вплоть до полного отождествления (Хормуста-тенгри иногда осмысливается как «небо»), и в таком качестве он фигурирует как отец (или создатель) Чингисхана. Х. — небесный отец Гесера, по повелению Шакьямуни посылающий своего сына на землю. В монгольских шаманских призываниях Х. — глава 33 или 99 тенгри; по некоторым версиям, он участвовал в творении верховных небесных богов. В поздних преданиях Х. иногда выступает в роли демиурга (см. в ст. Монгольских народов мифология). С природой уранического божества связаны его функции громовержца. Согласно сказочно-эпической мифологии, Х. — владыка верхнего мира (в одной шаманской легенде описывается как старец, имеющий синюю шелковую шубу), отец многочисленного семейства; к его дочери иногда сватается богатырь. В различных фольклорных сюжетах Х. то покровительствует герою, то, напротив, гневается на него, посылает против него своё воинство (напр., драконов-громовержцев лу); однако обычно конфликт завершается примирением. Вследствие неправильного осмысления книжного выражения «33 тенгри [из царства] Х.» как «33 тенгри [по имени] Х.» (Гучин гурван Хормустан тэнгэр) эти тенгри выступают в фольклоре (прежде всего западно-монгольском) то в виде множества небесных богов, то в виде одного божества. От формы «Хормустан», воспринятой как множественное число, возникает не существовавшее ранее имя Хормус, оба теонима проникают (вероятно, от ойратов) в мифологию саяно-алтайских тюрок. В результате модификации формы «Хормустан» появляется божество Уч Курбустан (уч — «три» вместо исходного 33) у алтайцев, функционально сходное с Ульгеном, но в отличие от него встречающееся прежде всего не в шаманской мифологии, а в повествовательно-фольклорных сюжетах. Уч Курбустан фигурирует то как один персонаж, то как трое небесных владык (иногда — три брата, восседающие на трёх золотых престолах); урянхайское поверье называет их: Эрлик-хан (вопреки обычному отнесению этого персонажа к нижнему миру; см. Эрлик), Орус-хан («русский царь») и Эджен-хан («государь-владыка» — китайский император). Теоним Хормос, который у алтайцев приобретает форму «кормос», становится термином для обозначения обширной категории шаманских духов — злых, тёмных, нечистых; демонов преисподней, обитающих в нижнем мире, а также духов предков (напр., алт. кан адалар кормос — духи предков по мужской линии).

С. Ю. Неклюдов.

Важное место занимает Х. в бурятской мифологии. Он — глава добрых западных 55 тенгри (версия балаганских бурят), а также повелитель тёплых дождей, необходимых для травостоя, покровитель кузнечного ремесла. Помимо тенгри, ему подчинены их дети и внуки (ханы, эжины, заяны). Согласно бурятской версии эпоса о Гесере, Х. имеет трёх сыновей, имена которых либо восходят к книжной версии Гесериады (Заса Шухер-аха, Ами Сахидак, Тогос Сокто), либо заимствованы из исторических преданий и принадлежат Чингисхану и его братьям (Хабата Хасар-мерген, Бухе Белигте, Шингис Шерете-богдо). Оружие бурятского Х.: копьё из чёрного дерева, серебряный колчан со стрелами и жёлтый бухарский лук в серебряном футляре, петля с 13 узлами, кнут с 88 узлами и 99 пуговицами. Его воинское облачение составляют три слоя доспехов: наружный — чёрный, средний — непромокающий в ненастье, длящееся 70 лет, не прошибаемый стрелами с 70 наконечниками, нижний — с 87 пуговицами, сверкающий солнечными лучами; на голове шлем в виде белой шапки, лучезарный, как звезда. Ездит Х. на тёмно-гнедом коне величиной с гору.

С Х. связан ряд сюжетных линий в бурятском эпосе Гесере: Х. борется с Ата Улан-тенгри, главой злых восточных тенгри, из-за обладания Саган Себдеком, нейтральным божеством, не примыкавшим ни к западным, ни к восточным тенгри; он посылает на землю своего сына (в земном перерождении — Абай Гесер Богдо), который сражается со злыми силами, возникшими из тела низвергнутого на Землю Ата Улана.

Н. Л. Жуковская.

ХОРОН (hrn), в западносемитской мифологии бог. В угаритских мифах предстаёт как защитник царской власти (так, Карату, проклинающий своего взбунтовавшегося сына Йацциба, призывает на него гнев Х., выступающего в паре с Астартой) и изображается в виде коршуна. Согласно египетским источникам, отражающим палестинско-ханаанейские представления, Х., очевидно, является божеством подземного мира. Он тесно связан с Рашапом и Анат и, возможно, вошёл наряду с ними в египетский пантеон. Почитание Х. глубоко укоренилось в ханаанейской среде; поклонение этому богу было засвидетельствовано в палестинском городе Йамния ещё в эпоху эллинизма (ср. сохранившееся название местности Хауран по имени Х.).

И. Ш.

ХОСЕДЭМ (кет.), в кетской мифологии главное женское божество, носительница зла. Принадлежность к классу богинь-матерей подчёркивается языковой формой имени (-эм, «мать»), иногда Х. называют Хоседэ-боам (боам, «старуха»). Х. описывается как отвратительная, вызывающая страх, старуха типа бабы-яги (Х. — четырёхпала). По одним сведениям, Х. живёт на земле, по другим — на далёком северном острове в устье Енисея или в океане, на скале, где находится её чум. Некогда Х. была женой высшего бога Еся и жила с ним на небе. По одной версии, она в чём-то провинилась перед мужем и была изгнана с неба; по другой — она сама ушла от Еся к Месяцу (есть сказка, в которой представлен мотив преследования со стороны Х. Месяца, спустившегося с неба, где у него осталась жена — Солнце). Основная черта Х. — её вредоносность: от неё — мор, болезни, порча, непогода и даже смерть, так как Х. пожирает души людей — ульвей. В этом ей помогают связанные с ней носители зла: дотетэм, лютысь, Калбесэм и др. В сюжете поединка Х. с Альбэ она выступает в ипостаси бобра; из тела сожжённой Х. возникают лягушки, комары. Как сила зла, Х. противопоставлена не только Есю, но и женскому божеству из класса богинь-матерей — Томэм. С Х. связан целый ряд мифологических сюжетов и сказочных текстов: о борьбе Х. с первым шаманом Дохом (верх одерживает то Х., то Дох), о том, как Альбэ преследует Х. вдоль Енисея, и др.

В. В. Иванов, В. И. Топоров.

ХО-СИН («звезда огня»), в поздней китайской народной мифологии один из духов огня (см. Хо бу), обожествлённая планета Марс. Обычно изображается в храмах и на народных лубочных картинках в виде свирепого трёхглазого антропоморфного существа с красным лицом и шестью руками, в каждой руке Х.-с. держит оружие (меч, алебарду и т. п.). Другое лицо Х.-с, помещенное на затылке, красивое и благодушное. Наличие двух противоположных лиц истолковывалось т. о., что на поле брани Х.-с. принимает ложно свирепый вид, а в остальное время он добрый дух. Его постоянные атрибуты — огненные колесо, лук и стрелы. К Х.-с. обращались с мольбой о предотвращении пожара. Считалось, что если повелитель бесов Чжан Тянь-ши останавливался где-либо на ночлег, то враждовавший с ним Х.-с. устраивал там пожар. В народных верованиях образ Х.-с. нередко контаминировался с образом Се-тяньцзюня, который также считался воплощением планеты Марс.

Б. Р.

Хоу-ту. Вверху надпись – «Государь Хоу-ту». Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ХОТАЛ-ЭКВА (у манси), Катлими (у ханты), в мифологии обских угров женское божество солнца. Днём Х.-э. проезжает по небу на крылатом олене, пылающем золотым пламенем, а на закате купается в озере живой воды. Обычно считается, что Х.-э. — дочь Корс-Торума и сестра месяца-старика; в одном из хантыйских мифов выступает как жена последнего (см. Этпос-ойка). В мифах упоминается и дочь Х.-э. — Хотал-аги, взятая в жёны Мирсуснэ-хумом или земным героем.

Е. Х.

ХОУ-ТУ, в китайской мифологии божество земли. Первые упоминания о Х.-т. имеются в «Книге обрядов» (4–2 вв. до н. э.) и «Книге исторических преданий» (древнейшие части 14–11 вв. до н. э.). Х.-т. считался праправнуком бога солнца Янь-ди. В некоторых текстах он — сын Гунгина по имени Канхуэй. Х.-т. — божество земли всей страны в отличие от духов земли отдельных местностей (Туди). Официальные жертвоприношения Х.-т. были введены в 113 до н. э., проводились в северном предместье столицы. Х.-т. изображали с верёвкой в руках, считалось, что он управляет сторонами света. Его же считали правителем столицы мрака (в загробном мире). В более поздние времена Х.-т. стал восприниматься как женское божество, к имени Х.-т. в народе стали добавлять титул нянням (букв. «матушка»).

Б. Р.

Хоу-ту и землепашец. Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

ХОУ-ЦЗИ (условно «государь просо», «государь зерно»), в древнекитайской мифологии культурный герой, божественный прародитель чжоуского племени.

В наиболее архаических версиях преданий о Х.-ц. рассказывается, что его мать — девушка из рода Ютай по имени Цзян Юань однажды, гуляя в поле, наступила на след великана, зачала и родила Х.-ц. (возможно, что след великана в первобытном мышлении ассоциировался со следами представителей верхнего небесного мира или его владыки, ср. рождение культурного героя Фу-си).

Согласно преданиям, ещё в детские годы Х.-ц. любил, играя, сажать коноплю и бобы. Став взрослым, Х.-ц. начал возделывать землю и собирать богатые урожаи. Государь Яо пригласил Х.-ц. на должность управителя земледелия. По другим версиям, Х.-ц. прославился при государях Шуне и Юе. Это явное свидетельство того, что присоединение преданий о Х.-ц. — прародителе чжоусцев к рассказам о правлении идеальных государей племен ся и инь есть явления более поздней исторической мифологии. При этой историзации, например, исчезло и зафиксированное в «Шицзине» («Книге песен») и «Шань хай цзине» («Книге гор и морей») представление о том, что Х.-ц. получил семена злаков из верхнего, небесного мира. По песням «Ши цзина» можно сделать вывод, что в период засухи чжоусцы обращались к Х.-ц. с молениями так же, как и к Верховному владыке — Шан-ди. Трудясь над посевами злаков, Х.-ц. умер у горы и был погребен на равнине Дугуан неподалеку от небесной лестницы Цзяньму, по которой божества спускались на землю.

Образ Х.-ц., по своей сути культурного героя, научившего людей сеять злаки, близок образу Шэнь-нуна. По всей вероятности, Шэнь-нун был божеством земледелия иньцев, а образ Х.-ц. сложился у чжоусцев, первоначально скотоводов, при переходе к оседлому земледелию. В древних легендах искусными земледельцами называются также сын Х.-ц. по имени Буку, брат Х.-ц. — Тай-си и сын Тай-си — Шу-цзюнь, который предложил использовать быков для пахоты. В этих преданиях, по-видимому, отразились представления о целом роде земледельцев, образовавшемся среди чжоуского племени.

Б. Л. Рифтин.

ХОХЫ ДЗУАР, в осетинской мифологии покровитель гор и легендарного рода Хетага в Нартской котловине. Х. д. выступает и как аграрное божество, он посылает урожай хлебных злаков, оберегает домашних животных от болезней, а также насылает непогоду — ливневые дожди, град. Считалось, что Х. д. пребывает в своём святилище, в ущелье Гуркумтыком, высоко на горе, где в честь него летом устраивается общее пиршество.

Б. К.

ХО-ШЭНЬ («божество огня»), в китайской мифологии название божеств огня: Чжу-жуна, Хуэй-лу, Ю-гуана и др. (напр., Сань-лана, сына бога горы Тайшань, который повелевает огнём). См. Хо бу и Хо-син.

ХРЕЙДМАР (др.-исл. Hreidmar), в скандинавской мифологии хозяин двора, у которого заночевали боги Один, Хёнир и Локи, «могущественный человек, изрядно сведущий в колдовстве» («Младшая Эдда»); отец Отра, Регина и Фафнира, получивший выкуп от Локи.

Е. М.

ХРИС (Χρυσής), в греческой мифологии: 1) жрец — эпоним храма Аполлона Сминфейского в Хрисе в юго-западной Фригии. Когда Агамемнон отказался выдать Х. его дочь Хрисеиду, захваченную ахейцами в плен, Х. взмолился о мести к Аполлону, и бог наслал на греческое войско моровую язву, которую он прекратил также по просьбе Х., как только Агамемнон вернул Х. дочь (Hom. Il. I 9–43; 430–457). В историческое время в Хрисе находился храм Аполлона со статуей работы Скопаса (Strab. XIII 1 604); 2) внук Х. (1), сын Агамемнона и Хрисеиды, которая выдавала его за сына Аполлона. Во время бегства Ореста и Ифигении из Тавриды Х. старший, у которого они искали прибежища, хотел выдать беглецов преследовавшему их царю тавров Фоанту, но, узнав от дочери, что Х. — брат Ореста и Ифигении по отцу, помог им спастись. Сюжет был обработан в не дошедшей трагедии Софокла «Х.».

В. Я.

ХРИСАОР (Χρυσαωρ, «златомеч»), в греческой мифологии сын Посейдона и горгоны Медузы, появившийся на свет, когда горгону обезглавил Персей (Hes. Theog. 278–283). Х. и океанида Каллироя — родители чудовищного трёхголового Гериона (287 след.).

А. Т.-Г.

ХРИСИПП (Χρύσιππος), в греческой мифологии сын Пелопа и нимфы Аксиохи. По одной версии мифа, его похитил и соблазнил Лай; опозоренный Х. наложил на себя руки, а Пелоп проклял Лая и весь его род (Apollod. III 5, 5; Schol. Eur. Phoe. 1760). По другой версии, Х. убили его

Горгона Медуза и Хрисаор. Центральная часть скульптурной композиции западного фронтона храма Артемиды на о. Керкира. Известняк. Ок. 590 до н. э. Керкира, музей.

сводные братья Атрей и Фиест, которых подговорила к этому их мать Гипподамия, боявшаяся, что Х. как старший сын Пелопа лишит наследства её сыновей. За убийство Х. Пелоп изгнал и проклял Атрея и Фиеста.

В. Я.

ХРИСОФЕМИДА (Χρυσόθεμις), в греческой мифологии дочь Агамемнона и Клитеместры. Упоминается в «Илиаде» (IX 145). В позднейшей мифологической традиции Х. существенной роли не играет; в трагедии Софокла «Электра» робкая и покорная Эгисфу Х. противопоставлена непреклонной в своём стремлении к мести Электре.

В. Я.

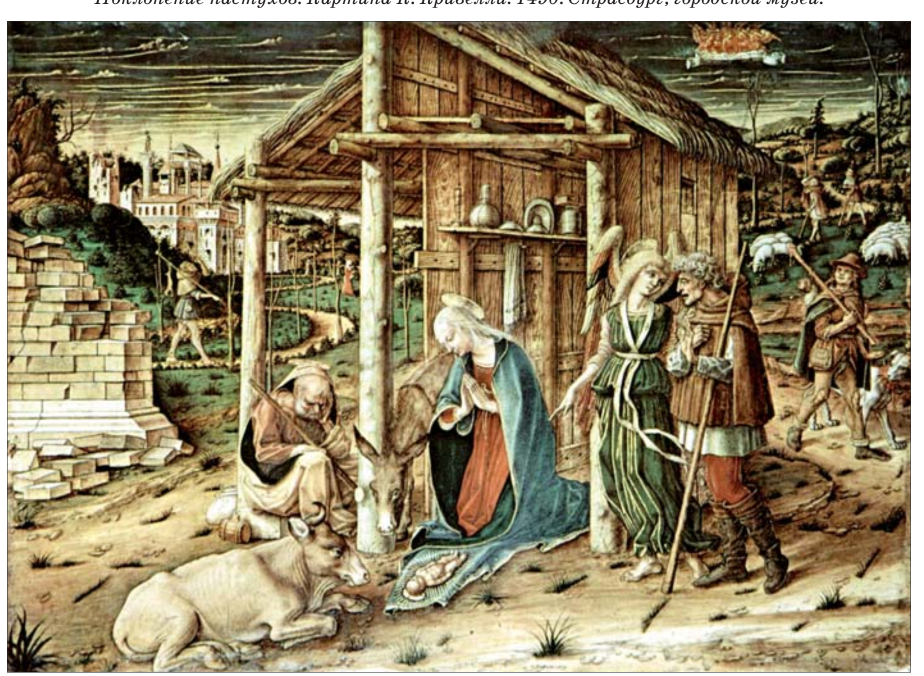
ХРИСТИАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов. Соотношение между христианской доктриной и Х. м. противоречиво. Христианская доктрина как таковая, в своём обязательном для верующего виде, есть теология — система догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям. Она стадиально отлична от мифологии, мало того, противоположна принципу мифологии как обобщения архаического «обычая», поскольку противопоставляет данности «обычая» потустороннюю «истину». Уже иудаистическая мифология представляет собой сложный феномен, когда определённые черты «нормальной» мифологии отсутствуют. Но в христианстве особый характер теологии выражен максимально чётко, его теология и более разработана, и строже фиксирована, чем теология иудаизма (и даже более поздней монотеистической религии – ислама). Целые пласты характерного мифологического материала (например, обстоятельные сведения по фантастической космологии и др.), особенно богато представленные в буддийской мифологии, джайнской мифологии, т. е. в системах, типологически

Распятие Христа. Фреска Г. Феррари. 1513. Варалло, церковь Санта Мария делле Грацие.

сопоставимых с Х. м., практически отсутствуют в каноне христианского «писания» и «предания». Их можно встретить в христианских апокрифах или в фольклорных и полуфольклорных текстах; от официальной, общеобязательной доктрины они обособлены (и в них, как правило, нет ничего специфически христианского — например, учение о небесных ярусах, получившее популярность благодаря славянскому изводу «Книги Еноха», принадлежит, собственно, иудаистической мифологии). Хотя существуют примеры средневековой христианской рецепции ветхозаветных космографических представлений (свод «небесной тверди» над плоской землёй), введенных ранневизантийским автором 6 в. Косьмой Индикоплевстом и восходящих к учёности древнего Ближнего Востока, в целом функции космологического мифа для христианской теологии от эпохи «отцов церкви» (4–7 вв.) до конфликтов с новой наукой в эпоху Галилея (16–17 вв.) выполняла геоцентрическая модель мира — итог античной астрономии. Данте распределял блаженных своего «Рая» по небесным сферам Аристотеля и Птолемея. Х. м. более всего «мифологична» в тех проявлениях, которые по логике христианской доктрины лежат дальше всего от центра последней. С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят. Одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различными. Пример — такой персонаж, как Георгий Победоносец. Для доктрины, выразившейся в культовых песнопениях, в древнейших житиях и наиболее ортодоксальных иконах, он интересен как «мученик» — римский офицер на рубеже 3 и 4 вв., казнённый за приверженность христианству. Но для фольклора, для бытового, неофициального культа, для искусства и литературы позднего средневековья и Возрождения он важен как победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны — яркая мифологическая фигура. Другой пример — Саваоф, т. е. первое лицо троицы. В соответствии с ветхозаветной традицией, подтверждённой в Новом завете (1 Ио. 4, 12: «Бога никто никогда не видел»), христианская доктрина запрещала воображать и изображать его иначе, как в облике Иисуса Христа, поскольку этот облик – единственное зримое явление людям незримого бога. (Этот запрет, ставящий преграду мифотворческому воображению, повторен на 7 Вселенском соборе в 787 и на Московском соборе в 1667.) И всё же, начиная с эпохи зрелого средневековья, в католическом, а затем и православном ареале распространяется иконография Саваофа как седовласого и седобородого старца, позднее изображаемого восседающим на облаках: теология утверждала неизобразимость, мифология — изобразимость.

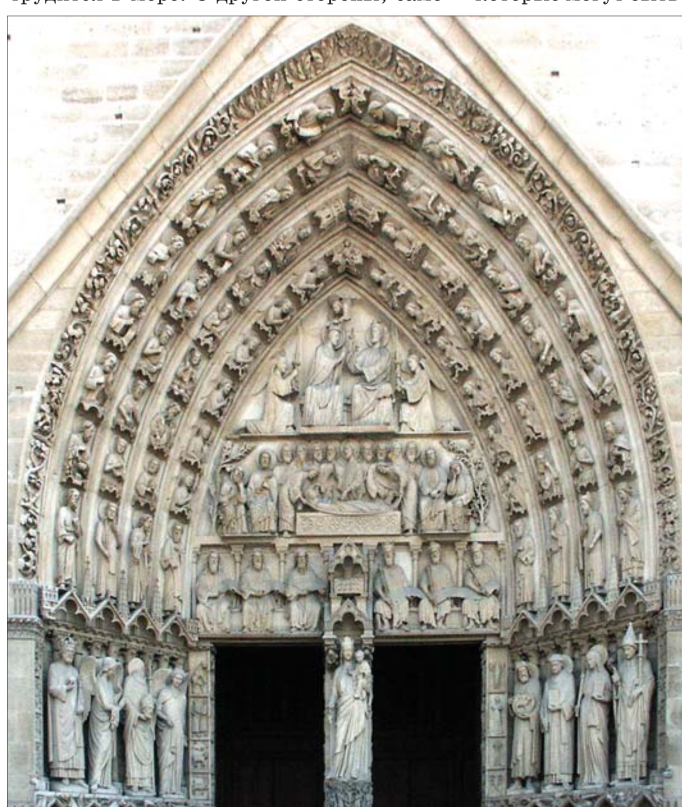
Это принципиальное различие мифологии и теологии, отчётливое на уровне идеи, на уровне конкретных фактов выступает опосредованным и осложнённым множеством моментов. С одной стороны, социальная ситуация средневекового христианства как «...наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции...» феодального порядка (Ф. Энгельс, см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 7, с. 361) до известной меры возвращала его — в противоположность раннему христианству — к характерной для мифа роли санкционирования «обычая». Наряду с освящением «обычая» агрикультурное общество заинтересовано в освящении круговорота времён года, которое всегда было функцией мифа (см. Календарь). По мере перехода от раннего христианства к средневековому неуклонно развивалась система годовых праздников, «священного года», явившаяся мощным фактором мифологизации. Когда-то христианские мыслители горячо оспаривали цикличность мифологической концепции времени, подчеркивая неповторимость событий «священной истории»; но житейское сознание воспринимало эти события через возвращающийся цикл постов и праздников, соотне-

Поклонение пастухов. Картина К. Кривелли. 1490. Страсбург, городской музей.



Христос Пантократор и Страшный суд. Мозаика. 1300. Флоренция, Баптистерий Сан Джованни.

сённый с другим циклом — циклом крестьянских работ. Для христианского феллаха в Египте крещение Иисуса Христа (как праздник богоявления) связано с обрядами и молитвами, имеющими целью вызвать разлив Нила, без которого урожай невозможен; для русского крестьянина «Борис и Глеб сеют хлеб», «на Иоанна Богослова загоняй кобылицу и паши землю под пшеницу», «Илия-пророк на поле копны считает»; для рыбака в итальянском городе Бари вполне историческое событие перенесения реликвий Николая Угодника в 1087 г. — мифологическая гарантия «благословения» моря и обеспечения на год хороших условий для тех, кто трудится в море. С другой стороны, само христианское вероучение открывает особые возможности вторичной мифологизации материала. Примером может служить традиционный для мифа образ «неба» как обиталища божества. Он существенно изменён, преобразован в своём смысле формулой, встречающейся уже в Ветхом завете (3 Царств 8, 27; 2 Парал., 6, 18) и воспринятой христианством, согласно которой небо и «небеса небес» не вмещают бога, вообще, универсум находится в боге, а не бог — в каком-либо месте универсума; таким образом, обиталище, «не вмещающее» обитателя, — не обиталище в нормальном смысле. Но образ этот не становится и голой метафорой: в небесах, которые могут быть «отверсты», человеку является «слава божия» (Деян. 7, 55–56), с небес воплощаемый бог «сходит» в земной мир (в Никейско-Константинопольском символе веры) и на небеса уходит из этого мира в преображённом, но человеческом теле (см. Вознесение).



Успение и коронование девы Марии. Тимпан портала собора Парижской богоматери. 13 в.

Фольклорный материал, из которого в различные эпохи и в различных странах строилась Х. м., весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии. В отличие от близкого ему генетически иудаизма, а также, например, зороастризма, индуизма или синтоизма, ограниченных в своём распространении пределами одного народа или группы родственных племён, христианство — одна из т. н. мировых религий, наряду с буддизмом и исламом. Этнический состав приверженцев христианства несколько раз очень основательно изменялся. Христианство возникло в 1 в. и первоначально распространялось в среде евреев Палестины и средиземноморской диаспоры (отсюда преемственность Х. м. по отношению к иудаистической мифологии); вскоре, однако, оно стало получать все больше неофитов из других народов, между тем как его конфликт с иудаизмом делался всё острее. В 4–7 вв., когда христианство утверждает себя как государственная религия Римской империи от Атлантики до Месопотамии и от Британских островов до Эфиопии, особую активность в создании христианизированных форм общественного сознания, культуры и религиозного поведения проявляют народы восточной окраины Средиземноморья: сирийцы, копты (христиане Египта); эллинизированные народы Малой Азии (отсюда черты сходства с египетской мифологией и другими мифологиями Ближнего Востока в таких мотивах Х. м. и средневековой христианской иконографии, как ад в виде чудища с разверзнутой пастью, весы для взвешивания добрых и злых дел людей в руке архангела Михаила на страшном суде, пёсья голова св. Христофора и т. п.). Однако уже с 7 в. сирийско-палестинские и египетские, а к 15 в. и малоазийские территории вместе с Константинополем переходят под власть ислама. На западе Европы наиболее энергичными распространителями христианства в эпоху культурного упадка, вызванного варварскими нашествиями (7–9 вв.), выступают кельты; их вклад в Х. м. был усвоен другими народами и обогатил сокровищницу образов западноевропейской культуры (предания о Граале, о короле Артуре и его рыцарях и др.). Позднее кельты оказываются оттеснёнными на периферию культурной жизни христианского ареала. Между тем христианство, как бы компенсируя свои ближневосточные утраты, вовлекает сначала в свою сферу германские и славянские народы, а затем балтийские и финские народы; происходит встреча мифологических традиций этих народов с христианскими представлениями (стилизация христианской эсхатологии в духе германо-скандинавского мифа о всемирном пожаре в древневерхненемецкой поэме 9 в. «Муспилли»; наделение в славянских весенних песнях св. Георгия чертами Яровита или Ярилы, передача Илие пророку роли Перуна или Перкунаса как громовика и специально антагониста Ве-

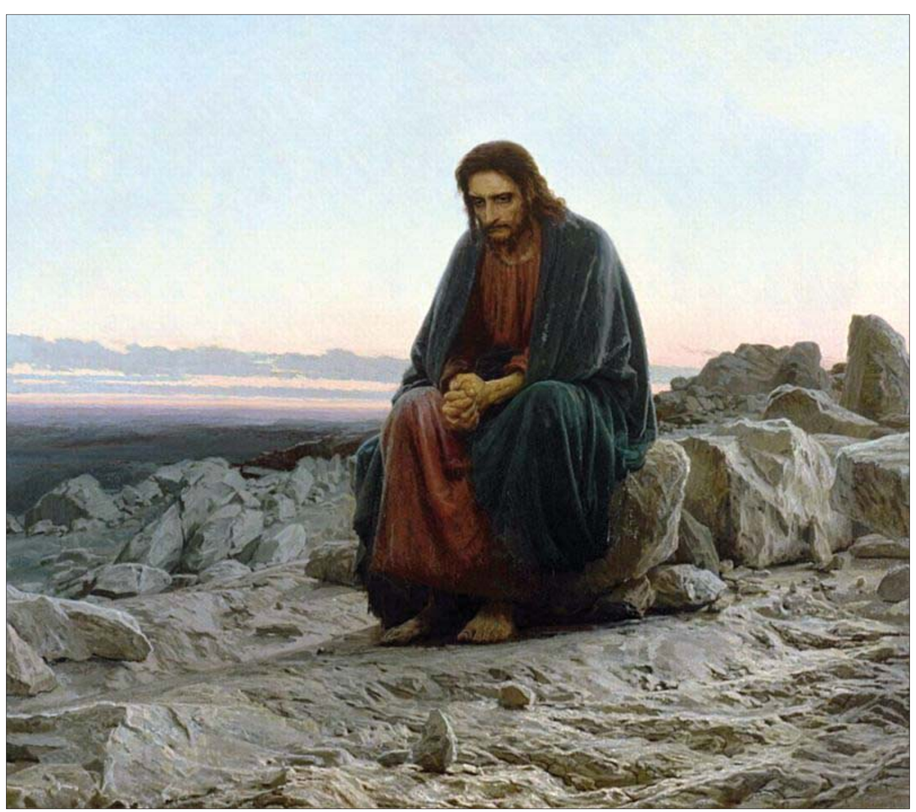
леса и т. п.). К концу Средневековья вся Европа становится христианской (кроме живущих в Европе евреев, с чем связана легенда об Агасфере).

В начале Нового времени подъём раннекапиталистической цивилизации, сопровождавшийся сначала победой протестантизма на германско-скандинавском севере Западной Европы, а затем всё большими триумфами рационалистической науки, наносит удар мифологическому творчеству как таковому. Одновременно распространение христианства за пределами Европы в ходе колониальной экспансии и деятельности миссионеров ещё раз создает условия для новых вариантов Х. м. в связи с новым этническим субстратом (таковы, например, легенды о деве Марии Гваделупской в среде индейцев Латинской Америки); возникают гибридные формы мифологии, где отдельные христианские мотивы соединяются с локальным, «экзотическим» материалом и переосмысляются в ином контексте. Наблюдаются соответствующие иконографические новшества. Так, в христианском искусстве современной Африки распинаемый Христос изображается чёрным, а его мучители — белокожими.

Моление о чаше. Картина Эль Греко. 1605. Лондон, Национальная галерея.

Основные представления. Учение христианской теологии о боге определяется, во-первых, тем, что христианство наследует созревшую в иудаизме идею единого бога носителя абсолютной благости, абсолютного знания и абсолютного могущества, имеющего свою причину в себе самом, по отношению к которому все существа и вещи от верховных ангелов и небесных светил до последней былинки являются его творениями: кроме самого бога нет ничего, что не было бы создано богом. Личностное понимание абсолюта, свойственное теизму, доведено в христианстве до своего логического предела, что выражено в двух центральных догматах христианства, составляющих его главное отличие от генетически близких ему иудаизма и ислама — в догмате триединства (см. в ст. Троица, Дух святой) и в догмате боговоплощения (см. в ст. Иисус Христос). Именно в чётком размежевании уровней сущности и лица – специфика христианской троицы сравнительно с многочисленными триадами других религий и мифологий (тримурти и т. п.). Однако в фольклорном бытовании Х. м. эта чёткость утрачивается, что приводит как раз к «смешению» лиц и «разделению» сущности. В русских духовных стихах часты такие формулы, как «Истинный Христос, Отец Небесный» (П. А. Безсонов, Калики перехожие, вып. 6, М., 1864, с. 206), или «… От Свята Духа, самого Христа» (там же, т. 1, М., 1861, с. 307). Более того, троица как таковая смешивается с девой Марией. Народные верования, выражавшие себя в низовой, неофициальной иконографии, часто возрождали отвергаемое ортодоксальным христианством языческое понимание троицы как полуслитости и полуразделённости (например, некоторые неканонические изображения, преследовавшиеся духовенством, но имевшие хождение и в католической, и в православной среде, представляют троицу в виде 3 ликов, каждый из которых имеет одну сторону — одну щеку и глаз — общий с сосед-ним). В догмате боговоплощения специфика христианства состоит не в учении о сверхчеловеческом посреднике между земным и небесным планами бытия: образ «полубога» известен самым различным мифологиям и религиям, и разновидности этого образа варьируются от архаических героев и богатырей до боготворимых мудрецов и царей. Бодхисатвы буддийской мифологии сходны с воплощающимся Логосом тем, что они также «предсуществуют» до своего рождения в этом мире. Однако, согласно догмату, Христос не есть полубог (т. е. смешение полубожественности и получеловечности, существо пониже бога и повыше человека); воплотившийся в Христе Логос — не низший или меньший бог, но «вся полнота божества» (Колосс. 2, 9); воплощение бога не допускает никаких аватар, перевоплощений

Несение креста. Картина Эль Греко. 1580-е. Нью-Йорк, музей искусств Метрополитен.



Христос в пустыне. Картина И. Н. Крамского. 1872. Москва, Третьяковская галерея.

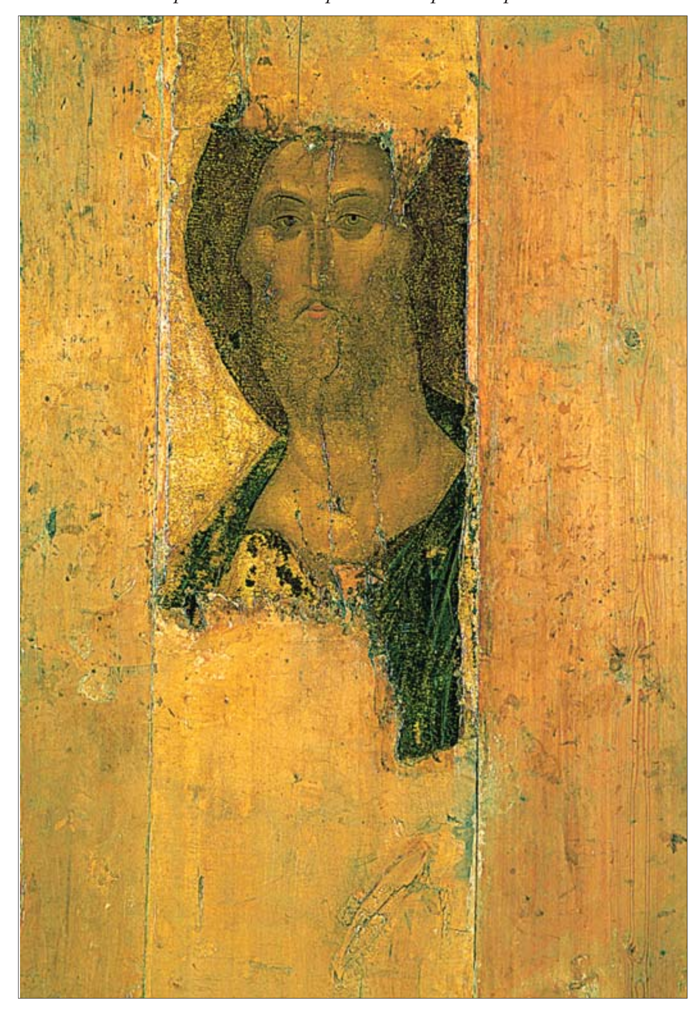
и вечных возвращений. Отсюда значение, которое имеет для христианства история, необратимость исторического времени, исторического мгновения, даты, к которой прикреплено воплощение надвременного. «В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2957, от рождения Авраама 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронования царя Давида 1032, в 65 седьмицу пророчества Даниила, в 194 олимпиаду, в лето 752 от основания города Рима, в лето 42 правления Августа Октавия, когда по всей земле был мир, Иисус Христос, вечный бог и сын вечного Отца, ...вочеловечился от Девы Марии», — эти слова «Римского мартирология» выразительно связывают вечность бога и Христа — с целым набором хронологических идентификаций момента. Мистический историзм, присущий уже ветхозаветной вере и иудаистической мифологии, в христианстве углубляется. Сакральная значимость даты — полная противоположность духу природного мифа, отражающего ритм годичных циклов (по замечанию Саллюстия, греческого неоплатонического мыслителя 4 в., то, о чем повествуют мифы, «никогда не было, но всегда есть»; напротив, события христианской священной истории мыслятся всегда сущими именно в связи с тем, что они единожды были). То, что, с точки зрения христианства, дает времени смысл и онтологическое основание, входит в конкретный момент времени (как бог вошел в мир) и из этого момента структурно организует временную протяженность («до рождества Христова», «после рождества Христова»). В христианстве развивается подлинная мифология исторического времени (в противоположность известным периодизациям мифологического времени, предшествующего истории). Например, трактат Августина «О граде божием» разделяет историю на шесть периодов, отвечающих шести дням сотворения мира: первый период — от Адама до потопа, второй — до Авраама, т. е. до «завета» с богом, третий — до иудейско-израильского царства Давида и Соломона, четвёртый — до падения этого царства («вавилонское пленение» 587 до н. э.), пятый — до рождества Христова, а шестой период все ещё продолжается; грядущий седьмой период принесёт конец света и эсхатологический покой, соответствуя субботе, завершившей сотворение мира. Это находит известное соответствие в мусульманской мифологии с её представлениями о временной череде последовательных откровений «посланникам божьим» («расулам») от Адама до Мухаммада (ср. сходство между отсчётом годов «от рождества Христова» и «от хиджры», в обоих случаях дающим спрямленный образ времени, в противоположность, например, дальневосточным 60-летним циклам или полному отсутствию общепринятого летосчисления в древнегреческой культуре).

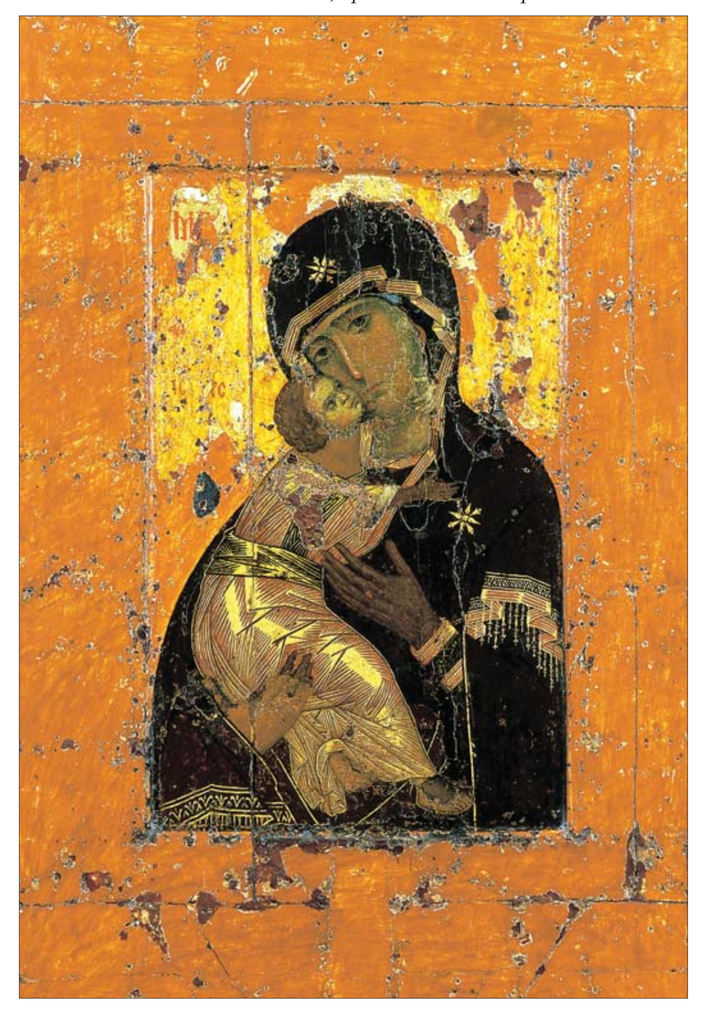
Преображение Христово. Картина Рафаэля. 1518–1520. Ватикан, Пинакотека.

Для ответа на вопрос, кто такой Иисус Христос, раннее христианство, давая норму позднейшей традиции, систематически использовало наличные понятия и мифологемы из обихода, во-первых, палестинского иудейства (образы сакрального эсхатологического царя — мессия, «сын Давидов», т. е. легитимный наследник древней династии; «сын человеческий», т. е. посредник между богом и людьми и вселенский государь последних времен, ср. Дан. 7, 13 и эфиопский извод «Книги Еноха»; «отрок Яхве», или «раб Яхве», кроткий властитель и невинный страдалец, искупающий грехи других, ср. Ис, 43–53); во-вторых, специально кругов кумранско-ессейского типа (эсхатологический пророк и учитель); в-третьих, эллинистического иудейства («Логос» и «второй Адам», или «последний Адам», он же «человек с неба», ср. Антропос, — категории, общие у новозаветных текстов с текстами иудейского мыслителя 1 в. Филона Александрийского); в-четвёртых, языческого эллинистического синкретизма (мифологемы мистериальных культов, императорского культа, пифагорейско-платонической мистики, расхожие понятия вроде «божественный человек», т. е. нравственно со-

вершенный чудотворец). Все эти понятия сами по себе, как они употреблялись до христианства, ориентируют на представление о существе, промежуточном между богом и миром, которое может быть «сыном божьим» лишь по усыновлению, а не по природе; но такое представление оказалось несовместимо с самой сутью христианства и было окончательно осуждено в 4 в. как ересь под именем арианства. Предпринимались и другие попытки нейтрализовать остроту парадокса «вочеловечения» бога: те же ариане отрицали существование у Христа человеческой души, так что от «вочеловечения» оставалось одно «воплощение» (соединение Логоса с человеческой плотью); несторианство (возникло в 5 в.) рассматривает бога Логоса и человека Иисуса как две несоединяющиеся (хотя вступившие в небывало тесное сближение) сущности, а путь Иисуса — как путь совершенствования, в известной мере аналогичный пути «божественных мужей» язычества; напротив, аполлинаризм (4 в.) и более осторожное монофизитство (с 5 в.) говорят о поглощении божественной природой Логоса человеческой природы Иисуса или об их слиянии в единую «богочеловеческую природу». Христианская ортодоксия выявила свои принципы в отвержении всех этих попыток. Вдвойне парадоксальная формула Халкидонского собора (451): «неслиянно и нераздельно», — даёт универсальную для христианства схему отношений божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного. Нестрадательность божества присутствует в страданиях Христа на кресте, невозмутимо-неизменное божественное бытие — в «смертельно скорбящей» душе Христа, молящегося в Гефсиманском саду об отмене своего неотменяемого удела (Матф. 26, 38–39). Воплощённый и «вочеловечившийся» бог разделяет не только общие естественные условия человеческого существования (сами по себе уже являющиеся для него неимоверным унижением), но и специально неблагоприятные социальные условия. Шакьямуни приходит в мир в царском дворце, Христос – в стойле для скота (Лук. 2, 7); Шакьямуни тихо и торжественно умирает в кругу учеников, Христос претерпевает страшную и позорную казнь после бичевания, пощечин и плевков. Его «унижение» заходит так далеко, что он и в собственной душе не находит в решающий момент защищающей невозмутимости и предан жестокому внутреннему борению со страхом смерти и тоской оставленности небесным Отцом (Лук. 22, 44, ср. слова на кресте: «Боже мой, для чего ты меня оставил?»). Стоит сравнить образ распятого Христа с иконографией невозмутимо восседающего, а иногда и возлежащего Будды, чтобы ощутить контраст. Однако наряду с этим Х. м. часто идет по пути нейтрализации тех болезненных парадоксов, которые отказывалась нейтрализовать доктрина. Одним из способов делать это было усиленное акцентирование предопределённости всех событий «священной истории». В Евангелиях Христос молится в ночь накануне казни: «Отче мой! если возможно, да минует меня чаша сия»,— настоящее колеблется, будущее хотя и предвидимо, но ещё не дано, и как раз поэтому боль и страх по-настоящему реальны. Тема предопределённости, также присутствующая в новозаветном повествовании («впрочем, сын человеческий идет по предназначению», Лук. 22, 22), доминирует не настолько исключительно, чтобы элиминировать эту реальность. Напротив, мифологизирующие переработки евангельских сюжетов, особенно характерные для раннесредневековой литературы, делают грядущее торжество Христа до конца известным, а потому уже данным и наличным, в каждый момент его страдания, — и притом не только в предведении самого Христа, но и в благочестивой осведомлённости чуть ли не всех положительных персонажей. У византийского поэта 6 в. Романа Сладкопевца Христос уже не говорит «если возможно»; он говорит совсем другие слова: «Это от начала мне изволилось». Он уже не прощается на кресте с матерью как бы навсегда (что эмоционально присутствовало в повелении усыновить Иоанна Богослова, Ио. 19, 26); он разъясняет ей, что она увидит его первая по выходе из гроба. Все разъяснено, расписано с самого начала, как текст некоего священного действа, никто не собьётся со своей роли. Позднее этот подход подхватывается фольклором. Х. м. в её самом вольном, неортодоксальном фольклорном варианте видит смерть

Слева – Спас. Фрагмент иконы Андрея Рублёва из звенигородского деисусного чина. Нач. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.
Справа – Богоматерь Владимирская. Средник иконы начала 12 в. из Константинополя. Москва, Третьяковская галерея.





Христос Пантократор.
Мозаика византийских мастеров. 1148. Сицилия, Чефалу, кафедральный собор.

и жизнь Христа как одну и ту же культовую действительность – таинственное бытие «мощей», находящихся по ту сторону жизни и смерти. Поэтому если ещё до своего воскресения Христос предстаёт уже во славе воскресения, то после воскресения в одном русском духовном стихе (в вопиющем противоречии с евангельскими текстами и ортодоксальной верой) продолжает покоиться в гробу.

Иисус Христос как монарх небесного двора предстаёт в репрезентативном окружении ангелов и святых (которых византийское воображение рисовало по образцу придворных сановников, а западное — по образцу рыцарей-паладинов). Ангелы — творения бога и послушные исполнители его воли, святые — смиренные люди, творящие чудеса не своей силой (в отличие от аскетов индуистской мифологии, аккумулирующих в себе чудотворную энергию средствами тапаса), но силой бога. В фольклорном переосмыслении эта акцентировка менее ясна; человек прибегает к помощи высших сил, сверхъестественных помощников, многочисленных, как боги политеизма, и Христос — одна из этих сил, разумеется, верховная, но порой более далекая, чем дева Мария или некоторые святые, пособляющие в бытовых нуждах. Русский фольклор, особо выделяя среди святых Николая Угодника, подменяет вполне ортодоксальную формулу «Микола Чудотворец Богом силен» (П. А. Безсонов, Калики перехожие, т. 1, стр. 565 и др.) стихом, имеющим совсем иной смысл: «Авось Никола с Богом силен» (В. Варенцов, Сборник русских духовных стихов, М., 1860, стр. 87). В русском присловьи, имеющем окончательно неортодоксальный характер, говорится, что если бог умрет (!), его власть достанется Николе.

Вторичная мифологизация христианской идеологии сказалась, между прочим, в том, что фольклор и книжная культура средневековья широко связывали с ее представлениями образы фантастической «зоологии» и «ботаники», почерпнутые из дохристианских мифов, народных поверий, позднеантичной популярной науки, рассказов путешественников и т. п. Связь эта обычно была в книжной культуре символической или аллегорической: возрождение феникса из собственного пепла — популярный в раннехристианскую эпоху символ воскресения Христа, двусоставность грифона, совмещающего львиную и орлиную природу — для позднего западного средневековья аллегории двух естеств Христа или совмещения духовной и светской власти в сане папы, и т. п. Подобное аллегоризирование породило особый литературный жанр «физиологов», «бестиариев» и т. п. Характерно, что именно животные и растительные образы, связанные в языческом понимании со сферой сексуальности и деторождения, тем более энергично ставятся на службу идее целомудрия. Такая судьба постигает фантастический образ единорога (рог которого, имевший некогда фаллические коннотации, переосмысливается как угроза для погрешивших против девства — только чистая дева может уловить единорога, и это понято как аллегория воплощения Христа от девы Марии), а также многие растительные символы. Но нередко, особенно в фольклоре, связь образов внеконфессиональной фантастики с христианскими понятиями осуществляется наивнее, без всякой аллегоризации: дракон фигурирует как противник Георгия Победоносца, Павел Фивейский беседует с сатирами и кентаврами.

Образы новозаветных повествований, трансформированные и опосредованные вторичной мифологизацией в апокрифической письменности и народных верованиях, оказали универсальное воздействие на художественное творчество. Вплоть до раннего средневековья включительно литература и особенно изобразительное искусство акцентирует мотивы царственной небесной славы (очень долго темы «страстей» Христа и страданий мучеников остаются редкими и трактуются условно). Позднее средневековье открывает эмоциональные возможности «подражания Христу» в его земном унижении, сочувствия страданиям девы Марии; на византийско-славянском Востоке проявляется новая чувствительность, например в изображениях Голгофы или оплакивания Христа, на Западе, особенно германском, она соединяется с резким натурализмом в изображении истерзанных тел Христа и мучеников. Замкнутая система образной и наглядной Х. м. средневековья дана на пороге Нового времени в «Божественной комедии» Данте. Начиная с эпохи Возрождения, в культуре Западной Европы впервые происходит сознательное использование Х. м. именно как мифологии, ее перевод на условный язык образов, заимствованный у классицистически истолкованного античного мифа. Так возникает, в частности, христианский мифологический эпос («Христиада» М. Дж. Виды, 16 в.; «Потерянный Рай» и «Возвращенный Рай» Мильтона, 17 в.; «Мессиада» Клопштока, сер. 18 в.). Эстетическое открытие своеобразия Х. м. по сравнению с античной было осуществлено романтизмом.

С. С. Аверинцев.

ХРИСТОФОР (греч. Χριστόφορος, букв. «христоносец», лат. Christophorus, Christoferus), в христианских преданиях мученик, пострадавший ок. 250 в Ликии при императоре Деции; последующая традиция подвергает его образ сильной мифологизирующей стилизации. Согласно преданию, Х. был выходцем из земли хананейской и отличался гигантским ростом и могучим телосложением. Первоначально звался Репрев (греч. Ρεπρέβος; ср. лат. Reprobus, «отверженный», «осуждённый», «дурной»); будучи крещён антиохийским епископом — мучеником Вавилой, получил имя Х. Некоторые источники (напр., поэма Вальтера Шпейерского, 10 в.) указывают на чудесные обстоятельства его крещения, ниспосланного с небес и происшедшего при посредстве источённой облаком влаги; оно сопровождалось знамением: сухой посох Х. расцвел (ср. ветхозаветное предание о жезле Аарона, Чис. 17). Его проповедническая деятельность,

Святой Христофор.
Картина Х. Босха. 1504–1505.
Роттердам, музей Бойманса-ван Бёнинген.

отмеченная чудесами (напр., ангел прикасается к устам Х., и он, не знавший дотоле по-гречески, проповедует жителям Ликии на этом языке; ср. священную глоссолалию апостолов, Деян. 2, 4–12), навлекает на него ненависть императора Деция, гонителя христиан. Подвергнув Х. ужасным пыткам, Деций приказывает обезглавить мученика, чьё тело уже пронзили многочисленные стрелы. Позднейшие западные версии, в которых преследователь Х. выступает под именем Дагнус, повествуют о том, как приобщение крови святого исцеляет императора от внезапной слепоты и обращает его на путь истинной веры.

Древние предания (как восточные, так и западные) говорят о Х. как псоглавце. Многие версии называют его уроженцем страны кинокефалов и антропофагов (иногда отождествляемой с Ханааном); при этом предполагается, что, приняв крещение, он вместе с новым именем обретает и человеческий облик. Другие источники объясняют его псоглавость чудом, которое бог совершил по его молитве и дабы сделать проповедь его убедительной для язычников (ср. позднюю кипрскую легенду, согласно которой Х. испросил себе собачью голову, дабы не прельщать своей красотой поселянок). Православная иконографическая традиция удерживает образ Х. Кинокефала ещё на протяжении многих веков (впрочем, наряду с этим типом, византийская иконография знает и антропоморфный тип Х.-воина). Напротив, для западной иконографии определяющими становятся мотивы, получившие распространение благодаря «Золотой легенде» Иакова Ворагинского.

Согласно версии, представленной в «Золотой легенде», Х., простодушный великан и храбрец, ищет самого могущественного и великого властелина, чтобы поступить к нему на службу. Но он покидает службу у царя, который боится дьявола, и предлагает свои услуги последнему; обнаружив же, что дьявол трепещет при виде креста, вступает на путь служения Иисусу Христу (поиски того, кто сильнее всех, начинающиеся с ничтожно малого и постепенно приводящие к богу, — распространённый фольклорный мотив; ср. легенду об Аврааме). По совету некоего отшельника берётся переносить путников через речной поток, желая послужить этим богу. Однажды его просит переправить через реку ребёнок. Дойдя до середины брода, Х. ощущает на своих плечах невыносимую тяжесть, ему представляется, что он несёт не младенца, а целый мир. Ребёнок, оказывающийся Христом, объясняет ему, что он держит не только весь мир, но и того, кто сотворил этот мир (в основании легенды лежат два уравновешивающих друг друга парадокса: могущественнейший властелин, которому служит Х., оказывается младенцем, воплощением слабости и беззащитности; с другой стороны, этот младенец весомее и значительнее всей вселенной).

Начиная с 12 в. этот сюжет оказывает огромное влияние на западную иконографию, неизменно изображающую Х. с младенцем Христом в момент переправы через реку (рельеф капители колонны в церкви святого Христофора в Рио Мау, Португалия, 12 в.; миниатюра в Псалтири 12 в. из Вестминстерского аббатства, Лондон, Британский музей; картины К. Массиса, Х. Босха, Пинтуриккьо; гравюры А. Дюрера, Й. Аммана и др.), и отчасти на православную. С именем Х., покровителя путников, моряков, врачебного искусства и пр., связано следующее поверье: достаточно увидеть его изображение, чтобы в этот день не подвергнуться внезапной смерти. В 16 и 17 вв. чеканились монеты с изображением Х. (дукат и талер), также служившие амулетами.

О. Е. Нестерова.

Хрюм и Хрунгнир уводят Фрейю. Иллюстрация А. Рэкхема к опере Р. Вагнера «Золото Рейна». 1910.

ХРУНГНИР (др.-исл. Hrungnir, от слова «шум»), в скандинавской мифологии один из великанов — противников богов асов. У Х. — каменные сердце и голова, ему служит глиняный великан Мёккуркальви. Х. соревнуется в конной скачке с богом Одином, угрожает убить асов и увести богинь Фрейю и Сив, но гибнет в поединке с Тором.

Е. М.

ХУАН-ДИ («жёлтый предок», «жёлтый государь», «жёлтый император»), в древнекитайской мифологии культурный герой. Возможно, что Х.-д. как «жёлтый государь» есть относительно более поздняя интерпретация омонимического сочетания Хуан-ди, означающего «блестящий (испускающий свет) государь», «августейший правитель» (точка зрения китайских исследователей Юань Кэ, Ду Эрвэя). Вместе с тем Х.-д. считался олицетворением магических сил земли, отсюда его связь с жёлтым цветом лёссовых почв. Высказывались предположения, что Х.-д. связан с тотемами медведя (Юань Кэ), цзяо, «червь», «вид дракона» (Люй Чженьюй), юань, «большая черепаха», «драконоподобная ящерица» (Ли Янь). По мнению японского учёного Мори Ясутаро, культ Х.-д. первоначально сложился у рода Чэнь, где Х.-д. почитался в качестве драконоподобного божества грома. В различных описаниях Х.-д. в сочинениях рубежа н. э. есть черты, роднящие его с драконом, как одним из основных тотемов предков китайцев.

Считается, что родовой фамилией Х.-д. была Гуньсунь, его имя — Сянь-юань (от сянь, «колесница», и юань, «оглобля»). Возможно, что в этом имени зафиксирован один из подвигов Х.-д. — изобретение колесницы. Некоторые учёные, однако, видят здесь связь с астральными представлениями о Х.-д. как о созвездии, напоминающем большую колесницу (В. Мюнке, Зап. Берлин). По преданию, Х.-д. был зачат от луча молнии, родившись, сразу начал говорить. Х.-д. был высокого роста (более девяти чи — ок. 3 м), имел лик дракона, солнечный рог, четыре глаза или четыре лица. Четырёхглазость или четырёхликость Х.-д. может быть истолкована как отражение четырёхчленной модели мира, характерной для древнекитайской мифологии. Вместе с тем четырёхглазость Х.-д., возможно, указывает на изначально шаманский характер этого образа (связь с четырёхглазой шаманской маской древних китайцев). По системе представлений, сложившихся к 6 в. до н. э., Х.-д. — один из пяти богов, правителей сторон света — божество центра, фактически верховное небесное божество. Вероятно, здесь произошла контаминация образа первопредка Х.-д. с образом безымянного верховного владыки Шан-ди. Одновременно земная столица Х.-д. как верховного божества стала локализоваться в священных горах Куньлунь.

Х.-д. приписывается изобретение топора, ступки, лука и стрел, платья и туфель. Он научил людей отливать колокола и треножники, бурить колодцы, мастерить телеги и лодки, некоторые музыкальные инструменты (считалось, что он сделал чудесный барабан из шкуры бога грома). С его именем традиция связывает также продолжение деятельности Шэнь-нуна по определению лекарственных свойств растений и начало врачевания и медицины как науки (первый медицинский трактат Древнего Китая назван «Хуан-ди нэй цзин» – «Книга Х.-д. о внутреннем»). Согласно мифологическим преданиям, сподвижник Х.-д. по имени Цан-цзе изобрёл иероглифическую письменность, а Жун Чэн создал календарь. По некоторым источникам, Х.-д. первый установил различия в одежде для мужчин и женщин («Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.). Х.-д. был искусен во владении копьём и щитом и собирался покарать всех правителей, не явившихся к нему с данью. Однако, узнав о его намерениях, все пришли с дарами. Один только правитель юга — бог солнца Янь-ди (по некоторым версиям, брат Х.-д.) не пожелал подчиниться. Тогда Х.-д. собрал тигров, барсов, медведей и других хищных зверей и сразился с Янь-ди под Баньцюань. Х.-д. вышел победителем. В философских текстах эта война интерпретировалась как война между дождём, водой и огнём (Х.-д. – вода, Янь-ди – огонь, «Люйши чуньцю» — «Вёсны и осени Люя», 3 в. до н. э.), что, возможно, отражает древнейшие мифологические воззрения. После победы над Янь-ди непокорённым остался лишь один Чи-ю, потомок Янь-ди, которого Х.-д. победил в битве при Чжолу и казнил. Х.-д. никогда не пребывал в покое, он расчищал горные склоны для посевов, прокладывал дороги. Х.-д. женился на Лэй-цзу, которая стала его старшей женой и родила ему двух сыновей — Сюань-сяо и Чан-и. Всего от разных жён у Х.-д. было 25 сыновей, 14 из них стали ос-

новаторами новых родов. В историзованной традиции Х.-д. почитался как мудрый правитель, наследовавший Шэнь-нуну и правивший будто бы с 2698 по 2598 до н. э. С Х.-д. как с первого «реального» правителя начинает свои «Исторические записки» Сыма Цянь. По некоторым легендам, Х.-д. жил 300 лет. В конце его жизни на земле появились единорог (цилинь) и феникс (фэнхуан) — знак мудрого правления. По одной версии [«Хуайнань-цзы», «Лунь хэн» («Критические суждения») Ван Чуна, 1 в. н. э.], Х.-д. в конце жизни собрал медь на горе Цзиншань и отлил треножник. Когда работа была закончена, с неба спустился дракон. Х.-д. ухватился за его ус, сел верхом и улетел в небеса. По даосским версиям, Х.-д. постиг дао, сделался бессмертным и улетел на драконе. Сподвижники Х.-д. стреляли в дракона из луков, думая заставить его опуститься, но не добились успеха («Хуайнань-цзы»). Считается, что Х.-д. погребён на горе Цяошань в провинции Шэньси. Однако, по даосским преданиям, в могиле погребена лишь одежда Х.-д., которая осталась после того, как он, сделавшись бессмертным, вознёсся на небо («История династии Хань» Бань Гу, Хань шу, 1 в. н. э.). В средние века даосы почитали Х.-д. как одного из зачинателей своего учения (наряду с Лао-цзы), в народе Х.-д. чтили как божество планеты Земля (или Сатурн), как бога — покровителя портных (по другой версии, — бога архитектуры), а также как одного из богов медицины (наряду с Фу-си и Шэнь-нуном).

Б. Л. Рифтин.

ХУАШАНЬ («цветущая гора»), в китайской мифологии одна из пяти священных гор (см. У юэ), где, по преданию, мифический государь Шунь, объезжая свои владения, приносил жертвы небу. Реальная гора Х. (находится в провинции Шэньси) у даосов была местом отправления культов чадоподательниц: Сун-цзы няннян, или Шэн-му («святая матушка»), изображавшейся верхом на лошади; Би-ся юаньцзюнь и др., а также бодхисатвы Гуаньинь.

Б. Р.

ХУБАЛ (hbl), в древнеарабской мифологии бог мекканского племени курайш (из которого происходил Мухаммад), очевидно, бог-предок и покровитель курайшитов, бог небес или луны. Х. — главное божество мекканской каабы. Там помещалось его изображение в облике человека — каменная статуя с золотой правой рукой. Находившийся в каабе чёрный камень (видимо, метеорит; его почитание было в переосмысленном виде воспринято исламом, см. в ст. Адам), вероятно, также олицетворял Х. В качестве главного божества Мекки Х., по-видимому, отождествлялся с Аллахом. Примечательно, что в Коране отсутствуют какие-либо упоминания о Х. или о борьбе с его культом. Мусульманская традиция (согласно которой культ Х. был воспринят в Мекке из государства Моав) не сообщает и о разрушении статуи Х. Хубал почитался также самудскими арабами, в государствах Набатея и Пальмира.

А. Г. Л.

ХУВЕАНЕ, Хубеане, Хобиане, Чувеане, Кхутсоане, Кудьяне-Косане, в мифологии некоторых бантуязычных народов божество («великий бог»), первопредок («первый человек»), демиург, трикстер. Имя его отца — Хуве, или Хове (отсюда и Хувеане — уменьшительное от Хове); в других вариантах отца Х. зовут Ходи, Ривимби или Левиви; по иным версиям, Х. — сын Моримо. Жилище Х. — в небе, но он спустился с неба, чтобы сделать землю и людей. Затем поднялся вверх по вбитым в небо колышкам. Согласно одному из мифов, Х. создал ребёнка из глины и вдохнул в него жизнь (вариант: ребёнок появился благодаря тому, что Х. проглотил нечто, предназначавшееся его матери). Х. прятал его в дупле дерева и каждое утро тайно поил молоком. Отец выследил Х., забрал ребёнка, и вместе с женой они спрятали его среди дров — под навесом хижины. Не найдя ребёнка, опечаленный Х. вернулся домой. Пожалев Х., мать послала его за дровами, где он и обнаружил своё дитя. Х. назвал его «Тот, кто причиняет много хлопот». Так как никто не знал, откуда у Х. ребёнок, стали говорить о том, что Х. занимается колдовством. Если овца или коза в стаде отца, которое пас Х., приносила двойню, Х. прятал одного из детёнышей в пустом термитнике. Кто-то сообщил об этом отцу Х., и тот, обнаружив спрятанных ягнят и козлят, хотел вернуть их в стадо. Но Х. ударил отца прутом. Когда они перегоняли скот домой, соседи снова заговорили о магии и колдовстве Х. Требуя от отца избавиться от Х., пока тот не заколдовал всю деревню, они снабдили его ядом. Когда мать подала Х. чашку молока с ядом, он вылил молоко на землю. Все дальнейшие попытки извести Х. оказались тщетными. Люди, поняв, что не в силах перехитрить Х., оставили его в покое. С тех пор Х. стал дурачить их, притворяясь глупцом, совершая абсурдные поступки (якобы по совету односельчан). Иногда жертвой проделок Х. становится его отец (так, Х., съев его ужин, объясняет исчезновение еды «магией»). В конце концов родители Х. и соседи решили жить с ним в мире.

В вариантах мифа в роли трикстера выступает уже не сам Х., а его сын Хутсване. Согласно некоторым мифологическим представлениям, Хутсване когда-нибудь вернётся, принеся людям счастье и благополучие. Проделки Х. напоминают другого трикстера Ухлаканьяну зулуского фольклора.

Е. С. Котляр.

ХУД (Hud), в мусульманской мифологии пророк. Х. был послан аллахом наставить на праведный путь народ ад, из которого он сам происходил. Согласно Корану, отвергнувшие увещевания Х. адиты были уничтожены, остались лишь те, кто последовал за ним (7:63–70; 11:52–63; 26:123–140). В предании говорится, что, спасаясь от преследований врагов, Х. попросил у аллаха защиты. Перед ним разверзлась скала, в которую он и вошёл. Затем она закрылась, оставив лишь небольшую щель. Скала с трещиной, расположенная в восточной части долины Хадрамаут в Южной Аравии (т. н. «могила Х.»), является объектом ежегодного паломничества мусульман; находящийся рядом большой камень почитается как окаменевшая верблюдица Х.

М. П.

Хувава. Начало 2 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

ХУМБАБА (новоассирийское), Хувава (шумер., старовавил., хуррит., хетт.), в шумеро-аккадской мифологии и эпосе чудовище, страж кедрового леса (в горах Ливана), приставленный богом Энлилем. В шумерском сказании о Гильгамеше и Х. («Гильгамеш и гора бессмертных») и в аккадском эпосе о Гильгамеше герои с помощью волшебства убивают Х., за что Энкиду (по аккадской версии) несёт наказание: разгневанные боги посылают ему болезнь и смерть. В шумерском сказании Х. называет «гору Хуррум» своим отцом и матерью (не исключено, что название горы, как и имя самого Х., связано с воспоминаниями о первых знакомствах вавилонян с хурритами в кон. 3-го тыс. до н. э.). Представлялся в виде многоногого и многорукого существа, а также окружённым магическими лучами сияния. Кроме того, как дух дерева мог мыслиться в виде дерева (в шумерском сказании спутники Гильгамеша рубят деревья и одновременно сучья-руки самого Х.).

В. А.

ХУМПАН (Humpan, Hupan, возможно, от hupa, «повелевать»), в эламской мифологии (с сер. 2-го тыс. до н. э.) верховное божество, «повелитель неба». Супруг богини Киририши, отец бога Хутрана. Стоял во главе пантеона и после захвата Элама персами (6 в.). Вавилоняне отождествляли Х. с Мардуком.

М. Д.

ХУН-АХПУ И ШБАЛАНКЕ («один стрелок из сарбакана» и «маленький ягуар — олень»), в эпосе киче братья-близнецы, культурные герои. Согласно мифу, однажды Хун-Хун-Ахпу и его брат Вукуб-Хун-Ахпу были приглашены владыками Шибальбы (подземного мира) поиграть в мяч, но по прибытии туда были умерщвлены. Голову Хун-Хун-Ахпу владыки преисподней поместили на дерево. Проходившая мимо девушка Шкик загляделась на странный «плод», и голова Хун-Хун-Ахпу плюнула ей на ладонь, от этого Шкик забеременела. Разгневанный отец девушки хотел предать её смерти. Тогда Шкик бежала из Шибальбы и нашла приют у матери Хун-Хун-Ахпу, где и родила двух близнецов Х.-А. и Ш. В детстве и ранней юности братья совершают много чудес и подвигов. Узнав о печальной участи своего отца и дяди, близнецы отправляются в Шибальбу, где владыки преисподней подвергают их страшным испыта-

ниям и даже сжигают. Но Х.-А. и Ш. воскресают на пятый день. В образе бродячих фокусников они снова отправляются в Шибальбу, где побеждают и убивают её владык — Вукуб-Каме и Хун-Каме. После этого близнецы становятся солнцем и луной. В эпосе киче «Пополь-Вух» запёчатлён очень древний миф о происхождении и приключениях божественных близнецов, распространённый некогда почти у всех племён индейцев Центральной и Южной Америки. Наиболее полная форма его сохранилась у мопанов (группа майя в Белизе), наиболее древняя — у пипилей в Исалько (Сальвадор).

Р. Кинжалов.

ХУНЬ, в китайских мифологических представлениях душа (наряду с по, лин и др.). Считалось, что душа Х. связана с силами ян, а душа по с инь (см. Инь и ян). Душа Х. управляет духом человека, а по – его телом. Предполагали, что после смерти человека Х. улетает на небо, а по уходит в землю или рассеивается. В древних сочинениях есть сведения о массовых весенних обрядах призывания душ Х. и по, т. к. верили, что их объединение даёт жизнь и соответственно плодородие, в чём можно увидеть представления, сходные с идеей слияния инь и ян.

В древнем Китае был широко распространён и обряд призывания души Х. после смерти человека. Известны и особые жертвоприношения душе Х. после смерти человека. По более поздним мифологическим представлениям считалось, что после смерти человека по остаётся в комнате умершего, откуда ей не дают выйти духи дверей (см. Мэнь-шэнь), а Х., уведённая служителями бога города (см. Чэн-хуан) и подвластной городу территории, начинает свой путь в загробный мир и к будущим перерождениям. Предполагали, что с помощью особой церемонии можно заставить душу Х. своего умершего предка покинуть загробный мир, выйти из мира мрака и подняться в сияющее небо во дворец Южной вершины, чтобы стать бессмертным (см. Сянь). В этом «раю», посреди дворца бьёт источник жидкого огня, в котором купаются души. Их плоть там растворяется, и, когда они выходят из источника, Верховный владыка создает для них «новое жизненное тело».

Б. Л. Рифтин.

ХУНЬТУНЬ, Хуньдунь («хаос»), в древнекитайской мифологии: 1) первозданный хаос; первоначально Х. — это водяной хаос, для которого характерен полный мрак, напоминающий взболтанное содержимое куриного яйца; 2) некое живое существо с признаками первозданной нерасчленённости. В книге «Чжуан-цзы» (4 в. до н. э.) говорится, что Х. — это бог середины, у которого часто встречались бог Южного моря Шу и бог Северного моря Ху. Они задумали отблагодарить Х. за доброту и сказали: «У всех людей есть семь отверстий (в голове), чтобы видеть, слышать, есть и дышать, и только у Х. нет ни одного». Они принялись сверлить отверстия, делая каждый день по одному, но Х. умер; 3) мифический зверь тоже с признаками нерасчленённости, хотя заметно ослабленными. В «Шэнь и цзин» («Книге о чудесном и необычайном») (приписывают Дунфан Шо, 2–1 вв. до н. э., видимо, реально 5–6 вв. н. э.) говорится, что к западу от горы Куньлунь водится зверь, похожий на длинношёрстую собаку с медвежьими лапами, но без когтей. «У него есть глаза, но он не видит, ходить не умеет, есть уши, но он не слышит, зато чует приближение человека. В брюхе у него нет внутренностей, есть лишь прямая кишка и вся пища проходит насквозь. На добродетельных он кидается, к злодеям льнет...»; 4) мифическая птица. В «Шань хай цзин» («Книге гор и морей») упоминается некая птица, напоминающая мешок, (испускающий?) киноварно-красный огонь, с шестью ногами и четырьмя крыльями, но без лица и глаз, которую зовут Ди-цзян. Французский синолог М. Гранэ связывает с концепцией Х. древнекитайские предания о государях, стрелявших в кожаный мешок, наполненный кровью, и приговаривавших, что расстреливают небо. Можно предположить, что здесь отразились архаические представления о небе и первозданном нерасчлененном хаосе; 5) в стадиально более поздней историзованной мифологии несколько отрицательных антропоморфных персонажей, в том числе беспутный и злой сын мифического государя Ди-хуна.

Б. Л. Рифтин.

ХУОНЫ, в мифологии тайских народов Индокитая души человека. Их у человека от 32 (как у лаотянцев и шанов Бирмы, они называют их соответственно кванами и кхванами) до 120 (у красных тай Вьетнама). Большинство Х. человек получает от отца, меньше от матери. Существуют Х. головы, лба, носа, локтя, лёгкого, печени и т. д., а также Х. смеха, печали, веселья, раздумья, различных навыков. Главный Х. — Хуонтон находится в голове. Х. могут случайно отставать, теряться, и тогда человек чувствует усталость или заболевает. У стариков Х. во время сна играют с духами и богами в шахматы. После смерти человека Х. гибнут, но часть из них превращается в три духа фи (пи), отличающихся злым характером.

Я. Ч.

ХУР («солнце»), в осетинском нартском эпосе божество. Его дочь Ацырхус выбрала для себя женихом Сослана и после выплаты им огромного калыма стала его женой, по другому варианту, Сослан отбивает её у жениха. За оскорбление дочери Х. посылает на небо колесо Балсага, от которого Сослан гибнет. Батрадз гибнет от Х. По просьбе зэдов и дауагов, которым Батрадз устроил побоище, бог велит Х. послать на землю за один день весь тот жар, который он должен отдать за целый год. Х. выполнил просьбу бога, и от посланного им жара стальное тело Батрадза расплавилось.

Б. К.

ХУРАКАН («одноногий»), в мифологии киче одно из главных божеств, творец и повелитель мира, податель дочерей и сыновей, владыка грозы, ветра и ураганов. В образе Х. у киче слились старые представления майя о богах ветра и грозы вместе с образом древнего божества Тескатлипоки, отсюда его имя. Имел три ипостаси: Какулха-Х., Чипи-Какулха, Раша-Какулха, все связанные с молниями. Наиболее распространённые его эпитеты: «сердце неба», «сердце земли».

Р. К.

ХУРРИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Источники изучения Х. м. — хурритские литературные сочинения, дошедшие в хеттских переложениях, ритуальные тексты из Богазкёйского архива, списки богов в хурритских и хеттских текстах, материалы ономастики. Наибольшее развитие в Х. м. получили космо- и теогонические мифы, в значительной степени восходящие к месопотамским (в них действуют шумеро-аккадские по происхождению божества Ану, Алалу, Эа, Никкаль, Тапкина и др., сохранены представления о первоначальном единстве мира, предшествовавшем отделению неба от земли, о смене поколений богов и т. д.). Мир делился на три сферы: небо, населённое богами молодого поколения («богами верха»), земля и подземное царство, в котором обитают божества старшего поколения («боги низа» или минувшие, древние боги, ср. Ануннаки в шумеро-аккадской мифологии). Х. м. не знала единого пантеона. Более известны локальные пантеоны, нашедшие отражение в хуррито-хеттских источниках из Богазкёя («анатолийский», или «малоазийский») и хурритских списках богов из Угарита («западносемитский»), менее — из Митанни и Нузи (населённая хурритами область в бассейне реки Диала). При их сопоставлении выделяется общехурритское ядро: Кумарби, Тешуб, Аштаби, Нубадиг, Кужух, Шимиге, Шавушка. Тешуб и, возможно, Шимиге имеют точные соответствия в урартской мифологии: Тейшеба и Шивини. Верховное божество «анатолийского» пантеона — бог грозы Тешуб (соответствует шумеро-аккадскому Ададу, западносемитскому Балу). Его спутники — быки Хурри (букв. «утро») и Шери (букв. «вечер») и обожествлённые горы Намни (хуррит.; возможно, соответствует античному Аманус в Сирии) и Хаззи (хуррит.; западносемитский Цапану, библейский Цафон, античный Касиус, современный Джебель аль-Акра). Далее следуют «отец богов» Кумарби, бог подземных вод и мудрости Эа, бог солнца Шимиге, бог луны Кужух, воинственные боги Аштаби и Нубадиг, бог огня Иршаппа (соответствует западносемитскому божеству огня Рашапу), многочисленные анатолийские по происхождению боги-защитники (идеографическое написание KAL). Во главе женских божеств стоит Хебат, супруга Тешуба. Супруга Кумарби (отождествлённого с западносемитским Дагоном) — богиня Шалуш (Шалаш) Пидинская, супруга Эа (как и в Аккаде) — Тапкина (см. Дамгальнуна), Кужуха — Никкаль (в Аккаде — Нингаль, супруга бога луны Нанна), Шимиге — Айа (в Аккаде — супруга бога солнца Шамаша). Шавушка (выступающая иногда и как мужское божество) — хурритская ипостась вавилоно-ассирийской Иштар, сестра Тешуба, богиня плодородия и любви, в мифах наиболее активно действующий женский персонаж. Её окружают богини Ниннатта, Кулитта и, возможно, Ишхара. Богини судьбы — Худены — Худеллуры. Алани (букв. «госпожа») — богиня преисподней (соответствует шумеро-аккадской Эрешкигаль). Адамма, по-видимому, идентична госпоже города Кархемиша богине плодородия Кубабе. Среди богов подземного царства выделяются Энлиль, Абаду, отец и мать

Ишхары, Нара, Намшара, Минки, Амунки, Амизаду, Алалу.

«Западносемитский» пантеон, включая большинство перечисленных богов, менее упорядочен (при их перечислениях не соблюдалась строгая иерархическая последовательность), значительное место в нём занимали локальные западносемитские элементы. В пантеон Митанни, правящая династия которого была, по-видимому, арийской по происхождению, входили не встречающиеся более нигде в Передней Азии древнеиндийские божества Митра, Индра, Насатьи, возможно, Варуна (хотя необычное написание его имени Uruwana вызывает сомнение в справедливости такого отождествления). Оригинальные божества нузийского пантеона — Тилла и U.GUR (идеографическое написание).

Наибольшее отражение хурритские мифы нашли в хеттских эпических сочинениях о Кумарби. В первом из них («О царствовании на небесах») повествуется о смене трёх поколений богов. В прежние времена на небе царствовал бог Алалу, и даже могучий бог неба Ану (см. Ан) прислуживал ему. По истечении девяти лет правления Алалу Ану изгоняет его на землю и воцаряется на небесах. Ему прислуживает Кумарби, но через девять лет восстаёт против него. Ану в испуге бежит, взлетая на небо, но Кумарби настигает его и оскопляет. Ликующему Кумарби Ану предвещает рождение трёх грозных богов: Тешуба, его помощника Ташмишу и реки Аранзах (хурритское название Тигра). Услышав это, Кумарби выплёвывает сперму Ану [но, очевидно, не всю, так как отдельные фрагменты мифа повествуют о рождении из головы Кумарби Тешуба и двух других богов (не называвшихся Ану)]. Земля беременеет и производит на свет двоих детей (возможно, от семени Ану, выплюнутого Кумарби). По-видимому, к этому же циклу относится отрывок, в котором говорится, что Тешуб возжелал убить Кумарби. Ану пытается убедить его отказаться от своего намерения и, видимо, предлагает сделать царём Эа. (Тешуб в итоге всё же низвергает Кумарби и занимает небесный престол.) Затем, очевидно, следуют события, описанные в мифе о кратковременном царствовании на небесах бога-хранителя (KAL), который побеждает Тешуба и (с согласия Эа — в этом отрывке он назначает и свергает небесных правителей) восходит на престол. Однако, недовольный его правлением, Эа смещает KAL. Тешуб вместе со своим визирем Нинуртой (хуррит. Аштаби) наносит KAL увечья, и тот признаёт власть Тешуба. В «Песни об Улликумме» Кумарби, свергнутый Тешубом, пытается отомстить ему и вернуть утраченную власть. Для этого, сочетавшись со Скалой, он порождает каменное чудовище (Улликумме), призванное разрушить священный город Тешуба Куммию и низвергнуть узурпатора. По поручению, которое дал Кумарби, боги Ирширры несут младенца в море и кладут на плечо Убеллури — гиганта, поддерживающего вселенную. Улликумме растёт не по дням, а по часам и через пятнадцать дней достигает неба. Первым его замечает Шимиге и сообщает Тешубу. Встревоженный Тешуб вместе со своим братом Ташмишу и сестрой Шавушкой отправляется на гору Хаззи взглянуть на чудовище. Его вид приводит богов в трепет. Шавушка пытается сразить Улликумме своими чарами, но безуспешно: Кумарби предусмотрительно (видимо, потому, что ранее Шавушка очаровала и погубила другое чудовище — Хедамму) создал его слепым и глухим. Тешуб созывает богов и готовится к битве. Но боги бессильны перед каменным чудовищем.

Лишь Эа принадлежащим богам низа резаком (которым в минувшие времена земля была отделена от неба) удаётся отрезать Улликумме от Убеллури и тем лишить силы. В хеттской передаче дошёл также миф о рождённом Кумарби и дочерью моря Шертабшухури змее Хедамму, ненасытном чудовище, уничтожающем человечество. С ним удаётся справиться лишь Иштар Ниневийской (Шавушке), покорившей его своими чарами. Трудно судить, входит ли этот миф в цикл о Кумарби или является самостоятельным произведением.

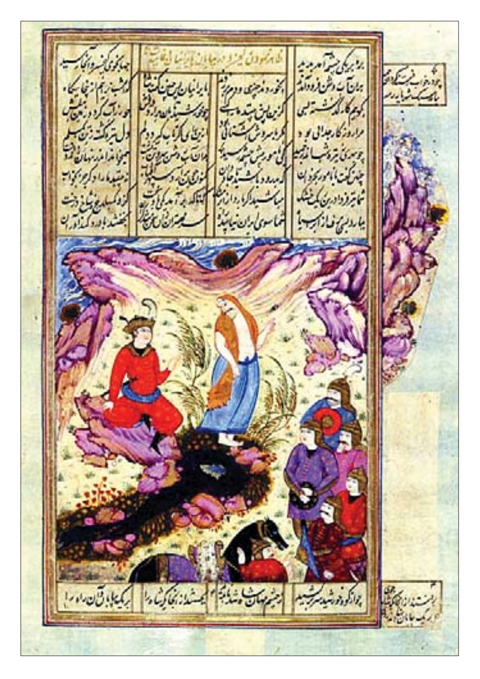
М. Л. Хачикян.

ХУСАЙН, ал-Хусайн (al-Husain), в мусульманской традиции мифологизированный образ сына Али и Фатимы. Убитый (в 680) в стычке с войсками халифа Иазида I Х. почитается шиитами как святой мученик, а его могила в Кебеле (Ирак) является одной из главных шиитских святынь. Х. посвящены ежегодные мистерии («та зийа»), содержание которых составляют эпизоды различных мусульманских легенд, возвеличивающие Х. Центральное место занимает изображение гибели Х. и траурной процессии: участники наносят себе раны, имитируя многочисленные раны, полученные Х. от врагов. В описании европейских путешественников эта часть церемонии получила название «шахсей-вахсей» (от криков её участников, оплакивающих Х. и его брата ал-Хасана).

М. П.

ХУСРАВА, Хосрава, Кави Хосрава (авест.), Кай Хусроу (фарси), герой иранского эпоса, сын Сйаваршана, царь из династии Кейянидов. Судя по древним фрагментам «Авесты», образ Х. индоиранского происхождения. Х. в них не называется Кейянидом, он просит у Ардвисуры Анахиты власть «над богами и людьми» («Яшт» V 49–50), «озером Хусравы» называется один из заливов мирового океана («Яшт» XIX 56). Эпитет Х. — «медведь (?) арийских стран». Возможно, образ Х. сохранился и в «Ригведе»: Susravas (I 53, 10). В более поздних разделах «Авесты», как и в «Шахнаме», Х. одолел царя Турана злодея Франграсйана (Афрасиаба) и завершил историю старших Кейянидов («Яшт» IX 21, XIII 132; XV 32, XVII 41, XIX 74). Главный подвиг Х. — разрушение капищ на озере Чайчаста (Урмии): если бы Х. этого не сделал, злой дух навеки

1 – Кай Хусроу, Фарангис и Гива переправляются через реку Джайхун. 2 – Армия Кая Хусроу осаждает замок Бахмана. 3 – Кай Хусроу прощается с верными друзьями в пустыне. Миниатюры к «Шахнаме». 1 – 14 в. Ленинград, библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. 2 – 1518. Манчестер, Университетская библиотека. 3 – 1628. Лондон, Британская библиотека.



возобладал бы в мире (Меног-и Храт 2, 94–95). Х. приписывалось основание храма Атур-Гушнасп — одного из трёх главных храмов огня в древнем Иране. Судьба Х. завершается его отречением от престола и удалением на таинственную гору, его верные богатыри погибают. См. также Кай Хусроу.

Л. Л.

ХУХЕДЕЙ-МЕРГЕН («небесный стрелок»; монг. Kokodei, ойрат-калм. Кекодо), в мифологии монгольских народов, прежде всего у бурят (Х.-м. или Хохосо), и тюркоязычных алтайцев и тувинцев (Когудей, Когольдей, Когул-майман) громовержец, первопредок, герой этиологического сюжета о происхождении созвездия Орион, охотничье и военное божество. В бурятской мифологии громовержец Х.-м. борется с нечистой силой на земле. Чаще всего молнии Х.-м. направлены против дразнящего его маленького волосатого чёртика Арахан-шудхера (см. Раху). В ойратской версии мишень громовержца — одноногий демон терен (от тибет. тхеуранг), многие мелкие животные и насекомые (крот, сороконожка и др.). По бурятскому преданию, Х.-м. прежде был земным человеком, метким стрелком, хорошим охотником. Состарившись, он покинул дом и родных. В конце своих странствий Х.-м. попал к неким четырём юношам, которые оставили его сторожем их жилища, запретив при этом открывать ящик, наполненный продолговатыми разноцветными камнями в форме наконечников (громовые стрелы), и надевать одежды с крыльями. Несмотря на то, что Х.-м. дважды нарушал запрет, его оставили хранителем громовых стрел, приказав ему пускать их в ход лишь по распоряжению богов. Согласно некоторым представлениям бурят, Х.-м. — один из девяти сыновей верховного божества Оёр Мунхынтенгри («дно вечное небо») или сын Эсеге Малан-тенгри. В версии эхиритов Х.-м. — глава 77 северных тенгри. В ряде поверий обязанности громовержца разделяют с Х.-м. два его брата, западные тенгри — Яшил Саган-тенгри («бронзовый метеорит светлый тенгри») и Сарь Саган-тенгри Сахилгата Будал («сияюще-белый молниевый тенгри»), персонифицирующие молнии различного цвета, а также некие четыре крылатых существа. Х.-м. — глава подчинённого ему семейства, в которое входят его супруга Хултей-хатан, сын Хурсай-Саган (Хорсо-мерген) или, по варианту, множество детей (девять дочерей, девять сыновей), олицетворяющие громы и молнии.

Х.-м. выступает и как первопредок. В эпосе и шаманских текстах бурят Х.-м. называют бабаем («батюшкой»). В мифе о созвездии Орион Х.-м. именуется старцем или сиротой [отражение мифологического мотива первого человека (?)], что, возможно, также связано с представлениями о прародителе; в версиях алтайцев Коголмайман выступает непосредственно родовым предком. В астральном мифе, в котором фигурирует иногда не Орион, а другое созвездие — Большая Медведица, Млечный путь и др., Х.-м. гонится за тремя оленухами (или за оленухой с двумя оленятами), которые в конце концов поднимаются на небо и становятся созвездием (тюрк. Уч мыйгак, монг. Гурбан марал, «три оленухи»). Иногда Х.-м. осмысливается как охотничье божество.

С. Ю. Неклюдов.

ХУЦАУ, в осетинской мифологии единый великий бог, творец земли, мать земли, небожитель, невидимое божество. Х. всё видит, всё замечает, всё знает о происходящем на земле. О нуждах и заботах людей ему доносят зэды, дауаги, Уацилла и особенно часто наиболее любимый им Уастырджи. Уастырджи является посредником Х. между небом и землёй. Х. изредка спускается на землю. В нартских сказаниях Х. остаётся на небе, часто приходя на помощь небожителям в борьбе с нартами. Однажды после жалобы небожителей Х. наслал на Батрадза солнце и Батрадз погиб. Однако пока Х. не уронил на Батрадза три слезы, зэды и дауаги не могли его внести в склеп. По совету Сырдона нарты перестали почитать Х. и сделали в своих домах высокие входные двери, чтобы не нагибаться, иначе Х. подумает, что они ему кланяются. Наконец, нарты потребовали от Х., чтобы он открыто вышел им навстречу и померился с ними силой. Тогда Х. проклял непокорных нартов. С тех пор сколько бы копён хлеба они ни обмолачивали, больше одного мешка зерна не получали. Так, просуществовав год, нарты, наказанные Х., погибли голодной смертью.

Б. А. Калоев.

ХЭ («журавль»), сянь хэ («журавль бессмертных», «бессмертный журавль»), лин хэ («чудесный журавль») (Х. ошибочно переводится как «аист»), в китайской мифологии птица, связанная, по древним представлениям, со светлым началом ян (см. Инь и ян). Х. питается субстанцией огня и металла, поэтому в 7 лет с Х. происходят «малые изменения», в 16 лет «большие», в 160-летнем возрасте изменения завершаются, тело Х. становится белым и чистым, а крик Х. может быть услышан небом. Х. приписывается исключительное долголетие. Белый Х. (бай хэ) в возрасте тысячи лет становится синим (зелёным) (цан хэ), а ещё через тысячу лет — чёрным (сюань хэ). Считалось, что белые Х. искусны в танцах, а чёрные тонко чувствуют музыку. Кроме того, в легендах упоминаются ещё жёлтые и изредка красные Х. Как символ долголетия Х. часто изображаются в китайской живописи, нередко в паре с сосной (символом долголетия). С начала н. э. Х. (особенно белые) стали считаться птицами, на которых ездят бессмертные — сянь.

Б. Р.

ХЭ-БО («дядюшка реки»), в древнекитайской мифологии дух реки Хуанхэ, которого представляли в виде существа с человечьим лицом, но рыбьим туловищем (Чжан Хуа, «Бо у чжи» — «Описание всех вещей», 3 в.). Первые упоминания о Х.-б. — в текстах 4 в. до н. э. (Цюй Юань, «Чжуан-цзы»). Считается, что имя Х.-б. первоначально было Бин-и или Фэн-и. Это был уроженец местности Тишоу в Хуаяне, который принимал особое снадобье, чтобы свободно плавать в реках. Приняв 8 мер снадобья, он превратился в водяного духа. По другой версии, он переправлялся через реку, утонул и превратился в духа реки (обычное для китайской мифологии объяснение происхождения водяного божества). Согласно стихотворению Цюй Юаня «Повелителю рек», Х.-б. ездил по воде в колеснице, запряжённой двумя драконами в сопровождении ещё двух драконов. Мифы отмечают и определённые эротические наклонности Х.-б., он был окружён девицами. В «Вопросах к небу» Цюй Юаня упоминается жена Х.-б. по имени Ло-пинь. Там говорится, что стрелок И убил из лука Х.-б. и женился на Ло-пинь. Согласно одной версии, И стрелой выбил один глаз у Х.-б., который резвился в реке, приняв облик белого дракона [комментарии Ван И (1 в. н. э.) к «Вопросам к небу»]. В древности существовал обряд жертвоприношения (в жёны) Х.-б. красивейшей девушки.

Б. Л. Рифтин.

ХЭБУРУ, Пуру, В корейской мифологии правитель страны Пуё. Имеется несколько версий мифа. Х. считается сыном Тангуна, рождённым от дочери божества Западной реки и будто бы приходится единокровным братом Чумону. Позже Х. стал правителем Северного Пуё. До старости Х. бездетен. Он молил духов гор и рек о наследнике. Однажды Х. подъехал к озеру Конён и увидел на берегу большой камень, источавший слёзы. Когда перевернули камень, под ним нашли дитя, похожее на лягушонка, которое отливало золотистым цветом. Х. счёл его наследником, посланным небом, и назвал Кымва. Вскоре министру Аранбулю приснился Небесный владыка, приказавший передать Х., чтобы тот переселился на равнину Касобвон на берегу Восточного (Японского) моря. Х. основал на новых землях страну Восточное Пуё, а в его прежней столице объявился Хэмосу, назвавшийся сыном Небесного владыки. После кончины Х. на престол вступил Кымва («золотой лягушонок»), у которого приёмным сыном от Люхва был Чумон. Имя «Пуру» автор «Самгук юса» толкует, как «родить мальчика».

Л. К.

ХЭЙ-ДИ («чёрный государь»), в древнекитайской мифологии один из пяти небесных государей, владыка севера (наряду с владыками запада — Бай-ди, востока — Цин-ди, юга — Чи-ди, центра — Хуан-ди). В апокрифических сочинениях (вэйшу) рубежа н. э. говорится, что имя Х.-д. Е Гуан-цзи и он ассоциируется с основателем Иньской династии — Чэн-таном (или Тан-ваном). Сближение Тан-вана и Х.-д. основано гл. обр. на одной из классификаций, распространённых в эпоху Хань (3 в. до н. э. – 3 в. н. э.), по которой династия Инь связана со стихией воды и соответственно чёрным цветом. По другим источникам, Х.-д. отождествляется с мифическим правителем Чжуань-сюем. По некоторым данным, культ Х.-д. как божества планеты воды (Меркурия) существовал и в позднейшие времена.

Б. Р.

ХЭМОСУ, в корейской мифологии сын Небесного владыки. Согласно одной из версий мифа, Небесный владыка послал наследника Х. в земли Пуё, которыми владел Хэбуру. Х. спустился с небес в колеснице, запряжённой пятеркой драконов.

Л. К.

Боги согласия Хэ-Хэ. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ХЭ-ХЭ («согласие и единение»), Хэ-Хэ эрсянь, в китайской поздней даосской и народной мифологии бессмертные гении, божества, входящие в свиту бога монет Лю Хая. Согласно легенде, в эпоху Тан, в 7 в., жил некий Чжан, брат которого служил в столице Чанъани, далеко от родных мест. Родители послали Чжана проведать брата, и тот обернулся за один день, покрыв при этом расстояние более 10 тысяч ли (ок. 5 тысяч км). Он получил прозвище Ваньхуэй гэгэ («брат, вернувшийся из-за 10 тысяч ли») и впоследствии был обожествлен как бог согласия-единения Х.-Х. Х.-Х. изображали с растрёпанными волосами и смеющимся лицом, в зелёной одежде, с барабаном и палкой в левой руке. Считалось, что если принести ему жертву, то человек, посланный в дальнее путешествие, непременно вернётся обратно. Однако в более поздней традиции Х.-Х. – божественные двойники, которых Л. Я. Штернберг сближал с близнецами Ашвинами. Х.-Х. часто изображали на народных картинах с распущенными волосами, блаженным взглядом, с рядом черт, напоминающих Лю Хая. Их постоянные атрибуты — лотос и коробка с сокровищами или деньгами; нередко Х.-Х. держат чудесное монетное дерево — яоцяньшу, поднос с драгоценностями, таз сокровищ — цзюйбаопэнь и т. п. Согласно поздней народной легенде, записанной В. М. Алексеевым, Х.-Х. — братья от разных отцов, которые вели совместно торговое дело, приносившее большую прибыль. Потом один из братьев присвоил себе всё богатство, и между ними началась жестокая вражда, не утихавшая до седьмого их перерождения, когда некий спустившийся на землю небожитель помирил их и превратил из недругов в бессмертных духов единения-согласия — Х.-Х.

Б. Л. Рифтин.

ЦАГАН ЭБУГЕН («белый старец»), Цаган убген (бурят.), Цаган авга, Делкян Цаган овгон (калм.), в мифологии монгольских народов персонаж, входящий в разряд «хозяев» (эдзенов, эжинов, сабдаков) земли, их глава (хан). Его тибет. соответствие — Гамбо Гарбо («белый старец»), популярный персонаж буддийской мистерии цам. Иногда осмысливается как мифологический партнёр земли-матушки Итуген (Ульгень). Почитался как покровитель долголетия, богатства, счастья, семейного благополучия. По одному из мифов, Ц. Э. родился стариком, так как его мать, будучи на сносях, отказалась дать напиться бурханам, в отместку запечатавшим её чрево на сто лет. Ц. Э. в 18 в. был включён в ламаистский пантеон божеств. Согласно сутре «Воскурение и приношение Белому старцу», Будда во время прогулки со своими учениками встретил белобородого старца в белой одежде в окружении животных. Поговорив с ним и убедившись в его мудрости и могуществе, Будда повелел ученикам почитать его. По другому ламаистскому сюжету, два охотника, Хара Эбуген (тибет. Гамбо Лоджу) и Ц. Э. (тибет. Серин намджу), преследуя оленей, попали в пещеру отшельника Миларайба (Миляр ава), который убедил их отказаться от охоты на живых существ и принять учение. Маска Ц. Э. изображает добродушного лысого старца с белой бородой. Атрибуты Ц. Э.: персиковое дерево, олень, посох, книга судеб — символы долголетия. Ц. Э. аналогичны по функциям и изображениям Шоу-син (у китайцев), Пехар (у тибетцев).

Н. Л. Жуковская.

ЦАГН, Цгаанг, Цгааген, центральный персонаж мифологии многих бушменских племён (см. Бушменов мифология), тотемический культурный герой, демиург, прародитель, а также трикстер. Сам он – кузнечик-богомол, его жена – даман (её зовут, согласно различным вариантам, Хунту, Хуну, Катт, Каттен, Коти), сестра — голубой журавль, приёмная дочь — дикобраз Цо (её муж Квамманга – существо, которое можно видеть в радуге), один из сыновей которой — ихневмон (мангуст) Ни. Кроме того, у Ц. — два сына Гоуну-Тсацоу и Ц.-младший (в варианте Когац и Гкви). Во многих мифах партнёром Ц. выступает ихневмон Ни (в варианте эту роль выполняет сын Ц. Когац). До того как стать животными, все они некогда были людьми «древнего народа», жившего в стране до бушменов. Ц. был первым, он создал всё — солнце, луну и ночь, звёзды, горы, животных, птиц. Одно из имён Ц. — «господин (хозяин) всех вещей», он вызывает жизнь и смерть. Ц. даёт или отказывает в дожде (по другой версии, существует «бык дождя», живущий в водоёме: когда он выходит, то там, куда он отправился, идёт дождь). Ц. изготовил ловушки, капканы, оружие; от него зависит удача на охоте; дал людям песни, научил их «танцу крови» (ритуальный танец бушменов, связанный с обрядами посвящения юношей), ввёл различные табу. От Ц. люди узнали названия местностей. Он дал имена отдельным видам антилоп, наделил их различной окраской, особой меткой (отличительной формой уха, хвоста и др.); антилопы находятся под особым покровительством Ц. Согласно одному мифу, бушмены ранее были антилопами, но Ц. превратил их в людей. По другим мифам, Ц. создал антилопу канна из сандалии Квамманги. Антилопа канна и красная антилопа, которых особенно любит Ц., обладают магическими свойствами. В проделках и трюках Ц. как трикстера проявляются не столько ум или хитрость (свойственные трикстеру классической животной сказки), сколько его сверхъестественные способности. Ц. видит магические сны, предвосхищающие развитие событий или объ-

Слева – Цаган Эбуген в пещере. Дерево. Улан-Удэ, Бурятский краеведческий музей им. М. Н. Хангалова. Справа – Цаган Эбуген в пещере, около него птицы и олени.

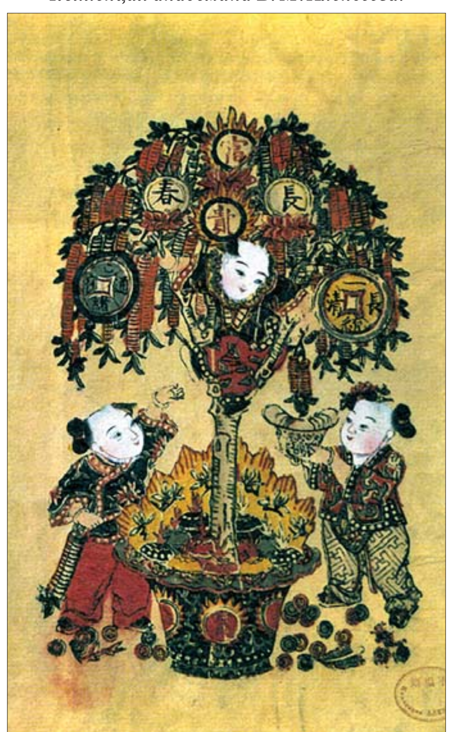
ясняющие уже свершившееся. Магическую силу имеет и зуб Ц.: он предупреждает сына Ц. об опасности. Ц. обладает даром превращения (например, в антилопу); когда он «входит» в животных, их невозможно убить.

В фольклоре бушменов образ Ц. — это старик, постоянно попадающий впросак, вызывающий нарекания своих близких. Кульминацией является взрыв гнева Ц. Тогда он сбрасывает личину смешного старика. С этого момента Ц. действует как мифологический персонаж.

Во многом соотносим с Ц. демиург и трикстер Цуе.

ЦАЙ-ШЭНЬ («бог богатства», «боги богатства»), в поздней китайской народной мифологии боги богатства. Ц.-ш. особо почитали торговцы. Ц.-ш., как и китайские чиновники, делились на гражданских и военных. В качестве гражданского Ц.-ш. в одних местах (напр., в северных и северо-западных провинциях) чтили легендарного героя Би-ганя, а в других знаменитого богача 3 в. н. э. Ши Чуна, славившегося также и своей учёностью. В качестве основного военного Ц.-ш. в большинстве районов Китая, но особенно на юге, чтили полководца 3 в. н. э. Гуань Юя (см. Гуань-ди), но в некоторых местах в качестве военного Ц.-ш. выступал полководец и сановник 8 в. Го Цзы-и. На народных картинах обычно изображали одновременно обоих Ц.-ш. (одного в одежде полководца вверху, другого в одеянии сановника — внизу) или встречу гражданским Ц.-ш. как хозяином дома военного Ц.-ш. Такое изображение сулило как бы двойное богатство. В качестве Ц.-ш. почитался некто Чжао Гун-мин или Чжао-юаньшуай; его называют также Сюаньтань Чжао-юаньшуай («главнокомандующий

Мальчики, напоминающие богов согласия Хэ-Хэ, трясут яоцяньшу – дерево, на котором растут монеты. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



Чжао Тёмной террасы»). Сюань – черный цвет с красным отливом считался цветом севера, а именно: на северной террасе (алтаре) ему приносились жертвы. В некоторых местностях, например в провинции Цзянсу, его называли бодхисатвой Тёмной террасы и считали гражданским Ц.-ш. Там он почитался более других Ц.-ш. На народных картинах его изображали в виде страшного человека с волосами, торчащими за ушами, с бянь (оружие типа плети, напоминающее тонкий меч, похожий на бамбуковую палку) в руке, сидящим верхом на драконе или тигре. Иногда Чжао изображали, подобно другим божествам, сидящим за длинным жертвенным столом, на котором лежат слитки серебра и стоит курильница. В некоторых местностях Китая, например в Пекине, провинциях Цзянсу, Сычуань, этот Ц.-ш. считается мусульманином, поэтому в качестве жертвенных угощений ему не подают свинину. Мусульманский Ц.-ш. изображается обычно похожим не на китайца, а на иноземца. Такой Ц.-ш. в народе зовётся хуэйхуэй Ц.-ш. («мусульманский Ц.-ш.»).

По даосской мифологии, на небесах существует министерство финансов (богатства), во главе которого стоят Чжао-бао тянь-цзюнь («небесный государь, призывающий сокровища») и На-цянь тяньцзюнь («небесный государь, приносящий деньги»), иногда считается, что во главе этого министерства главнокомандующий Чжао, которому помогают два сановника: Сяо Шэнь и Цао Бао — реальные исторические деятели, канонизированные после смерти. Однако все эти персонажи, кроме Чжао, мало популярны. Гораздо более известен Цзэнфу ц.-ш. («бог богатства, прибавляющий счастья»), который в одних местностях ассоциируется с Би-ганем (Пекин), в других с Чжао Гун-мином (провинция Сычуань), в третьих выступает как особое божество (провинция Цзянсу). Цзэнфу ц.-ш. нередко входит в свиту более значительного бога богатства, наряду с Ли-ши сянь-гуанем («бессмертный чиновник торговых прибылей») и Чжао-цай тун-цзы («отрок, призывающий богатства»). К свите Ц.-ш. принадлежат также бог монет Лю Хай и бессмертные двойни-

Один из богов богатства главнокомандующий Чжао-юаньшуай. Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека иМ. В. И. Ленина.

ки Хэ-Хэ. На народных картинах Ц.-ш. нередко изображается вместе с супругой Цай-му («матушка богатства»), часто рисуется встреча Ц.-ш. хозяином дома, что отражает реально существовавший обычай, приуроченный к началу лунного года. В некоторых местностях, например в провинции Фуцзянь, считалось, что Ц.-ш. возвращается на землю вместе с Тяньгуанем («небесным чиновником»), приносящим счастье, и Си-шэнем («духом радости»).

Известны постоянные атрибуты Ц.-ш., набор которых изображался на народных картинах: дракон, составленный из монет (цяньлун), или дракон, изрыгающий деньги, конь, приносящий сокровища (баома), ваза с накопленными драгоценностями (цзюйбаопэнь), слитки серебра (юань-бао), по форме напоминающие туфельку, дерево, на котором растут монеты (яоцяньшу), ветки кораллов, жемчужины и пр. Часто изображается, как весёлые мальчуганы (видимо, из свиты бога богатства) трясут яоцяньшу и монеты сыплют-

Цай-шэнь стучит в ворота (Цай-шэнь в одежде чиновника, рядом с ним в похожем одеянии Цзэнфу цай-шэнь – бог богатства, прибавляющий счастья). В верхнем левом углу на облаке – двойники Хэ-Хэ. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Цань-шэнь.
Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

ся дождём. Не исключено, что образ яоцяньшу восходит к буддийским представлениям о различного рода чудесных деревьях с золотыми плодами или плодами, которые, падая, превращаются в золото.

Особый тип Ц.-ш. называется Улу Ц.-ш. («бог богатства пяти дорог» или «пяти направлений»). Существуют весьма различные истолкования этого образа. По одной версии, этот образ восходит к некоему человеку по имени У-лу («пять дорог») и по фамилии Хэ (14 в.), который был убит разбойниками и потом стал объектом культа. По другой версии, речь идёт не об одном божестве, а о пяти сразу и связывается с именами пяти сыновей евнуха Гу Си-фэна (6 в.), культ которых был популярен на протяжении веков. По третьей версии, речь идёт о пяти раскаявшихся разбойниках, облагодетельствовавших окрестное население. Существует и толкование этого понятия как связанного с пятью направлениями (четыре стороны света и центр) и даже как собирательное обозначение пяти категорий домашних духов-хранителей: духов дома, дверей, очага, переулка (или торгового ряда) и центра жилища. Культ Улу Ц.-ш. распространён главным образом в Центральном и Южном Китае. Поскольку изображения Ц.-ш. нередко вывешивались под новый год на дверях домов, то Ц.-ш. иногда рассматривают и как особый вид богов дверей — мэнь-шэней.

Б. Л. Рифтин.

ЦАН-ЦЗЕ, в древнекитайской мифологии культурный герой, сподвижник Хуан-ди (по другим версиям, Фу-си, Шэнь-нуна). Имел четыре глаза (на древних рельефах и средневековых гравюрах по два глаза один над другим) – символ особой прозорливости. Проникнув в глубинный смысл следов птиц и зверей, изобрёл иероглифическую письменность (Сюй Шэнь, 1 в. н. э., Предисловие к словарю «Шо вэнь»). В поздних легендах Ц.-ц. упоминается в качестве члена Небесной медицинской управы (Тянь-июань), завершившего дело Шэнь-нуна по определению лекарственных свойств растений.

Б. Р.

ЦАНЬ-ШЭНЬ («божество шелководства»), Цань-нюй («девица-шелкопряд»), Матоунян («девушка с лошадиной головой»), Ма-мин шэнму («ржущая, как лошадь, святая матушка»), в китайской мифологии богиня шелководства и охранительница тутовых деревьев. В «Шань хай цзин» («Книга гор и морей», 4–2 вв. до н. э.) упоминается некая девица, стоящая на коленях подле дерева и выплёвывающая шёлковую нить. Комментаторы связывают это упоминание с преданием о девице, получившей прозвище Цань-нюй. Согласно варианту, приведенному в «Юаньхуа чуань ши и» (время создания не позднее 9 в. н. э.), один человек был увезён иноплеменниками, а конь его остался дома. Жена этого человека как-то поклялась, что отдаст свою дочь замуж за того, кто вернёт ей мужа. Вдруг конь встрепенулся и умчался. Через несколько дней он доставил домой своего хозяина. С тех пор конь перестал пить и есть. Хозяин удивился, и жена рассказала ему о своей клятве. Тогда он убил стрелой коня, содрал с него шкуру и положил сушить на дворе. Когда его дочь проходила мимо, шкура вдруг подскочила, обернулась вокруг девушки и улетела. Потом она опустилась на ветки тутового дерева, и девушка превратилась в шелковичного червя, который ел листья и выплёвывал шёлковую нить. По более поздним вариантам, через некоторое время родители увидали свою дочь, плывущую по небу на том же коне в сопровождении свиты. Она спустилась вниз и сообщила отцу и матери, что возведена в ранг небесной феи и оставлена жить на небесах. Культ Ц.-ш., вероятно, зародился в районе провинции Сычуань, где сосредоточено наибольшее количество храмов в честь Ц.-ш. Ц.-ш. изображалась одетой в конскую шкуру, нередко с конской головой, иногда — верхом на белом коне.

Б. Л. Рифтин.

ЦАРПАНИТУ, Сарпанита (аккад., «сверкающая серебром»), в аккадской мифологии супруга Мардука, главная богиня города Вавилона. Помощница при беременности и родах (под своим вторым именем Эруа). Народная этимология толковала её имя как Зерпанитум, «создательница семени», что сближает этот образ с образом богини-матери.

В. А.

ЦАРЬ, один из центральных образов в мифологии. «Мифологический Ц.» в архаических мифах — это вождь первобытного коллектива, родоначальник, культурный герой. В более развитых мифологиях — это фигуры божественных или священных Ц., а также образ Ц. богов. Ц. мыслится центром вселенной, осью мира, в нём неразличимо слиты космическое и социальное. В общей мифологической концепции циклической смены смерти и возрождения Ц. воплощает полюс жизни и победы над гибелью как космоса, так и человеческого коллектива.

В изучении мифологии Ц. эпоху составила книга Дж. Фрейзера «Золотая ветвь», идеи которой были развиты учёными кембриджской школы (А. Б. Кук, Ф. М. Корнфорд, Дж. Харрисон и Г. Марри, отчасти А. М. Хокарт). В исследованиях этой школы реконструировался комплекс представлений о божестве неба, воды

Царь на небесном троне, который везут по воздуху зебу – символы луны. Сасанидское блюдо из Амударьинского клада. Серебро. 7 в. н. э. Лондон, Британский музей.

и смерти, о божестве древа мирового. Это божество — бог года, в котором сосредоточена сила сезонного плодородия, а репрезентант такого бога — божественный Ц. (divine king), которого ежегодно переизбирают или заменяют. Каждый новый божественный Ц. справляет священный брак, дарующий плодородие в течение года. Он отвечает за благополучие своего народа и порядок в человеческих делах; от него зависит правильное чередование времён года, выпадение дождей, избавление от мора и болезней. Смена Ц. происходит в результате состязания старого Ц. с претендентом или претендентами, в котором наградой служит универсальный символ власти – скипетр, посох, ветвь как аналог мирового древа. Иногда периодическое смещение царя совершается не через год, а по истечении какого-то иного определённого срока или при появлении признаков болезни, немощи, старения, когда опасность его естественной смерти грозит гибелью космосу: божественный Ц. воплощает «жизнь», он не может умереть, как простой смертный, именно поэтому его убивают (ритуальное убийство) или смещают иным способом. Особое внимание уделялось кембриджской школой институту шутовского Ц. (см. в ст. Раб).

По мнению Хокарта, вера в божественных Ц. — древнейшая религия человече-

Император с символами власти, подобно солнцу, поднимается на небо на щите - атрибуте космократора. Фон – щит небесный с лучами света из центра и четырёхлистниками, изображающими звёзды. Византийский рельеф. Мрамор. Ок. 1200. Вашингтон, Дамбартон-Окс.

ства. Кембриджская школа во многом осталась верна предложенной немецким учёным В. Манхардтом схеме культовой драмы умирающего и воскресающего духа растительности. Со временем концепция божественного Ц. подверглась критике. Американский этнолог Дж. Фонтенроз указал на то, что реконструируемый комплекс Ц.-бога ни в одной культурной традиции не представлен достаточно полно. Мифология Ц. оказалась исследованной больше со стороны обрядов и действий, т. е. «мифологии поведения», хотя мотивы и элементы мифологических повествований о Ц. имеют и независимый от ритуала смысл и функцию.

«Поведенческая мифология» Ц. существует в формах, отличающихся устойчивостью и многообразием. Так, в идеологии феодального общества былые сакральные функции Ц. получают форму помазанничества монарха, который мыслится наместником бога на земле, «отцом», «Ц.-батюшкой». В вожде (а затем и Ц.) коллектив объективирует себя и мир превращает в субъект. Эта семантика Ц. создаёт почву для выбора его на роль центрального «положительного» героя и в мифах, где «космическая» функция царской власти не отражена. Так, Ц. или детьми Ц. являются многие герои греческой мифологии. Ц. и вождю на земле соответствует Ц. в мире богов. Так, Индра именуется раджой богов, а раджа — индрой людей, но как раджа богов он только военный предводитель, а не самодержец. В то же время евреи, не имевшие до Саула земного Ц., прилагали к Яхве царскую титулатуру и представляли его и самодержцем, и военным предводителем. Некоторые традиции представляют Ц. богов бывшим земным Ц. легендарного прошлого. В других мифологиях первые земные Ц. оказываются посланцами Ц. богов, верховного небесного владыки. Так, правители государства инков считались потомками детей солнца. Параллелизм Ц. богов и Ц. народа выражается в самых различных формах культа и титулования Ц. Ц. богов — это также и Ц. царей. В гомеровском эпосе Ц. именовались питомцами Ц. богов Зевса, а

Юпитер на царском троне в центре мира в форме щита, обрамлённого знаками Зодиака. Рим, вилла Альбани.

умершие китайские правители иньского времени назывались ди (впоследствии этот титул стал прижизненным титулом императоров) и становились в мире духов помощниками Шан-ди, т. е. высшего ди (императора богов).

Одна из важнейших тем — завоевание владычества над богами, смена царств. Небесное божество смещается богом Илу в финикийских мифах, Кроносом в греческих, Кумарби в хеттских. В западносемитской мифологии Балу отнимает царскую власть у морского бога Йамму, но не свергает Илу, который остаётся «отцом людей и богов» (в Греции это титул Зевса). Захват царской власти в названных традициях мыслится насильственным (в шумеро-аккадской мифологии Мардук избирается Ц.-вождём самими богами). В индуистской мифологии боги представляются первоначально равными и равно доблестными, лишь со временем Агни, Индра и Сурья добились превосходства (Шат.-бр. IV 5, 4, 1). Завоевание царского достоинства, а также его подтверждение и закрепление связывается с победой над драконом, змеем. Так, Ра побеждает Апопа, Мардук — Тиамат, Зевс — Тифона и титанов, Индра — Вритру. Раннеисторические описания и легендарные предания о занятии трона основателем новой династии, как правило, включают эпизод победоносного сражения с предшествующим владыкой; Ц. богов как победитель чудовищ и сил хаоса имеет или приобретает небесные или солярные характеристики. В индийской мифологии первый Ц. и прародитель человеческого рода Ману — сын солнца; солнцем считался и первый Ц. богов и людей египетский Ра. Диодор сообщает, что солнце — первый Ц. Египта, а умерший фараон занимает трон солнечного бога. Мифология Египта с её взаимоотражением космоса и государства особенно тесно соединяет солнечную и царскую темы и выражается гл. обр. в культе фараона. Однако и мифологические тексты концентрируются вокруг концепции божественного Ц. и сюжета кончины вечного бога Гора в лице земного фараона и вступления на престол наследного царевича, становящегося Гором. Гор-сокол, божество неба, воплощался некогда в персоне Ц. Верхнего Египта; когда это божество было идентифицировано с Ра, фараон стал мыслиться одновременно и сыном небесного отца Ра; когда миф об Осирисе был инкорпорирован в гелиопольскую солярную теологию, живой фараон отождествлялся с Гором, сыном Осириса, а умерший фараон становился Осирисом. Фараон аккумулировал в себе постепенно всё божественное: в своей справедливости он Тот, в своей власти он Ра и т. д.

К царским сюжетам относятся мифы о Ц. — культурных героях. В Египте культурным героем был царь Осирис, научивший людей земледелию и скотоводству; у шиллуков Ц. племени воплощал предка и культурного героя Ньиканга. Различные культурные акции также приписывались римским Ц.: Ромулу — установление государственных институтов, Нуме Помпилию — создание жреческих коллегий, учреждение культов, упорядочивание календаря и др. Первые Ц. и Ц. первых династий представляются нередко правящими в золотом веке. Ц. золотого века входит в более широкий комплекс представлений о добром царе, магически обеспечивающем благополучие племени. Так, у Гесиода справедливость царя гарантирует богатый урожай, обилие мёда в дуплах у пчёл, густую шерсть у овец и даже то, что дети рождаются внешне похожими на своих отцов. Беззаконный правитель обрекает народы на истребление, на голод, чуму и т. д. (Hes. Opp. 225 след.). Ср. преступление Эдипа, навлекающее несчастия на фиванский народ, и представления, выраженные в законах Ману: если Ц. не корыстолюбив, то люди рождаются в срок и живут долго, дети не умирают, нет уродов, все посеянные семена всходят. Бог солнца, отправляя своих детей на землю для царствования над народом инков, наставляет их подражать солнцу, которое приносит людям тепло, свет и хорошую погоду.

Распространены и мотивы смерти Ц. По первичной семантике, гибель мифического Ц. означает гибель космоса (уже — растительности). Этот мотив также трактовался Фрейзером как отражение ритуального убийства Ц.-бога. Мифического Ц. разрывают на куски и куски разбрасывают, что соответствует известным аграрным обрядам; такова гибель царя Осириса или Диониса-Загрея, возведённого Зевсом на престол перед тем, как его растерзали титаны; так погибли цари Пенфей и Ликург. Особая группа мифических сюжетов связана с мотивом спящего (часто внутри горы) государя легендарного прошлого. Спящий король должен услышать зов и проснуться, чтобы спасти отечество, избавить от чужеземного нашествия, восстановить мир и справедливость. Этот мотив встречается в мифах о Ц. золотого века Кроносе, в легендах о короле Артуре, Барбароссе, Карле Великом, португальском короле Себастьяне I, ирландском вожде Геральде Десмонде, шотландском короле Роберте Брюсе, норвежском Олафе Трюгвесоне и др. Можно особо выделить мотив «Ц. выдает дочь замуж». Царская свадьба трактуется нередко как повествовательное соответствие ритуалу священного брака. Однако связи, устанавливаемые в повествовательном фольклоре, обратны таковым в ритуале. В последнем получение царского достоинства сопровождается празднованием священного брака, в мифах же и волшебных сказках, напротив, свадьба с царской дочерью даёт обладание царством (впрочем, в этом мотиве усматривают иногда отражение древнего порядка престолонаследия через женитьбу на принцессе). В наиболее архаичных пластах мифологии свадьба – результат путешествия на тот свет. Часто оно предстаёт как бегство или изгнание, а получение принцессы связано с испытаниями. Одно из таких испытаний — требование подняться на гору, иногда стеклянную (ср. детскую игру в Ц. горы), или, как в русской сказке, долететь на коне до окна светлицы, где сидит царевна. К сюжету Ц.-раба относится та разновидность священного брака, когда царская дочь отдаётся в жены бедняку, уродцу, рабу, сироте и т. п., получающему в какой-либо форме божественную помощь в испытаниях и в конце обретающему и требуемое для Ц. благообразие (тип Иванушки-дурачка).

В историзирующих мифологиях или в мифологизирующей истории мифы о Ц. слагались, согласно Эвгемеру, из преданий о реальных правителях. Такова легендарная история римских Ц.: Ромула, ставшего богом Квирином, Нумы — культурного героя, Сервия — Ц.-раба. Однако в применении к другим, например к китайской, мифологиям эвгемеризация означает превращение древнего мифа в псевдоисторическую традицию. В истории древних правителей Хуан-ди, Яо, Шуня и др. просматриваются реликты архаических мифов о тотемных персонажах и обожествлённых первопредках. При столкновении разнородных традиций (в результате завоевания, смены язычества христианством и т. п.) божества традиции-субстрата превращаются в Ц. древности. Так, в скандинавской скальдической поэзии и таких раннеисторических сочинениях, как «Сага об Инглингах», языческие боги представляются норвежскими и шведскими конунгами далёкого прошлого.

Н. В. Брагинская.

ЦВЕРГИ (др.-исл. dvergar), в германо-скандинавской мифологии карлики. В более поздних скандинавских народных поверьях они смешиваются с альвами и другими природными духами. Иногда Ц. называют чёрными альвами, в отличие от остальных альвов — белых (светлых). Они, согласно «Младшей Эдде», первоначально были червями в теле великана Имира, из которого произошёл мир, а по «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда») они были созданы из крови и костей Бримира — Блаина (вероятно, тот же Имир). В «Прорицании вёльвы» вставлен стихотворный перечень (т. н. тула) имён Ц. (Гутенбруннер считает, что это перечень не Ц., а альвов). Живя в земле и камнях, подобно червям, Ц. боятся света, он для них губителен (при лучах солнца они превращаются в камень). На этом основан сюжет «Речей Альвиса» в «Старшей Эдде»: Тор задаёт мудрому карлику Альвису, сватающемуся к его дочери, вопросы вплоть до рассвета, к-рый его погубит. Ц. — искусные кузнецы. Согласно «Младшей Эдде» и другим источникам, они изготовили сокровища богов-асов — их главные атрибуты: Брисинги — ожерелье (Брисингамен) для богини Фрейи; Ц. — «сыновья Ивальди» по просьбе Локи — золотые волосы для богини Сив, а также волшебный корабль Скидбладнир для Фрейра и копьё для Одина Гунгнир; карлики — братья Брокк и Эйтри (с которыми Локи поспорил, заложив свою голову, что они не сделают трёх равноценных этим сокровищ) изготовили вепря с золотой щетиной для Фрейра, золотое кольцо Драупнир для Одина и молот Мьелльнир для Тора, выиграв спор (из-за того, что Локи, принявший обличье мухи, мешал кузнецам, рукоятка получилась коротковата, но всё же боги признали молот лучшим произведением карликов). Карлики Фьялар и Галар изготовили из крови Квасира и пчелиного мёда священный мёд поэзии. Четыре Ц., названные по странам света Нордри («северный»), Судри («южный»), Аустри («восточный»), Вестри («западный»), поддерживают небо по четырём углам земли (мотив, широко распространённый в мифологии различных народов).

Е. М.

ЦВИЦВ («стружка»), один из центральных героев поздних сказаний абхазской версии нартского эпоса; сын нарта Куна и сестры ацанов (карликов) Зилхи, воспитанник Сатаней-Гуаши (в отдельных вариантах Ц. — самый младший брат нартов, иногда — старший брат). Оскорблённая мужем Зилха разрезала своё чрево и извлекла из него недоношенного ребёнка, это и был Ц.; оставив его в семье нартов, она вернулась к родным. Нарты назвали его Ц. потому, что он с детства целыми днями сидел у очага и строгал палочки. Прикидываясь в дневное время никчёмным дураком, Ц. ночами выезжал на коне, тайно сопровождал нартов в их походах, оказывая им помощь в самые трудные моменты; храбрейшие из нартов, в т. ч. и Сасрыква, были обязаны Ц. многими своими победами. Чтобы скрыть от нартов героические деяния, Ц. окрашивал своё лицо, волосы, одежду, коня с одной стороны в белый цвет, с другой — в чёрный (отсюда его прозвище Бжейкуа-Бжашла, «получёрный-полуседой»).

Главнейший из его подвигов — взятие крепости Баталакла (по другим вариантам — Гвинтвинт), которую тщетно осаждал Сасрыква. По одним вариантам, нарты зарядили неузнанным ими Ц. пушку (или пустили его в качестве стрелы из лука) и выстрелили в крепостную стену. Пробив стену, Ц. попадает в глубокую яму, заблаговременно вырытую защитниками крепости. По другим вариантам, нарты перебрасывают Ц., покрытого густым слоем пихтовой смолы, через крепостную стену. Ц. выбирается из засады с помощью меча (или чудесного ножа, который был подарен ему в начале его жизненного пути матерью). Брёвна, которыми защитники крепости забрасывали Ц. в яме, ударившись об остриё меча, переламывались надвое, а камни отлетали в сторону. Подымаясь по этим камням и брёвнам всё выше, Ц. выбрался наверх, расправился с врагами и открыл ворота крепости нартам. Уступив все захваченные богатства нартам и оставшись неизвестным, Ц. вернулся домой.

Типологически Ц. близок адыгскому Патразу и осетинскому Батрадзу.

Ш. Х. Салакая.

ЦЕКУЛ (Caeculus, от caeculto, «плохо видеть»), в римской мифологии основатель города Пренесте. Сын девушки и духа домашнего очага или Вулкана. Подброшенный матерью к храму Юпитера, был подобран шедшими мимо женщинами, назвавшими его Ц., т. к. у него были маленькие, повреждённые дымом глаза. Когда Ц. вырос, он собрал толпу разбойников, с которыми основал Пренесте. Созвав на праздник соседние племена, уговаривал их перейти жить к нему, т. к. он сын Вулкана, в подтверждение чего бог окружил собравшихся пламенем. Убеждённые знамением соседи стали жить под властью Ц. (Serv. Verg. Aen. VII 678).

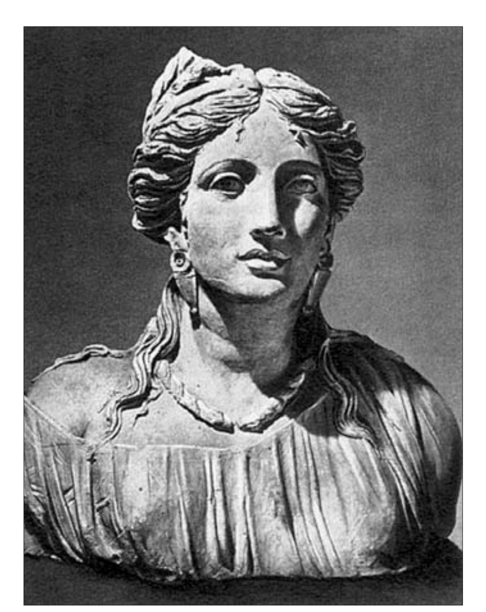
Е. Ш.

ЦЕЛАНЬ-ШЭНЬ (от целань — сокращ. кит. транскр. санскр. сангхарама «обитель, монастырь»; шэнь, «дух»), в китайской мифологии духи — хранители монастырей и храмов. Изображались в виде вооружённых воинов устрашающего вида, попирающих ногами демонов. Статуи Ц.-ш. располагаются у входа в буддийские обители и храмы. В число Ц.-ш. нередко включаются и другие духи-хранители: четыре небесных царя, Вэйто. Со временем к Ц.-ш. стали относить также различных небуддийских персонажей: Вэнь-чана, Цзао-шэня, Гуань-ди. С Ц.-ш. сближаются также духи — хранители ворот (мэнь-шэнь), Чжун Куй, Эрлан-шэнь и другое небесное воинство.

Л. Н. М.

ЦЕРЕРА (Ceres), древнейшая италийская и римская хтоническая богиня производительных сил земли, произрастания и созревания злаков, а также подземного мира, насылавшая на людей безумие, а также богиня материнства и брака (по закону Ромула ей посвящалась половина имущества мужа, без причин разведшегося с женой). Почиталась как хранительница сельской общины (пага), защитница его урожая от грабителей (ей посвящался казнённый за ночную кражу урожая). Впоследствии Ц. считалась только богиней злаков и урожая, пользуясь как таковая большим почётом, особенно среди крестьян, справлявших посвященные ей цереалии и призывавших её во время паганалий — праздника пагов. В эпоху борьбы патрициев и плебеев Ц. возглавляла плебейскую триаду (Ц., Либер и Либера) богов, которой в 493 до н. э. был сооружён кампанскими мастерами храм в долине между Палатином и Авентином, где плебеи издавна почитали земледельческих

Охотничья процессия гномов. Картина М. Мюлига.



Церера. Мрамор. 2–1 вв. до н. э. Рим, Национальный музей.

богов Сею, Сегетию, Мессию, Тутулину, которых Ц. заменила, и где был подземный алтарь Конса. Есть мнение, что Ц. всегда была богиней плебса, т. к. её фламин был плебей, возможно, жрец плебейской общины, а цереалии были включены в календарь Нумы в связи с приобщением части плебеев к римской общине. Храм плебейской триады богов стал центром борьбы плебеев с патрициями, архивом плебейских магистратов, убежищем для преследуемых плебеев, местом раздачи им хлеба (Ц. отождествлялась с богиней Пандой или Эмпандой, в храме которой кормили голодных; Aul. Gell. XIII 22; Serv. Verg. Georg. I 7). После примирения патрициев и плебеев Ц. стала почитаться как общая богиня, но её старая роль ожила с обострением противоречий между народом и нобилитетом, когда Ц. была противопоставлена богиня нобилитета Кибела. Ц. вместе с Теллус были посвящены праздники жатвы, а также зимнего посева (сементивы, 13 декабря) и цереалии (19 апреля). Цереалии сопровождались цирковыми и сценическими играми, травлей лисиц, к которым привязывались горящие факелы, и разбрасыванием орехов (Ovid. Fast. IV 681 след.), что должно было защитить от зноя посевы и стимулировать их рост. В 3 в. до н. э. Ц. сближается с Деметрой, Либера с Прозерпиной — Персефоной. Культ Ц. эллинизируется, появляются женские мистерии Ц., праздник встречи Ц. с вернувшейся от Плутона дочерью, которому предшествовал девятидневный пост и воздержание (Serv. Verg. Georg. I 344). С Ц. (как и с греч. Деметрой) связывается изобретение земледелия и введение законов, приобщивших людей к цивилизации.

Е. М. Штаерман.

ЦЕРНУНН (лат. Cernunnos, «Рогатый»), в мифологии кельтов Галлии бог. Письменные свидетельства о нём отсутствуют, а иконографические типы бога (представленные находками главным образом из центральной Галлии) разнообразны. Он изображался сидящим в т. н. буддийской позе с ветвистыми оленьими рогами или стоящими у его ног оленем и быком; с короткими бычьими рогами с торквесами (подобие ожерелья — знак отличия у кельтов) на них; в «буддийской» позе держащим в одной руке змею, а в другой подносящим торквес стоящему рядом оленю. Как элементы кельтской религиозно-мифологической символики, так и ассоциации римского типа (рог изобилия и др. в его изображениях рядом с римскими божествами) характеризуют его как господина подземного царства, связанного с циклами умирания и возрождения природы. Исходя из толкования сцен на котле из Гундеструпа (единственного чисто кельтского памятника, где Ц. выступает в связи с другими богами), ряд исследователей считают его воплощением Езуса.

С. Ш.

ЦЕРОКЛИС (в донесении иезуита Стрибиньша от 1606 — Deving Cereclicing), в латышской мифологии бог полей и злаков (в сообщении кардинала Валенти 1604 Coracle, идентифицируется с чёртомвелнсом). Согласно Стрибиньшу, Ц. жертвуют в лесу чёрных быка, курицу и поросёнка; упоминается также хмельной напиток в бочках — cereusiae. В документе 1606, составленном на основе отчёта Стрибиньша, с культом Ц. связывается большой хлеб в форме змеи с раскрытой пастью и поднятым хвостом, хлебные изделия в форме собаки и свиньи, два яйца, приносимые к дубу, и т.п. В отчёте иезуитов от 1619 сообщается, что при еде на землю для Ц. бросают первый кусок и проливают глоток питья. Автор 18 в. Ростовский называет Ц. богом гостеприимства. Имя Ц. производят от латыш. cerot, «куститься» (ср. связь Ц. со злаками), что подтверждается наличием в фольклоре (где Ц. отсутствует) Церу мате (Ceru mate), «матери кустов». Ср. также Юмиса и Лауку мате, «мать полей».

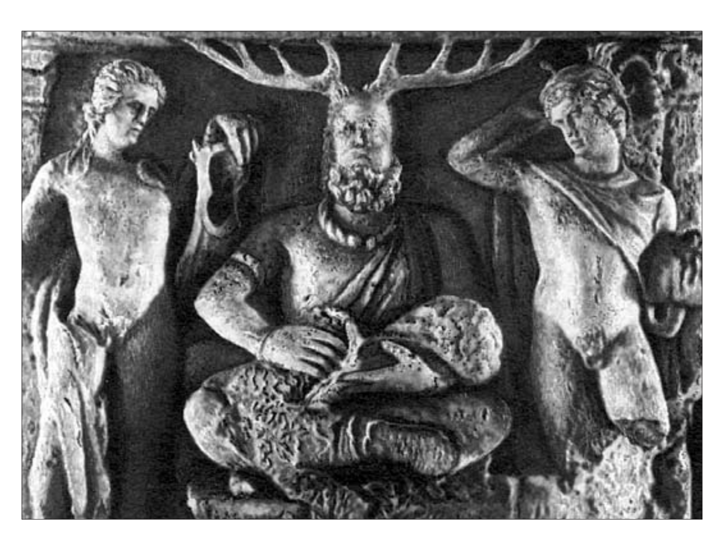
В. И., В. Т.

ЦЗАО-ВАН («князь очага»), Цзао-шэнь («бог очага»), Цзао-цзюнь («повелитель очага»), Цзао-пуса («бодхисатва очага»), Дунчу сы-мин чжу («повелитель судеб восточного (угла) кухни»), в китайской мифологии популярное божество домашнего очага. Само понятие «очаг» (в современном произношении цзао) записывается иероглифом, представляющим собой пещеру с сидящей в ней лягушкой. Хотя семантика древних представлений об очаге остаётся неразгаданной, можно предположить, что первоначально у китайцев существовала вера в духа очага в облике ля-

Бог очага Цзао-ван с супругой. В низу картины – цзюйбаопэнь («ваза, собирающая сокровища», китайский вариант рога изобилия), слева от него – Ли-ши сянь-гуань, справа – Чжао-цай тун-цзы – обычные спутники бога богатства Цай-шэня. По краям картины слева и справа изображения Восьми бессмертных. Китайская лубочная картина. Нач. 20 в. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

гушки, затем в облике женщины (в период господства материнского рода), а в более позднюю эпоху – в мужском обличии. Вероятно, культ Ц.-в. сложился на основе исчезнувших древнейших представлений в 1-м тыс. н. э. Согласно поздним преданиям, Ц.-в. следит за всем, что происходит в доме и в конце года — 23-го или 24-го числа 12-го месяца по лунному календарю отправляется к Юй-ди («нефритовому государю»), которому докладывает о всех делах, происшедших в своём доме. Считалось, что Ц.-в. возвращается обратно 1-го числа Нового года.

Судя по анонимному сочинению 7–9 вв. «Нянься суйши цзи» («Записки о временах года в столице»), обычай задабривания Ц.-в. уже существовал в то время. Тогда окропляли очаг вином, что называлось «опьянять повелителя жизни». Это упоминание о Повелителе жизни (Сымин) свидетельствует о весьма ранней контаминации архаического образа Сы-



Цернунн с Аполлоном и Меркурием. Галло-римская скульптура. Реймс, музей.

мина и Ц.-в., со временем приведшей к полному слиянию обеих фигур и передаче функций бога судьбы Сы-мина Ц.-в., который становится в период позднего средневековья уже фактическим хранителем семейного благополучия. Со временем Ц.-в. стали почитать также в качестве бога — покровителя поваров и официантов. Нередко Ц.-в. именуется ещё Наньфан ходицзюнь («южный государь огня»), возможно, что в этом прозвище сохраняется представление о боге очага как о боге огня.

В различные эпохи существовали разные версии происхождения Ц.-в. В позднесредневековом фольклоре в Ц.-в. превратился некий бедный лентяй Чжан, который кормился за счёт жены. Под новый год жена послала его к своим родителям за рисом, а те, жалея бедствующую дочь, положили на дно мешка серебро. Лентяю надоело тащить тяжелую ношу, и он отдал мешок встречному нищему. Разъярённая жена забила его насмерть, но так как дело было в новогоднюю ночь, временно закопала труп под очагом. Сожалея о содеянном, она потом повесила над очагом поминальную табличку с именем мужа и стала молиться перед ней. С тех пор обычай почитания Чжана в качестве Ц.-в. распространился, по преданию, по всему Китаю. Существуют и другие версии этого сюжета. В религиозных текстах, отражающих верования различных сект, происхождение Ц.-в. объясняется таким образом: в ответ на жалобы духов о том, что им трудно уследить за делами людей, Верховный Нефритовый государь — Юй-ди пригласил святого Чжан Чжаня с горы Куньлунь и повелел ему стать Ц.-в. Получив это повеление, Чжан преобразился в 5 владык очага, соответствующих 4 сторонам света и центру, те в свою очередь превратились в 10 тысяч Ц.-в., которые и стали наблюдать за людьми во всех домах («Цзаоцзюнь баоцзюань» — «Драгоценный свиток о боге очага»), В других произведениях того же жанра Ц.-в. выступает в виде доброго старца, спасающего людей и наставляющего их на путь добродетели. Образ Ц.-в. чрезвычайно популярен в народном искусстве, бумажные картины с изображением Ц.-в., его супруги и помощников печатались с досок в большом количестве экземпляров. Существовали и картины с портретом одного Ц.-в., ибо некоторые китайцы верили, что если повесить картину Ц.-в. с его супругой, то в доме не будет согласия.

Б. Л. Рифтин.

ЦЗИН (в первом значении «очищенный рис», отсюда «эссенция», «экстракт»), в китайской мифологии: 1) субстанция, заключающаяся в каждом живом существе. Согласно даосской концепции в момент рождения человека образуется дух (шэнь), являющийся как бы душой, путём соединения идущего извне жизненного дыхания с субстанцией Ц. Со смертью человека Ц. исчезает. Воспроизводство Ц. происходит в цзинши («комната Ц.») — вблизи т. н. «нижнего киноварного поля» – напротив пупка, на уровне 19-го позвонка (по другой версии – в почках). Когда Ц. мало – человек болеет, когда Ц. исчезает – наступает смерть. Считалось, что у мужчин восполнение недостачи Ц. возможно за счёт женского начала Инь (см. Инь и ян) путём полового сношения, но при условии знания особой сексуальной техники; 2) общее название оборотней. В трактате «Бао Пу-цзы» даосского философа Гэ Хуна (4 в.) утверждается, что лисицы, волки, шакалы, прожившие 500 лет, могут принимать человеческий вид, а тигры, олени и зайцы меняют свой цвет на белый и приобретают способность к оборотничеству; птицы, прожившие тысячу лет (или даже 10 тысяч), приобретают лишь человеческое лицо. В преданиях и народных сказках цвет есть неизменный знак, остающийся у Ц., несмотря на изменение облика (чёрная рыбка превращается именно в чёрного человека). На основе рассказов о Ц., составивших многочисленные сборники коротких новелл 3–4 вв., строятся многие т. н. танские, сунские и минские новеллы (7–17 вв.), которые использовал и развил новеллист 17–18 вв. Пу Сун-лин. Образы Ц. весьма популярны и в дунганском сказочном эпосе (дунганск. Чжин).

Б. Л. Рифтин.

ЦЗЫ-ГУ («пурпурная дева»), Кэн-саньгу («третья дева ямы»), Сань-гу («третья дева»), Ци-гу («седьмая (?) дева» или «дева [по фамилии] Ци»), в поздней китайской народной мифологии богиня отхожих мест. Согласно популярной легенде, примерно в конце 8 в. жена одного начальника уезда невзлюбила его наложницу и в приступе ревности убила её, бросив труп в отхожее место в день праздника фонарей (15 числа 1-й луны). Верховный владыка пожалел Ц.-г. и сделал божеством уборных. По-видимому, в результате ошибочного истолкования одного из имён Ц.-г. — Кэн-саньгу (не как «третья дева ямы», а как «три девы ямы») в период позднего средневековья родилось представление о трёх девах отхожего места: Юнь-сяо, Цюн-сяо и Би-сяо, которые, используя даосские магические приёмы, творили зло; за это они были приговорены Верховным владыкой Тайшан Лао-цзюнем (см. Лао-цзы) к смерти и назначены после смерти духами отхожих мест.

Б. Л. Рифтин.

ЦЗЮЙБАОПЭНЬ («ваза, собирающая сокровища»), в поздней китайской народной мифологии волшебный предмет, своеобразный вариант рога изобилия. Согласно преданию, рыбак из Нанкина Шэнь Вань-сань ловил рыбу в реке Янцзы. В сети ему попалась плоская ваза для цветов (по другим версиям, глиняный горшок, шкатулка). Рыбак подобрал вазу и решил кормить из неё собаку. Положит туда корм, собака ест, а еды не убывает. Однажды его старуха наклонилась над вазой и уронила туда золотую шпильку, и ваза тотчас же наполнилась до краёв золотыми шпильками. Бросили в вазу монету, и она тотчас же наполнилась деньгами. Вазу перенесли в дом и стали ею пользоваться для добывания денег и ценностей. Собрав огромное богатство, старики стали помогать своим близким, за что старик был назван живым цай-шэнем (богом богатства). Не исключено, что представление о Ц. восходит к буддийскому образу супры, так как в китайских буддийских храмах в качестве бога богатства часто почитается толстобрюхий Милэ, со слитком серебра в руке, у ног которого стоит Ц.

Б. Л. Рифтин.

Цзы-гу. Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

ЦЗЮЙ-ЛИН (букв. «огромный холм»), в древнекитайской мифологии титан, менявший течение рек. Согласно «Дунь цзя кай шань ту» (ок. 1 в. н. э.) Ц.-л. родился вместе с первоначальной субстанцией (юань-ци). Ему приписывается магическое знание законов земли и умение создавать горы и реки. В средневековых источниках, не связанных с даосской традицией, Ц.-л. — божество реки. Некогда, рассказывает предание, гора Хуашань (см. также У юэ) преграждала путь течению Хуанхэ. Ц.-л., расшатывая гору руками и пиная её ногами, расколол её надвое. Отпечатки его ладоней и ступней долго сохранялись на склонах горы.

Б. Р.

ЦЗЮ ТЯНЬ («девять небес»), в китайской космогонии и мифологии девять небесных сфер, расположенных друг над другом и составляющих небо. Одновременно с представлением об этой вертикальной модели неба существовало представление о горизонтальной модели, по которой Ц. т. — это девять частей неба, разделённого согласно 8 направлениям (стороны света + северо-восток, северо-запад, юго-восток, юго-запад и центр), именуемые также цзю е («девять полей»), каждое из которых имеет своё направление: центральное — цзюнь тянь («ровное небо»), восточное — цан тянь («синее небо»), северное — сюань тянь [«черное» (с красноватым отливом) небо»], южное — янь тянь («огненное небо») и т. п. Согласно древним космогоническим представлениям, Ц. т. соответствовало на земле цзю чжоу — 9 областей, на которые ещё в древности был разделён Китай (по преданию, мифическим Юем). По средневековым даосским представлениям, каждая из сфер имеет ворота, охраняемые тиграми и барсами, а также привратником небесного государя (Ди-хунь). В нижней сфере — ворота Чанхэ, где проходит граница земного и небесного миров. Через них на землю спускается, например, злой западный ветер; через них можно войти на небо и начать восхождение на небеса. На следующей сфере находится дворец Цзывэйгун (Цзывэй — название

одного из созвездий), в нём обитает небесный государь Тянь-ди (он же верховный государь Шан-ди).

Существовало также представление о Цзю тянь чжэнь-ване («подлинный царь девяти небес»), который именовался также Юань-ши тянь-ван, он будто бы появился в период изначального хаоса, когда после отделения Темноты и Света (см. Инь и ян) родилось 9 «дыханий», каждое из них отстояло от другого на 99 990 лет. Чистые «дыхания» поднялись вверх, а нечистые распространились внизу, затем 9 «дыханий» сгустились и образовали Ц. т., которыми и стал править Ц. т. чжэнь-ван.

Б. Л. Рифтин.

ЦЗЯН-ТАЙГУН, Цзян Цзы-я, Люй Шан, Люй Ван, Тайгун Ван, тайгун, в древнекитайских мифологических преданиях мудрый советник. По популярной версии легенды, князь Вэнь-ван (основатель династии Чжоу) однажды, собираясь на охоту, обратился к астрологу с просьбой совершить гадание — удачной ли будет охота. Ответ был таков: «Когда ты будешь охотиться на южном берегу реки Вэй, получишь крупную добычу. Это будет не дракон, не тигр и не медведь… Небо подарит тебе наставника». По другому варианту, Небесный государь явился Вэнь-вану во сне и сказал, что дарует ему советника. Вэнь-ван отправился к реке Вэй и встретил там старца, удившего рыбу. Вэнь-ван побеседовал с ним и воскликнул: «Вы действительно тот самый человек, появление которого предрекал мой отец, я давно уже вас жду». Он усадил мудреца в свою колесницу, сам сел на место кучера и повёз к себе, дал ему титул тайгун («великий князь») и прозвище Ван («долгожданный» или «смотрящий вдаль»). Согласно древнему апокрифическому преданию, Ц.-т., сев в колесницу, повелел Вэнь-вану самому впрячься и везти её. Тот осилил лишь 800 шагов, что вызвало горестный вздох мудреца, разъяснившего Вэнь-вану, что сколько он сделал шагов, столько лет и будет править его династия. По одной из легенд, Вэнь-ван сперва назначил Ц.-т. правителем небольшого городка Гуаньтань, где он сделал покорным даже ветер. Тогда князь назначил Ц.-т. главнокомандующим войсками (Гань Бао, 4 в. н. э.) и стал одерживать над иньцами одну победу за другой. Образ Ц.-т. чрезвычайно популярен и в средневековых мифологических сказаниях, связанных с фантастической эпопеей 16 в. «Фэн шэнь яньи» («Возвышение в ранг духов»). Там Ц.-т. отведена особая роль бога богов, который по приказу Верховного Небесного владыки назначает всех богов и духов на соответствующие должности. По поздним народным легендам, Ц.-т. не позаботился только о себе самом и, когда явился в Небесный дворец с просьбой к Юй-ди, то оказалось, что вакансий уже нет, и государь повелел Ц.-т. сидеть не на троне, а на уголке глинобитной стены. В народных же верованиях Ц.-т., помогший некогда своему князю разгромить последнего правителя династии Инь тирана Чжоу Синя и завоевать всю страну, превратился в могущественнейшего мага, заклинателя злых духов. На народных картинах его изображали часто в виде старца верхом на сказочном монстре с желтым знаменем, творящим чудеса по его воле, и скипетром жуй (исполнение желаний) в руках. Надпись на картине свидетельствовала о его мощи и бесстрашии и о повелении злым духам убираться прочь. Поскольку Вэнь-ван встретил Ц.-т., когда тот удил рыбу, то Ц.-т. китайские рыбаки почитали также своим богом-покровителем.

Б. Л. Рифтин.

Цзян-тайгун верхом на фантастическом единороге. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

ЦЗЯН ЦЗЫ-Я, в китайской мифологии одно из имён мудрого советника и мага, фигурирующего чаще как Цзян-тайгун.

ЦЗЯНЬ-ДИ, в древнекитайской мифологии мать первопредка иньцев Се. Ц.-д. была второй женой мифического государя Ди-ку. Согласно преданию, зафиксированному в «Люй-ши чунь-цю» («Вёсны и Осени Люя», составлены Люй Бу-вэем в 3 в. до н. э.), Ц.-д. вместе с сестрой жила в девятиярусной башне. Верховный правитель приказал чёрной птице (ласточке?) полететь и посмотреть на них. Птица понравилась сестрам, и те, поймав её, посадили в нефритовую шкатулку. Спустя некоторое время ласточка улетела, оставив в шкатулке два яичка. По другой версии, изложенной у Сыма Цяня (2 в. до н. э.), Ц.-д. пошла купаться и увидела ласточку, уронившую яйцо. Она проглотила его и родила Се.

Б. Р.

ЦЗЯН ЮАНЬ, в древнекитайской мифологии мать культурного героя Хоу-цзи. Согласно преданию, она зачала его, наступив на след великана. Когда Ц. Ю. родила Хоу-цзи, то бросила его в пруд, и хотя дело было летом, в 6-м месяце, пруд вдруг покрылся льдом и ребёнок не утонул и не замёрз, т. к. его укрыли птицы (мотив известный и по архаическим версиям мифа о Хоу-цзи). С тех пор якобы у берега пруда близ Шань-сийской деревни Бинчицунь («Деревня ледяного пруда») каждый год в 6-м месяце один раз появляется корочка льда. Жители деревни, узнав о том, что Ц. Ю. выбросила младенца в пруд, и считая это дурным предзнаменованием, толпой бросились к ней, чтобы её избить. Она пыталась ускакать от них на муле, но тот не трогался с места. В это время налетел ураган, который дул 3 дня и 3 ночи и принёс тучи жёлтой пыли, образовавшей огромный холм, который и стал называться Могилой Ц. Ю., поскольку сама она исчезла. Народные верования наделяют Ц. Ю. магической силой покровительницы детей: считается, что достаточно потереть медную монетку о стелу на её могиле и повесить эту монетку на тело ребёнка, чтобы предохранить его от напастей и сохранить здоровье. Культ Ц. Ю. сохранился в Китае до 20 в., особенно в провинциях Шаньси и Шэньси, где имеется ряд топонимов, связанных с Ц. Ю.

Б. Л. Рифтин.

ЦИД (Syd, «охотник»), в западносемитской мифологии бог, очевидно, охоты и рыболовства. Вероятно, считался основателем и владыкой города Сидон (финик. Цидон, «цидов»). Известен по теофорным именам, главным образом в сочетаниях Циди-Мелькарт и Циди-Тиннит.

ЦИКЛИЧНОСТЬ, понятие, используемое в теоретическом анализе мифологии, характеризующее специфику мифологической концепции времени и истории. В наиболее стройном и законченном виде теория Ц. представлена в книге М. Элиаде «Миф вечного возвращения: архетипы и повторение». Ц. в примитивном обществе рассматривается им как такое представление о времени, которое организует жизнь коллектива посредством ритуалов. Жизнь первобытного общества, как и более развитого — земледельческого определяется природными и биологическими циклами, регулярными повторениями бикосмических ритмов, отражёнными в обрядовой практике. Соответственно этому и время, «история» членится на замкнутые циклы (см. Календарь). Время ритуала повторяет, по Элиаде, мифическое время «начала» (см. Время мифическое); мифическое прошлое определяет повседневную жизнь коллектива и индивидуума. Регенерация времени осуществляется не только ритуально и коллективно, но также индивидуально: освоение новой земли повторяет сотворение космоса из хаоса, каждая война — архетипическую битву предков или богов, страдание невиновного — страсти бога вегетации, всякая смерть — смерть первого человека, а брак — брак первой супружеской пары. В мифологическом сознании существует только настоящее, однако чрезвычайно ёмкое: в настоящем повторяется прошлое; в будущем

— настоящее. В этой теории тотальной Ц. как первобытной концепции времени Элиаде делает одну уступку линейности: он признает заложенную в Ц. идею движения вспять, в сторону регресса, деградации по сравнению с «началом»; ритуал, особенно акт космотворения, призван уничтожить деградировавший мир и воссоздать изначальный (см. в ст. Космогонические мифы, Космос, Праздник).

Английский мифолог Э. Лич предложил другой, нежели круг или цикл, образ архаического чувства времени — маятник, качание между двумя полюсами: ночью и днём, жизнью и смертью. Можно добавить к этому и пару «старое» (мифическое) и «новое» (эмпирическое) время. Таким образом получается, что в самых первых представлениях о времени и «истории» присутствует что-то вроде линейности, хотя и очень условной, легко переходящей в Ц., как, например, в индуистской мифологии, где дихотомия жизнь-смерть преобразована в сансарическую (см. Сансара) цепь смертей и рождений, образующую «колесо дхармы». Этиологизм мифологического повествования, как его существеннейшая характеристика, также подразумевает некую линейность: мифическое прошлое есть «причина» ныне существующих вещей, людей и положений, а значит из прошлого в настоящее направлен некий вектор.

Представление о временном («историческом») цикле получает законченность, отчётливость и выявленность в развитых мифологиях, а ещё более в мифологизированных спекуляциях мыслителей древности, в рефлексии по поводу мифа. Архаическая мифология, сливая природу и общество, описывала жизнь человеческого коллектива, его «историю» в терминах космогонии. А первые исторические представления об истории не имели другого образа, кроме модели природного круговорота. Однако, чтобы стать подлинной историей, представление о времени должно было сначала заменить один, вечно повторяющийся круг серией циклов, эпох, эонов, следующих друг за другом и часто отделяемых мировыми катастрофами, периодическим возвращением хаоса. Картина целой иерархии космических циклов (юга, пралая и т. п.), объединяющихся в огромное целое, разрабатывалась индуизмом уже в ведах. Жрецы майя с необыкновенной скрупулезностью выстраивали свою систему циклов, обнимающую миллионы лет. Один из первых историков древнего Востока Берос создал учение о Великом Годе мира (хотя вавилонской мифологии была чужда идея Ц., в ней не удаётся обнаружить каких-либо точно очерченных циклов). Зерваниты (см. Зерван) также учили о периодической гибели-возрождении природы и человечества. В германской мифологии существовало представление о рагнарёк — конце и последующем возрождении мира.

Мифологические идеи Ц. оказали большое влияние на развитие философской и религиозной мысли. Первые философские (досократические) космогонии в основном учили о рождении и гибели космоса, различаясь лишь в деталях описаний того, как создается космос, от чего и каким образом он гибнет. Как сообщает Порфирий (Porphyr. Vit. Pyth. 19), Пифагор считал, что на свете нет ничего нового и все рождённое вновь через какой-то срок рождается. Учение о бесконечном и точном до деталей повторении после периодически наступающего воспламенения космоса того же самого мира, с теми же людьми и событиями создавали стоики. В формах индивидуального мифотворчества Платон осмысливал историю как круговое движение, подобное движению небесных тел и вращению всего космоса (в диалогах «Федр», «Политик», «Тимей»), Платоновское учение о мировых катастрофах, служащих очищению человека, некоторые учёные считают заимствованным в западносемитской или иранской мифологии. Платоновский миф об отклонении от идеального вращения, сообщаемого космосу демиургом («Политик», 269е–272а), содержит экспликацию характерной и для примитивной ритуальной Ц. идеи возвращения мира к идеальному начальному состоянию, без чего космосу и человеку грозит гибель.

Зарождение историзма, признание уникальности исторических событий и линейной направленности исторического процесса в иудаизме (мессианизм, пророки), маздаизме и христианстве возникало как идея конечности истории. Христианство заимствует старый сценарий страстей бога и его воскрешения (см. Умирающий и воскресающий бог), а вместе с ним и всего космоса, но лишает его периодической повторяемости. Даже при известном повторении ряда периодов, эонов (Лактанций, Ориген, Иоахим Флорский и др.) мир в конце концов погружается в хаос (апокалипсис), чтобы затем воскреснуть в трансценденции, где нет времени и истории. Хотя ток времени имеет направленность и предполагает однократное и окончательное уничтожение истории, это уничтожение все же мыслится возвращением в вечность, так что отдаленно идея Ц. сказывается и здесь. (См. также ст. История и мифы, Эсхатологические мифы.)

ЦИЛИНЬ, линь, в древнекитайской мифологии чудесный зверь — единорог. По аналогии с термином фэнхуан, Ц. истолковывается как соединение двух понятий: ци – «самец-единорог» и линь – «самка». Существуют различные описания Ц., отличающиеся в деталях, но все они составлены по архаическому принципу уподобления отдельных частей Ц. частям тела реальных животных: у Ц. тело оленя, но меньше размером, шея волка, хвост быка, один рог, заканчивающийся мягкой шишкой (мясным наростом), копыта коня, разноцветная (по другим версиям, бурая) шерсть (в источниках упоминаются также белые и зелёные Ц.). Когда Ц. идёт по земле, то не сломает травинки, не раздавит букашки, он не ест живых тварей, а питается чудесными злаками. По некоторым представлениям, Ц. может даже летать или ходить по воде, словно по земле. В древних текстах Ц. часто упоминается наряду с оленями, как их своеобразный вожак. Ц. считался главным из всех зверей (наряду с фэнхуаном — главным среди птиц). Отличительным признаком Ц. является его неострый рог, которым он не может причинить вреда. Древние авторы рассматривают Ц. как воплощение морально-этической категории — жэнь («человеколюбие», «гуманность»). Существуют различные толкования символики, связанной с наличием у Ц. одного рога: по одним, — это символ объединения страны в единое государство, по другим, — символ единовластия государя.

В даосских преданиях на белых Ц. ездят бессмертные, свита Си-ван-му. В древности существовало много легенд о появлении и поимке Ц. — и то и другое считалось знаком идеального, мудрого и гуманного правления. Словами «поймали линя», вошедшими в поговорку, заканчивает Конфуций свою летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени»). Считалось, что появление Ц. несло с собой умиротворённость и процветание природе, было знаком предстоящего рождения мудреца. Так, согласно «Ши и цзи» («Записи о забытом», ок. 6 в.) рождению Конфуция предшествовало появление Ц., который исторг изо рта нефритовое письмо с пророческими словами о правлении дома Чжоу (появление Ц. маркировало и смерть Конфуция, так же как и крушение некоторых царств). В народных верованиях Ц. прочно ассоциировался с рождением сыновей: спускающийся с неба Ц. приносит сына — традиционный сюжет благопожелательных лубков, народных вырезок из цветной бумаги. Имеется много версий о происхождении образа Ц. (связь его с жирафой, коровой и др.). По гипотезе японского учёного Идзуси Есихико, образ Ц. развился на основе представлений об олене.

Б. Л. Рифтин.

ЦИН-ЛУН, Цан-лун («зелёный дракон»), в китайской мифологии дух — символ востока. Поскольку восток ассоциировался с весной, то и символом его был дракон цвета зелёной весенней травы (часто неверно переводится как «синий дракон»). Цинлун — также название созвездия (по некоторым версиям — другое название планеты Тайсуй, Юпитера), имеющего на древних рельефах особое графическое изображение, которое напоминает дракона

Зелёный дракон – цин-лун (символ востока). Рельеф на каменном гробе, найденном у горы Лушань в провинции Сычуань. Рубеж нашей эры.

(звёзды обозначались кружками и входили в контур дракона). Изображение Ц.-л. с древности имело благопожелательный смысл, появление Ц.-л. считалось счастливым предзнаменованием. Ц.-л. изображали в древности на знамёнах, при этом во время следования войска знамя с изображением Чжу-няо — символом юга несли спереди, Сюань-у — символом севера — сзади, Ц.-л. — слева, а Бай-ху, символом запада, — справа. Изображения Ц.-л. находят на могильных рельефах рубежа н. э. (одновременно с символами трёх других сторон света). В средние века Ц.-л. в паре с Бай-ху почитается как дух — страж дверей. Изображения Ц.-л. в зооморфном виде встречаются на поздних народных картинах, имеющих заклинательный (оберегает дом от нечисти) и благопожелательный смысл: извивающийся в разноцветных (благовещих) облаках Ц.-л., например, сыплет чудесными, источающими пламя, жемчужинами, золотом, серебром, кораллами в «вазу, собирающую сокровища» (см. Цзюйбаопэнь), выступая в данном случае в качестве помощника бога богатства — цай-шэня.

Б. Л. Рифтин.

ЦИУМАРПО (тибет. tsiu (vtsi)-dmap-po, «красный сок»), в тибетской мифологии божество, выступающее в трёх ипостасях: главы древней тибетской группы божеств — «семи пылающих братьев»; владыки цэнов (божеств, обитающих в среднем мире); судьи человеческих душ. Добонский субстрат представлений о Ц. отражён в мифе о группе «семи пылающих братьев» (они же «семь братьев медных гор» или «дикие цэны»). Согласно одной из версий этого мифа из утробы богини «Красноликой», дочери царя цэнов, или предка цэнов, выпало кровавое яйцо. Первым из яйца вылупился Ц., а из частей его тела возникли братья: из головы — чёрный Дуцэн, из костей — белый Лха, из теплоты тела — кроваво-красный Цхагчэн, из крови — Рицэн, из мочи — коричневый Луцэн, из мяса — Дицэн. По другой версии, каждый из братьев вылупился из отдельного яйца. Группа описывается в виде красных всадников на красных конях, которые мчатся, как ветер. В их свиту входят 360 цэнов, 6 собакоголовых богинь, которые насылают ужасные болезни.

В своей третьей ипостаси – судьи человеческих душ Ц. представляется в облике богатыря свирепого вида, скачущего на чёрном коне с белыми копытами; атрибуты этого Ц.: справа – копьё с красным флажком, слева — верёвка-цэн, которой он ловит «дыхание» жизни человека, на голове кожаный шлем с султаном из перьев грифа, на груди броня из скорпионовых панцирей. Свиту божества составляют 100 000 цэнов, 20 000 лу, бесчисленные тхеуранги, множество соколов, орлов, леопардов, тигров.

Включение Ц. в буддийский пантеон связывается с именем Падмасамбхавы (буддийского проповедника 8 в.). Ц. был включён в разряд «хранителей мира» и стал наследником Пехара в его роли защитника буддийского монастыря Самье. В качестве судьи человеческих душ Ц. близок Яме, однако он не владыка ада и его судилище находится в среднем мире, в сфере обитания людей. *Е. Д. Огнева.*

ЦОВИНАР, Цовян («морская»), в армянской мифологии дух грозы, персонификация молнии или зарницы. Согласно мифам, Ц. — гневная огненная женщина, во время грозы скачущая на огненном коне в облаках; она посылает людям живительный дождь или вредоносный град.

С. Б. А.

ЦОГТАЙ-ХАН, Цоктай-батюшка [цогтай, «обладающий жаром» (угольным, очажным), в переносном смысле — «жизненной силой»], в мифологии монгольских народов (ойратов) хранитель чудесных знаний, прежде всего искусства добывания огня (ср. Шидургу-хаган). По легенде кукунорских ойратов (элетов), Ц.-х., страдавший запором из-за того, что сел на шапку, подаренную далай-ламой, лечился чаем, в котором по его приказу варили отобранных у матерей трёхлетних детей. Батур-мусу («демону-богатырю»), посланному Геген-ханом («светлейшим государем») прекратить злодеяния, Ц.-х. в качестве выкупа за свою жизнь предложил открыть магические секреты: застёгивать землю, арканом спускать с неба солнце и луну, находить в пустыне воду, быстро преодолевать огромные расстояния. Он научил Батур-муса искусству добывания огня, но всё же был им обезглавлен. С тех пор люди могут высекать огонь из камня. Прозвище Ц.-х. – «с большим фаллосом», – очевидно, указывает на символику производительности, свойственную духам огня (см. в ст. Отхан-Галахан). Возможно, не случайно сходство имени Ц.-х. с именем сына Чингисхана Чагатая (Цагатая), отличавшегося жестокостью, бывшего жрецом родового очага и после смерти обожествлённого в качестве духа огня (см. Сахядай-нойон). С другой стороны, ср. персонаж в бурятской мифологии, имя которого почти совпадает с именем Ц.-х.: Сокто-мерген, сын Солбона (Цолмона), ему, согласно мифу, причинила болезнь дочь моря (в титуле же Далай-лама «далай» тоже означает «море»).

С. Н.

ЦОЛМОН, Солбон (бурят.), Солбан (хакас.), Чолмон (алт.), Чолбан, или Шолбан (тувинск.), Чолбон (якут., эвенкийск.), Цолвн (ойрат-калм.), в мифологии монгольских народов, сибирских тюрок и некоторых тунгусских народов персонификация или дух — хозяин планеты Венера, небесное божество. Выступает в ипостасях утренней и вечерней звезды. В алтайской шаманской мифологии утренняя звезда (Тапах Чолмон) характеризуется как солнечная, а вечерняя (Иныр Чолмон) — как лунная.

В некоторых монгольских традициях вечерняя звезда — женщина; в эвенкийской — также женщина, а утренняя — мужчина (хозяин всех звёзд). Согласно монгольским мифам, Ц., находясь на небе, вызывает войны; оказавшись на земле, может установить мир; чародей Шидургу предлагает изловить Ц. (спустить с небес), чтобы на земле не было войн. В якутской мифологии Чолбон насылает холод на землю; первый якут — шаман Чачыгар Таас пытался обрубить закрепу, с помощью которой Чолбон держится на небе, чтобы тот провалился в нижний мир, но дело не довёл до конца. По ойратским поверьям, в Ц. сосредоточена производительная сила; женщины торгутов просят Ц. о детях (в развёрнутой метафоре он уподоблен «фаллосу отца Цогтая»). Эвенки считают Чолбона могучим и грозным божеством (нельзя рассказывать сказки, когда он находится на небе). В хакасском шаманском призывании Солбана называют «владыка-небо». В алтайском эпосе Чолмон живёт на «дне неба»; в «белого Чолмона» превращается чудесный покровитель героя — старец в золотой шубе с золотым костылём; облик «белого Чолмона» принимает также вознёсшийся на небо конь героя (аналогичные мотивы имеются и в монгольском эпосе). Для Ц. специфична связь с лошадьми. Ойраты называют его «чёлка чубарой лошади», буряты почитают Солбона как покровителя лошадей (и детей?). В бурятском эпосе Гесер именует Солбона: «коня моего сотворивший».

В бурятской мифологии Солбон входит в пантеон тенгри — Солбон Саган-тенгри («Солбон-белый тенгри»), Солбон Тайджи-тенгри («Солбон-дворянин тенгри»), Уха Солбон (уха — «каурый?»), относится к светлым западным богам, фигурирует в шаманских призываниях и обрядах, изображается на шаманских бубнах; он — сын Заян Саган-тенгри (см. в ст. Дзаячи) или Эсеге Малан-тенгри (в этом случае является братом Сахядая-нойона). Солбон — небесный пастух стада Эсеге Малан-тенгри, либо сам — владелец табунов небесных коней, имеющий в услужении табунщика Токлока (в традиции балаганских бурят) или чаще Добёдоя (Добидоя, Догёдоя). Солбона, как и Добёдоя, изображают всадником с арканом в руках. Солбону посвящают чубарого или каурого коня (балаганские буряты посвящают чубарого коня Токлоку). По версии балаганских бурят, Солбон имел любовную связь с Хатун-Малган, женой Хан-Баты, с тех пор преследующего её за неверность. От этой связи родился Заян Хитаран-зарин.

С. Ю. Неклюдов.

ЦУЕ, Шуе, персонаж мифологии кунг (одно из племён северной группы бушменов), демиург и трикстер. Согласно мифам, Ц., как и его сын, делает людей — бушменов, гереро и др., но он же и убивает их. Ц. «делает» дождь и прекращает его. Он научил людей получать огонь и пользоваться им. Ц. даёт бушменам их пищу; изготовил для них лук, стрелы и колчан. Согласно варианту мифа о происхождении смерти, луна уверяла зайца в том, что люди, подобно ей, умирают временно. Заяц не поверил луне потому, что луна, в отличие от мёртвых людей, не издаёт, умирая, дурного запаха. Он продолжал настаивать на своём и после смерти сына. Ц. стал смеяться над зайцем, оплакивавшим своего сына, а потом разбил ему голову. Разгневанная жена зайца заострённым концом своей палки-копалки проткнула Ц. живот и глаза; затем заяц и его жена убили Ц., но он воскрес. Луна и его жена тоже несколько раз пытались умертвить Ц., но он, подобно луне, вновь воскресал. Во многом Ц. аналогичен Цагну.

Е. С. Котляр.

ЦУКУЁМИ, Цукуёми-но микото, Цукиёми-но микото (др.-япон. «цуку, цуки», «луна», «ёми», «чтение», «счёт»; в целом — «бог счёта лун», т. е. божество, связан-

ное с лунным календарём; в «Нихонги» его имя записано тремя идеограммами: «луна», «ночь» и «видеть», что может означать «луна, видимая ночью»; там же, в одном из вариантов, имя этого бога записано как «цукиюми», где «юми» – «лук», что означает, таким образом, «изогнутый лук луны»), в японской мифологии божество, рождённое богом Идзанаки (см. Идзанаки и Идзанами) во время очищения, которое тот совершает по возвращении из ёми-но куни, из капель воды, омыв ими свой правый глаз. Распределяя свои владения — вселенную — между тремя рождёнными им «высокими» детьми: Аматэрасу, Ц. и Сусаноо, Идзанаки поручает Ц. ведать страной, где властвует ночь («Кодзики», св. I), вариант — «вместе с солнцем ведать небом» («Нихонги»). Согласно этому варианту, Аматэрасу, находясь на небе, приказывает Ц. спуститься в Асихара-но накацукуни (т. е. на землю), где божество зерна Укэмоти-но ками предлагает лунному богу пищу, вынутую изо рта, и оскорблённый Ц. убивает её. Рассерженная его поступком, Аматэрасу заявляет, что отныне она и бог луны «не должны быть видимы вместе». С тех пор, говорится в мифе, солнце и луна живут раздельно («Нихонги», св. I, «Эпоха богов»). Согласно другому варианту, Идзанаки поручает Ц. ведать равниной моря, что, вероятно, отражает представления древних японцев о связи приливов и отливов с луной.

Е. М. Пинус.

ЦЮНСАН (букв. «далёкое тутовое дерево»), в древнекитайской мифологии гигантское дерево, растущее на берегу Западного моря. Его высота – тысяча сюней, листья красные, ягоды растут гроздьями, плодоносит Ц. раз в тысячу лет.

Б. Р.

ЧАК («топор»), чаки, в мифологии майя бог дождя и молнии. Первоначально Ч. был, очевидно, богом рубки деревьев, очищения участка леса для поля (отсюда его имя), но позднее стал божеством дождя, полей и растущей кукурузы. Обычные атрибуты Ч. — топор или пылающий факел (символ сжигания срубленных деревьев).

Ч. мыслился как в единственном числе, так и во множественном (четыре Ч., связанные со сторонами света и цветовой символикой: восток – красный, север – белый, запад – чёрный, юг – жёлтый). В народных представлениях упоминается множество Ч. Аналогично тлалокам (см. Тлалок) Ч. держит воду в тыквенном сосуде или четырёх сосудах, расставленных по углам своего дома. Многочисленные Ч. живут в лесах, пещерах, естественных колодцах (сенотах). Почитание Ч. до сих пор сохранилось у юкатанских майя.

Р. К.

ЧАКРАВАТИН, чакравартин (санскр. cakravartin, букв. «тот, который поворачивает колесо»), в буддийской мифологии идеальный царь, устанавливающий во всём мире царство справедливости. Ч. рождаются в кальпе, когда будды не появляются в мире. Они, как и будды, имеют махапурушалакшаны, и их рождение сопровождается теми же чудесами, что и рождение будд. Каждый Ч. имеет т. н. семь сокровищ: колесо, летающее по воздуху, при помощи которого Ч. и его войско могут достигать любой точки мира; слона и коня, обладающих сверхъестественными способностями; драгоценный камень, излучающий свет на далёкие расстояния; царевну, отличающуюся красотой и внутренним достоинством и принадлежащую к определённым высоким королевским родам; мудрого советника и удачливого полководца, в качестве которого выступает старший сын Ч. (вообще, Ч. имеет сто сыновей).

Л. М.

ЧАЛЬЧИУТЛИКУЭ («она в одежде из нефрита»), Матлалькуейе («она в голубой одежде»), в мифологии ацтеков богиня пресной воды, озёр, морей и рек, жена Тлалока, сестра тлалоков, мать Сенцон-Мимишкоа (звёзд северной части неба). Изображалась в виде молодой женщины, сидящей среди водного потока, в головном уборе из синих и белых лент, с двумя большими прядями волос вдоль щёк. Ч. – покровительница путешествующих по воде.

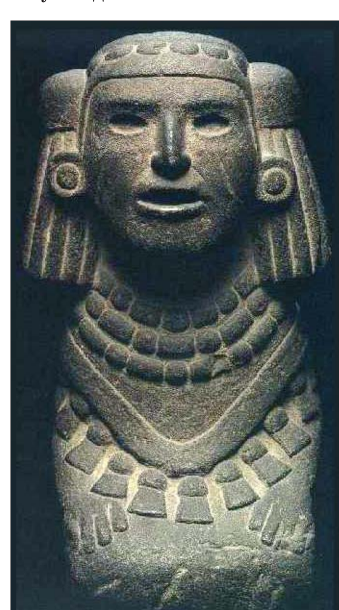
Р. К.

ЧАНЕКЕ, в мифологии индейцев Центральной Америки (пополуко, соке и масатеков) маленькие существа, живущие в лесу. Ч. имеют вид старообразных карликов, в общем благосклонных к людям, но порой шаловливых; их надо умилостивлять жертвами. Ч. являются рудиментами доиспанских представлений о тлалоках или чаках.

Р. К.

ЧАНСЫН, Поксу, в корейской мифологии могущественные духи, защищающие селения от нечистой силы и напастей. В качестве фетишей изображения Ч. устанавливались у входа в селение или монастырь, на обочине или у развилки дорог деревянные, позже каменные столбы (часто разрисованные), в верхней части которых вырезались антропоморфные головы — мужские и женские. Происхождение столбов — фетишей Ч. возводят к фаллической символике либо к обители духов-сотто, выполнявшим функции духа-покровителя и его фетиша, и каменным идолам (ипсок). По своим функциям Ч. сходны с Сонансин и горными духами (сансин). В позднюю эпоху служили также пограничными знаками.

Л. К.



Чальчиутликуэ.

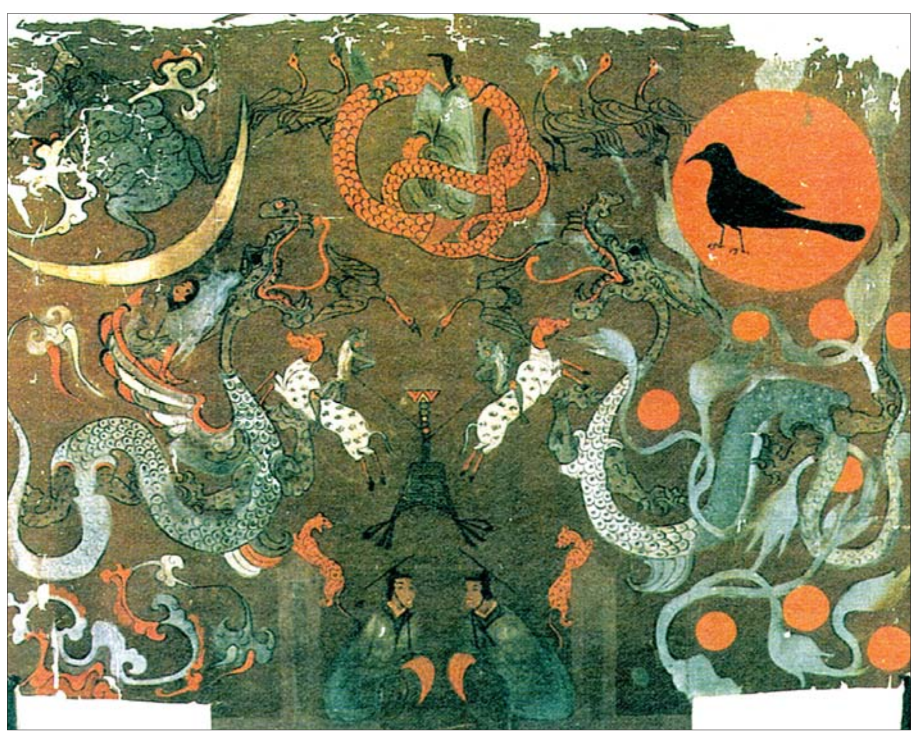
ЧАНЪИН, в корейской мифологии великаны. Сохранилось много мифологических сказок о Ч. и их деяниях по созданию островов и рельефа Кореи (о. Маго хальми, Сонмундэ Хальман). В китайской династийной истории «Синь Тан шу» («Новая история династии Тан») записано предание о высокорослых антропоморфных существах Ч., обитавших на территории государства Силла. Согласно этому преданию, Ч. ростом были в 30 футов, зубы у них, как у пилы, лапы крюком; тело обросло чёрной шерстью.

Л. К.

ЧАН-Э, Хен-э, в древнекитайской мифологии жена стрелка И, богиня луны. Согласно мифу, изложенному в «Хуайнаньцзы» (2 в. до н. э.), Ч.-э тайком одна приняла снадобье бессмертия, полученное её мужем у Владычицы запада Си-ван-му, и унеслась на луну. Вероятно, ещё до н. э. было распространено и представление о том, что Ч.-э на луне превратилась в жабу-чань (которая обычно изображается трёхлапой), по некоторым источникам, толкущую в ступе снадобье бессмертия. Вместе с ней на луне живёт Юэ ту («лунный заяц»). Можно думать, что образ Ч.-э генетически связан с образом древней богини луны Чан-си.

Б. Р.

ЧАОТХИ, Пхра Пхум Чаотхи, в мифологии южных кхонтхаи (сиамцев, основного населения Таиланда) дух — хозяин земли или места. В прошлом Ч. божество — за-



Похоронный стяг (фрагмент, верх) с изображением мифологических сюжетов. Слева на серпе луны – жаба-чань и лунный заяц – юэ ту, толкущий в ступе снадобье бессмертия. Ниже серпа – богиня луны Чан-э. Справа – солнечный диск с изображением солнечного ворона, ниже – дерево фу сан, на котором отдыхают солнца. В центре между ними, предположительно, – Нюй-ва. Ниже драконы – лун, бесы верхом на конях и другие персонажи. Курган Мавандуй близ Чанша, 2 в. до н. э.

щитник каждой деревни. На севере Таиланда Ч. (Каутхи) иногда отождествляется с Фаньянагом — змееобразным духом местности, иногда с духом — олицетворением земли Тхорни.

Я. Ч.

ЧАРКИ («злые»), в армянской мифологии общее наименование злых духов. Согласно поверьям, существовало большое число разновидностей Ч.: швот (дух зимы), айсы (духи сильного ветра) и шидарк, сводящие человека с ума ударом, и др. Термин «чарк» употребляется и как определение одной из категорий злых духов: антропозооморфных существ с вывороченными (пятками вперёд) ступнями, напоминающими козлиные. Часто Ч. отождествляют с каджами.

С. Б. А.

ЧАССАЖИ, в мифологии лакцев хозяйка ветров; антропоморфного облика, с длинными растрёпанными волосами. Живёт в доме, находящемся в безлюдном месте. Покровительствует обездоленным, сиротам, беспощадна к лентяям. На людей, совершивших дурные поступки, насылает ветер, сметающий всё на своём пути, иссушает землю. Для её умилостивления вытапливают на огне сало жертвенного барана. Образ Ч. вошёл и в волшебную сказку о трудолюбивой девушке, преследуемой злой мачехой.

Х. Х.

ЧЕРНОБОГ (в лат. передаче Zcerneboch), в балтийско-славянской мифологии злой бог, приносящий несчастье. В «Славянской хронике» автора 12 в. Гельмольда описан ритуал пиршества, на котором пускали вкруговую чашу и произносили заклинания от имени двух богов — доброго и злого, «чёрного бога». На основе этого противопоставления реконструируется пара Белобог — Ч., воплощение противопоставлений «счастье — несчастье, белый — чёрный» и т. д. (см. в ст. Славянская мифология). В менее достоверном источнике — древнеисландской Книтлингасаге — упомянут бог Черноголов, имевший идола с серебряными усами и связанный с воинской функцией; вероятно, Черноголов тождествен Ч. По некоторым признакам (чёрный цвет, гадание), Ч. связан с Триглавом.

В. И., В. Т.

ЧЁРТ (рус. «чёрт», «чорт», укр., белорус, чорт, словен. crt, чеш., словац. cert, польск. czart, вероятно, из праслав. *cьrt, «проклятый»), в славянской мифологии злой дух. Образ Ч. дохристианского происхождения, но христианские представления о дьяволе оказали решающее воздействие на его позднейший облик: в фольклоре и народных картинках Ч. — антропоморфные существа, покрытые чёрной шерстью, с рогами, хвостами и копытами. В русской средневековой живописи облик Ч. отличается от человеческого остроголовостью (или волосами, стоящими дыбом — шишом: отсюда эвфемизмы типа шиш, шишига), иногда — крыльями за спиной. У восточных славян Ч. — родовое понятие, часто включающее всю нечисть («нежить», «нечистики»): водяных, леших, домовых и т. д. Само происхождение нечисти в народных легендах связывается с ветхозаветным мифом о падших ангелах (в русских легендах Ч. — ангелы, уставшие славить бога): сброшенные с неба, они попадали кто в воду, кто в лес, кто в поле, превратившись в духов отдельных урочищ. Вместе с тем собственно Ч. отличаются от прочей нечисти и местами своего обитания (преисподняя, где они мучают грешников, болото, перекрёстки и развилки дорог), и свободой передвижения (повсюду, вплоть до церкви ночью), и способностью к оборотничеству (превращаются в чёрную кошку, собаку, свинью, змея, чаще — в человека, странника, младенца, кузнеца, мельника, могут принимать облик знакомого — соседа, мужа и т. п.). С вездесущностью Ч. связаны запреты поминать их и многочисленные эвфемизмы: лукавый, враг, шут, окаяшка, чёрный, немытик, анчутка, куцый, корнахвостик, лысой, пралик и др. Ч. в народных верованиях постоянно вмешиваются в жизнь людей, причиняют мелкие неприятности, принуждают к неоправданным поступкам («вводят во грех»), насылают морок, заставляют плутать пьяных, провоцируют на преступление, самоубийство (самоубийца — «чёрту баран» или лошадь), пытаются заполучить душу человека; свои души продают Ч. колдуны и ведьмы (чертихи). Ч. могут жить семьями, по другим поверьям — соблазняют женщин, отчего рождаются уродливые дети, упыри (ср. западноевропейских инкубов). Когда Ч. вселяется в человека, тот заболевает, начинает кликушествовать. Ч. могут также насылать непогоду, метель, сами превращаются в вихрь, срывающий крыши, приносящий болезни, уносящий проклятых детей; вихри — беснующиеся Ч., чёртовы сваты («чёрт с ведьмой венчается»); если бросить в вихрь нож, он окрасится кровью. Ч. особенно опасны в «нечистых» местах в определённое время суток (от полночи до первых петухов, реже — в полдень) или года (на святки и в канун Купалы). В эти периоды возможно общение с нечистой силой и иным миром: тогда Ч. призываются в заговорах, во время гаданий и т. п.

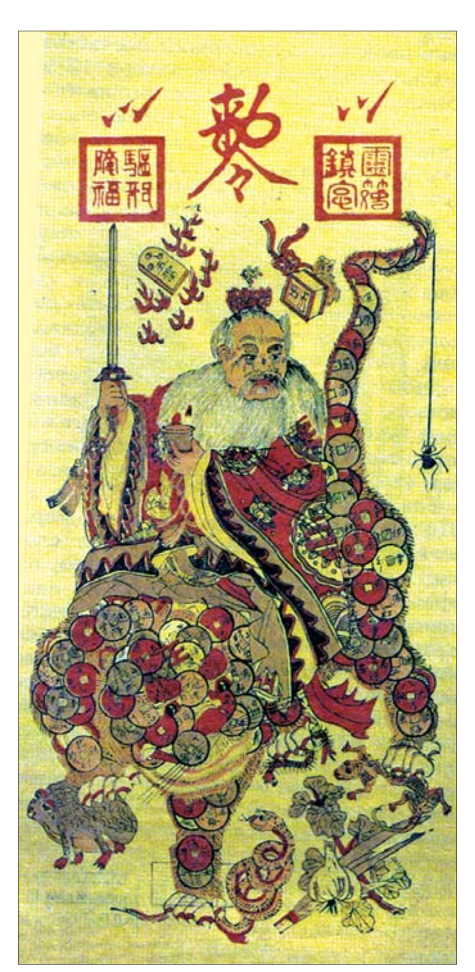
ЧЕСОКСИН, Седжон, в корейской мифологии один из главных домашних духов (см. Касин). Фетишем Ч. служил глиняный кувшин с чумизой или рисом, накрытый белой бумагой. Записи о Ч. имеются уже в «Самгук юса» (13 в.). В шаманской мифологии Ч. называется Самбуль-Чесок; первая часть его имени (Самбуль) восходит к буддийской триаде (Амитабха, Авалокитешвара и Махашама), а вторая (Чесок) — к Индре. Здесь он выступает в функциях духа предков (Чосансин), духа — покровителя урожая, духа деторождения (Самсин) и долголетия.

Л. К.

ЧЖАН-СЯНЬ («Святой Чжан»), в поздней китайской мифологии божество, дарующее мужское потомство. Культ его возник в Сычуани и распространился по всему Китаю примерно с 11 в. В Древнем Китае существовал обычай по случаю рождения мальчика вывешивать на левой створке дверей [левая сторона считалась наиболее почетной и связывалась с мужским началом Ян (см. Инь и ян)] лук, из которого потом стреляли в небо, землю и четыре стороны света, чтобы охранить ребёнка от несчастья. Этот обычай долго сохранялся в Сычуани, где в средние века перерос в культ Ч.-с, именуемого ещё Чжан-гуном («господин Чжан»), что произносится также как чжан гун — «натягивать лук».

Б. Р.

ЧЖАН ТЯНЬ-ШИ («небесный наставник Чжан»), в китайской даосской и поздней народной мифологии главный маг и повелитель бесов. В основе образа мифического Ч. Т.-ш. лежит представление о главе



Чжан Тянь-ши на тигре. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

даосской церкви Чжан Дао-лине (3 в. н. э.), которому (как и его прямым потомкам) был присвоен в 5 в. почётный титул тяньши («небесный наставник»).

Согласно преданию, Чжан Дао-лин, путешествуя по стране, добрался до гор в уезде Синьаньсянь провинции Цзянси, где занялся изготовлением пилюли бессмертия. Когда пилюля была готова, он принял её и, хотя Чжан Дао-лину было в то время 60 лет, он превратился в молодого человека; одновременно он получил магические тайны сочинения и приобрёл могущество (благодаря которому мог изгонять бесов и оборотней), а также проник в тайны превращений. После этого Чжан Дао-лин вознёсся на небо, оставив своим детям и внукам сочинения по магии, заклинания, печать и чудесный меч (по другой версии, он, приняв полтаблетки снадобья, стал земным бессмертным). От имени Ч. Т.-ш. веками издавались указы против нечисти, распространявшиеся по всей стране. Как начальнику над всеми хтоническими силами Ч. Т.-ш. приписывалась власть над обитающими в земле животными, которые могут повредить особо почитавшимся в Китае могилам предков.

Одновременно «специальностью» Ч. Т.-ш. считалась и борьба с ядоносами, т. е. скорпионами, змеями, ядовитыми пауками и т. п. Считалось, что Ч. Т.-ш. подчинены также 5 громов, по его приказу убивающих нечисть, поэтому на картинах вокруг фигуры Ч. Т.-ш. рисовались 5 огнедышащих барабанов — символов этих громов. Поскольку функции Ч. Т.-ш. близки функциям начальника над бесами Чжун Куя, то их изображения и атрибуты нередко смешивались.

Б. Л. Рифтин.

ЧЖИ, линчжи («чудесный чжи»), шэньчжи («волшебный чжи»), в китайской народной мифологии волшебный гриб. В средневековых сочинениях упоминаются зелёные, красные, жёлтые, белые, пурпурные Ч. Волшебный пятицветный Ч. считался знаком совершенномудрого князя. Различались также шичжи («каменные Ч.»), растущие будто бы на скалах, жоучжи («мясистые Ч.») и др. Особо почитались Ч., растущие на тысячелетних деревьях либо подле их корней, обладающие целебными свойствами. Изображения Ч. как символа долголетия чрезвычайно популярны в китайской живописи.

Б. Р.

ЧЖИ-НЮЙ («ткачиха»), в древнекитайской мифологии дочь Тянь-ди («небесного правителя»), ассоциировавшаяся со звездой Ткачихи из созвездия Лиры. Первое упоминание о ней содержится в оде «Великий Восток» из «Шицзина» («Книги песен», 11–7 вв. до н. э.). Предания о Ч.-н., впервые зафиксированные в сочинениях 3–5 вв. н. э., бытуют в народе и по сей день. Основное содержание древнейших версий сводится к следующему: Ч.-н. трудилась круглый год в небесном дворце и ткала из облаков небесную парчу. Отец пожалел её и выдал замуж за Ню-лана («волопаса»), который ассоциировался со звездой Пастуха из созвездия Орла. После замужества Ч.-н. перестала ткать. Тяньди рассердился, приказал ей вернуться в отчий дом и впредь разрешал видеться с мужем лишь раз в году — 7-го числа 7-й луны. Мужа её он поселил на другом берегу Небесной реки (Тяньхэ) — Млечного Пути. В назначенный день со всего света слетались сороки и образовывали мост через Небесную реку из своих хвостов, где и встречались Волопас и Ткачиха. С древних времён 7-й день 7-й луны считался днём встречи влюблённых.

В поздних версиях этот сюжет разрабатывается в духе волшебной сказки. В поздней народной мифологии Ч.-н. почиталась как богиня — покровительница ткачей. Образ Ч.-н. чрезвычайно популярен в китайской литературе (особенно в поэзии).

Б. Л. Рифтин.

ЧЖУАНЬ-СЮЙ, в древнекитайской мифологии божество-первопредок, внук (по другой версии, правнук) правителя центра Хуан-ди. Этимология имени Ч.-с. не совсем ясна: по одним предположениям, восходящим к словарю «Шо вэнь» («Толкование знаков», 1 в.), словосочетание «чжуаньсюй» означает «настороженный облик», считается, что подобный облик Ч.-с. унаследовал от своего отца Цянь Хуана (Хань Лю), по другой версии (японский учёный Мори Ясутаро), это имя означает «первопредок», «первый государь», по третьей, весьма традиционной — «истинный человек», «человек, следующий по истинному пути», по четвёртой (японский учёный Тодо Акиясу) — «человек с ровной, словно выточенной из нефрита, головой» (признак мудреца).

Существуют предания о чудесном рождении Ч.-с. от луча звезды, пронзившего луну, словно радуга (по древнекитайским мифологическим представлениям, радуга — дракон с головами по обоим концам, и не исключено, что за этим скрыто представление о рождении первопредка от тотема-дракона как от водяного существа). Ч.-с. родился со щитом и копьём на голове (возможная модификация рогов первопредка). В облике Ч.-с, судя по описаниям в апокрифических сочинениях рубежа н. э., прослеживаются крайне архаические черты, отражённые в нерасчленённости частей тела, конечностей и т. п. (сросшиеся ноги, вариант — сросшиеся рёбра, сросшиеся брови). В «Люй-ши чуньцю» («Вёсны и осени Люя», 3 в. до н. э.) говорится, что Ч.-с. до 10 лет воспитывался у Шао-хао, а в 20 лет взошёл на престол и мудро правил 78 лет. Согласно мифологической традиции, он правил, используя магическую силу воды и давая по названиям вод (рек) названия должностей своим помощникам. Он поручил духу Чуну править югом, небом и духами, а север отдал под власть духа Ли, поручив ему править землёй и людьми. Таким образом, люди и боги не смешивались и всюду царил порядок. Видимо, по приказу Ч.-с. Чун и Ли прервали сообщение между небом и землёй, чтобы люди не могли больше подыматься на небеса. Ч.-с. поручил Фэй-луну («летящему дракону»), подражая свисту ветров восьми направлений, создать новые мелодии и музыку для жертвоприношений Шан-ди («верховному владыке»). Согласно «Хуайнань-цзы» (2 в. до н. э.), Ч.-с. воевал с богом вод Гунгуном. По другим источникам, он вёл войны с мифическим родом девяти Ли, а также с племенем мяо. Ч.-с. приписывается изобретение одной из систем счёта времени (т. н. «календарь Ч.-с»), а также введение установлений, определяющих подчинённое положение женщины в обществе. При Ч.-с, видимо, были введены наказания и за инцест (Гань Бао, «Соу шэнь цзи» — «Записки о поисках духов», 4 в. н. э.). В историографической традиции даётся характеристика Ч.-с. как идеального правителя (Сыма Цянь). В древних памятниках упоминаются три сына Ч.-с. и другие его потомки, например племя трёхликих и одноруких, или праправнук Ч.-с. по имени Пэн-цзу, проживший 800 лет.

Б. Л. Рифтин.

ЧЖУ-ЖУН, Чжу-юн, в древнекитайской мифологии божество огня. Согласно древним комментариям Ч.-ж. означает «большой свет», по историографу Бань Гу (1 в. н. э.) — «продолжатель [дела мифических государей древности]». Японский историк Мори Ясутаро расшифровывает Ч.-ж. как «огненная змея».

Согласно «Шань хай цзину» («Книга гор и морей»), Ч.-ж. — существо с туловищем зверя и лицом человека (по некоторым расшифровкам, у него глаза пчелы и свиное рыло). Он считался управителем юга (т. к. юг связан с огнём), разъезжал на двух драконах. Однажды Ч.-ж. спустился с неба на землю, поселился на реке Цзян и породил духа вод Гун-гуна, борьба с которым занимала, видимо, большое место в древней мифологии (возможно, здесь отражён традиционный мотив боя отца с сы-

ном). В древнекитайской летописной традиции Ч.-ж. — внук государя Чжуаньсюя, образ его контаминируется с повелителем огня Ли. Ч.-ж. почитали также в качестве помощника бога солнца Янь-ди — божества лета и в качестве божества Южного моря.

Б. Л. Рифтин.

ЧЖУН КУЙ, в поздней китайской мифологии повелитель демонов. Образ Ч. К. возник, по-видимому, в глубокой древности (не позже 7–6 вв. до н. э.) и первоначально ассоциировался с палицей из персикового дерева, отгоняющей нечисть (по некоторым толкованиям чжун и куй означают «палица»). В средние века его заменил антропоморфный образ предводителя бесов.

В обычай вошло рисовать красной краской Ч. К., хватающего бесов, и вывешивать его с магическими целями (обычно в праздник дуаньян — 5-го числа 5-ой луны). На народных лубках Ч. К. обычно в костюме чиновника, в позе, угрожающей бесам. Такие лубки часто наклеивались на обе створки двери, таким образом Ч. К. выполнял функцию бога дверей. В народе образ Ч. К. часто контаминируется с образом Пань-гуаня, так как считается, что Ч. К. тоже вершит правосудие над душами умерших.

Б. Л. Рифтин.

ЧЖУНЯО, Чжуцяо («Красная птица»), в древнекитайских мифологических представлениях символ юга, связанный с аналогичным названием созвездия из 7 звёзд, расположенного в южной части неба. Существуют многочисленные изображения Ч. на могильных рельефах рубежа и начала н. э. в виде птицы, напоминающей фэнхуана. Ч. входила в четверку зооморфных символов сторон света наряду с Цин-луном, Бай-ху и Сюань-у. Ч. в древности изображалась на знамёнах, которые несли впереди войска (юг считался наиболее почётной страной света). *Б. Р.*

Чжун Куй. Наскальное изображение. Местность Лунмэнь (провинция Хэнань).

ЧИ, Чуку [«великий (ая) Чи»], Чинеке («создатель», наименование, появившееся после введения христианства), в мифологии игбо (Нигерия, район между реками Нигер и Кросс) божество женского пола, породившее главных богов. Ч. создала людей и животных. Её дочь — богиня земли Але, сыновья — громовник Амаде Онхиа (по некоторым вариантам, супруг Але) и небесное божество Игве. Согласно другим версиям, Ч. (в этом случае мужского пола) — супруг Але.

ЧИА («луна»), в мифологии чибча-муисков богиня луны. Чиминигагуа в конце творения мира превратил самую красивую женщину в луну, а самого красивого мужчину — в солнце. По другому мифологическому сюжету, в луну преобразился творец людей, прародитель чибча – касик селения Согамосо. Образ Ч. контаминировался (вероятно, при объединении племён) с другими божествами плодородия — Уитакой и Юбекайгуайя, причём каждая из ипостасей приняла на себя отдельную функцию. Ч. способствовала большему плодородию земли тем, что создавала тучи и вызывала дожди; Уитака стала эротическим божеством; Юбекайгуайя указывала сроки начала пахоты и охраняла урожаи. Все три находились при этом в неразрывном единстве и часто почитались совместно, причём составное астральное божество плодородия могло называться любым из трёх имён, но чаще всего — Ч.

С. Я. С.

ЧИБРАФРУИМЕ, в мифологии чибча-муисков бог войны, покровитель сословия воинов. Считался помощником Бочики.

С. А. Созина.

ЧИБЧАКУМ, Чибчачум («опора», «сила чибча»), в мифологии чибча-муисков бог природных сил, хранитель земли чибча, никуда не отлучающийся из её пределов. Однажды Ч., рассердившись на людей за несоблюдение установленных им обычаев, запрудил течение рек Сопо и Тивито и затопил долину Боготы. Бочика, который по просьбе чибча избавил их от наводнения, обязал Ч. держать на плечах землю. Время от времени Ч., чтобы отдохнуть, перекладывает землю с одного плеча на другое, поэтому происходят землетрясения. Ч. особенно почитался земледельцами, золотых дел мастерами и торговцами. В жертву Ч. приносили главным образом золото.

С. Я. С.

ЧИБЧА-МУИСКОВ МИФОЛОГИЯ. Была распространена до 16 в. — до времени испанского завоевания — среди индейцев языковой группы чибча, населявших район Центрального нагорья современной Колумбии. Племена чибча были к моменту прихода испанцев объединены в две большие конфедерации, называвшиеся по их столицам: Богота (Баката) и Согамосо. Ч.-м. м. не успела сложиться в стройную единую систему, однако ко времени вторжения испанцев уже появлялся общий для всех чибча-муисков пантеон с определёнными для каждого персонажа мифологемами и сюжетами, с намечавшейся иерархией божеств и героев, что отвечало начавшемуся процессу классообразования у чибча-муисков. Общим для всех чибча-муисков был космогонический миф, согласно которому бог-демиург Чиминигагуа, вместилище света, распространил свет в тёмный до того мир, затем создал все вещи, растения, животных, людей, а из самых прекрасных — мужчины и женщины — сделал солнце и луну. По другой версии, первые, неизвестно кем сотворенные люди — касик Согамосо и его племянник касик Рамикири создали прародителей человечества: мужчину из жёлтой глины и женщину из высокой полой травы. Затем касик Согамосо послал племянника на небо, чтобы тот стал солнцем и освещал мир; но видя, что света всё ещё не хватает, сам тоже поднялся на небо и стал луной. Небо у чибча-муисков необитаемо. Земля держится на больших гуайяках (кустарник с очень твердой древесиной), по другому сюжету – на плечах Чибчакума. Центр земли — место обитания душ умерших, которые, как и при жизни, живут в таких же домах, возделывают поля и т. д. В страну мёртвых души умерших переправляются через бурную реку в лодках и на плотах, сплетённых из паутины, а затем спускаются по крутым, обрывистым дорогам через жёлтую и чёрную земли (возможно, символизирующие день и ночь). В Ч.-м. м. главными небесными божествами считались Суэ и Чиа, кроме того, широкое распространение приняло почитание матери-земли и воды (поклонялись рекам и озёрам).

Антропогонический миф в Ч.-м. м. существовал в трёх основных вариантах. Согласно одному из них, сотворение людей приписывалось Чиминигагуа, по другому — Согамосо и Рамикири, по третьему — прародительницей людей была Бачуэ со своим сыном-мужем. Большое число мифов в Ч.-м. м. связано с животными (птицы, земноводные, медведь, лисица, ягуар, пума, олень). Так, божество Ненкатакоа имело облик медведя или лиса, в ритуальных плясках танцоры обряжались различными животными. Особое распространение получили мифы о змеях, связанные с почитанием водной стихии.

Прародительница Бачуэ и её сын-муж превратились в змей, что позволяет предположить тотемический характер культа. В Ч.-м. м. шёл также процесс антропоморфизации божеств: солнечный диск Суэ слился с образом одного из высших божеств — Бочики (почитавшемся в виде старца), Луна Чиа — с божеством плодородия — Уитакой, имевшей облик прекрасной женщины. Звериные персонажи заменялись человеческими. Так, по одному из мифов, жена касика, уличённая мужем в измене, утопилась вместе с маленькой дочкой в озере Гуатавита. Когда касик потребовал от жрецов вернуть жену и дочь, то один из жрецов, спускавшийся на дно, рассказал по возвращении, что они стали божествами озера Гуатавита и их стережёт дракон (змея). Почитание водных божеств озера Гуатавита легло в основу ритуала посвящения в правители у чибча. Вступающий в должность вождя приходил в сопровождении жрецов и толпы народа к озеру Гуатавита; здесь жрецы смазывали его тело жиром и посыпали золотой пылью. Затем он выплывал на середину озера на тростниковом плоту, нагруженном золотом и драгоценностями, весь груз бросал в воду, чтобы умилостивить

водные божества, а сам вплавь добирался до берега, как бы повторяя мифологический сюжет «рождения из озера». Этот ритуал послужил развитию иной, европейской легенды о сказочно богатой стране и её золотом правителе — Эль Дорадо (перевод с испанского El dorado, «золотой», «золочёный»). Наряду с другими у чибча-муисков получил распространение солярный миф. Многие вожди — реальные или легендарные — считались наследниками либо прямыми потомками солнца, например Фомагата, обладавший способностью превращать людей в камень. Сюда же относится миф о культурном герое, тиране — устроителе общества Гаранчаче. Он родился от дочери касика Гуачета, девственно зачавшей от солнца на вершине холма и родившей большой изумруд, который через несколько дней превратился в мальчика Гаранчачу. Достигнув 24 лет, он ушёл странствовать и обошёл все земли племенных союзов Тунхи и Согамосо, где ему поклонялись как сыну солнца. Затем, убив касика Рамикири, Гаранчача занял его место, позднее стал правителем Тунхи, где заложил храм своему отцу — солнцу. С приходом испанских завоевателей Гаранчача исчез, как исчезает вечером солнце.

С. Я. Серов.

ЧИЛЬТАН, кырк чильтан, кырк бир чильтан, кырык, шилтен (чильтан — перс, тадж. «сорок людей»), в мифологиях народов Средней Азии категория духов. Образ таджикско-персидского происхождения. Согласно наиболее распространённым мифам, Ч. — сорок могущественных святых, управляющих миром. Ч. могут быть невидимы для людей, а могут в человеческом облике жить среди них (нередко принимая образ бедного, презираемого окружающими человека). Если кто-то из Ч. умирает, оставшиеся избирают из людей достойного занять его место. Обычный эпитет Ч. — гайиб эрен («невидимые святые»; у киргизов духи кайып эрен — покровители диких жвачных животных, иногда отождествляемые с Ч.) или эрен, арангляр («святые»). По казахско-узбекскому мифу, Ч. живут на острове среди моря, куда людям доступ закрыт, по другим мифам, они собираются обсуждать свои дела в безлюдных местах (на кладбищах, вдали от жилья), где их может увидеть случайный прохожий. В некоторых районах таджики считали, что Ч. по ночам воруют младенцев и скот и уносят их в свои горные пристанища. У узбеков и туркмен Ч. — также покровители юношей, в Хорезмском оазисе — покровители воды и (как и у горных таджиков) патроны кондитеров, у уйгуров — также первые шаманы и покровители шаманов. Согласно представлениям некоторых групп узбеков и таджиков, Ч. — шаманские духи-помощники, близкие кырк кыз (у узбеков иногда отождествляются с ними, в таджикских мифах Ч. и сорок дев вместе гуляют и танцуют в период цветения растений).

В. Б.

ЧИМАЛЬКАН, Цоциха-Чималькан («прекрасная змея» или «прекрасная змея рода летучих мышей»), в мифологии какчикелей божество, первоначально почитавшееся под видом летучей мыши. Позднее его образ слился с Кецалькоатлем, принесённым тольтеками, и уже представлялся в виде пернатой змеи. К нач. 16 в. Ч. почти слился с Тохилем.

Р. К.

ЧИМИНИГАГУА, в мифологии чибча-муисков бог-демиург. В начале времён, когда была тьма и не было мира, свет был заключён в нечто огромное, что называлось Ч. Постепенно Ч. стал излучать свет и творить мир. Первыми он создал больших чёрных птиц и послал их разнести по миру свет в клювах. В освещенном мире Ч. сотворил людей, животных, растения, солнце и луну.

С. Я. С.

ЧИНВАТ (авест.), в иранской мифологии мост через водную преграду, разделяющую царства живых и мёртвых. В зороастризме распорядителем судеб на мосту Ч. становится Заратуштра, провожающий по нему души праведных («Ясна» 46, 10–11; 51, 3). В поздней традиции Ч. — «мост судебного разбора», вершимого над душами умерших Митрой, Рашну и Сраошей. Под стопой грешника Ч. становится узким, «как лезвие бритвы», праведнику кажется шириной «в девять копий или двадцать семь стрел» («Саддар» 46, 1–2).

Л. Л.

ЧИНГИСХАН, персонаж мифологии монгольских народов, восходящий к реальному лицу — полководцу, основателю монгольской империи 13 в. Многие мифологические мотивы и связанные с ним представления бытовали в Центральной Азии задолго до появления реального Ч. Культ Ч. был учреждён его внуком Хубилаем, основателем Юаньской династии. Мифологический Ч. вписался в традицию почитания у монголов духов предков (выражавшегося в изготовлении онгонов, в упоминании в призываниях, в жертвоприношениях). Ч. был объявлен великим предком рода монгольских каганов (великих ханов), ему было установлено святилище, известное под названием «Восемь белых шатров». Внутри культа Ч. существовал культ его сульде — его военного духа (гения), воплощённого в знамени. Особо почитались Цаган сульде («белое знамя»), Хара сульде («чёрное знамя»). Для знамён Чингисхана были построены специальные святилища, разработан ритуал жертвоприношений. Имеется предположение, что Хара сульде и Цаган сульде — вымышленные имена реальных приближённых Чингисхана. С культом Ч. связан культ членов его семьи: матери, жён, сыновей и др.

Образ Ч. претерпел эволюцию с распространением ламаизма в 16–18 вв. По преданиям, Ч. как грозное, требующее кровавых жертв божество был укрощен панчен-ламой, который запретил кровавое жертвоприношение в его честь, запер гроб с костями Ч. и ключи от него увёз в Тибет, в монастырь Ташилхумпо. Ч. был включен в число охранительных божеств монгольского буддизма. В ряде молитв к нему обращались как к «белому носителю обета». Ламаистская традиция ведёт родословную Ч. от мифического индийского царя Маха Самади.

В мифологии монгольских народов с Ч. связано несколько фольклорных сюжетов. Ч. выступает как культурный герой, установивший некоторые свадебные обряды, изобретший водку, кумыс и табак; он — покровитель кузнечного дела и т. д. Топонимический фольклорный цикл объясняет происхождение названий местностей, исходя из деятельности реального Ч.: Алтан улгий («золотая колыбель») — место его рождения; Тогон Шулун («каменный котёл») и Санага («черпак») именуются так в память забытых воинами Ч. вещей. О названии горы Дёш («наковальня») в окрестностях Новоселенгинска (Бурятская АССР) существует легенда: здесь Ч. ковал железо, стоя одной ногой на правом, другой — на левом берегу реки Чикой, закаливая в ней свои изделия. Ряд мифов посвящены предполагаемому месту нахождения могилы исторического Ч.: на дне специально отведённого русла реки; в одной из пещер общемонгольской святыни — горы Бурхан-халдун и др.

Н. Л. Жуковская.

ЧИСЛА, в мифопоэтических системах, один из наиболее известных классов знаков, ориентированный на качественно-количественную оценку; элементы особого числового кода, с помощью которого описываются мир, человек и сама система метаописания. Мифопоэтические основы Ч., счёта и числовых моделей, более полно обнаруживаются в тех архаичных культурах, в которых: 1) Ч. выступает уже самостоятельно, вне непременной связи с объектами; 2) сама система не является дефектной; 3) Ч. же ещё не полностью десемантизированы (как в культурах совре-

Статуя Чингисхана перед его мавзолеем в Ордосе. Внутренняя Монголия, Китай.

менного типа, утративших понимание неоднородности членов числового ряда). В архаичных традициях Ч. могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, «космизирующее» значение. Тем самым Ч. становились образом мира и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций. Мифопоэтическая роль Ч. в явном или неявном виде показательнее всего выступает в тех культурах, которые знают тексты с сильным развитием классификационного принципа. Согласно ему, все объекты (особенно сакрально значимые) связаны друг с другом определённой системой иерархических отношений, которая обычно легко переформулируется и в плане творения («как это возникло») [ср. «Великую девятку богов» в древнеегипетском гелиопольском варианте: Атум-Ра (один) порождает Шу и Тернут (двоих), они — Геба и Нут (двоих), те — Осириса, Исиду, Сета, Нефтиду (четверых); всего — девятеро]. Особенно чётко классификационная функция Ч. выступает в древнекитайской мифопоэтической традиции, хотя исходная картина была в значительной степени затемнена целым периодом усиленных нумерологических спекуляций, не связанных непосредственно с архаичной семантикой Ч. Возникла особая философия Ч., нашедшая своё крайнее выражение у Чжай-Шеня (1167–1230), утверждавшего, что следование Ч. (шу) даёт знание вещей и их начал, что Ч. и вещи неотделимы друг от друга и образуют континуум без начала и конца («числа управляют миром»). Сходная роль приписывалась Ч. и в пифагорейской традиции, и в её продолжениях (между прочим, в мусульманских космологических учениях, обнаруживающих влияние исторического пифагореизма). В трагедии Эсхила Прометей утверждает, что он изобрёл числа для смертных. В китайской традиции независимо от нумерологического мистицизма и символизации Ч. (ср. небо — 1, земля — 2, человек — 3 и т. д.; известны традиции, где числа приписывались божественным персонажам; в шиваизме божество соотносится с абстрактной идеей Ч.: тамильский поэт 7 в. Аппар говорит о Шиве: «Он — число и цифра для числа» и т. д.) уже издревле отмечено наличие принципа, позволяющего объединить описание мира и его происхождение с понятием пары признаков, лежащей в основе любой классификации, и, следовательно, с абстрактным образом дуализма (ср. Инь и ян). К Ч. имеет отношение и другая (вторичная) классификация по пяти элементам. Из учения об элементах следуют две особенности. Одна из них состоит в канонизации числа пять, ставшего эталоном описания наиболее важных характеристик макро- и микрокосма (ср. кратность деления мира, число элементов, классов животных, органов чувств, внутренних органов, страстей, музыкальных нот, «основных» Ч. и т. п.; ср. пентады в буддизме и упанишадах 5 элементов, аспектов бытия, огней, ликов Шивы и т. п., в манихействе и в некоторых других традициях). Отмеченность пятого места в пространстве связана с особым положением центра, в котором находится Срединное царство («Чжун-го»). Вторая особенность, связанная с учением об элементах, заключается в установлении символической корреляции между основными 5 элементами и членами других ведущих семантических сфер [ср. также ряды: дерево – весна – восток – кислый – козлиный (запах) – тигр – заяц – и т. п.]. Такие классификационные ряды являются, по сути дела, подобием сети отношений, своеобразным кодом описания мира и основой т. н. «координирующего» или «ассоциативного» мышления, характерного для ряда культур.

Специфична семантика числа 1. В наиболее древних текстах 1 встречается крайне редко или вовсе не встречается. Оправдано предположение, что 1 означает, как правило, не столько первый элемент ряда в современном смысле, сколько целостность, единство. Совершенная целостность, понимаемая как единица, объясняет приписывание числа 1 таким образам этой совершенной целостности, как бог или космос.

Число 2 лежит в основе бинарных противопоставлений, с помощью которых мифопоэтические и ранненаучные традиции описывают мир. Оно отсылает к идее взаимодополняющих частей монады (мужской и женской как два значения категории пола; небо и земля, день и ночь как значения, принимаемые пространственно-временной структурой космоса), к теме парности, в частности в таких её аспектах, как чётность, дуальность, двойничество, близнечество. Характерно соотношение 1 и 2, реконструируемое по данным ведийской традиции. Число 2 в ней выступает как символ противопоставления, разделения и связи, с одной стороны, и как символ соответствия или гомологичности противопоставляемых членов — с другой. В силу этих качеств 2 есть первичная монада, защищающая человека от небытия и соответствующая творению — небу и Земле, рождённым в одном гнезде. Как таковое два противостоит трансцендентному одному, единому (вед. eka-), размышление над которым дало начало особой стадии в развитии спекулятивно-космологического умозрения. Сказанное о семантике 1 и 2 объясняет, почему в ряде культурных традиций 1 и 2 (или иногда только 1) не рассматриваются как числа (соответствующие слова нередко оформляются иначе, нежели другие числительные).

Меланхолия. Гравюра А. Дюрера. 1514. Карлсруе, Государственная галерея.

Первым числом в целом ряде традиций (в т. ч. и в древнекитайской) считается 3; оно открывает числовой ряд и квалифицируется как совершенное число. 3 — не только образ абсолютного совершенства, превосходства (ср. роль числа 3 как суперлатива: трисвятый, треклятый и т. п.), но и основная константа мифопоэтического макрокосма и социальной организации (включая и нормы стандартного поведения). Ср. 3 сферы вселенной, 3 высшие ценности, божественные троицы (или трёхипостасные, трёхглавые божества типа славянского Триглава, древнеиндийского Тримурти; ср. также имена мифологических персонажей с внутренней формой «три»: Трита, Трайтаона, Тритон, Триптолем, Тритогенея и т. п.), три героя сказки, три члена социальной структуры и три социальные функции, троичный принцип композиции в произведениях искусства (ср. форму трилогии, триптиха или терцин, игру триадами, как, например, в «Грифе о числе три» Авсония или в «Триадах острова Британия», древневаллийском тексте, связанном с темой «Тристана и Изольды», вплоть до трилистников «Кипарисового ларца» у Инн. Анненского; ср. «триадоманию» Данте) и т. п.

В отличие от динамической целостности, символизируемой числом 3, число 4 является образом статической целостности, идеально устойчивой структуры (правда, существует точка зрения, согласно которой троичность трактуется как незавершённость кватернарной структуры). Отсюда — использование числа 4 в мифах о сотворении вселенной и ориентации в ней: 4 стороны света, 4 главных направления, четвёрки богов или четырёхипостасные боги (ср., напр., четырёх Перкунасов в литовском фольклоре или богов — стражей 4 сторон света), 4 времени года, века (ср. ведийские обозначения 4 эпох и одновременно термины игры в кости), 4 элемента (иногда они соотносятся с 4 мифологическими персонажами) и т. п. 4 компонента актуализируются в тех геометрических фигурах, которые имеют наибольшее мифопоэтическое значение — квадрат, мандала, крест.

Из суммы этих двух основных числовых параметров возникает число 7. «Магическое число 7» (по словам Дж. Миллера) характеризует общую идею вселенной, константу в описании мирового дерева, полный состав пантеона, число сказочных героев — братьев (ср. «Семь братьев», «Семь Симеонов» и сестёр и т. п.), число дней недели, число дней праздников, количество цветов спектра, тонов в музыке, основных запахов стереохимической теории, константу, определяющую объем человеческой памяти, и т. п. В некоторых культурно-языковых традициях существует семиричная система счисления и/или число 7 выступает вообще как наиболее употребительное число, характеризующее почти универсально всё, что исчисляется в мифопоэтическом космосе (ср. число 7 у кетов на Енисее). Из произведения 3 и 4 возникает число 12, которое также принадлежит к наиболее употребительным в мифопоэтических культурах числовым шаблонам (12 частей года, соответственно — знаков зодиака, 12-членные пантеоны и т. п.). 12 как счастливому числу противостоит несчастное число 13 (12+1). В ряде традиций с числом 7 соперничает число 9, получаемое троекратным повторением триады. В старой китайской поэзии число 9 используется в значении «все». Большую роль играет оно в индивидуальном мистическом опыте. Сакрально отмеченными и соответственно этому употребительными в ритуале и в мифопоэтических текстах являются и другие производные Ч., производные от 2, 3, 7, 9, 12 (33, 37, 99; 24, 36 и т. п., также число 108/12х9), отмеченные в буддизме; таково же число счётных элементов в традиционных чётках, с помощью которых ведётся медитация. Показательно почти полное отсутствие в этом ряду числа 10 (ср., впрочем, овидиевы «Фасты» III 121 след.), играющего основополагающую роль как в современной системе счисления, так и в мистической философии нумерологического характера. Но для мифопоэтической традиции существенна не только парадигматика членов числового ряда (т. е. состав его и свойства его членов), но и их синтагматика (т. е. участие Ч. в текстах). Существует целый ряд архаичных текстов, в которых Ч. не только раскрывают свою природу, но и описываются операции над ними, причём эти операции также считались сакрализованными, поскольку с их помощью актуализировался акт «космизации» вселенной. В более автоматизированном виде с частичным или полным забвением исходных принципов схема порождения элементов числового ряда используется в многочисленных сказочных сюжетах, особенно в формульных и кумулятивных сказках, где описываются цепочки чисел или объектов (ср. № 2000–2013 по Аарне-Томпсону). Особый круг текстов связан с обыгрыванием числового принципа при полной дегенерации первоначальной содержательной схемы (введение подчёркнуто «низких», заведомо несакральных объектов) или с доведением числового принципа до крайности (ср. т. н. «бесконечные» сказки с регулярным зацикливанием, ср. № 2300 или числовые шутки абсурдистского типа). Ряд заговорных, заклинательных, молитвенных текстов также построены по числовому принципу, ср., например, образцы «обратного счёта» в русских заговорах на уничтожение змей, червей и т. п., когда выстраивается нисходящий ряд (из «девяти восемь, из восьми — семь..., из одного — ни одного»), в такт которому должно сокращаться число изгоняемых объектов. Более показательны, однако, такие жанры народной словесности, в которых Ч. выступает в соотнесении с основными объектами космологической модели мира — Вселенной, мировым деревом, космическими зонами, годом и т. п. Характерный пример — загадки, описывающие одновременно и год, и, по сути дела, мировое дерево. Ср.: «Стоит столб до небес, на нём 12 гнёзд, в каждом гнезде по 4 яйца, в каждом яйце по 7 зародышей» или «Выросло дерево от земли до неба, на этом на дереве 12 сучков, на каждом сучке 4 кошеля, в каждом кошеле по 6 яиц, а седьмое красное».

Все такие «числовые» тексты также дают основания для утверждения, что в архаичных культурах число и счёт были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» вселенной. С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура космоса и правила ориентации в нём человека. Появление счётно-хозяйственных текстов относится к типологически более поздней стадии, когда члены числового ряда утратили свои прежние функции, а сам числовой ряд стал гомогенным. Дискуссии о соотношении Ч. и слова, математики и поэзии — также удел более позднего времени. Тем не менее они несут в себе следы мифопоэтической концепции Ч. Во всяком случае, уместно указать две основные тенденции в области этих отношений. С одной стороны, речь идёт о стремлении увидеть за словом Ч., представить поэзию и искусство в виде своего рода математики (или описать их через неё). Родословная этого направления берёт начало в основном принципе математической эстетики пифагорийцев — сущность красоты кроется во внутренних числовых отношениях. Другая ведущая фигура этого направления — Августин, синтезировавший в своём неопифагорействе идеи, связанные с числом и гармонией и восходящие к Платону («Тимей» и др.) и Плотину. Многие идеи этого рода развивались и в новое время (Малларме, П. Валери, ср. нумерологические опыты В. Хлебникова и т. п.). С другой стороны, не менее постоянно стремление вновь семантизировать число, т. е. вернуть ему ту роль, которую оно играло в мифопоэтическую эпоху. Это стремление реализуется в той области человеческой деятельности, в которой, как в заповедном месте, сохраняются достижения архаической эпохи — в поэзии и искусстве. Два ярчайших примера — творчество Рабле, профанирующего и дискредитирующего число через его случайность, абсурдность, связь его с низкой темой (260418 человек, потонувших в моче), и Ф. М. Достоевского, который десакрализуя и дегармонизируя архаичные представления о Ч., вместе с тем строит новую символическую систему, вторично семантизируя члены числового ряда (ср. роль 4 или 7 в его произведениях). Во всяком случае, и в современном художественном сознании продолжают свою жизнь архаичные представления о Ч.; более того, они трансформируются и развиваются, вновь и вновь служа исходным материалом для построения новых мифопоэтических концепций и образов.

В. Н. Топоров.

ЧИСТИЛИЩЕ (лат. purgatorium), в католическо-христианских представлениях место, где души умерших очищаются от грехов перед вступлением в рай. Ч. понимается как некое промежуточное место загробного мира между раем и адом, где души умерших, не попавших сразу в рай или ад и не отягчённых смертными грехами, горят в очищающем огне; когда их грехи будут искуплены, они получат доступ в рай. Представление о Ч. как о втором «потустороннем царстве» систематизировал и развил Данте в «Божественной комедии». Он помещает Ч. на земле (в соответствии с некоторыми преданиями средневековья). Оно высится в центре океана южного полушария огромной горой, имеющей форму усечённого конуса и об-

Чистилище. Миниатюра П. Лимбурга в «Богатейшем часослове герцога Беррийского». Около 1411–16. Шантийи, музей Конде.

разовавшейся при низвержении Люцифера с неба в преисподнюю. В Ч. — семь кругов, в каждом из которых с чела грешника смывается печать одного из семи смертных грехов; достигнув земного рая на вершине горы Ч., очищенные души возносятся на небеса. Расположенная в южной точке земного диаметра гора Ч. геометрически противополагается Иерусалиму, находящемуся в северной точке, так как совершённый в земном раю первородный грех Адама был искуплен на Голгофе кровью Христа (Чистилище, песнь II 1–6). См. также Мытарства.

Д. В. Щедровицкий.

ЧИ-Ю, в древнекитайской мифологии герой-мятежник. На рельефе в храме Улянцы (2 в.) изображён в виде полузверя-получеловека с головой барса и когтями тигра, над головой щит, в одной руке топор, в другой — меч, левой ногой стоит на самостреле, в когтях правой ноги — секира. В «Шу и цзи» («Описании удивительного») Жэнь Фана (5 в.) даётся несколько иная версия: у Ч.-ю тело человека, копыта быка, четыре глаза и шесть рук.

В древних сочинениях рассказывается, что Ч.-ю был потомком государя Янь-ди. Победив Янь-ди и захватив южные земли, Ч.-ю начал войну с правителем Хуан-ди (по другим вариантам, Ч.-ю пошёл войной на Хуан-ди, мстя за Янь-ди).

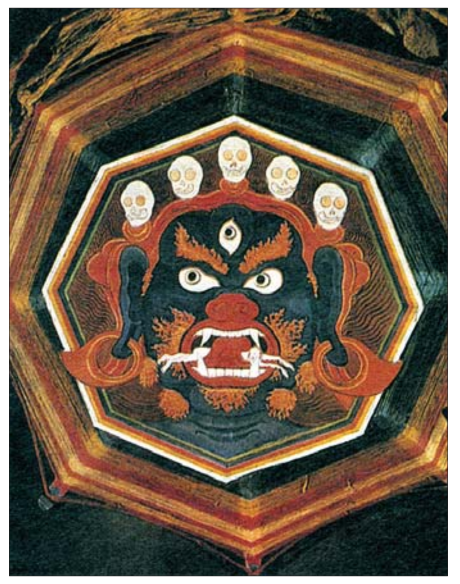
В преданиях 3 в. до н. э. — 3 в. н. э. говорилось, что у Ч.-ю были рога и он бодал ими Хуан-ди. Отсюда де пошла популярная в Северном Китае до 20 в. игра в Ч.-ю. Её участники надевали маски с рогами и бодали друг друга. Культ Ч.-ю был, видимо, особо распространён на севере Китая, жертвоприношения в его честь здесь совершались ещё в 6 в. Его изображения делались на ритуальных сосудах, пряжках, где Ч.-ю изображался в виде маски чудовища Тао-те. В первых веках н. э. изображения Ч.-ю использовались по аналогии с Чжун Куем (персонификацией персиковой палицы) как охраняющие от злых духов. Ч.-ю приписываются связь со стихией железа и изобретение различных видов оружия (топоры, пики, секиры и т. п.). В средние века Ч.-ю обычно трактовался как мятежник, выступивший против гуманного правителя Хуан-ди. Его образ не раз использовался в литературе, например в драме 13–14 вв.

Б. Л. Рифтин.

ЧОЙДЖИНЫ (от тибет. chos-skyon, «хранитель учения», соответствие санскрит, дхармапала), сахиусы (sakijusun, «охранитель»), в буддийской мифологии монгольских народов и тибетцев разряд грозных божеств, входящих в категорию докшитов или совпадающий с ней. В тибетской мифологии число Ч. пополняется за счёт местных духов. У монголов особо чтимым Ч. является Джамсаран [от тибетско-

Чистилище в «Божественной комедии» Данте. Д. Мичелино. Фреска на нефе Флорентийского собора. 1465.

Чи-ю. Фрагмент рельефа на стене гробницы. Местность Инань провинции Шаньдун. 2 в.



Дхармапала (чойджин) Махакала. Ленинград, Музей антропологии и этнографии.

го lcam srin (sring.), другое имя Джамсарана — Бегдзе], имеющий эпитет «Красный хранитель» (монг. Улан сахиус). Он — сын медноволосого якшаса (свирепого духа), живёт в кровавом море на медной горе (или на кладбище); в одной руке у него медный меч, в другой — лёгкие и сердце врага. По происхождению Джамсаран — добуддийское божество, возможно, монгольское, занявшее в Тибете место бога войны, сближающееся с Пехаром, в северном буддизме Джамсаран — один из восьми (десяти) докшитов; ассоциируется с Куберой и с Гесером, который иногда считается одним из его воплощений (в эпосе хоринцев Джамсаран выступает врагом Гесера).

Особенно почитается монголами группа «пять Ч.» (или пять богов, возглавляемых Ч.) — «пять великих государей» (монг. табун хаган), защитников храма. Их культ тесно переплетается с культом Падмасамбхавы, которому они дали обет охранять религию. Их (или их повелителя) перерождением считается настоятель Лхасского храма, выступающий как государственный оракул, почитающийся одновременно и как воплощение Пехара.

В процессе синтеза шаманской и буддийской мифологии представления о Ч. (или о «пяти Ч.») трансформируются. Ч. воспринимаются как свирепые воинственные охранительные духи, побеждающие демонов болезни.

С. Ю. Неклюдов.

ЧОРОС, Цорос [множ. число от чоро (ойрат. цор, ср. кыпчак. чора, шора), «герой, богатырь»; сначала Ч.—лишь этноним], в ойрат-калмыцкой мифологии первопредок дербетских и джунгарских княжеских родов. Миф о нём включен в калмыцкие исторические сочинения Габан Шараба и Батур Убаши Тюмена (18 в.); изложен П. С. Далласом (18 в.), а также до недавнего времени сохранялся в устных ойратских и калмыцких традициях (записи А. М. Позднеева, Г. Н. Потанина, Б. Я. Владимирцова, А. В. Бурдукова). Ч. — найдёныш сверхъестественного происхождения. Его избирает князем уцелевшая после кровопролитной войны часть племени, обитающая в безлюдных, недоступных местах (в этом сюжете сочетаются мотивы архаических генеалогических мифов монгольских народов с более поздними, обосновывающими сакральность верховной власти). Согласно архаичному мифу, характерному для шаманской мифологии, Ч. ребёнком лежал под деревом (под двумя деревьями, чьи вершины соединялись) или в дупле дерева (имя Цорос иногда осмысливается как производное от цорго, «дупло») и питался стекающим ему в рот древесным соком, а наверху летала сова. В некоторых вариантах дерево с наростом (или сам нарост на дереве — урун, или три дерева) и сова оказываются родителями Ч., при этом в некоторых текстах в роли отца выступает дерево, а матери — сова, в других — наоборот. В сочинении Батур Убаши Тюмена само дерево происходит от совы. Обычно Ч. наделён прозвищем Удун Бадан (Удунтай Бадантай); удун — «ива» (хотя в ряде версий ребёнок лежит под берёзой), второй компонент имени (бадан) Паллас объясняет с помощью слова будун — «мгла, туман, непогода», якобы обступавшая младенца Ч. Ойратский миф о происхождении героя от дерева тесно связан с мифом о происхождении кыпчаков, рассказанный в легенде об Огузхане у Рашидаддина, Абулгази и др.

С этими архаическими мотивами сливается более поздний, обосновывающий небесное происхождение Ч.; в нём используются, однако, и тотемические образы (ср. Борте-Чино и Хо-Марал) прежде всего лебедя (ср. генеалогический миф о первопредке хоринцев Хоридое в бурятской мифологии). Отцом Ч. выступает жёлтый лебедь с четырьмя жёлтыми головами, сын неба (тенгри); а его матерью — фея (дагини, см. Дакини) Золотая рыба, дочь водяного владыки (хана лусов, см. Лу). По Палласу, Цорос родится от связи жены

Слева – Намсарай (Кубера), сидящий на льве; в правой руке – знамя в виде бунчука, в левой мангуста, изрыгающая драгоценности. Фрагмент фрески. Монастырь Эрдени-дзу (МНР). Справа – Махакала, попирающий ногами слоноголового Ганешу, сына Шивы. Вокруг докшиты Охин-тенгри (Лхамо), Бисман-тенгри (Кубера), Хаянхирва (Хаягрива), Очирвани (Ваджрапани), Джамсаран (Бегдзе). Ленинград, Музей антроп. и этнографии.

богатыря Йобогон-мергена («старец-стрелок»?), предка рода хойт, жившего за 3 поколения до Чингисхана, с чародеем Боханом [Бо-нойоном, — «государем (или «князем») шаманом»?] или Лусим-ханом (очевидно, Лусын-ханом, т. е. «ханом лусов»).

В дальнейшем, очевидно, появляется миф о поисках после смерти бездетного джунгарского хана – преемника престола, им и оказывается Ч. Поздним является также отождествление Ч. с Чингисханом.

С. Ю. Неклюдов.

ЧОСАНСИН, Чорён, в корейской мифологии духи предков. Обычно Ч. считаются женскими духами, относящимися к разряду домашних (см. Касин). Фетиш бестелесных духов Ч. — небольшой глиняный горшок с ячменем или рисом, накрытый бумагой. Почти во всех корейских мифах об основателях герои становятся духами первопредка рода или страны. С упрочением конфуцианства в конце 11 в. культ Ч. был канонизирован. Во время шаманского обряда Чосанкут шаманка вызывала Ч., именуя его Чосан-тэгамом.

Л. К.

ЧОТГОРЫ, шуд хер (бурят.), чуткер (калмыцк.), в мифологии монгольских народов злой дух. В монгольской шаманской мифологии Ч. именуется бесприютная душа умершего неестественной смертью (ср. якутск. Юёр), демон болезни, похищающий душу человека либо вселяющийся в тело больного. В шаманских призываниях Ч. (как и шулмасы, альбины, ада, алээ и пр.) — собирательное наименование злых духов.

По несколько модифицированным поверьям, Ч. — категория злых духов, которыми становятся люди, совершившие при жизни «10 чёрных грехов» (буддийское понятие); их владыка — хан Дамба Дорджи. В этом смысле Ч. — мужской вариант ведьмы-шулмаса. Иногда Ч. называют оборотня, принявшего вид какого-либо человека (ср. китайск. цзин), а также покойника, продолжающего земное существование в качестве демона (например, подобного Ч., имеющего облик рогатого великана с клыками и убивающего всех своим ужасным хохотом, описывает восточномонгольская легенда тибетского происхождения). По другим (очевидно, более поздним) представлениям, Ч. — это персонификация зла вообще, глава всех враждебных человеку сил (но не обитатель подземного мира), аналогичный демону-шулмасу. Встречается сочетание «Ч.-шулмас» в собирательном значении «злые духи». К Ч. относится терен (от тибет. тхеуранг), одноногий и однорукий демон, который является к человеку по вызову и верно ему служит, а затем завладевает его душой. Ч. как антагонист тенгри (т. е. как дьявол) появляется в некоторых мифологических (зачастую — поздних, заимствованных) сюжетах.

С. Ю. Неклюдов.

ЧУАН-ШЭНЬ, в поздней китайской мифологии божество кровати. Чуан-гун — господин кровати. Чуан-му, или Чуан-по, — матушка кровати. В их обязанность входило охранять спальню и даровать потомство. Культ Ч.-ш. известен с 10–13 вв.

Б. Р.

ЧУМОН (архаичные варианты личного имени: Чхумо, Чхумон, Чунмо, Санхэ), в корейской мифологии основатель государства Когурё, предок рода Ко. Миф о Ч., видимо, является более поздней иноплеменной интерпретацией мифа о Тонмёне, основателе государства Пуё. В ранних записях (стела Квангэтхо-вана, 5 в., Вэй шу, 6 в.) миф о Ч. существовал отдельно от мифа о Тонмёне. Но в корейских источниках 12–13 вв. оба мифа слились в один, и в миф о Тонмёне-Чумоне в качестве пролога были еще введены мифы о Хэбуру и Кымва, о Хэмосу и Люхва. Имя Тонмён стало посмертным храмовым именем Ч.

Как сообщается в поэме Ли Гюбо «Тонмён ван» (12 в.), Люхва, дочь речного божества Хабэк, незаконная супруга сына Небесного владыки, зачав от солнечного луча, родила из-под правой подмышки большое яйцо. Его бросили в конюшню, но лошади не затоптали его; яйцо отнесли в глухие горы, но животные охраняли его, и всегда над ним сиял луч. Яйцо вернули матери, и из него вышел мальчик необыкновенной внешности. С раннего детства он научился метко стрелять из лука, и ему дали имя Ч. (на языке Пуё — «искусный стрелок из лука»). Сыновья его приемного отца, пуёского правителя Кымва, из зависти однажды привязали Ч. к дереву и отняли добычу. Вырвав дерево с корнем, юноша вернулся домой. Тогда они решили убить его. Ч. хитростью получил отличного скакуна и, предупрежденный матерью о нависшей над ним беде, бежал вместе с тремя друзьями из пуёских земель на юг. Путь им преградила река. Сказав реке, кто он, Ч. ударил кнутом по воде — и тотчас рыбы и черепахи составили мост, переправившись через который, он и его спутники спаслись от погони. Вскоре мать послала Ч. зерна пяти злаков с голубями. Ч. убил горлиц, вытащил у них из горла зерна, а потом, окропив водой, оживил их. Ч. прибыл в Чольбончхон (в «Вэй шу»: Хыльсынгольсон), где основал столицу. В год «капсин» по традиционному циклическому летосчислению, т. е. в 37 г. до н. э., Ч. 22 лет от роду взошел на престол, государство назвал Когурё, а вместо прежнего родового имени Хэ взял Ко («высокий»), потому что зачат был от солнца, находившегося в зени-

Чуан-гун и Чуан-му. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград. Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.

Чумон – искусный стрелок из лука. Рисунок на вазе. Корёский селадон. 13 в.

те. Ч. вынужден был покориться правитель соседней страны Сонъян. В 7-й луне над Соколиным перевалом (Кол лён) поднялось черное облако и послышалось, будто там копают землю. Когда облако рассеялось, на перевале оказался воздвигнутый для Ч. город. В 9-й луне 19-го года правления Ч. поднялся на небо и не сошел обратно. Нашли лишь его плеть и погребли её на Драконьей горе (Енсан). По велению Неба старший сын Ч. — Юри наследовал престол.

Миф о Ч. являет собой сравнительно поздний этап развития мифов о культурных героях и принадлежит к северной ветви мифологии кочевых скотоводческих племен. В 6 в. в Пхеньяне был сооружён храм в честь духа Ч. — Кодынсина. В период Коре (10–14 вв.) ему поклонялись как духу предков.

Л. Р. Концевич.

ЧУН-ВАН («князь насекомых»), в поздней китайской народной мифологии божество – повелитель вредных насекомых, гадов, земноводных, червей. Изображается иногда в виде пожилого, иногда в виде молодого сановника с вазой в руках, в которой он держит насекомых и гадов. На лубочных картинах Ч.-в. изображается также с жезлом исполнения желаний (жуй) в руках. Считалось, что у Ч.-в. есть два спутника, изображения которых также делались в храмах Ч.-в.

Б. Р.

ЧУНМИН («двойной свет», «двойная ясность»), в древнекитайской мифологии чудесная птица. Рассказывалось, что во времена мифического правителя Яо из страны Чжичжи ему прислали в дар Ч. — птицу с двойными зрачками, которую называли также шуанцзин («двойной глаз»). Ч. напоминала петуха, но пела как феникс-фэнхуан. Когда наступало время линять, она сбрасывала оперение и улетала. Ч. могла биться с волками, тиграми, при ней нечисть и всякое зло не могли вредить людям. Ч. — также эпитет (имя) мифического государя Шуня, имевшего в каждом глазу по два зрачка.

Б. Р.

ЧХАЯ (др.-инд. chaya, «тень»), в древнеиндийской мифологии и умозрении космическая субстанция, заполняющая вселенную при её сотворении; эквивалент Агни (РВ I 73, 8). Это же имя носит в послеведийской мифологии служанка Санджни, жены солнца.

В. Т.

Голова духа Чхоёна.
12–13 вв. Рисунок в энциклопедии «Акхак квебом» («Основы музыкознания», 1493).

ЧХОЁН, в поздней корейской мифологии персонаж, изображение (маска) которого использовалось для изгнания злых духов. Миф о Ч. вставлен в буддийское предание о монастыре Манхэса в «Самгук юса» (13 в.). Государь Силла Хонган-ван (9 в.), возвращаясь со свитой с прогулки в Бухту рассеявшихся облаков (Кэун-пхо) на Восточном (Японском) море, сбился в тумане с пути. Придворный астролог сказал, что это проделки дракона Восточного моря. Тогда Хонган-ван приказал возвести храм в честь дракона, и туман рассеялся. Явившийся перед государем дракон с семью сыновьями дал ему одного из них, чтобы помочь в управлении страной. Это и был Ч. Государь женил Ч. на красавице и пожаловал ему высокий чин. Дух лихорадки (ёксин) влюбился в жену Ч. и, обернувшись человеком, тайно приходил к ней ночью. Ч., обнаружив это, однажды пропел магическую песню (хянга), исполнил танец и удалился. Дух был потрясен тем, что Ч. не поддался искушению убить возлюбленого своей жены. За это дух поклялся не входить впредь в ворота, на которых будет висеть изображение Ч. У буддистов Ч. — воплощение Рахулы, старшего из 16 последователей Будды, ибо он обладал качествами бодхисатвы терпения.

Ч. сопоставлялся также с индийским демоном Раху.

Л. Р. Концевич.

ЧЭН-ХУАН (от чэн, «городская стена», и хуан, «ров под стеной»), в поздней китайской мифологии бог города. Ч.-х., по-видимому, есть поздняя модификация древнего бога земли Шэ (см. Шэ цзи). Наиболее старый храм Ч.-х. был построен в 239 в местности Уху (провинция Аньхой).

Поклонение Ч.-х. распространилось в 7–8 вв. по всему Китаю. В 1382 его храмы были объявлены государственной собственностью, и жертвоприношения ему стали обязательными. Ч.-х. вершит правосудие над душами умерших. Он также контролирует духов своей области, заставляя их охранять город от засухи и эпидемий.

Бог города (столицы) Чэн-хуан.
Старинный лубок.

Ч.-х. обычно изображался в облике чиновника высшего ранга. В качестве Ч.-х. в каждом городе почитали какого-либо деятеля, спасшего данный город или прославившегося своей службой в нём.

Б. Р.

ШАВУШКА (dSa(w)uska, угарит. Swsk, этимология имени неясна, возможно, однокоренное с хуррит. sauri, «оружие»), в хурритской мифологии богиня любви и плодородия. Сестра Тешуба. Функционально соответствовала и отождествлялась с вавилоно-ассирийской Иштар (идеографически её имя часто писалось dISTAR). Священное животное Ш. — лев. Главный центр её культа — город Самуха (верхний Евфрат?). От расположения Ш. зависит семейное счастье и благополучие, она может лишать мужчин силы. Магическая власть, которой обладает Ш. (к ней часто обращались в заклинаниях), свидетельствует о её связи с хтоническими, подземными силами, восходящей к шумерским представлениям (ср. нисхождение Иштар в преисподнюю). Ш. — воительница («Иштар поля битвы»), в хуррито-хеттских религиозных текстах неоднократно упоминается её оружие. Иногда выступала в мужской ипостаси. Ш. — самая деятельная из хурритских богинь: она побеждает своими чарами змея Хедамму, активно выступает на стороне Тешуба в битве с Улликумме и т. д. Хеттский царь Хаттусилис III (13 в. до н. э.) считал Ш. своей покровительницей.

М. Л. Хачикян.

ШАДРАПА (Sdrp>), в западносемитской мифологии демон-врачеватель. Его культ засвидетельствован с сер. 1-го тыс. до н. э. Изображался в сопровождении змей и скорпионов.

И. Ш.

ШАИ (S j.t), в египетской мифологии бог виноградной лозы. С образом Ш. связаны представления о довольстве, изобилии, богатстве (ср. близкую ему Рененутет). Имя Ш. часто встречается в добрых пожеланиях. Впоследствии Ш. стал божеством судьбы, определяющим срок человеческой жизни.

Р. Р.

ШАЙТАН (Shaitan), в мусульманской мифологии одно из имён дьявола (см. Иблис), а также одна из категорий джиннов. Слово «Ш.» родственно библейскому термину сатана. По представлениям мусульман, каждого человека сопровождают ангел и Ш., побуждающие его соответственно к добрым и нечестивым поступкам. Ш. могут появляться в человеческом обличье, иногда имеют имена. Было распространено поверье, что поэты и прорицатели повторяют слова, внушаемые им Ш. Возможно, что в представлениях о Ш. ислам сохранил память о некоторых древних божествах Аравии.

М. П.

ШАКРА (санскр. Sakra, пали Sakka), в буддийской мифологии главный бог в девалоке тридцати трёх богов (траястринса). По мнению многих исследователей, Ш. идентичен с ведийским Индрой (один из эпитетов Ш. — devanam indra, «князь богов»). Образ Ш. встречается в произведениях как хинаяны, так и махаяны. Считается, что он во главе огромного числа богов и девапутр появляется в мире людей, чтобы слушать проповеди будды Шакьямуни и оказывать помощь последователям будды и добрым людям.

Л. М.

ШАКТИ (др.-инд. sakti, «сила»), в индуистской мифологии творческая энергия божества, персонифицированная в образе его супруги. В индийских мистических учениях женское начало рассматривается как активный принцип; благодаря ему бог-супруг манифестирует свои потенциальные качества. Дуальная концепция пассивного и активного, скрытого и явного, созерцательного и творческого аспектов божественной пары в первую очередь прилагается к Шиве и его супруге. Культы, известные как шактистские, обычно рассматривают в качестве верховного божества — Ш., одну из ипостасей жены Шивы (Деви, Сати, Дургу, Парвати и т. д.), и почитают женское начало во всех его проявлениях. Ш. считается воплощением супружеской верности (Сати) и сексуальной, плодотворящей страсти (йони, женский орган, — важнейший символ Ш.), творческой (Джаганматри – богиня-мать) и разрушительной (Дурга, Кали) силы.

П. Г.

ШАКУНТАЛА (санскр. Sakuntala), в индуистской мифологии дочь риши Вишвамитры и апсары Менаки, мать царя Бхараты. Менака оставила только что родившуюся Ш. в лесу, где её охраняли от хищников птицы «шакунта» (отсюда её имя), а затем её нашёл и воспитал в своей обители отшельник Канва. Однажды во время охоты в обитель попал царь Душьянта, они с Ш. полюбили друг друга и сочетались браком гандхарвов (т. е. браком по взаимному согласию, без соблюдения формальных обрядов). Когда Душьянта, повинуясь царскому долгу, покидал обитель, он оставил Ш. своё кольцо в качестве залога любви. Поглощённая мыслями об уехавшем Душьянте, Ш. не заметила приближения брахмана Дурвасаса, и тот проклял её, предсказав, что она будет забыта своим супругом, который снова признает её лишь тогда, когда увидит своё кольцо. Затем Канва отправил Ш. к Душьянте, но по дороге, совершая омовение в Ганге, она уронила в реку кольцо. Царь не узнал Ш. и отверг её, а Менака унесла её на озеро апсар, где Ш. родила сына от Душьянты — Бхарату. Между тем слуги Душьянты приносят ему кольцо, обнаруженное в брюхе выловленной из Ганга рыбы. Царь сразу же вспоминает о своей возлюбленной и горько раскаивается в содеянном. После многих лет поисков ему удаётся найти Ш. на небе, и вместе с ней и сыном он возвращается к себе в столицу. Легенда о Ш. в двух отличающихся друг от друга вариантах изложена в «Махабхарате» (I 62–69) и «Падма-пуране», но наибольшую известность получила её обработка Калидасой (предположительно 5 в. н. э.) в драме «Признанная (по кольцу) Шакунтала», которая считается шедевром индийской литературы.

П. А. Гринцер.

ШАКЬЯМУНИ [санскр. sakyamuni, пали sakyamuni, «мудрец (из племени)

шакья»], известен также как Сиддхартха (собственное имя) и Гаутама (родовое имя), в буддийской мифологии последний земной будда, проповедовавший дхарму, на основе которой сложилось буддийское вероучение. В буддийских текстах нередко вместо перечисленных имён используются разные эпитеты (которые, кстати, являются и эпитетами всех будд): бхагават («благословенный»), татха-гата («так ушедший»), сугата («в добре ушедший»), джина («победитель») и т. д. В основе мифологического образа Ш., несомненно, лежит реальный человек, основатель буддизма, который жил в Северной Индии в сер. 1-го тыс. до н. э. (по мнению большинства учёных, в 566–476 или в 563–473 до н. э.). Его жизнеописание начало наполняться мифическим содержанием, по-видимому, уже при жизни; в последующие столетия мифологизация его образа возрастала вплоть до появления на рубеже нашей эры канонического образа, зафиксированного в буддийских канонических текстах.

Ни в одном каноническом тексте легенда о Шакьямуни не излагается полностью. «Махапаринирвана-сутра», напр., содержит только сведения о последних месяцах его жизни и о смерти, в «Дхармачакраправартана-сутре» описывается его первая проповедь, так что первым произведением, где жизнь Ш. описывается с рождения до смерти, является «Буддхача-рита» [«Жизнь Будды» Ашвагхоши (1 в. н. э.)]. Вместе с тем эта легенда в основных чертах одинакова во всех течениях буддизма, хотя жизнь Ш. и принято разделять на периоды, число которых в разных традициях различно. В тибетской традиции, например, выделяют 12 этапов: принятие решения родиться в мире людей; схождение с неба тушита; вхождение в лоно матери; рождение; накопление мирских знаний; жизнь в удовольствиях; уход из дворца; аскетические упражнения; победа над Марой; достижение состояния будды; проповедь дхармы; вхождение в нирвану.

Общебуддийское содержание легенды таково: в течение многих кальп Ш. перерождался в качестве бодхисатвы, принимая облик всевозможных существ. Накопив за это время нужные свойства для достижения состояния будды, он провёл предпоследнее своё рождение в небе тушита. Поскольку мир людей погрузился в мрак неведения, боги просили Ш. родиться в облике человека, чтобы он мог стать буддой и проповедовать дхарму. Бодхисатва согласился на это и выбрал местом своего рождения маленькую страну племени шакьев в Северной Индии, а родителями — царя Шуддходану и царевну Майядеву. В это время Майядеве приснилось, что в её лоно вошёл белый слон. Этот сон был истолкован как знак того, что она станет матерью великого человека. Ш. родился в роще Лумбини близ столицы шакьев Капилавасту. Он имел все махапурушалакшаны, и учёные брахманы предсказали, что он станет или буддой, или чакраватином. Отец предпочитал второе: он дал сыну всестороннее светское образование и делал всё, что мог, чтобы Ш. видел только положительные стороны жизни. Ш. жил в специально построенном для него дворце, в наслаждениях и удовольствиях. Он женился на своей кузине Яшодхаре, и, казалось, что всё идёт к исполнению мечты отца. Но однажды Ш. увидел в городе четыре знамения. Первые три (старик, больной, труп) показали ему неустойчивость сансары, а последнее (монах) показало ему путь к освобождению. Он решился на бегство и после рождения своего сына Рахулы покинул дворец и присоединился к аскетам. Через несколько лет он понял, что их методы (особенно крайний аскетизм) не ведут к спасению. Ш. сидел у подножия дерева бодхи и решил не вставать, прежде чем достигнет совершенства. Несмотря на искушения Мары, на 49-й день (в возрасте 35 лет) Ш. достиг бодхи и стал буддой. Первую проповедь он произнёс в парке Ришипатана близ Варанаси для пяти бывших своих товарищей-аскетов, которые и стали его первыми учениками. Скоро вокруг Ш. собралась большая сангха и лучшие его ученики (Шарипутра, Маудгальяяна, Кашьяпа, Субхути и др.) достигли состояния архата. Преодолев угрозу заговора Девадатты, Ш. в возрасте 80 лет ушёл в полную нирвану.

В махаяне и ваджраяне образ Ш. имеет некоторые специфические черты. Так, например, считается, что в мире явилось лишь его нирманакая (см. Трикая), в то время как самбхогакая осталось в небесах.

В зависимости от умственных способностей слушателей Ш. проповедовал разные по сложности дхармы. Индо-тибетская махаянская традиция считает, что он совершил три т. н. «поворота колеса дхармы» («дхармачакраправартана»). На первом этапе он проповедовал хинаяну, затем — праджняпарамиту, и наконец — виджнянаваду (последние две составляют махаяну).

Л. Э. Мялль.

ШАЛИММУ И ШАХАРУ [Шалимму, позднее Шалим (slm), «вечерняя заря»; Шахару, позднее Шахар (shr), «утренняя заря»], в западно-семитской мифологии боги (соответственно) вечерней и утренней зари, боги благополучия.

В Палестине Шалимму считался, по-видимому, основателем и покровителем (наряду с Эльоном, возможно, являвшемся ипостасью Илу) Иерусалима (на иврите Иерушалем, «построенный Шалимом»).

И. Ш.

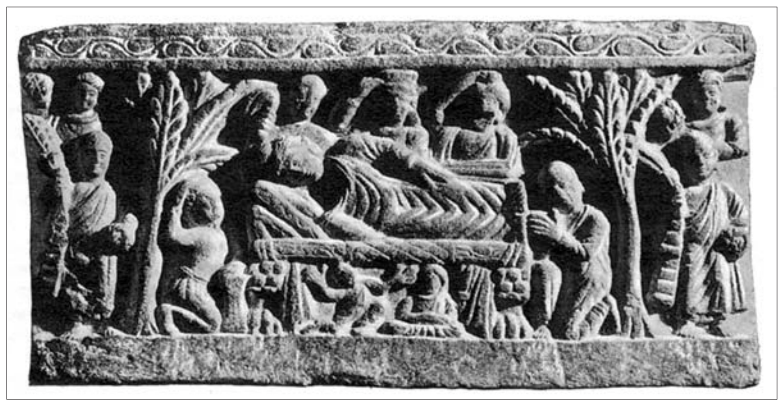
ШАМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ тесно связана с ритуальной практикой и в значительной степени ориентирована на время обряда. Отражена преимущественно в устно-поэтической, фольклорной традиции.

Центральная фигура Ш. м. — шаман, осуществляющий посредничество, медиацию между людьми и духами. В распоряжении шамана находится особая категория духов-помощников, именуемых часто в шаманских песнопениях его «силой», «свитой» или «войском». Нередко духи-помощники выступают в образе птиц, рыб или наземных животных — символов различных сфер мироздания (ср. самодийские лозы, тадебцо).

Шаманским космологиям свойственно трёхчленное деление мироздания на верхний, средний и нижний миры, каждый из которых, в свою очередь, членится на несколько ярусов или слоев. Эти миры соединены древом мировым или космической рекой: её исток (южная сторона) соответствует верхнему миру, а устье — нижнему, находящемуся на севере. Обычно отчётливо прослеживается отождествление положительного, светлого начала с верхом, небом и югом, а отрицательного, тёмного — с низом, миром мёртвых и севером (или западом). Верхний мир населяется добрыми духами (часто во главе с верховным божеством), подземный мир — вредоносными духами и душами покойников, средний мир — людьми и многочисленными духами-хозяевами (ср., например, тюркские ээ, иччи).

Выделяются две основные тематические группы шаманских мифов и легенд: связанные с посвящением в шаманы (шаманскими инициациями) и с шаманской обрядовой практикой. Шаманские инициации описываются или как избранничество неофита духами, которые преследуют его своими притязаниями сексуального характера, или как пребывание души будущего шамана в мире предков, на

Слева – Рождение Будды Шакьямуни. Камень. 1 в. до н. э. – 1 в. н. э. Андхра (Индия).
Справа – Паринирвана (смерть Будды). Камень. 2–4 вв. Шоторак. Индия.



особом шаманском дереве, в колыбели, гнезде и т. д. Соответственно шаманское посвящение может разворачиваться как история заключения брака с избравшим духом, становящимся после этого главным духом — помощником шамана [возможно, именно с этой версией связаны представления о шаманах превращенного (двойного) пола, существовавшие у палеоазиатов, эскимосов и у ряда индейских племён Сев. Америки], либо как выращивание, выкармливание шаманской души — птенца духами — предками, либо как расчленение и пересотворение тела неофита: варка в котлах, выковывание в кузнице, зашивание под кожу кристаллов, магических камней, змей и т. д., нахождение особой «шаманской кости» и пр. Рассечение тела может интерпретироваться и как смерть — воскрешение, и как жертвоприношение духам (у якутов, например, считалось, что лишь те духи, до которых долетели капли крови и кусочки мяса будущего шамана, будут в дальнейшем ему помогать или подчиняться его требованиям), и как испытания, пройти которые суждено лишь достойному кандидату.

Наиболее распространённая функция шаманов — врачевание. В некоторых регионах в круг ритуальных обязанностей шамана входило также добывание у духов — хозяев душ промысловых животных, скота или младенцев для бездетных супругов, удачи для охотника, усмирение непогоды, гадания, проводы души умершего в селение мертвецов, изгнание проникших к людям, поселившихся в доме злых духов, наделение жизненной силой амулетов, промыслового инвентаря, оружия и т. д. В процессе камлания шаман или его духипомощники совершают символическое путешествие в мир духов, при этом он призывает то одного, то другого из своих духов-помощников, вступает в поединки с духами болезней, уговаривает и заклинает духов-хозяев удовлетворить просьбы, пророчествует от имени духов и, получив искомый объект (душу больного, жизненную силу новорождённого, охотничью удачу и т. д.), передаёт его просителям.

В легендах о шаманских подвигах сюжетная сторона камланий как странствий души ещё более разрастается за счёт включения таких эпических мотивов, как похищение души у антагониста, бегство, оборотничество и различные превращения добываемых объектов, самого героя — шамана, его помощников и противников [среди последних часто оказываются не только злые духи, но и вредоносные чёрные (способные наносить порчу и пожирать души) шаманы-инородцы]. Такие рассказы о шаманских путешествиях, поединках, чудесах, трюках и т. д., разыгрываемые или излагаемые во время камланий, имеют тенденцию к отрыву от конкретной обрядовой ситуации и иногда циклизуются в обширные биографические серии вокруг фигуры какого-либо великого шамана прошлого, становящегося в ряде случаев объектом почитания (культ умерших шаманов существовал у якутов, бурят, юкагиров и др.). Подобные сюжеты могут быть близки мифологическим и сказочным сюжетам о культурном герое, квазиисторическом предке и т. д. В эпической архаике, где богатырские качества героя обычно не отделяются от хитрости и колдовского могущества, шаманские сюжеты составляют существенный пласт мотивного фонда, а многие мифологические персонажи (например, корякский культурный герой Ворон, энецкий Ди'а и др.) наделены шаманскими способностями и умениями. Элементы Ш. м. прослеживаются и в стадиально более поздних мифологиях и религиях: в представлениях о скандинавском Одине, получившем священный мёд и знание рун в результате прохождения шаманской инициации на ясене Иггдрасиль, греческом Орфее, совершающем путешествие в мир мёртвых, карело-финском Вяйнямёйнене, отправляющемся в Туонелу или Похьёлу за магическим инструментом, ритуальной формулой или сампо, библейских пророках и т. д.

Е. С. Новик.

ШАМАШ, в аккадской мифологии бог солнца и правосудия, а также предзнаменований. Соответствует шумерскому Уту.

ШАМБАРА (др.-инд. Sambara), в древнеиндийской мифологии демон из рода Дасов, противник Индры.

В. Т.

ШАМБХАЛА (санскр. sambhala), в буддийской мифологии ваджраяны страна. Описание Ш. содержится в «Калачакратантре», а также в других текстах системы калачакры. По этим источникам, Ш. находится севернее реки Сита (отождествляемой или с Таримом, или с Амударьёй, или с Сырдарьёй). Ш. окружают восемь снежных гор, которые напоминают лепестки лотоса. В центре их — столица Ш., где располагается дворец царя — Калапа. Первым великим царём-жрецом Ш. считался Сучандра, в правление которого Ш. стала главным центром учения калачакры (в парке дворца Сучандра построил огромную мандалу калачакры). После Сучандры в Ш. правили ещё шесть царей-жрецов, им последовали и последуют двадцать пять правителей по имени Кальки, каждый из них правит сто лет.

Л. М.

ШАМИРАМ, в армянской мифологии богиня любви и сладострастия (перенявшая функции Астхик и Анахит), царица Ассирии. Её имя, вероятно, восходит к имени реально существовавшей в 9 в. до н. э. царицы Ассирии Шаммурамат — невестки царя Салманасара III, воевавшего с царями Урарту. Согласно эпосу, переданному М. Хоренаци, сладострастная Ш. возжелала иметь своим мужем Ара Гехецика, властелина Армении. Когда все её ухищрения добиться его любви оказались тщетными, оскорблённая, она идёт на Армению войной. После гибели на поле брани Ара Гехецика Ш. продолжает вести распутный образ жизни. Сыновей, выразивших недовольство её поведением, она приказывает умертвить, оставив в живых лишь младшего сына Ниния. В покорённой Армении Ш. строит на берегу озера Ван великолепную летнюю резиденцию (город Ван), названную Шамирамакертом (с её именем эпос связывает и многие другие сооружения, приписывает ей также стелы с урартскими надписями). Когда Ш. отправлялась в Армению, управление страной она передавала остававшемуся в Ниневии родоначальнику мидян магу Зрадашту. Во время одной из отлучек Ш. он решает захватить царскую власть. Начавшая против него войну Ш. терпит поражение. Спасения она ищет в Армении, но там её убивает сын Ниний. Согласно варианту, Ш., убегающая от Зрадашта в Армению, изнемогая от жажды, останавливается по пути в поисках, где бы напиться. Её настигают воины Зрадашта близ моря (озеро Ван), тогда она забрасывает в море своё ожерелье-талисман, а сама превращается в камень (существовала песнь, связанная с этим мифом, — «Ожерелье Ш. в море»).

С. Б. Арутюнян.

ШАМС (sms, smsm, «солнце»), в йеменской мифологии ипостась богини солнца или самостоятельное солнечное божество. Имя Ш. упоминается редко, как правило, вместе с именами других богов. Ей посвящались ритуалы обхода кайфа, священная охота и другие обряды (см. в ст. Йеменская мифология). Значительно чаще, чем сама Ш., упоминаются её локальные ипостаси, к именам которых добавлялась формула «Шамс их владычица... (храма, местности или общности)». Они нередко занимают ведущее место в локальных пантеонах, как Шамс Алийат («высокая») в области Радман или Шамс Тануф, владычица Гадрана. Та же формула (иногда — по отношению к одному человеку: «Шамс его...») могла применяться к разным богиням, в т. ч. не солнечным (в этих случаях «Шамс» приобретает нарицательное значение «богиня»). Слово «Шамс» в двойственном или множественном числе является также обозначением особой категории божеств-покровителей (ср. Мандах).

В древнеарабской мифологии Ш. — бог солнца, почитавшийся самудскими, сафскими племенами и в государстве Лихьян. Арабская традиция считает Ш. богом племени тамим.

Ш. родственны западносемитский Шамшу и аккадский Шамаш.

А. Г. Л.

ШАМШУ [библ. Шемеш (sms)], в западносемитской мифологии бог солнца. Палестинско-ханаанейские мифы о Ш. лежат в основе библейского представления о небесном воинстве (солнце, луна, звёзды), созданном в четвёртый день творения (Быт. 1, 14–19). Большее светило — солнце — управляет днём, меньшее — луна — ночью. Светила отделяют свет от тьмы. Солнце имеет жилище, откуда оно выходит утром и куда возвращается вечером. По-видимому, с Ш. связан и библейский Самсон (Шимшон). Культ Ш. отправлялся в иудейском обществе ещё в сер. 1-го тыс. до н. э. Не исключено, что в Угарите Ш. составлял пару с богиней солнца Шапаш. В Пальмире Ш. изображался с венцом из лучей вокруг головы и с горящим факелом в руке.

Ш. родствен аккадскому Шамашу и йеменской Шамс. Возможно, все они восходят к древнему общесемитскому божеству.

ШАНГО, в мифологии йоруба бог грома и молнии, а также бог охоты и грабежа. Согласно мифам, Ш. порождён Орунганом.

Слева – культовая скульптура из храма Шанго. Дерево. Справа – Шанго. Слоновая кость.

Живёт в облаках, в огромном сияющем медном дворце. У него большая свита и много лошадей. За нарушение клятвы и ложь Ш. наказывает молнией (дома, в которые ударяла молния, немедленно подвергались грабежу жрецами и почитателями Ш.; хозяев домов, кроме того, ещё и штрафовали за то, что они разгневали Ш.; людей, потерявших сознание от удара молнии, убивали и не хоронили, так как полагали, что они нужны Ш.). Из своего дворца Ш. бросает раскалённые камни (одно из его имён — «Бросающий камни») в тех, кто вызывает его гнев. Его слуги — Афефе («ветер») и Ошумаре («радуга»), которая носит воду с земли во дворец Ш. (Согласно другой версии, божество радуги Ошумаре — великая змея подземного мира, иногда выходящая из земли пить воду с неба). Жёны Ш. — Ойа (богиня реки Нигер), Ошун (богиня реки Ошун) и Оба (богиня реки Оба). Ш. обычно изображают стоящим с луком и мечом в окружении трёх жён, держащих ладони сложенными перед грудью. Согласно более поздним мифам, Ш. — сын Ораньяна (младшего сына Одудува) и древний царь могущественного города-государства йоруба — Ойо.

Е. С. Котляр.

ШАН-ДИ («верховный владыка», «высший предок», «высшее божество»; в древнейших текстах часто просто Ди), в древнекитайской мифологии и народной религии верховное божество. Представление о Ш.-д., по-видимому, зародилось в недрах шан-иньского общества во 2-м тыс. до н. э. Как полагают некоторые учёные (Дж. М. Мензис), «ди», первоначально означавшее жертвоприношение (сожжение жертвы), позднее стало названием божества, которому приносили жертву («ди», по-видимому, служил также обозначением умерших предков царствующего дома, включая мифических, являвшихся его тотемом). В поздний период правления династии Шан-Инь (ок. 13–11 вв. до н. э.) наряду с «ди» появился термин «Ш.-д.» для обозначения верховного божества, а также, вероятно, первого из шан-иньских предков. Постепенно «ди» превратилось в бога — покровителя всего шан-иньского государственного образования. После покорения Инь чжоусцами произошла контаминация их культа неба с представлением о Ш.-д. В текстах 1-го тыс. до н. э. Ш.-д. выступает как синоним понятий Тянь и Тянь-ди. Термин «Ш.-д.» был воспринят даосской философией и религией, где он фигурирует как великий предок Дао – пути («Хуайнань-цзы», 2 в. до н. э.), в средние века титул Ш.-д. был пожалован императором Хуэй-цзуном (начало 12 в.) верховному владыке даосского и народного пантеона Нефритовому государю Юй-ди. После появления в Китае европейских миссионеров в их проповедях и в переводах библии на китайский язык термин «Ш.-д.» стал использоваться для обозначения христианского понятия «бог».

С. Кучера.

ШАО-ХАО [букв. «младший безбрежный (как небо)»], древнекитайской мифологии мифический правитель, по некоторым историзованным версиям, внук или правнук Хуан-ди, наследовавший его престол. Согласно преданиям, мать Ш.-х. по имени Нюй-цзе зачала его после того, как увидала во сне огромную звезду, опустившуюся на землю; по другой версии, мать Ш.-х. по имени Хуан-э была небесной ткачихой, которая ткала по ночам, а днём плавала на плоту по водным просторам (видимо, соединявшим небо и землю). Во время этих странствий она повстречала сына Бай-ди, от которого и родила Ш.-х. По преданиям, Ш.-х. основал царство в бездне (см. Гуйсюй) за восточным морем, по другим версиям, Ш.-х. правил на Крайнем западе, где ему были подвластны земли в 12 тысяч ли, по третьим, он живёт на горе Чанлю и управляет заходом солнца.

В древних исторических сочинениях говорится о том, что Ш.-х. давал своим чиновникам наименования по названиям птиц. Можно предположить, что и сам Ш.-х. в архаических мифах мыслился как птица и правил в царстве птиц. Как дух запада (в соответствии с учением о пяти первоэлементах, Ш.-х. именовался также Цзиньтянь-ши; от цзинь, «металл», тянь, «небо» и ши — «фамилия», «урождённый») он правил, используя магическую силу металла (Цай Юн, 2 в. н. э.), и ему подвластны осени. В некоторых текстах Ш.-х. сам называется Белым государем — Бай-ди («Шань хай цзин») и входит в число У ди («пяти государей»). Считалось, что столицей Ш.-х. был город Цюйфу (пров. Шаньдун), родина Конфуция.

Б. Л. Рифтин.

ШАПАШ (sps), в западносемитской мифологии богиня солнца, известная по угаритским мифам. В борьбе богов за власть над миром выступает на стороне сил жизни и добра, как помощница Балу (Алийяну-Балу) и Анат, против Муту. Наделённая даром всевидения, Ш. помогает Анат найти тело Балу, пожранного Муту, и похоронить его на горе Цапану; увидев Балу, сражающегося с Муту после его возвращения, она запугивает Муту наказанием со стороны Илу, Балу одерживает победу. Ш. фигурирует и в других угаритских мифах. Возможно, составляла пару с Шамшу.

И. Ш.

ШАРАТАНГА («которая находится везде»), в мифологии тарасков богиня луны, земли, урожая и деторождения (ср. ацтекск. Сиуакоатль). По значению Ш. не уступает богу солнца Курикавери и своей матери Куеравапери. Ш., как и Курикавери, приносили в жертву пленников, а также серебро, считавшееся металлом лунного происхождения. От Ш. зависели лёгкие роды. Ш. изображалась старой женщиной, с седой головой, в одеянии из растительных волокон.

В. Е. Б.

ШАРГАЙ-НОЙОН, Хан Шаргай-нойон, в мифологии западных бурят один из ханов (или хатов) — детей тенгри. Согласно наиболее распространённой версии (в мифах балаганских бурят), Ш.-н. — сын Эсеге Малан-тенгри, спустившийся с небес на землю, чтобы защитить бурят от происков злых сил: чёрных заянов, восточных тенгри и др. В мифах кудинских бурят он выступает также в роли освободителя и свата своей сестры, похищенной восточными тенгри, чтобы отвлечь Ш.-н. от борьбы со злом, исходящим от всех восточных божеств (в этом сюжете вместе с Ш.-н. действует Буха-нойон бабай, на дочери которого Эрхе Субен женат Ш.-н.). По мифам тункинских бурят, Ш.-н. — то сын Хухе Мунхе-тенгри («синего вечного неба»), то фигурирует как сын всех 99 тенгри, а то является лишь батором (богатырь) из воинства Хормусты, а в отдельных вариантах он — индийский шаман. Последняя версия возникла в эпоху утверждения ламаизма, послужила основой для ламаистской легенды об укрощении Ш.-н. буддийским святителем и превращении его в охранительное божество ламаизма.

Н. Ж.

ШАРИПУТРА (санскр. sariputra, пали sariputta), в буддийской мифологии один из двух (второй – Маудгальяяна) главных учеников Шакьямуни. В мифологии хинаяны Ш. наделён наивысшей способностью понимания (праджни), в махаяне же он уступает в этом отношении другому ученику Шакьямуни — Субхути. Ш. умер за несколько месяцев до смерти Шакьямуни.

Л. М.

ШАРКАНЬ, в венгерской мифологии дракон со змеевидным телом и крыльями. Можно разграничить два слоя представлений о Ш. Один из них, связанный с европейской традицией, представлен преимущественно в сказках, где Ш. — свирепое чудовище с большим количеством (три, семь, девять, двенадцать) голов, противник героя в битве, часто — обитатель волшебного замка. С другой стороны, известны поверья об одноголовом Ш. как об одном из помощников колдуна (шамана) талтоша.

Е. Х.

ШВИНТОРОГ, в литовской мифологии и легендарной истории культурный герой, князь, основатель особой погребальной традиции. Согласно русским летописям и «Хронике» М. Стрыйковского, Ш. стал править в 13 в. по смерти отца Утенуса в Великом княжестве Литовском, Жемайтском и Русском. Перед смертью он попросил своего сына Скирмонта сжечь его на мысу, где река Вильня (Вильна) впадает в Велью (Вилию), в долине, называемой с

тех пор Швинтороговой (Swintoroh и др. от литов. sventas, «священный», и ragas, «рог, мыс, нос»). Так должны были хоронить и других литовских князей. Скирмонт приказывает срубить лес в долине и вместе со своими жрецами приносит в жертву богам домашних животных. На большом костре сжигают Ш. с его оружием, конём, соколом, охотничьими собаками, любимым слугой. В костёр бросают рысьи и медвежьи когти, чтобы Ш. смог в судный день подняться на крутую гору, на которой будет восседать бог. Предание о Ш. служит связующим звеном между мифологизированной историей Литвы и её князей, потомков легендарного римлянина Палемона (родственник Нерона, который со своими спутниками прибыл к устью Немана и дал начало родословию литовских князей; ср. связь трупосожжения в легендах о Ш. с языческой римской традицией), и предысторией, где впервые выступают князья с бесспорно литовскими именами, а со Скирмонтом связываются уже реальные исторические события. Возможно, что источником имени Ш. было название места впадения Вильни в Велью (ср. литов. топоним Sventragis и т. п.). В Швинтороговой долине горел вечный огонь и находилось капище Перкунаса, атрибутом которого был рог (ср. рогатого Перкунаса, его рогатый скот, топонимы типа Perkunragis, «рог Перкунаса», и т. п.). Есть основания предположить связь Ш., как основателя земной традиции, внизу (в долине) и Перкунаса вверху (на горе или на небе), уподобление Ш. Перкунасу или служение громовержцу. Сокол, конь и собака, сожжённые вместе с Ш., по-видимому, – классификаторы трёх зон космоса (небо – земля – преисподняя), которые стали доступны Ш. после смерти.

В. И., В. Т.

ШЕДИМ (евр. множ. ч. sedom, возможно, от sadad, «опустошать, грабить»; аккад. Шеду, sedu; греч. δαίμονες), в ветхозаветных преданиях злые духи, демоны, бесы, которым приносили в жертву животных и даже своих детей (Втор. 32, 17; Пс. 105, 37). На их зооморфный облик указывает название «косматые» (seirim; о тождестве seirim и sedim см. Левит рабба, 22), в синодальном переводе передается как «лешие» (Ис. 34, 14). Позднейшие предания считают, что у Ш. птичьи лапы. Ш. вредоносны: они входят в людей, наводят безумие и порчу, учат колдовству. Согласно агаде, Ш. были сотворены в сумерки шестого дня творения, и наступившая суббота помешала облечь их души плотью («Абот» 5, 6). По другому сказанию, Ш. — дети Лилит, царицы демонов, от Адама. По некоторым апокрифам, ими стали души исполинов, рождённых смертными женщинами от падших ангелов («Книга Еноха» 15, 8; ср. Рефаим). По народным поверьям, в Ш. превращаются души нечестивцев.

Д. В. Щедровицкий.

ШЕОЛ (евр. Seol, возможно, «вопрошаемый», «неисследимый»; по-гречески передаётся термином о Αιδης и переводится как «преисподняя», «ад», иногда как «могила»), в иудаистической мифологии царство мёртвых, загробный, «нижний», или «низший», мир, противополагаемый небу (Пс. 138, 8; Амос 9, 2; Иов 11, 8). Ш. представляется одушевлённым существом, страшным чудовищем, во многом аналогичным Тиамат в аккадской мифологии. Ш. проглатывает мёртвых, смыкая над ними свои гигантские челюсти, утроба Ш. вечно ненасытима, а душа его расширяется и волнуется в предчувствии добычи (Ис. 5, 14; 14, 9; Авв. 2, 5; Пс. 140, 7; Притч. 27, 20; Иов 24, 19). Различные наименования Ш. — «страна безмолвия», «земля забвения», «долина смертной тени», «погибель» (ср. Аваддон), «низший мир», «источник истребления», «врата смерти» (Пс. 22, 4; Пс. 106, 18 и др.).

Ранние библейские тексты рассматривают Ш. как место обитания всех умерших (Быт. 37, 35 и 44, 31). Лишь наиболее страшные грешники, такие, как Корей, дерзнувший восстать против самого Моисея, проваливаются сквозь землю и нисходят в Ш. живыми (Чис. 16, 30–33; ср. Пс. 54, 16; Притч. 1, 12). Позже, однако, распространяются представления о Ш. как месте заключения и наказания грешных душ, которые при жизни «уподобились животным» (Пс. 48, 15). Заключённые в Ш. души нечестивых испытывают мучения: они «окованы скорбью и железом», пребывают в непроницаемой тьме, в хаотическом «неустройстве» (Пс. 17, 6; 106, 10; Иов 10, 21–22). Согласно пророческим книгам, преступных царей — тиранов в Ш. заживо поедают черви (Ис. 14, 5–20; Иезек. 32, 21–27). Богопротивниками тёмные силы Ш. овладевают ещё при жизни, на них набрасывается «первенец смерти» и низводит их к демоническому «царю ужасов» (Иов 18, 13–14). Человеконенавистники предаются в Ш. огню ярости бога (Втор. 32, 22; Ис. 66, 24), обычных же грешников бог «низводит в Ш. и возводит» (1 Царств 2, 6), наказанием очистив их от грехов. Кроме умерших грешников, в Ш. обитают рефаимы, злые духи «шедим», а также «ангелы-мучители». В ветхозаветных апокрифах Ш. часто отождествляется с геенной, он представаёт «огненной бездной», где текут пламенеющие реки для «исцеления духа» грешников («Книга Еноха» 10, 13 и 61, 8; 3-я книга Ездры 7). В «Уставе» кумранской общины упоминается «позор гибели в огне мрачных областей», который противоположен «жизни в вечном свете».

Согласно талмудическим сказаниям, Ш. находится не под землёй, а как бы в ином пространстве, за «горами тьмы», так что из Ш. виден рай, и наоборот («Эрубин» 32). Ш. уподоблен «огненному мечу», охраняющему путь к древу жизни (ср. Быт. 3, 24), дабы злые не приобщились к вечности и этим не увековечили зло. В Ш. ведут трое врат: одни близ Иерусалима, вторые — в пустыне, а третьи — на дне морском; в то же время у Ш. 40 тысяч входов и он в 60 раз больше рая и в 3600 раз больше земного шара («Таанит» 10а). Путешественники, приближающиеся в море или в пустыне к вратам Ш., слышат душераздирающие вопли терзаемых там грешников («Шевет-Мусар» 26). Ш. состоит из семи отделений (прообраз «кругов ада» в христианских воззрениях), и в каждом последующем огонь в 61 раз жарче, чем в предыдущем. Глубина каждого отделения — 300 лет ходьбы («Сота» 10).

Ш. — это своеобразное чистилище, и мучения в нём способствуют лишь избавлению от злобы и нечистоты. Только закоренелые грешники мучаются в Ш. больше года, причём половину этого очистительного срока душа проводит в огне, а половину — во льду («Берахот» 28; «Ялкут Деварим» 8, 92). Виды наказаний в Ш. символизируют караемые ими грехи. Огненная река исходит из-под Престола славы и, обойдя вселенную, нисходит на грешников в Ш. (Комментарий Авен-Эзры к Дан. 7, 9–10). Наиболее преступные души, отправляемые в «ссылку» к двум ледяным горам, тайно приносят оттуда снег и рассыпают его вокруг, уменьшая силу пламени, и умудряются тем самым грешить даже в Ш. На субботу и другие праздники души освобождаются от мук Ш., в будущем же (эсхатологические времена) великие ангелы Михаил и Гавриил, посланные богом, отворят врата Ш. и «выведут за руку» всех провалившихся туда (Масехат-Гихеном к Ис. 26, 19).

Д. В. Щедровицкий.

ШЕСЕМТЕТ (s s mt.t), в египетской мифологии богиня-львица. Её имя происходит от украшавшего её пояс минерала «шесемт», который был её атрибутом и, возможно, фетишем. Уже в период Древнего царства была отождествлена с Сехмет. Центр культа Ш. — остров Элефантина, она почиталась также в Пунте.

Р. Р.

ШЕСЕМУ (s s m), в египетской мифологии бог, покровительствующий виноделию и изготовлению масла для притираний и бальзамирования. Связан с загробным культом: охранял мумию от повреждений, наказывал грешников. Его атрибут — пресс для виноделия.

Р. Р.

ШЕХИНА (евр. sekina, «пребывание»), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма одно из имён бога, выражающее идею его присутствия в мире. Уже в Ветхом завете речь идёт о месте, которое изберёт бог, «...чтобы пребывать имени его там» (Втор. 12, 5); оно связывается с осенённым херувимами ковчегом завета, находящимся во святая святых скинии Моисея, потом храма Соломона (Исх. 25, 8 и далее, 3 Царств 8, 12–13). На формирование понятия Ш. оказали влияние библейские описания теофании (богоявления) — Моисею в неопалимой купине (Исх. 3), в облачном и огненном столпе (13, 17–18), в облаке на горе Синай (13, 19–34), Илии в веянии тихого ветра (3 Царств 19, 12), Исайе – в окружении серафимов (Ис. 6), Иезекиилю – на колеснице херувимов (Иезек. 1). Среди других формирующих влияний – представления об ангелах как посланцах бога (в том числе Аврааму, Быт. 18, 1–2), а также о «лице» бога (Быт. 32, 30, Пс. 24, 6), суммированные в образе «ангела лица его» (ангела присутствия) пророка Исайи (63, 9). Ближе всего к концепции Ш. стоит, однако, выражаемое рядом терминов библейское понятие «славы божьей», наполняющей скинию (Исх. 40, 34–35) и святая святых храма. В эпоху, последовавшую за разрушением храма, формируется более универсальное понятие Ш. как формы проявления в мире трансцендентного и вездесущего бога. Оформляется, однако, это по-

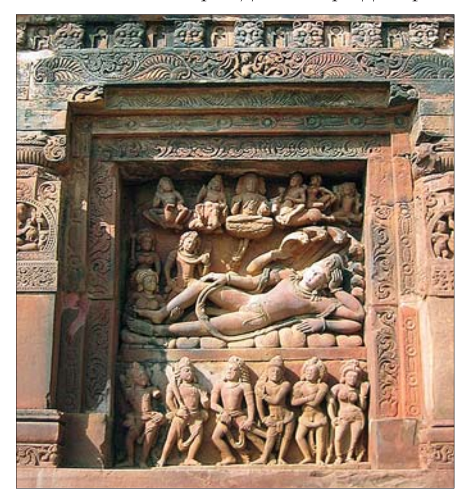
Вишну и Лакшми отдыхают на змее Шеше. Ок. 1870. Лондон, музей Виктории и Альберта.

нятие только ок. 1 в. н. э., когда оно начинает употребляться в таргумах — переводах книг Библии на арамейский разговорный язык, в которых систематически употребляется слово «Ш.» для именования бога (напр., Быт. 28, 16, Исх. 33, 14–15). Агадическая традиция непосредственно изъясняет значение Ш. как одного из атрибутов бога, выражающего его действенное присутствие. После разрушения храма Ш. не перестаёт проявляться в мире, где её удерживают люди благочестивые. После «грехопадения» Адама и Евы Ш. поднимается всё дальше от земли, достигая седьмого неба, однако семь праведников от Авраама до Моисея своими благочестивыми делами возвращают её обратно (Gen. Rabbah 19, 7). В средневековых традициях, в том числе в каббале, Ш. тяготеет к выделению в самостоятельную сущность, начиная играть роль посредника между богом и людьми, что вызывает оппозицию со стороны ортодоксии. Концепция Ш. наряду с понятиями Слова (Логоса), Премудрости божьей (Софии) и Святым духом лежит в основе христологии Нового завета, который вообще обнаруживает много разнообразных точек соприкосновения с этой концепцией, в частности в связи с понятиями «славы божьей» и прославления — в сцене преображения (Матф. 17, 1–8), повсеместно в евангелии от Иоанна и др.

М. Б. Мейлах.

ШЕША (Cesa), в индуистской мифологии тысячеголовый змей, который поддерживает землю и служит ложем для Вишну, когда тот спит в океане в интервалах между творениями мира. В конце каждой кальпы Ш. извергает ядовитый огонь, уничтожающий вселенную. Постоянный эпитет Ш. — Ананта («Бесконечный»), и под этим именем он является символом бесконечности. В ряде мифов Ш. рассматривается как иллюзия Вишну или как часть (анша) самого Вишну; в свою очередь, старший брат Кришны — Баларама, в котором частично воплотился Вишну, почитается инкарнацией Ш. После смерти Баларамы Ш. покинул его тело и ушёл под землю (Мбх. I 67, 152; XVI 4, 13 и др.). Ш. — царь змей, или нагов, живущих в подземном мире. Другие цари змей (Такшака, Васуки) считаются его братьями либо идентифицируются с ним. В мифе о пахтанье океана (см. в ст. Индуистская мифология) боги с помощью Ш. вырвали из земли гору Мандару, а затем использовали её как мутовку, обмотав вокруг неё Ш. (или Васуки) в качестве верёвки. Ш. изображается в пурпурном одеянии, с белым ожерельем вокруг шеи, в одной руке он держит мутовку, а в другой – плуг (атрибут Баларамы). По народным поверьям, землетрясения вызываются зевотой Ш.

Вишну, возлежащий на змее Шеше. Анекта. Ок. 600. Храм Дасаватара. Деогарх.



П. Г.

ШИБАЛЬБА («исчезающее»), в мифологии майя подземный мир, а также обозначение богов преисподней. Ш. представлялась многослойной, вероятнее всего, она насчитывала девять слоев или этажей; вход находился на земной поверхности. В эпосе киче «Пополь-Вух» сохранился миф о путешествии божественных близнецов Хун-Ахпу и Шбаланке в Ш., где они победили её владык (см. Вукуб-Каме) и освободили своего отца и дядю.

Р. К.

ШИБЛЕ («гром»), в адыгской мифологии бог грома и молнии. С распространением христианства Ш. стал отождествляться с ветхозаветным Илией (Елэ), под влиянием ислама – с аллахом. Погибнуть от молнии считалось милостью Ш.; покойника не оплакивали, к нему относились как к святому и хоронили с большими почестями; чтили и могилы убитых молнией.

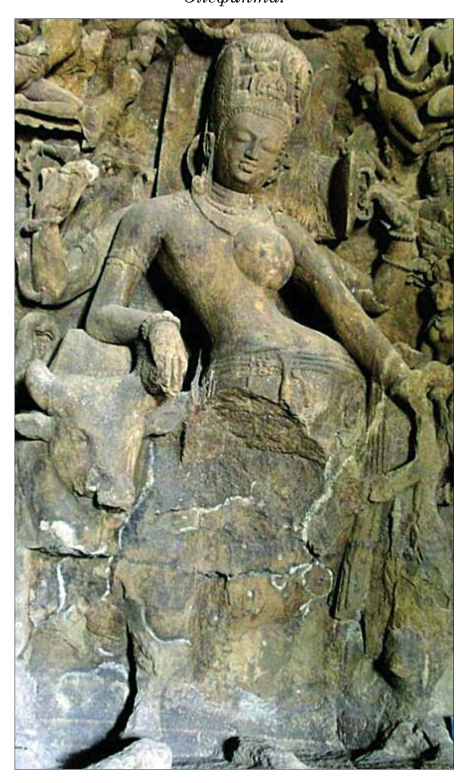
М. М.

ШИВА (др.-инд. Civa, «благой», «приносящий счастье»), в индуистской мифологии один из верховных богов, входящий вместе с Брахмой и Вишну в т. н. божественную триаду (тримурти). В качестве самостоятельного божества Ш. был включён в пантеон сравнительно поздно (ок. 200 до н. э.), однако истоки его культа уходят в глубокую древность. На печатях, найденных при раскопках городов долины Инда (3–2-е тысяч, до н. э.), имеется изображение трёхликого и рогатого божества, окружённого зверями, в котором можно усмотреть прототип Ш. в его функции «хозяина животных» (Пашупати). Многие атрибуты Ш. были присущи ведийскому Рудре; в дальнейшем один из эвфемистических эпитетов Рудры — Ш. стал основным именем бога, и, наоборот, его былое имя Рудра — эпитетом. О позднем и не вполне органичном вхождении Ш. в индуистский пантеон рассказывает миф о жертвоприношении Дакши. Согласно одной из версий этого мифа (Мбх. XII 283–4; Ваю-пур. 30; Вишну-пур. I 8, и др.), Ш. первоначально был отстранён от жертвоприношений богов, но однажды, не приглашённый на жертвоприношение Дакши, в гневе уничтожил жертву и согласился восстановить её лишь после того, как ему была обещана в ней постоянная доля. В процессе длительной ассимиляции в Ш. были синтезированы черты различных арийских и неарийских богов с их собственными культами и функциями. Эти черты иногда противоречиво переплетаются в образе Ш. и отражены в его эпитетах. Ш. — «яростный» (Угра) и «милостивый» (Шамбху), воплощение времени (Кала) и водной стихии (Джаламурти); ему приносят человеческие жертвы (Мбх. II 20), и он — истребитель демонов, уничтоживший одной стрелой крепость асуров — Трипуру (Шат.-бр. III 4, 4; Мбх. VIII 24; Матсья-пур. 125, 40; Шива-пур. II 5). Вместе с тем для своих адептов-шиваитов, представляющих одно из двух главных направлений в индуизме, Ш. — высшее существо, олицетворяющее созидающие и разрушающие силы в универсуме: Махадева («великий бог»), Махешвара («великий господин»), Бхава («сущее») и т. п.

Шива-Махешамурти. Камень. Ок. 700. Элефанта.

Воплощением космической энергии Ш., регулирующей мировой порядок, является его оргиастический танец — «тандава», который Ш. в качестве Натараджи («царя танца») исполняет вместе со своей женой Деви на теле убитого им асуры Апасмары (ср. дионисийский культ). Одна из пуранических легенд рассказывает,

Шива-Ардханаришвара, воплощение женского и мужского начала. Камень. Ок. 700. Элефанта.



Шива-Натараджа («танцующий»). Камень. 7–8 вв. Эллора.

что змей Шеша покинул Вишну и много лет совершал покаяние, чтобы быть допущенным к танцу Ш. По другой легенде, Ш. покорил своим танцем 10 000 враждебных ему аскетов. Те вначале пытались ему противиться и сотворили свирепого тигра, бросившегося на Ш., но Ш. содрал с него шкуру и сделал из неё для себя накидку; они наслали на него змею и антилопу, но Ш. надел змею на шею, как ожерелье, а антилопу навечно зажал в своей левой руке. Тогда аскеты, а за ними и все боги признали над собой власть Ш. Созидающие аспекты образа Ш. воплощены в его основном символе — линге-фаллосе. Изображения линги в виде каменной колонны, покоящейся на йони — женском символе, распространены по всей Индии и являются главным объектом культа Ш. В «Махабхарате» (XIII 14, 33) мудрец Упаманью говорит, что знак творения — не лотос (эмблема Лакшми), не диск (Вишну), не ваджра (Индра), но линга и йони, и потому Ш. — верховный бог и творец мира. Согласно другому мифу, во время спора Брахмы и Вишну, кого из них почитать

Шива-Махайогин. Высочайшая статуя, 37,5 м. Мурудешвар. Карнатака.

творцом, перед ними вдруг возник пылающий линга необозримой величины. Пытаясь найти его начало и конец, Вишну в виде кабана спустился под землю, а Брахма в виде гуся взлетел в небо, но оба не достигли цели. Тогда они признали Ш. величайшим из богов (Линга-пур. I 17; Шива-пур. II 5; Ваю-пур. 55, 21–61). Сходный аспект культа Ш. отражён также в представлении о нём как о двуполом существе — Ардханаришваре, с правой — мужской и левой — женской половинами (Матсья-пур. 260, 1–10, и др.).

Будучи богом-создателем, Ш. — одновременно и бог-разрушитель; в частности, в этой функции он по преимуществу выступает в верховной индуистской триаде, где ему отведена роль уничтожителя мира и богов в крнце каждой кальпы. С этим связаны многие устрашающие черты облика и культа Ш. Свиту Ш. составляют праматхи («мучители»), бхуты, веталы и пишачи — злые духи и оборотни, живущие на кладбищах и питающиеся человеческим мясом. Ещё более грозны существа, представляющие собой эманацию духа Ш.: тысячеголовый и тысячерукий Вирабхадра; исторгнутый изо рта Ш. ради разрушения жертвоприношения Дакши; имеющий львиную голову Киртимукха, рождённый гневом Ш. для уничтожения Раху; Бхайрава («ужасный») — чудовище с гигантскими клыками, опоясанное черепами и змеями, которое Ш. сотворил из своего лба, чтобы отомстить Брахме. Один из мифов рассказывает, что Ш., разгневавшись на Брахму, отсек у него пятую голову, но за это был осуждён на вечный аскетизм. В качестве «великого аскета» (Махайогина) Ш. изображается голым, с телом, покрытым золой, со вставшими копной волосами, с серьгами из змей и ожерельем из черепов, сидящим на тигровой шкуре и погружённым в глубокую медитацию.

Посредине лба Ш. — третий глаз, который появился у него, когда жена Ш. Парвати, подойдя к нему сзади, закрыла ладонями два других глаза. Этот глаз Ш. особенно губителен: его пламенем он сжёг бога любви Каму, когда тот пытался отвлечь его от аскетических подвигов. Волосы Ш. украшает серп месяца, и сквозь них протекает река Ганга, которую Ш., когда она падала с неба, подхватил себе на голову, чтобы тяжестью своих вод она не разрушила землю. С тех пор как Ш. во время пахтанья богами океана выпил яд калакуту, способный отравить и сжечь вселенную, его шея — синего цвета, а тело окружено огненным полукружьем. На многих изображениях Ш. у него пять (или четыре) лиц и четыре руки. В руках он держит трезубец (тришулу), маленький барабан в форме песочных часов (дамару), боевой топор или дубинку с черепом у основания (кхатвангу), лук (аджагаву), сеть (пашу), антилопу и т. д. Со своей женой, имеющей множество ипостасей (Деви, Парвати, Дурга, Кали, Ума и др.), Ш. живёт на вершине Кайласы. У него два сына: бог войны Сканда и предводитель его свиты (ганы) слоноподобный бог Ганеша. Ездовое животное (вахана) Ш. и его постоянный помощник — бык Нандин. В пуранах перечисляются 1008 имён, или эпитетов, Ш. Помимо названных ранее, среди них наиболее известны: Бхутешвара («господин бхутов»), Вишванатха («владыка всего»), Гангадхара («носящий Гангу»), Гириша («властитель гор»), Джатадхара [«носящий копну (волос)»], Ишана («властитель»), Ишвара («господин»), Капаламалин («с гирляндой из черепов»), Махеша («великий владыка»), Нилакантха («с синей шеей»), Панчанана («пятиликий»), Стхану («твёрдый»), Трилочана («трёхглазый»), Чандрашекхара («увенчанный месяцем»), Хара («уносящий»), Шанкара («благодетельный») и др.

П. А. Гринцер.

ШИВА-БУДДА, синкретическое божество индонезийцев, сочетающее в себе аспекты Шивы (Махагуру, Бхайравы) и Будды махаянического пантеона (Акшобхья и т. п.). Ш.-Б. занял одно из центральных мест в идеологии индонезийских государств Сингосари и Маджапахита (Ява, 13–15 вв.) и был связан с культом царя-бога и предков династии. У яванцев в предысламское время (15–16 вв.) Ш.-Б. отождествлялся с Батара Гуру.

Г. Б.

ШИДУРГУ-ХАГАН, Шитыр тульгунхан, в монгольской мифологии тангутский государь, волшебник и знаток природных тайн (аналогичен Цогтай-хану). В мифологических сюжетах о Чингисхане Ш.-х. — его антагонист; согласно поздней летописной традиции и устным преданиям, причина конфликта между ними — посягательство Чингисхана, подстрекаемого приближёнными, на жену Ш.-х. — Гурбельджин-гоа («ящерица-краса»). Ш.-х. трудно победить: он владеет чудесной собакой, предсказывающей будущее и сообщающей о наступлении вражеских войск; границы его государства охраняет старуха-волшебница (её убивает Хасар, брат Чингисхана); Ш.-х. неуязвим и может быть убит известным лишь ему способом (с помощью пёстрого шнура, находящегося у него в подошве). Он — оборотень, принимающий в течение дня облик ядовитой жёлто-пёстрой змеи, рыже-пёстрого тигра и затем — прекрасного

светловолосого юноши (только в этом облике он и уловим). Чингисхан вступает с ним в шаманский поединок, превращаясь соответственно в птицу Гаруду, во льва, в могучего старца (или в Хормусту), и побеждает. Подобно Цогтаю, Ш.-х. тщетно пытается откупиться своими знаниями о природных тайнах: он поднимает на небосводе звезду Цолмон, чтобы никогда не было холодно, созвездие Мечин, чтобы не было голода (вариант: предлагает изловить Мечин, чтобы не было холодно, и Цолмон, чтобы не было войны); он готов поделиться умением находить воду в безводной пустыне. И, хотя он обучает добыванию огня, его тем не менее убивают. Перед смертью Ш.-х. сообщает, что сохранение ему жизни повредило бы потомству Чингисхана, а его гибель опасна для самого Чингисхана; при этом он предупреждает о необходимости присмотреть за его вдовой. Действительно, доставшись победителю, Гурбельджин-гоа кончает с собой, бросившись в реку (вариант, перед самоубийством Гурбельджин-гоа оскопляет Чингисхана щипцами, что и оказывается причиной его смерти).

Исторический прототип Ш.-х. – последний тангутский государь, умерщвлённый по распоряжению Чингисхана после разгрома тангутского государства Си-ся. Перед смертью его нарекли Шидургу («прямодушный, правдивый»). В процессе мифологизации он сближается с тибетским государем Сронцзан Гамбо (7 в.), канонизированным в центральноазиатском буддизме и называемым по-монгольски Шидургу Толген Номун-хан («правдиво предугадывающий царь учения», см. Чойджины); именно под этим именем в его модифицированной форме (Шитыр Тульгун-хан) в основном и известен Ш.-х. в устных преданиях, его осмысление способствует всяческому подчёркиванию семантики волхований и волшебства.

С. Ю. Неклюдов.

ШИЛОНЕН («мать молодого маиса»), Шканиль («кукурузница» у киче), в мифологии ацтеков богиня молодого маиса. Изображалась в виде девушки, одетой в жёлто-красное платье. Считалась покровительницей бедняков.

Р. К.

Шипе-Тотек. Сапотеки. Полихромный сосуд из могилы 103 в Монте-Альбан. 5 в. Мехико, Национальный музей антропологии.

ШИМИГЕ [dSimige(ne), идеографическое написание dUTU], в хурритской мифологии бог солнца. Изображался с крылатым солнечным диском на головном уборе. Ш. — верховный судья над людьми, в сказке про Аппу посылает бездетным супругам сына. В битвах богов стоит на стороне Тешуба. Ш. первым замечает чудовище Улликумме и сообщает о нём Тешубу («Песнь об Улликумме»), в мифе о Серебре приверженец Кумарби Серебро грозит Ш. и Кужуху смертью. Ш. соответствует Шамашу в шумеро-аккадской мифологии, возможно, Шивини в урартской мифологии.

М. Л. Хачикян.

ШИПЕ-ТОТЕК («наш вождь ободранный»), Тлатауки Тескатлипока («красный Тескатлипока»), Ицтапальтотек («наш вождь плоского камня»), в мифологии ацтеков божество, восходящее к древним божествам весенней растительности и посева. Ш.-Т. был связан как с весенним обновлением природы, так и со сбором урожая и с опьяняющим напитком октли. Чаще всего Ш.-Т. изображается в куртке из содранной человеческой кожи, зашнурованной на спине; от локтей свисают руки жертвы с растопыренными пальцами. На лице Ш.-Т. маска из человеческой кожи (характерны получающиеся из-за этого двойные губы), на голове — коническая шапка с двумя украшениями в виде ласточкина хвоста, в руках — фигурный жезл с погремушкой наверху и щит. У всех народов Центральной Америки существовал праздник с обрядом жертвоприношения Ш.-Т., на котором жрецы, облачившись в кожу принесённых в жертву людей, торжественно танцевали вместе с воинами, захватившими пленных.

Ш.-Т. был покровителем золотых дел мастеров. В процессе синкретизации Ш.-Т. частично слился с Тескатлипокой в виде его красной ипостаси.

Р. К.

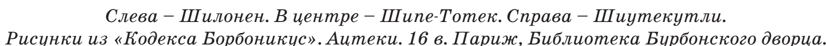
ШИППАУН АЙАУНГ, в мифологии качинов Бирмы божественный первопредок. В качестве местообитания Ш. А. качины называют гору Майаушинграпум, с которой стекают большие реки: Иравади, Малика и Нмайка. Непосредственно качины ведут своё происхождение от его внука Вакьетва, который был уже смертен. От других внуков Ш. А. пошли родственные племена, постепенно слившиеся с качинами.

Я. Ч.

ШИУТЕКУТЛИ (ацтекск. «владыка года»), в мифологии индейцев Центральной Америки бог огня и вулканов. Культ Ш. и его изображения засвидетельствованы ещё в доольмекское время (см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология). Ш. был богом огня, как небесного, так и подземного, жестокого, всепожирающего, но одновременно и богом домашнего очага, о чём свидетельствуют его другие имена и ипостаси: Цонкастли («желтоволосый»), Куэсальцин («пламя»), Тота («наш отец»), Уэуэтеотль («очень старый бог»), Тлальшиктеника («сидящий в пупе земли»), «мать богов, отец богов» и др. У ацтеков Ш. изображался с лицом, раскрашенным наполовину красной, наполовину чёрной краской, головное украшение составляли два тростника или бабочка; в руках у него или жезл и щит, или копал (курительная смола) и кадильница. На праздниках его статуя всегда приносилась последней, так как он стар и ходит очень медленно.

Р. К.

ШИЭР ШЭНСЯО-ШЭНЬ («духи животных 12-летнего цикла»), в поздней китайской народной мифологии духи годов 12-летнего животного цикла летосчисления. Счет годов по 12-летним циклам появился в Китае, видимо, в весьма отдаленные времена. В «Шань хай цзине» («Книга гор и морей») упоминается потомок Янь-ди, сын Хоу-ту по имени Е-мин, «породивший годы числом 12». Впоследствии каждый из годов получил обозначение с помощью системы особых, т. н. циклических, знаков (шиэр чжи — «12 вет-



Слева – Шилонен. В центре – Шипе-Тотек. Справа – Шиутекутли. Рисунки из «Кодекса Борбоникус». Ацтеки. 16 в. Париж, Библиотека Бурбонского дворца.

вей»): цзы, чоу, инь и т. д. (этими же знаками обозначалось и время суток, разделенное на 12 отрезков). Существовала также система счета по «10 пням» («ши гань»), которая состояла из набора других 10 циклических знаков: цзя, и, бин, дин и т. д. Сочетанием знаков из этих двух рядов обозначали дни месяца и годы 60-летнего цикла (например, первый год 60-летнего цикла назывался Цзяцзы, т. е. «первый год цзы» и т. д.).

Можно предположить, что соотнесение 12-летнего цикла с животными было заимствовано китайцами от тюрко-монгольских племен сюнну (гунны), с которыми они находились в эпоху Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) в непосредственном соседстве. На заимствованный характер этой системы указывает, в частности, несовпадение символики включенных в нее животных с традиционными древнекитайскими представлениями; так западу в ней соответствует не тигр (см. Бай-ху), а курица и т. п. К рубежу н. э. в Китае, видимо, сложились и различные, связанные с этими животными представления, в соответствии с которыми, например, человек, родившийся в год мыши, не должен был убивать мышей, родившийся в год курицы, – есть курятину и т. п. Особо широко эта система применялась гадателями, определявшими по особым таблицам, будет ли благополучной жизнь молодых людей, вступающих в брак. Так, например, юноша, родившийся в год мыши, не должен был жениться на девушке, родившейся в год тигра (допускались лишь нейтральные сочетания, вроде курица и заяц и т. п.).

Постепенно представления о животных, соответствующих годам 12-летнего цикла, трансформировались в представления о 12 божествах цикла, а общее движение китайской мифологии по пути антропоморфизации зооморфных персонажей привело к тому, что уже к эпохе Тан (7–10 вв.) появляются выразительные зооантропоморфные скульптуры Ш. ш.-ш., на которых все персонажи имеют человечьи тела, но звериные головы (погребальная скульптура 8 в. из пров. Шэньси). В средние века Ш. ш.-ш. получают и соответствующие человеческие имена и фамилии, напр. в энциклопедии Ван Ци «Сань цай тухуэй» («Собрание иллюстраций, рисующих небо, землю и человека», 16 в.). 12-летний животный цикл распространён не только у китайцев, но и у корейцев и у других народов Дальнего Востока и Центральной Азии. Везде он начинается с года мыши. Согласно китайскому мифологическому преданию (пров. Чжэцзян), счет годов по животным установил Юй-ди.

Б. Л. Рифтин.

12-летний животный цикл нашёл отражение в искусстве многих народов. Так, например, в Корее духи животного цикла (Сибиджисин) нередко изображались в виде барельефов на охранных камнях гробниц.

Л. К.

ШКАЙ (морд.-мокшанск. «бог»), Оцю шкай («великий бог»), Вярде шкай («высший бог», вярде, «верхний»), Шкабаваз (паваз, «бог»), в мордовской (мокша) мифологии высший бог, демиург. Имя Ш., возможно, родственно эрзянскому Нишке. Согласно мордовскому дуалистическому мифу, Ш. изначально обитал на камне (на лодке) в водах первичного океана; из его плевка в воде появился шайтан (тюрк. заимствование, см. Шайтан, более древний образ — птица), которому бог велел нырнуть на дно и достать земли (ср. Нуми-Торума и Куль-отыра у обских угров, удм. Инмара и Керемета и т. п.). Шайтан, принёсши земли, утаил кусок во рту, и когда по велению Ш. земля стала разрастаться на поверхности океана, часть земли стала разрывать голову шайтану. Тот выплюнул её, сотворив таким образом горы и неровности почвы. Ш. проклял шайтана, и тот стал вредить богу в деле творения: шайтан послал тучи на небо, но бог сотворил в них плодородный дождь, в горы вложил драгоценные металлы и т. д.

ШКАКАУ («подательница какао»), в мифологии киче богиня — покровительница бобов какао; единственное божество какао у всех народов Центральной Америки.

Р. К.

ШОУ-СИН («звезда долголетия», соответствует звезде Канопус в европейской астрономии), Наньцзи лаожэнь («старец Южного полюса»), Наньдоу («Южный ковш»), в китайской мифологии божество долголетия, а также название самой звезды Ш.-с. По древним астрологическим представлениям, появление этой звезды предвещает долгоденствие государю и стране, отсутствие её на небосводе — войны и бедствия. Храмы в честь Ш.-с. появились в Китае ещё в древности.

Ш.-с. был популярен в народе. У стоящего Ш.-с. обычно в одной руке посох с привязанными к нему тыквой-горлянкой (символ процветания потомства) и бумажным свитком (символ долголетия), а в другой — персик (также символ долголетия).

Б. Р.

Шоу-син. Камень. 19 в.
Ленинград, Музей истории религии и атеизма.
Коллекция академика В. М. Алексеева.

Шоцикецаль. Рисунок из «Кодекса Борджа». Лондон, Британский музей.

ШОЧИКЕЦАЛЬ («цветочное перо»), Сеатль («один вода»), Масатеотль («оленья богиня»), в мифологии ацтеков богиня любви, плодородия, цветов, беременности, домашних дел. Ш. обычно изображалась в виде молодой женщины в клетчатой юбке, с двумя косами или двумя пучками перьев кецаля в волосах. Ш. — одна из позднейших ипостасей «богини с косами» (см. Индейцев Центральной Америки мифология), поэтому мифы о ней очень разнообразны: она — первая женщина, пришедшая с Пильцинтекутли (см. Тонатиу) из земного рая Тамоанчана; в других источниках Ш. — жена Тлалока, похищенная у него Тескатлипокой; мать первых небесных близнецов — Кецалькоатля и Шолотля; жена Макуильшочитля или Шочипилли. Испанские источники 16 в. сравнивают её с римской Венерой. У ацтеков Ш. считалась покровительницей жён, ткачей, любящих, художников, распутниц, скульпторов.

Р. К.

ШРАДДХА (др.-инд. Sraddha, собств. «вера»), в древнеиндийской мифологии божество, персонификация веры (ср. PB X 151). С помощью Ш. возжигают огонь, совершают жертвоприношение, достигают богатства. Ш. — дочь солнца (Шат.-бр. XII 7, 3, 11) или Праджапати (Тайтт-бр. II 3, 10, 1). В эпосе упоминается Ш. — дочь мудреца Дакши, жена бога Дхармы и мать Камы, бога любви.

В. Т.

ШУ (sw, букв. «пустота», «свет»), в египетской мифологии бог воздуха, разделяющий небо и землю. Обычно изображался человеком, стоящим на одном колене с поднятыми руками, которыми он поддерживает небо над землёй. Входит в гелиопольскую эннеаду богов, его отец — Атум (Ра-Атум), сестра и жена — Тефнут. Дети Ш.: Геб — земля и Нут — небо; их он разъединил, подняв Нут наверх, а Геба оставив внизу. Спутник и защитник Атума-Ра, солнечный змееборец. Согласно «Книге мёртвых», Ш. – один из судей над умершими. В мифе о возвращении Тефнут — солнечного Ока из Нубии Ш. вместе с Тотом, приняв облик павиана, пением и плясками заманивает её в Египет. Последующее вступление Тефнут в брак с Ш.

Шу поднимает Нут над Гебом. Рисунок в «Книге мёртвых» Неситанеб-ташру. Ок. 970 до н. э. Лондон, Британский музей.

предвещает весенний расцвет природы (подробнее см. Египетская мифология). Отождествлялся с Онурисом.

Р. Р.

ШУАЙБ (Shuaib), в мусульманской мифологии пророк; один из предшественников Мухаммада. Согласно Корану, Ш. был одним из мидйанитов и проповедовал им и «тем, кто в роще» (ал-Айка) (26:176–189; 15:78; 38:12; 50:13). Он учил их не обольщаться сегодняшним благополучием, уверовать в аллаха, соблюдать правильность «меры и веса», не ходить по земле, «распространяя нечестие». Однако соплеменники не вняли его проповедям. Они сочли Ш. лжецом, «очарованным» и грозили побить каменьями и изгнать. В наказание за это их «постиг вопль, и оказались они наутро в своих жилищах павшими ниц, точно никогда там и не жили» (11:85–98; 7:83–91; 26:176–189; 29:35–36). Спасён был лишь Ш. и те немногие, кто уверовал вместе с ним.

Комментаторы пытались отождествлять Ш. с мидйанитским тестем Мусы, упоминающимся в Коране (28:21–29).

М. П.

ШУКРА (др.-инд. Sukra, «Светлый»), в индуистской мифологии наставник и жрец асуров, сын Бхригу. «Махабхарата» рассказывает, что боги в начале войны с асурами за господство над миром терпели поражение, ибо Ш. владел искусством оживлять убитых, и асуры благодаря ему не знали смерти. Чтобы выведать у Ш. его тайну, Кача, сын наставника богов Брихаспати, стал учеником Ш. Асуры убили Качу, изрубили его тело на части и бросили шакалам, но Ш. оживил Качу своим заклинанием. Тогда асуры сожгли Качу, растворили пепел в вине, а вино дали выпить Ш. На сей раз Ш. не мог воскресить Качу, не убив самого себя. Тем не менее он его воскресил, но вынужден был сообщить ему магическое заклинание, чтобы Кача, став живым, в свою очередь оживил Ш. Кача так и сделал, а затем передал заклинание богам. Ш. же запретил всем брахманам отныне пить вино (Мбх. I 71–72).

Иная версия этого же мифа изложена в пуранах. По ней Ш., чтобы сделать асуров непобедимыми, совершил тысячелетнее подвижничество: висел вниз головой над жертвенным костром и вдыхал его дым. Когда подвижничество успешно завершилось, боги послали к Ш. дочь Индры Джаянти, чтобы она отвлекла и задержала его своей любовью, а тем временем к асурам в облике Ш. явился Брихаспати. Вскоре возвратился и сам Ш., но асуры провозгласили своим наставником не его, а мнимого Ш. – Брихаспати, и подвижничество Ш. оказалось бесплодным. Боги завладели миром, а асуры, намеренно соблазнённые Брихаспати, стали приверженцами лживых учений, под которыми компиляторы мифа имеют в виду буддизм и джайнизм (Падма-пур. V 13; Вишну пур. IV 9, 1–22; Матсья-пур. 47 и др.). В мифах Ш. выступает также под именем Ушанас и Кавья («Сын Кави», т. е. Бхригу) и отождествляется с планетой Венера.

П. А. Гринцер.

ШУЛМАСЫ, шумнасы, шимнусы (монг. старописьм. simnus), шолмосы (бурят.), шулмы (калм.), шулбысы, чулмысы (алтайск.), шулбусы, чулбусы (тувин.), чулме (хакас.), в мифологии монгольских народов и саяноалтайских тюрок злые духи, демоны. Этимология термина восходит к слову smnu — согдийская форма имени иранского божества Ангро-Майнью, при принятии согдийцами буддизма отождествлённого ими с демоном Марой; название шимну (шумну) вошло в буддийскую мифологию уйгуров, а затем — монголов. В ней фигурируют множество Ш., их царство, хан Ш. Прежде всего Ш. — демон-искуситель человека; он пытался отвратить от праведного пути Будду. По преданию, хан Ш., чтобы противостоять буддийской проповеди, изготавливает водку, а из утробной крови женщины-Ш. вырастает табак. Ш. способны принимать облик как женщин, так и мужчин, т. е. обладают способностью к оборотничеству. У калмыков Ш. наделяется как зооморфными чертами (козлиные ноги или борода, хвост верблюда вместо косы, голова лягушки), так и антропоморфными (принимает облик прекрасной девушки, угощающей путников отравленным питьём).

В монгольской мифологии Ш. иногда выступает как неразмножающаяся, нестареющая и неумирающая ведьма, боящаяся козлов и колючек. Её магическая сила заключена в золотом волосе (у калмыков — в пучке волос на затылке — джодмак, завладев которым человек вынуждает исполнять свои желания). Возможно, этот образ восходит к одной из спутниц тибетского свирепого божества Лхамо (монг. Охин-тенгри) — одноногой «женщине с пучком волос» и единственным зубом. Ср. также албасты.

Генетически связанный с иранским божеством тьмы, Ш. (или хан Ш.) выступает как персонификация тёмного начала, противостоящего светлому, которое олицетворяет Хормуста. Иногда Ш. называются подручные Эрлика. В качестве демонов-губителей, выполняющих поручение богов (в том числе и небесных), Ш. часто фигурируют в сказочно-эпических повествованиях. Согласно южномонгольскому поверью, некогда весь Ордос был заполнен Ш. и их уничтожил Гесер. Здесь Ш. максимально сближается с чудовищем мангусом, всегда относимым к некоему эпическому прошлому. Часто термин «Ш.» употребляется в сюжетах в качестве синонима или парного термина к «мангусу», хотя в некоторых эпических традициях (в частности, южномонгольских) значение обоих терминов различно: Ш. именуется жена, дочь или мать мангуса.

С. Ю. Неклюдов.

ШУМЕРО-АККАДСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифология народов, населявших в древности долины рек Тигр и Евфрат (Двуречье, Месопотамию, или Междуречье), — шумеров и аккадцев (вавилонян и ассирийцев, языком которых был аккадский).

История формирования и развития мифологических представлений прослеживается на материалах изобразительного искусства приблизительно с сер. 6-го тыс. до н. э., а по письменным источникам — с нач. 3-го тыс.

Шумерская мифология. Шумерийцы — племена неизвестного происхождения, в кон. 4-го тыс. до н. э. освоили долину Тигра и Евфрата и образовали первые в Двуречье города-государства. Шумерский период истории Двуречья охватывает око-

Священная барка. Оттиск печати из Варки (Урука). 3 тыс. до н. э. Берлин, Переднеазиатский музей.

Боги Энки (Эйя), Уту (Шамаш) и Инанна (Иштар). Оттиск печати аккадского времени. 2-я половина 3 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

ло полутора тысяч лет, он завершается в кон. 3 — нач. 2-го тыс. до н. э. т. н. III династией города Ура и династиями Исина и Ларсы, из которых последняя была уже только частично шумерской. Ко времени образования первых шумерских городов-государств, видимо, сформировалось представление об антропоморфном божестве. Божества — покровители общины являлись в первую очередь олицетворением творящих и производящих сил природы, с которыми соединяются представления о власти военного вождя племени-общины, совмещающейся (сначала нерегулярно) с функциями верховного жреца. Из первых письменных источников (самые ранние пиктографические тексты т. н. периода Урук III – Джемдет-Наср датируются концом 4 – началом 3-го тыс.) известны имена (или символы) богов Инанны, Энлиля и др., а со времени т. н. периода Абу-Салябиха (поселения близ Ниппура) и Фары (Шуруппака) 27–26 вв. — теофорные имена и наиболее древний список богов (т. н. «список А»). Самые ранние собственно мифологические литературные тексты — гимны богам, списки пословиц, изложение некоторых мифов (напр., об Энлиле) восходят также к периоду Фары и происходят из раскопок Фары и Абу-Салябиха. От времени правления лагашского правителя Гудеи (ок. 22 в. до н. э.) дошли строительные надписи, дающие важный материал, касающийся культа и мифологии (описание обновления главного храма города Лагаш Энинну – «храма пятидесяти» для Нингирсу, бога-покровителя города). Но главная масса шумерских текстов мифологического содержания (литературных, учебных, собственно мифологических и др., так или иначе связанных с мифом) относится к кон. 3 – нач. 2-го тыс., к т. н. старовавилонскому периоду – времени, когда шумерский язык уже вымирал, но вавилонская традиция ещё сохранила систему преподавания на нём. Таким образом, ко времени появления письменности в Двуречье (кон. 4-го тыс. до н. э.) здесь зафиксирована определённая система мифологических представлений. Но в каждом городе-государстве сохранялись свои божества и герои, циклы мифов и своя жреческая традиция. До кон. 3-го тыс. до н. э. не было единого систематизированного пантеона, хотя имелось несколько общешумерских божеств: Энлиль, «владыка воздуха», «царь богов и людей», бог города Ниппур, центра древнейшего шумерского племенного союза; Энки, владыка подземных пресных вод и мирового океана (позднее и божество мудрости), главный бог города Эреду(г), древнейшего культурного центра Шумера; Ан, бог неба, и Инанна, богиня войны и плотской любви, божества города Урук, возвысившегося в кон. 4 — нач. 3-го тыс. до н. э.; Наина, лунный бог, почитавшийся в Уре; бог-воитель Нингирсу, чтившийся в Лагаше (этот бог позднее отождествлялся с лагашским Нинуртой), и др. Древнейший список богов из Фары (ок. 26 в. до н. э.) выделяет шесть верховных богов раннешумерского пантеона: Энлиль, Ан, Инанна, Энки, Нанна и солнечный бог Уту.

Древние шумерские божества, в т. ч. и астральные боги, сохраняли функцию божества плодородия, которое мыслилось как бог-покровитель отдельной общины. Один из наиболее типичных образов — образ богини-матери (в иконографии с ней иногда связывают изображения женщины с ребёнком на руках), которая почиталась под разными именами: Дамгальнуна, Нинхурсаг, Нинмах (Мах), Нинту, Мама, Мами. Аккадские варианты образа богини-матери — Белет-или («владычица богов»), та же Мами (имеющая в аккадских текстах эпитет «помогающая при родах») и Аруру — создательница людей в ассирийских и нововавилонских мифах, а в эпосе о Гильгамеше — «дикого» человека (символ первочеловека) Энкиду. Не исключено, что с образом богини-матери связаны и богини-покровительницы городов: так, шумерские богини Бау и Гатумдуг также носят эпитеты «мать», «мать всех городов».

В мифах о богах плодородия прослеживается тесная связь мифа с культом. В культовых песнях из Ура (кон. 3-го тыс. до н. э.) говорится о любви жрицы «лукур» (одна из значительных жреческих категорий) к царю Шу-Суэну и подчёркивается священный и официальный характер их соединения. Гимны обожествлённым царям III династии Ура и I династии Исина также показывают, что между царём (одновременно и верховным жрецом «эном») и верховной жрицей ежегодно совершался обряд священного брака, в котором царь представлял воплощение бога-пастуха Думузи, а жрица — богини Инанны. Содержание произведений (составляющих единый цикл «Инанна—Думузи») включает в себя мотивы ухаживания и свадьбы героев-богов, нисхождения богини в подземное царство («страну без возврата») и замену её героем, гибели героя и плача по нему и возвращения (на ограниченное время, но, видимо, периодически) героя на землю (изложение мифов см. в ст. Инанна). Все произведения цикла оказываются преддверием драмы-действа, составлявшей основу ритуала и образно воплощавшей метафору «жизнь — смерть — жизнь». Многочисленность вариантов мифа, равно как и образов уходящих (гибнущих) и возвращающихся божеств (каким в данном случае выступает Думузи), связана, как и в случае с богиней-матерью, с разъединённостью шумерских общин и с самой метафорой «жизнь – смерть – жизнь», всё время меняющей свой облик, но постоянной и неизменной в своём обновлении. Более специфична идея замены, лейтмотивом проходящая через все мифы, связанные со спуском в подземное царство. В мифе об Энлиле и Нинлиль в роли умирающего (уходящего) и воскресающего (возвращающегося) божества выступает покровитель общины Ниппура владыка воздуха Энлиль, силой овладевший Нинлиль, изгнанный за это богами в подземный мир, но сумевший его покинуть, оставив вместо себя, жены и сына «заместителей». По форме требование «за голову — голову» выглядит юридической уловкой, попыткой обойти закон, незыблемый для любого, кто вошёл в «страну без возврата». Но в нём звучит и идея некоего равновесия, стремления к гармонии между миром живых и мёртвых. В аккадском тексте о нисхождении Иштар (соответствует шумерской Инанне), равно как и в аккадском же эпосе об Эрре, боге чумы, эта идея сформулирована более отчётливо: Иштар перед воротами «страны без возврата» грозится в случае, если её не впустят, «выпустить мертвецов, поедающих живых», и тогда «более живых умножатся мёртвые», и угроза действует.

Мифы, имеющие отношение к культу плодородия, дают сведения о представлениях шумерийцев о подземном царстве. О местонахождении подземного царства (шумер. Кур, Кигаль, Эден, Иригаль, Арали, вторичное название — кур-ну-ги, «страна без возврата»; аккадские параллели к этим терминам — эрцету, церу) чёткого представления нет. Туда не толь-

Битва богов (?). Оттиск печати 2-й половины 3 тыс. до н. э. Из частной коллекции.

ко спускаются, но и «проваливаются»; границей подземного царства служит подземная река, через которую переправляет перевозчик. Попадающие в преисподнюю проходят через семь ворот подземного мира, где их встречает главный привратник Нети. Участь мёртвых под землёй тяжела. Хлеб их горек (иногда это нечистоты), вода солона (питьём могут служить и помои). Подземный мир тёмен, полон пыли, его обитатели, «как птицы, одеты одеждою крыльев». Представления о «ниве душ» нет, как нет и сведений о суде мёртвых, где судили бы по поведению в жизни и по правилам морали. Сносной жизни (чистой питьевой воды, покоя) удостаиваются души, по которым был исполнен погребальный обряд и принесены жертвы, а также павшие в бою и многодетные. Судьи подземного мира, ануннаки, сидящие перед Эрешкигаль, владычицей подземного царства, выносят только смертные приговоры. Имена мёртвых заносит в свою таблицу женщина-писец подземного царства Гештинанна (у аккадцев — Белет-цери). В числе предков — жителей подземного мира — многие легендарные герои и исторические деятели, например Гильгамеш, бог Сумукан, основатель III династии Ура Ур-Намму. Непогребённые души мёртвых возвращаются на землю и приносят беду, погребённые переправляются через «реку, которая отделяет от людей» и является границей между миром живых и миром мёртвых. Реку пересекает лодка с перевозчиком подземного мира Ур-Шанаби или демоном Хумут-Табалом.

Собственно космогонические шумерские мифы неизвестны. В тексте «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» говорится, что некие события происходили в то время, «когда небеса отделились от земли, когда Ан забрал себе небо, а Энлиль землю, когда Эрешкигаль подарили Куру». В мифе о мотыге и топоре говорится, что землю от небес отделил Энлиль, миф о Лахар и Ашнан, богинях скота и зерна, описывает ещё слитное состояние земли и небес («гора небес и земли»), которым, по всей видимости, ведал Ан. Миф «Энки и Нинхурсаг» рассказывает об острове Тильмун как о первозданном рае.

О сотворении людей дошло несколько мифов, но полностью самостоятелен из них лишь один — об Энки и Нинмах. Энки и Нинмах лепят человека из глины Абзу, подземного мирового океана, и привлекают к процессу создания богиню Намму — «мать, давшую жизнь всем богам». Цель создания человека — трудиться на богов: обрабатывать землю, пасти скот, собирать плоды, кормить богов своими жертвами. Когда человек изготовлен, боги определяют ему судьбу и устраивают по этому случаю пир. На пиру захмелевшие Энки и Нинмах начинают снова лепить людей, но у них получаются уроды: женщина, неспособная рожать, существо, лишённое пола, и т. д. В мифе о богинях скота и зерна необходимость создания человека объясняется тем, что появившиеся до него боги ануннаки не умеют вести никакого хозяйства. Неоднократно проскальзывает представление, что раньше люди росли под землёй, как трава. В мифе о мотыге Энлиль проделывает мотыгой дыру в земле и оттуда выходят люди. Этот же мотив звучит во введении к гимну городу Эреду(г).

Много мифов посвящено созданию и рождению богов. Широко представлены в шумерской мифологии культурные герои. Творцами-демиургами выступают в основном Энлиль и Энки. Согласно разным текстам богиня Нинкаси — зачинательница пивоварения, богиня Утту — ткацкого ремесла, Энлиль — создатель колеса, зерна; садоводство — изобретение садовника Шукалитудды. Некий архаический царь Энмедуранки объявляется изобретателем разных форм предсказания будущего, в т. ч. предсказаний при помощи излияния масла. Изобретатель арфы — некий Нингаль-Папригаль, эпические герои Энмеркар и Гильгамеш — создатели градостроения, а Энмеркар — ещё и письменности.

Эсхатологическая линия (хотя и не в прямом смысле слова) отражена в мифах о потопе (см. в ст. Зиусудра) и о «гневе Инанны».

В шумерской мифологии сохранилось крайне мало рассказов о борьбе богов с чудовищами, уничтожении стихийных сил и т. д. [пока известно только два таких сказания — о борьбе бога Нинурты (вариант — Нингирсу) со злым демоном Асагом и о борьбе богини Инанны с чудовищем Эбих]. Такие сражения в большинстве случаев — удел героической личности, обожествлённого царя, тогда как большинство деяний богов связано с их ролью божеств плодородия (наиболее архаичный момент) и носителей культуры (наиболее поздний момент). Функциональной амбивалентности образа соответствует внешняя характеристика персонажей: эти всесильные, всемогущие боги, творцы всего живого на земле, злы, грубы, жестоки, их решения часто объясняются капризами, пьянством, распущенностью, в их облике могут быть подчёркнуты бытовые непривлекательные черты (грязь под ногтями, выкрашенными в красный цвет, у Энки, растрёпанные волосы Эрешкигаль и т. д.). Разнообразна и степень активности и пассивности каждого божества. Так, наиболее живыми оказываются Инанна, Энки, Нинхурсаг, Думузи, некоторые второстепенные божества. Самый пассивный бог — «отец богов» Ан. Образы Энки, Инанны и отчасти Энлиля сопоставимы с образами богов-демиургов, «носителей культуры», в чьих характеристиках подчёркиваются элементы комизма, богами первобытных культов, живущими на земле, среди людей, чей культ и вытесняет культ «высшего существа». Но при этом никаких следов «теомахии» — борьбы старых и новых поколений богов — в шумерской мифологии не обнаружено. Один канонический текст старовавилонского времени начинается с перечисления 50 пар богов, предшествовавших Ану: их имена образованы по схеме: «владыка (владычица) того-то». Среди них назван один из древнейших, судя по некоторым данным, богов Энмешарра («господин всех ме»). Из источника ещё более позднего времени (новоассирийского заклинания 1-го тыс. до н. э.) мы узнаём, что Энмешарра — «тот, кто передал Ану и Энлилю скипетр и господство». В шумерской мифологии это божество хтоническое, но нет никаких свидетельств, что в подземное царство Энмешарра был низвергнут насильственно.

Крылатая демоница (Лилит?). Нач. 2 тыс. до н. э. Париж, Лувр.

Из героических сказаний до нас дошли только сказания урукского цикла. Героями сказаний являются три правивших последовательно царя Урука: Энмеркар, сын Мескингашера, легендарного основателя I династии Урука (27–26 вв. до н. э.; по преданию, династия вела своё начало от бога солнца Уту, чьим сыном считался Мескингашер); Лугальбанда, четвёртый правитель династии, отец (а возможно, родовой бог) Гильгамеша, наиболее популярного героя шумерской и аккадской литературы.

Единой для произведений урукского цикла внешней линией является тема связей Урука с окружающим миром и мотив странствия (путешествия) героев. Тема путешествия героя в чужеземную страну и испытание его моральной и физической силы в соединении с мотивами волшебных даров и волшебного помощника не только показывает степень мифологизации произведения, составленного как героико-исторический памятник, но позволяет вскрыть и стадиально ранние мо-

Мифологическая сцена (поклонение Ану?). Оттиск печати из Тель-Харири (Мари). 2-я половина 3 тыс. до н. э. Дамаск, Национальный музей.

тивы, связанные с обрядами инициации. Связь этих мотивов в произведениях, последовательность чисто мифологического уровня изложения сближает шумерские памятники с волшебной сказкой.

В ранних списках богов из Фары герои Лугальбанда и Гильгамеш приписаны к богам; в более поздних текстах они появляются как боги подземного мира. Между тем в эпосе урукского цикла Гильгамеш, Лугальбанда, Энмеркар, хотя и обладают мифоэпическими и сказочными чертами, выступают как реальные цари — правители Урука. Их имена фигурируют и в т. н. «царском списке», составленном в период III династии Ура (видимо, ок. 2100 до н. э.) (все династии, упомянутые в списке, делятся на «допотопные» и правившие «после потопа», царям, особенно допотопного периода, приписывается мифическое число лет правления: Мескингашеру, основателю династии Урука, «сыну бога солнца», 325 лет, Энмеркару 420 лет, Гильгамешу, который назван сыном демона лилу, 126 лет). Эпическая и внеэпическая традиция Двуречья имеет, таким образом, единое общее направление — представление об историчности главных мифоэпических героев. Можно допустить, что Лугальбанда и Гильгамеш были обожествлены посмертно, как герои. Иначе обстояло дело с начала староаккадского периода. Первым правителем, объявившим себя ещё при жизни «богом-покровителем Аккада», был аккадский царь 23 в. до н. э. Нарам-Суэн; в период III династии Ура культовое почитание правителя достигло апогея.

Характерное для многих мифологических систем развитие эпической традиции из мифов о культурных героях на шумерской почве, как правило, не имело места. Мифы о богах-изобретателях представляли собой в основном сравнительно поздние произведения. Эти мифы не столько коренились в традиции или исторической памяти народа, сколько были разработаны методами концептуального спекулятивного мышления, что видно из искусственного образования имён многих второстепенных богов — «деятелей культуры», являющихся деификацией какой-либо функции. Но и тема, разрабатываемая в мифологических эпосах, в большинстве случаев актуальна, несёт определённые идеологические установки, хотя в основу могло быть положено древнее традиционное действо. Характерной актуализацией древних форм (в частности, традиционного мотива путешествия) выглядит и нередко встречающийся в шумерских мифологических текстах мотив путешествия бога к другому, высшему, божеству за благословением (мифы об Инанне и ме, о путешествии Энки к Энлилю после постройки его города, о путешествии лунного бога Нанны в Ниппур к Энлилю, своему божественному отцу, за благословением).

Богиня-мать (Нинту?). Нач. 2 тыс. до н. э. Багдад, Иракский музей.

Период III династии Ура, время, от которого дошла большая часть письменных мифологических источников, — это период выработки идеологии царской власти в наиболее законченной в шумерской истории форме. Поскольку миф оставался господствующей и наиболее «организованной» областью общественного сознания, ведущей формой мышления, постольку именно через миф утверждались соответствующие идеи. Поэтому не случайно, что большинство текстов относится к одной группе — ниппурскому канону, составленному жрецами III династии Ура, а основные центры, чаще всего упоминаемые в мифах: Эреду(г), Урук, Ур, тяготевшие к Ниппуру как традиционному месту общешумерского культа. «Псевдомиф», миф-концепцию (а не традиционную композицию) представляет собой и миф, объясняющий появление в Двуречье семитских племён амореев и дающий этиологию их ассимиляции в обществе, — миф о боге Марту (само имя бога — деификация шумерского названия западносемитских кочевников). Миф, лежащий в основе текста, не разрабатывал древнюю традицию, а был взят из исторической реальности. Но и следы общеисторической концепции — представления об эволюции человечества от дикости к цивилизации (нашедшего отражение — уже на аккадском материале — в истории «дикого человека» Энкиду в аккадском эпосе о Гильгамеше) проступают сквозь «актуальную» концепцию мифа. После падения в конце 3-го тыс. до н. э. под натиском амореев и эламитов III династии Ура почти все правящие династии отдельных городов-государств Двуречья оказались аморейскими; возвышается Вавилон с аморейской династией (старовавилонский период). Однако в культуре Двуречья соприкосновение с аморейскими племенами почти не оставило следа.

Аккадская (вавилоно-ассирийская) мифология. С глубокой древности восточные семиты — аккадцы, занимавшие северную часть нижнего Двуречья, были соседями шумерийцев и находились под сильным шумерским влиянием. Во 2-й половине 3-го тыс. до н. э. аккадцы утверждаются и на юге Двуречья, чему способствовало объединение Двуречья правителем города Аккад Саргоном Древним в «царство Шумера и Аккада» (позднее, с возвышением Вавилона, эта территория стала называться Вавилонией). История Двуречья во 2-м тыс. до н. э. — это уже история семитских народов. Однако слияние шумерского и аккадского народов происходило постепенно, вытеснение шумерского языка аккадским (вавилоно-ассирийским) не означало полного уничтожения шумерской культуры и замены её новой, семитской.

Кудурру (межевой камень) Мелишипака (12 в. до н. э.) из Суз, на котором наиболее полно представлены символы богов шумеро-аккадского пантеона. Париж, Лувр. Символы богов: 1-й ряд: полумесяц – Син, звезда – Иштар, солнечный диск – Шамаш, ниже – рогатая тиара на алтаре – Ан, вторая рогатая тиара – Энлиль, баран и рыбо-козёл – Энки (Эйя), пуповина (?) и нож на алтаре – богиня-мать (Нинхур-саг?). 2-й ряд: символы божеств войны и подземного мира: крылатый лев и дубинка с двумя пантерами – Нергал, коршун и кривой нож (?) – Забаба, грифон и кривой нож (?) – Нинурта, 3-й ряд: копьё на драконе – Мардук, доска с грифелем на алтаре – Набу, собака – Гула. 4-й ряд: бык и молния на алтаре – Адад, ножницы (?) и баран – не расшифровано, светильник – Нуску, плуг – Нингирсу, птицы – возможно, касситское божество Шукамуна и его супруга Шамалия (?). 5-й ряд: сноп (?), возможно, символ Нисабы, рогатый змей – Нингишзида, скорпион – возможно, Ишхара.

Ни одного раннего чисто семитского культа на территории Двуречья до сих пор не обнаружено. Все известные нам аккадские боги — шумерского происхождения или с давних пор отождествлены с шумерскими. Так, аккадский бог солнца Шамаш отождествился с шумерским Уту, богиня Иштар — с Инанной и рядом других шумерских богинь, бог бури Адад — с Ишкуром и т. д. Бог Энлиль получает семитский эпитет Бел, «владыка». С возвышением Вавилона всё большую роль начинает играть главный бог этого города Мардук, но и это имя по своему происхождению шумерское.

Аккадские мифологические тексты старовавилонского времени известны го-

раздо меньше, чем шумерские; ни один текст не дошёл полностью. Все главные источники по аккадской мифологии относятся ко 2–1-му тыс. до н. э., то есть ко времени после старовавилонского периода.

Если о шумерской космогонии и теогонии сохранились весьма отрывочные сведения, то вавилонское космогоническое учение представлено большой космогонической поэмой-эпосом «Энума элиш» (по первым словам поэмы — «Когда вверху»; наиболее ранняя версия датируется началом 10 в. до н. э.). Поэма отводит главную роль в сотворении мира Мардуку, который постепенно занимает главное место в пантеоне 2-го тыс., а к концу старовавилонского периода получает всеобщее признание и вне Вавилона (изложение космогонического мифа см. в ст. Абзу и Мардук).

В сравнении с шумерскими представлениями о мироздании новым в космогонической части поэмы является представление о последовательных поколениях богов, из которых каждое превосходит предыдущее, о теомахии — сражении старых и новых богов и унифицирование многих божественных образов созидателей в один. Идея поэмы — в оправдании возвеличивания Мардука, цель создания её — доказать и показать, что Мардук — прямой и законный наследник древних могучих сил, в т. ч. и шумерских божеств. «Исконные» шумерские боги оказываются при этом молодыми наследниками более древних сил, которые они сокрушают. Он получает власть не только на основании законной преемственности, но и по праву сильнейшего, поэтому тема борьбы и насильственного свержения древних сил является лейтмотивом сказания. Черты Энки — Эйя, как и других богов, перенесены на Мардука, но Эйя делается отцом «владыки богов» и его советником.

В ашшурской версии поэмы (кон. 2-го тыс. до н. э.) Мардука заменяет Ашшур, главный бог города Ашшур и центральное божество ассирийского пантеона. Это стало проявлением общей тенденции к унификации и к монотеизму, точнее — монолатрии, выражающейся в стремлении выделить основного бога и коренящейся не только в идеологической, но и в общественно-политической ситуации 1-го тыс. до н. э. Ряд космологических мотивов «Энума элиш» дошёл до нас в греческих переложениях вавилонского жреца 4–3 вв. до н. э. Бероса (через Полигистора и Евсебия), а также греческого писателя 6 в. н. э. Дамаския. У Дамаския присутствует ряд поколений богов: Тауте и Апасон и сын их Мумие (Тиамат, Апсу, Мумму), а также Лахе и Лахос, Киссар и Ассорос (Лахму и Лахаму, Аншар и Кишар), их дети Анос, Иллинос, Аос (Ану, Энлиль, Эйя). Аос и Дауке (т. е. богиня Дамкина) создают бога-демиурга Бела (Мардука). У Бероса владычицей, соответствующей Тиамат, является некая Оморка («море»), которая господствует над тьмой и водами и описание которой напоминает описание злобных вавилонских демонов. Бог Бел её разрубает, создаёт небо и землю, организует мировой порядок и приказывает отрубить голову одному из богов, чтобы из его крови и земли создать людей и животных.

Мифы о сотворении мира и рода людского в вавилонской литературе и мифографии связаны со сказаниями о человеческих бедствиях, гибели людей и даже о разрушении вселенной. Как и в шумерских памятниках, в вавилонских сказаниях подчёркивается, что причина бедствий – злоба богов, их желание уменьшить число всё растущего и надоедающего богам своим шумом рода человеческого. Бедствия воспринимаются не как законное возмездие за людские грехи, но как злой каприз божества.

Миф о потопе, в основу которого, по всем данным, легло шумерское сказание о Зиусудре, дошёл в виде мифа об Атрахасисе и рассказа о потопе, вставленного в эпос о Гильгамеше (и мало отличающегося от первого), а также сохранился в греческой передаче Бероса. О наказании людей рассказывает и миф о боге чумы Эрре, обманным путём отбирающем власть у Мардука. Этот текст проливает свет на вавилонскую теологическую концепцию некоего физического и духовного равновесия мира, зависящего от присутствия на своём месте законного владельца (ср. шумеро-аккадский мотив равновесия между миром живых и мёртвых). Традиционным для Двуречья (ещё с шумерского периода) является и представление о связи божества со своей статуей: покидая страну и статую, бог тем самым меняет местожительство. Это совершает Мардук, и стране наносится ущерб, а для вселенной создаётся угроза гибели. Характерно, что во всех эпосах об уничтожении человечества главное бедствие — потоп, вызвано не наводнением с моря, но дождевой бурей. С этим связана и значительная роль богов бури и ураганов в космогонии Двуречья, особенно северного. Кроме специальных богов ветра и грозы, бури (главный аккадский бог — Адад), ветры были сферой деятельности различных богов и демонов. Так, по традиции, им, вероятно, был и верховный шумерский бог Энлиль [дословное значение имени — «господин (дыхание) ветра», или «владыка-ветер»], хотя в основном он бог воздуха в широком смысле слова. Но всё же Энлиль владел разрушительными бурями, которыми он уничтожал врагов и ненавистные ему города. Сыновья Энлиля — Нинурта и Нингирсу, также связаны с бурей. Как божества, во всяком случае как персонифицированные высшие силы, воспринимались ветры четырёх сторон (особенно важную роль играл южный ветер — ср. миф об Адапе или о борьбе с Анзу, где южный ветер — помощник Нинурты).

Вавилонское сказание о сотворении мира, сюжет которого был построен вокруг личности могучего божества, эпическая разработка эпизодов, повествующих о сражении бога-героя с чудовищем — олицетворением стихии, дало начало теме бога-героя в вавилонской эпико-мифологической литературе (а не героя-смертного, как в шумерской литературе).

Мотив таблиц судеб связан с шумерскими представлениями о ме. По аккадским понятиям, таблицы судеб определяли движение мира и мировых событий. Обладание ими обеспечивало мировое господство (ср. «Энума элиш», где ими первоначально владела Тиамат, затем Кингу и, наконец, Мардук). Писец таблиц судеб — бог писцового искусства и сын Мардука Набу — также иногда воспринимался как их обладатель. Таблицы писали и в подземном мире (писец — богиня Белет-цери); видимо, это была фиксация смертных приговоров, а также имена мёртвых.

Если число богов-героев в вавилонской мифологической литературе по сравнению с шумерской преобладает, то о героях-смертных, кроме эпоса об Атрахасисе, известны только сказание (явно шумерского происхождения) об Этане — герое, попытавшемся взлететь на орле на небо, и сравнительно поздний рассказ об Адапе — мудреце, осмелившемся «обломать крылья» ветру и вызвать гнев бога неба Ана, но упустившем возможность добыть бессмертие, и знаменитый эпос о Гильгамеше – не простое повторение шумерских сказаний о герое, а произведение, отразившее сложную мировоззренческую эволюцию, которую вместе с вавилонским обществом проделали герои шумерских произведений. Лейтмотив эпических произведений вавилонской литературы – недостижение человеком участи богов, несмотря на все его стремления, тщетность человеческих усилий в попытке получить бессмертие.

Монархически-государственный, а не общинный (как в шумерской мифологии) характер официальной вавилонской религии, равно как и подавление общественной жизни населения, приводит к тому, что черты архаической религиозно-магической практики постепенно подавляются. Со временем всё большую роль начинают играть «личные» боги. Представление о личном боге каждого человека, который облегчает ему доступ к великим богам и вводит его к ним, возникает (или, во всяком случае, распространяется) со времени III династии Ура и в старовавилонском периоде. На рельефах и печатях этого времени часты сцены, изображающие, как божество-покровитель ведёт человека к верховному богу для определения ему судьбы и для получения благословения. В период III династии Ура, когда царя рассматривали как защитни-

Борьба крылатого гения с крылатыми быками. Оттиск печати ассирийского времени. 1-я половина 1 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

ка-хранителя своей страны, он принимал некоторые функции бога-защитника (особенно обожествлённый царь). Считалось, что с потерей своего бога-защитника человек становился беззащитным перед злобным своеволием великих богов, легко мог подвергнуться нападению злых демонов. Кроме личного бога, который должен был прежде всего принести удачу своему покровительствуемому, и личной богини, олицетворявшей его жизненную «долю», каждый человек имел ещё своего шеду (ср. шумер. алад) — антропоморфизированную или зооморфизированную жизненную силу. Кроме этих защитников, у жителя Вавилонии во 2–1-м тыс. до н. э. появляется и своя личная хранительница — ламассу, носительница его личности, возможно, связанная с культом плаценты. «Имя» человека или его «слава» (шуму) тоже рассматривались как материальная субстанция, без которой немыслимо его существование и которая передавалась его наследникам. Напротив, «душа» (напишту) — что-то безличное, она отождествлялась то с дыханием, то с кровью. Личные боги-хранители противостояли злу и были как бы антиподами злых сил, окружающих человека. Среди них — львиноголовая Ламашту, поднимающаяся из подземного мира и ведущая за собой всевозможные болезни, сами злые духи болезней, призраки, озлобленные тени мёртвых, не получающие жертв, разного рода служебные духи подземного царства (утукки, асакки, этимме, галле, галле лемнути — «черти злые», и т. д.), бог-судьба Намтар, приходящий к человеку в час его смерти, ночные духи-инкубы лилу, посещающие женщин, суккубы лилит (лилиту), овладевающие мужчинами, и др. Сложнейшая система демонологических представлений, сложившаяся в вавилонской мифологии (и не засвидетельствованная в шумерских памятниках), получила отражение и в изобразительном искусстве.

Общая структура пантеона, сложение которой относится ещё к III династии Ура, в основном остаётся без особых перемен в течение всей эпохи древности. Во главе всего мира официально стоит триада Ану, Энлиль и Эйя, окружённые советом из семи или двенадцати «великих богов», определяющих «доли» (шимату) всего на свете. Все боги мыслятся разделёнными на две родовые группы — игигов и ануннаков, боги земли и подземного мира, как правило, относятся к числу последних, хотя и среди небесных богов также есть боги-ануннаки. В преисподней, однако, правит уже не столько Эрешкигаль, сколько её супруг Нергал, подчинивший свою супругу, что соответствует общему уменьшению роли женских божеств в вавилонской мифологии, низведённых, как правило, почти исключительно до положения безличных супруг своих божественных мужей (по существу, особое значение сохраняют лишь богиня врачевания Гула и Иштар, хотя, судя по эпосу о Гильгамеше, и её положение оказывается под угрозой). Но шаги в направлении определённой монолатрии, проявившиеся в усилении культа Мардука, который монополизировал к кон. 2-го тыс. почти все области божественной деятельности и власти, делаются и дальше. В единый образ «владыки» — Бела сливаются Энлиль и Мардук (в Ассирии — Энлиль и Ашшур). В 1-м тыс. до н. э. Мардука в ряде центров постепенно начинает вытеснять его сын, бог писцового искусства Набу, который имеет тенденцию к тому, чтобы стать общевавилонским божеством. Свойствами одного бога наделяются другие божества, и качества одного бога определяются при помощи качеств других богов. Это ещё один путь к созданию образа единого всемогущего и всесильного божества чисто абстрактным способом.

Памятники (в основном 1-го тыс.) дают возможность реконструировать общую систему космогонических воззрений вавилонских теологов, хотя нет полной уверенности в том, что подобная унификация самими вавилонянами была осуществлена. Микрокосм представляется отражением макрокосма — «низ» (земля) — как бы отражением «верха» (небес). Вся вселенная как бы плавает в мировом океане, земля уподобляется большому перевёрнутому круглому челну, а небо — твёрдому пол у свод у (куполу), накрывающему мир. Всё небесное пространство делится на несколько частей: «верхнее небо Ану», «среднее небо», принадлежащее игигам, в центре которого находилась лазуритовая целла Мардука, и «нижнее небо», уже видимое людям, на котором расположены звёзды. Все небеса сделаны из разных пород камня, например «нижнее небо» — из синей яшмы; над этими тремя небесами помещается ещё четыре неба. Небо, как здание, покоится на основании, прикреплённом к небесному океану колышками и, подобно земному дворцу, защищенном от воды крепостным валом. Самая высокая часть небесного свода носит название «середина небес». Внешняя сторона купола («внутренность небес») излучает свет; это то пространство, где скрывается луна — Син во время своей трёхдневной отлучки и где солнце — Шамаш проводит ночь. На востоке находится «гора восхода», на западе — «гора заката», которые заперты на замок. Каждое утро Шамаш открывает «гору восхода», отправляется в путь по небу, а вечером через «гору заката» скрывается во «внутренности небес». Звёзды на небесном своде — это «образы» или «письмена», и каждой из них определено твёрдое место, чтобы ни одна «не сбилась со своего пути». Земной географии соответствует география небесная. Прообразы всего сущего: стран, рек, городов, храмов — существуют на небе в виде звёзд, земные предметы являют собой лишь отражения небесных, но обе субстанции имеют каждая свои измерения. Так, небесный храм примерно вдвое больше земного. План Ниневии первоначально был вычерчен на небесах и существовал издревле. В одном созвездии расположен небесный Тигр, в другом — небесный Евфрат. Каждому городу соответствует определённое созвездие: Сиппару — созвездие Рака, Вавилону, Ниппуру — другие, чьи названия не идентифицированы с современными. На страны разделены и солнце и месяц: на правой стороне месяца — Аккад, на левой — Элам, верхняя часть месяца — Амурру (амореи), нижняя часть — страна Субарту. Под небесным сводом лежит (как перевёрнутая лодка) «ки» — земля, которая также разделена на несколько ярусов. В верхней части живут люди, в средней части — владения бога Эйя (океан пресной воды или подпочвенных вод), в нижней части — владения богов земли, ануннаков, и подземное царство. По другим воззрениям, семи небесам соответствуют семь земель, но об их точном членении и расположении ничего не известно. Чтобы укрепить землю, её привязали к небу верёвками и закрепили колышками. Эти верёвки-канаты — Млечный путь. Верхняя земля, как известно, принадлежит богу Энлилю. Его храм Экур («дом горы») и одна из центральных его частей — Дуранки («связь небес и земли») символизируют строение мира.

Таким образом, в религиозно-мифологических воззрениях народов Двуречья намечается известная эволюция. Если шумерская религиозно-мифологическая система может быть определена как основанная в первую очередь на общинных культах, то в вавилонской системе видно явное стремление к монолатрии и к более индивидуальному общению с божеством. От весьма архаических представлений намечается переход к развитой религиозно-мифологической системе, а через неё — к области религиозно-этических воззрений, в какой бы зачаточной форме они ни были выражены.

В. К. Афанасьева.

Сцена поклонения богине Иштар (?). Оттиск печати ассирийского времени. 1-я половина 1 тыс. до н. э. Лондон, Британский музей.

ШУНАХШЕПА (др.-инд. sunahsepa, букв. — «собачий хвост»), в древнеиндийской мифологии мудрец и знаток жертвоприношений. Однажды царь Харишчандра просил Варуну даровать ему сына, которого он по обету принесёт Варуне в жертву. Когда же сын (по имени Рохита) родился, царь всё время откладывал срок жертвоприношения. Подросши, Рохита скрылся в лесах, где вёл подвижническую жизнь. За невыполнение обета Варуна наслал на царя водянку. Несколько раз Рохита пытался вернуться к отцу, чтобы

помочь ему, но Индра не позволял ему сделать это. Встретив однажды в лесу брахмана Аджигарту (букв. «голодающий», в «Рамаяне» — Ричика), Рохита попросил его отдать ему одного из троих сыновей, чтобы принести в жертву Варуне. За это брахману, томившемуся голодом, было обещано сто коров. К жертвоприношению был назначен средний сын брахмана — Ш., которого привязали к жертвенному столбу. Однако жрец отказался совершить заклание, и сделать это должен был сам Аджигарта, отец Ш. «Они хотят заклать меня, будто я не человек», — сетовал Ш. Потом по совету риши Вишвамитры он воззвал с мольбой о помощи к Ушас, путы с него спали, и он был освобождён (одновременно и Харишчандра излечился от водянки).

В. Т.

ШУНЬ, в древнекитайской мифологии один из мудрых идеальных правителей (наряду с Яо). Согласно преданию, мать Ш. зачала его, увидев на небе большую радугу (поскольку радуга ассоциировалась с драконом, можно предполагать типичный для китайской мифологии мотив чудесного зачатия героя от дракона). Ш. представлялся в виде горбатого человека с чёрным цветом кожи, большим лбом и особой драконовой метой посередине лба — характерным знаком большинства древних правителей, подчёркивающим их связь с тотемом. Его прозвище Чун-хуа («двойной блеск», «двойное цветение») или Чунмин («двойная ясность», «двойной свет») связано с наличием у Ш. двух зрачков в каждом глазу (ср. птицу чунмин), что, возможно, свидетельствует о существовании в древности представления о птичьей ипостаси Ш. В древних памятниках он часто называется Юй Ш. (юй — «ведающий угодьями» или «ведающий горами и болотами»); в этом эпитете зафиксировано, как предполагается, наиболее древнее представление о Ш. как охотнике. В стадиально поздних версиях Ш. представлялся, видимо, земледельцем (на поздних народных картинах он изображается пашущим на слоне), примерно в 6–4 вв. до н. э. Ш. приобретает черты идеального в конфуцианском смысле правителя «золотого века» древности.

По преданию Ш. являл собой образец сыновнего благочестия. Со временем Ш. ушёл из дома и занимался земледелием, рыболовством, а затем гончарным ремеслом. Слух о добродетельном Ш. дошёл до правителя Яо, и тот вознамерился уступить ему свой престол, но прежде решил испытать Ш., отдав ему в жёны двух своих дочерей. Сводный брат Ш. — Сян («слон») задумал погубить Ш., чтобы завладеть его красавицами-жёнами и всем имуществом, полученным Ш. от Яо. Отец велел Ш. починить крышу амбара, а сам поджёг строение, но Ш. из двух соломенных шляп смастерил крылья и, подобно птице, спустился вниз. Ш. приписывается усмирение четырёх мифических злодеев (Сы сюн) — Хунь-дуня, Цюн-ци, Тао-у и Тао-те (Ш. сослал их в отдалённые окраинные земли, повелев им охранять границы от призраков и бесов, нападавших на людей), а также распространение правил почтительного поведения. Только после успешного завершения всех этих деяний Яо уступил престол Ш. Ш. умер, пробыв на престоле 39 лет. Останки Ш. похоронили в местности Цанъу на горе, получившей название Цзюишань («гора девяти сомнений»), где люди часто сбивались с пути и где водились двуглавые змеи вэйшэ.

Б. Л. Рифтин.

ШУРАЛЕ, шюрали, урман иясе, в мифологии казанских татар и башкир (шурали, ярымтык) дух леса, леший. Термин «Ш.», видимо, восходит к древнему названию божества, близкого образу духа почитаемого предка щур (чур) в славянской мифологии. У татар представляется в образе волосатого мужчины с рогом на лбу или голой женщины с длинными грудями, закинутыми, как и у албасты, за плечи назад (в обоих обликах имеет очень длинные руки с длинными пальцами, нередко — только тремя); у башкир — часто также человекоподобным существом с одним глазом во лбу, на одной ноге, иногда — бревном. Ш. занимается охотой, любит ездить на лошадях, имеет жён и детей.

Ряд башкирских преданий говорит о происхождении отдельных родов (в частности, группы «шайтан-кудей») от брака человека с женой или дочерью Ш. В одном лесу могут жить несколько Ш. Шурале сбивает людей с пути, заманивает в чащу, может защекотать до смерти. Боится воды: считалось, чтобы спастись от него, надо перескочить через ручей. Ш. можно поймать, уговорив засунуть палец в расщеплённое дерево, а затем выдернув клин. У татар-мишарей Ш. — разновидность злых духов-пиров. В мифологиях других тюрко-язычных народов Ш. соответствуют арсури у чувашей, пицен у западносибирских татар. Термин «Ш.» в различных вариантах распространён среди народов Урало-Поволжья.

В. В.

ШУШНА (др.-инд. susna, от sus-, «сохнуть», «сушить»), в древнеиндийской мифологии демон засухи, побеждённый Индрой, один из даса или асуров. Ш. представляли рогатым (РВ I 33, 12) змеем-пожирателем, шипящим (I 54, 5), откладывающим яйца (VIII 40, 10–11). Один из его эпитетов — «вызывающий плохой урожай».

ШЭНЬ, в древнекитайской мифологии и космологии особая категория, в известной мере соответствующая понятиям «дух», «божество», «душа». Под Ш. подразумевались и небесные духи, противопоставляемые злым духам, бесам — гуй и некое одухотворяющее начало, управляющее каждым живым существом. Существовали жертвоприношения небесным духам: тянь-шэнь, считалось, что т. о. приносятся жертвы пяти мифическим государям (см. У-ди), а также солнцу, луне и звёздам. Термин «Ш.» означает также светлая (ян) душа человека (хунь), противопоставляемая тёмной (инь; см. Инь и ян) душе (по). В средневековых текстах можно найти рассуждения также о наличии Ш. как особого типа «жизненной силы» в каждом из внутренних органов человека [и особо – в сердце, Ш., которая представлялась в виде красной птицы (Чжу-няо)]. Согласно учению о первоэлементах, Ш. связана с огнём; проявлением Ш. в небе является жаркая погода, на земле — огонь. В поздней народной мифологии Ш. — обычно просто добрые духи, божества.

Б. Р.

ШЭНЬ-НУН («божественный земледелец»), в древнекитайской мифологии один из центральных культурных героев, с именем которого связывается начало земледелия, мудрый правитель. Образ его, видимо, ещё на весьма ранней стадии контаминировался с образом солярного божества Янь-ди. По преданию, мать Ш.-н. — Нюй-дэн зачала его после того, как увидела чудесного дракона. Представляется, что Ш.-н. имел такой же облик, как и другие мифические первопредки (Нюй-ва, Фу-си), — змеиное тело, человечье лицо, бычью голову (что связано с его функцией бога земледелия) и нос тигра. Считается, что Ш.-н. зелёного цвета (цвет растительности). Когда Ш.-н. родился, в земле сами собой появились 9 колодцев. При нём с неба выпало дождём просо, и Ш.-н. тут же стал пахать землю и сеять его. Ему же приписывается изобретение сельскохозяйственных орудий.

Ш.-н. считают первым «фармакологом». Он ходил с красным кнутом и стегал травы, определяя их целебные свойства, вкусовые качества. У него был специальный треножник, на котором готовились целебные отвары. По преданию, жители Байминьго («царство белых людей») поднесли Ш.-н. животное яошоу («лекарственный зверь»). Когда кто-нибудь заболевал, стоило только погладить зверя по спине и сказать ему об этом, как он тут же мчался в поля и приносил в зубах нужную для исцеления траву. Однажды Ш.-н. проглотил стоножку, каждая нога которой превратилась в червя, и умер.

С Ш.-н. связывается также начало торговли (он устроил первые меновые базары). В поздней народной мифологии Ш.-н. — один из триады мифических государей (сань хуан) — покровителей медицины. Иногда он именуется Яо-ван («царь лекарств»).

ЭАГР (Οἴαγρος), в греческой мифологии бог одноименной реки во Фракии, супруг музы Каллиопы и отец Орфея и Лина (Apollod. I 3, 2).

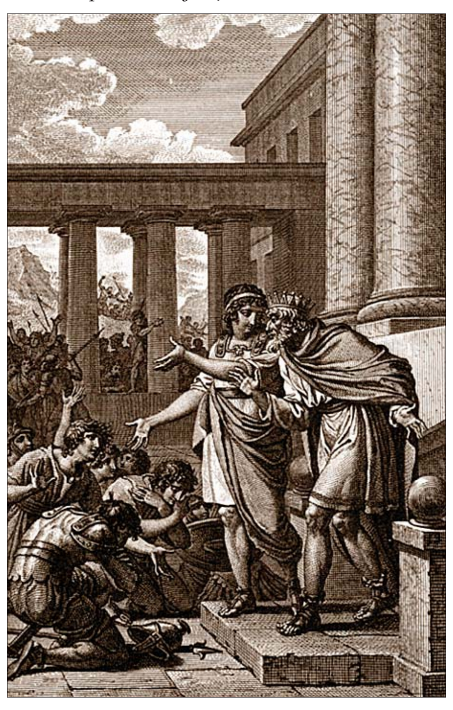
А. Т.-Г.

ЭАК (Αιακός), в греческой мифологии сын Зевса и речной нимфы Эгины. От дочери Скирона Э. имел сыновей Пелея и Теламона, от нереиды Псамафы — сына Фока. Среди греков Э. слыл самым справедливым и благочестивым, поэтому во время долгой засухи, поразившей Элладу, посланцы со всех концов страны прибыли к Э., чтобы он попросил у Зевса дождя. Зевс внял мольбам сына. В святилище Э. на Эгине ещё во 2 в. до н. э. находилась картина, изображающая посольство греков к Э. Вместе с Аполлоном и Посейдоном Э. строил стены Трои для царя Лаомедонта (Pind. Ol. VIII 31 след.). Согласно версии, восходящей к Платону («Горгий», 523 E), Э. после смерти был за свою справедливость сделан одним из трёх (вместе с Миносом и Радаманфом) судей в подземном царстве (гомеровский эпос знает в загробном мире только одного судью — Радаманфа).

По происхождению Э. является местным эгинским героем, и присоединение к нему на родственных правах саламинского героя Теламона указывает на стремление эгинетов в историческую эпоху обосновать своё право на остров Саламин.

В. Я.

Теламон представляет Эаку приветствующих его подданых.



ЭВАДНА (Ευάδνη), в греческой мифологии супруга Капанея. Э. не захотела пережить смерть мужа и бросилась в его погребальный костёр. Этот мотив, впервые обработанный Еврипидом (Suppl. 980–1075), затем многократно использовался античными авторами как образец супружеской верности. Сыном Капанея и Э. был Сфенел, который участвовал в Троянской войне.

В. Я.

ЭВАНДР (Evander), в римской мифологии внук или сын аркадского царя Палланта (вариант: Гермеса) и Никостраты (вариант: Карменты). Убив отца по наущению матери, бежал со своими спутниками в Италию и, изгнав аборигенов или получив от их царя Фавна землю, по совету Карменты построил укреплённый город на холме, названном им Паллатином то ли в честь отца, то ли в честь дочери Паланты, соблазнённой Геркулесом и там погребённой. Ввёл культы аркадского Пана под именем Фавна, Карменты, Цереры, Конного Нептуна, Виктории, Геркулеса Непобедимого (Dion. Halic. I 33; 40, 2; Serv. Verg. Aen. VIII 296). Принимал у себя Геркулеса и Энея, которому предсказал великую судьбу Рима (Serv. Verg. Aen. VIII 51; 157; 282; 343–345). Став союзником Энея в войне с вождём местного племени рутулов Турном, Э. дал ему отряд под командой своего сына Палланта, павшего в бою. Э. был посвящен алтарь у Авентина, где ему ежегодно приносились жертвы (Dion. Halic. I 31).

Е. Ш.

ЭВ БЕКЧИСИ, в мифологии турок злой дух, домовой. Людям показывается в облике змеи либо уродливого чернокожего человека со свисающей до живота нижней губой, горящими как уголья большими глазами, спутанными волосами, спускающимися до пят. Дом, в котором селился Э. б., хозяева старались продать. По поверьям, Э. б. обитают также в заброшенных строениях. В мифологиях других тюркоязычных народов образ домового имеется у татар (ой иясе, йорт иясе), башкир (ой эйяпе), карачаевцев (юй ийеси), чувашей (херт-сурт), якутов.

В. Б.

ЭВБУЛЕЙ, Евбулей (Εὐβουλεύς), в греческой мифологии: 1) брат Триптолема и сын жреца Деметры Трохида, бежавшего из Аргоса в Аттику. По другой версии, Э. и Триптолем — сыновья Дисавла, получившие от Деметры семена для посева в благодарность за их сообщение об участи Персефоны. Как и Триптолем, Эвбулей связан с элевсинскими мистериями (Paus. I 14, 2–3); 2) пастух, часть стада которого была поглощена землёй, когда Аид похитил Персефону. В память этого события в Беотии около Потний у рощи Деметры и Персефоны Э. приносят поросят, помещая их под землю и полагая, что через год они появляются на свет в Додоне (Paus. IX 8, 1); вероятно, речь идёт об отождествлении Э.-пастуха и Аида, носящего эпитет Э.

А. Т.-Г.

ЭВМЕЙ, Евмей (Εὔμαιος), в греческой мифологии (в «Одиссее») старший свинопас, один из немногих слуг, сохранивших верность Одиссею во время его отсутствия. К нему в отдалённый от города дом направился по совету Афины Одиссей, вернувшись на родину. Э. рассказал гостю, что он — сын царя Ктесия с острова Сирия (очевидно, имелся в виду остров Сирос, západнее Делоса) — был похищен пиратами.

Проданный затем ими Лаэрту, Э. рос при царском доме и был назначен Антиклеей смотрителем свиных стад. Э. проводил странника в город; в день состязания женихов Пенелопы в стрельбе из лука Одиссей открылся Э., и тот помог в расправе с женихами.

В. Я.

ЭВМОЛП, Евмолп (Εὔμολπος), в греческой мифологии фракийский царь, сын Посейдона и Хионы (Paus. I 38, 2; Apollod. III 15, 4), пришедший на помощь Элевсину в войне с Афинами. Э. остался в Элевсине (Paus. II 14, 3) и считался основателем элевсинских мистерий (в историческое время в Элевсине существовал жреческий род Эвмолпидов). По версии Гигина, Э. был убит афинянами в этой войне, после чего Посейдон потребовал от Зевса убить молнией их царя Эрехфея (Hyg. Fab. 46). От Э. получил очищение Геракл после убийства им кентавров (Apollod. II 5, 12). Э. считался известным певцом (Hyg. Fab. 273, ср. его имя «прекрасное пение»), отцом или сыном певца Мусея.

А. Т.-Г.

ЭВР, Евр (Εὖρος), в греческой мифологии божество юго-восточного ветра. В то время как другие ветры — дети Астрея и Эос, происхождение Э. неясно. Э. часто наносит вред кораблям, вместе с Нотом или Зефиром вызывая бури (Hom. Il. II 145 след.; Verg. Aen. I 131–135). Образ Э. лишён антропоморфизма.

А. Т.-Г.

ЭВРИАЛ (Εὐρύαλος), в греческой мифологии: 1) сын Мекистея, правнук Бианта (Apollod. I 9, 13), участник Троянской войны. Прибыл под Трою на аргосских кораблях под предводительством Диомеда. Искусный кулачный боец (Hom. Il. II 559–568; VI 20–28; XXIII 676 след.; Apollod. I 9, 16).

В вариантах мифов Э. является участником похода аргонавтов (Apollod. I 9, 16), а также похода эпигонов против Фив под предводительством Алкмеона (Apollod. III 7, 2); 2) сын Мелана. Э. вместе с братьями был убит Тидеем за то, что злоумышлял против отца Тидея Ойнея (Apollod. I 8, 5); 3) сын Одиссея и Эвиппы (дочери эпирского царя Тиримма). Согласно послегомеровским мифам, Одиссей, убив женихов Пенелопы, отправился в Эпир для того, чтобы очиститься от убийства, где сошёлся с Эвиппой. Э. родился уже после отъезда Одиссея из Эпира. Когда юноша возмужал, мать послала его на остров Итака, снабдив письмом к отцу. Однако, когда Э. прибыл, Одиссей отсутствовал, а мучимая ревностью Пенелопа сказала возвратившемуся мужу, что юноша подослан, чтобы умертвить его. Разгневанный Одиссей убил Э. (Parthen. III — по недошедшему «Эвриалу» Софокла); вариант: Э. убил Телемах (Eustath. ad Hom. Od. XVI 118 след.); 4) спутник Энея, прекрасный юноша, известный своей дружбой с Нисом. Был убит в битве с рутулами (Verg. Aen. IX 179 след.).

М. Б.

ЭВРИДИКА (Εὐρυδίκη), в греческой мифологии: 1) жена фракийского певца Орфея. Однажды, когда Э. с подругами-нимфами водила хороводы в лесу, её ужалила змея и Э. умерла. Чтобы вернуть любимую жену, Орфей спустился в аид. Звуками своей лиры он укротил Кербера и растрогал Аида и Персефону, которые разрешили Орфею вывести Э. на землю при условии, что он не взглянет на неё прежде, чем придёт в свой дом. Орфей нарушил запрет и навсегда потерял Э. (Apollod. I 3, 2; Verg. Georg. IV 454–527; Ovid. Met. X 1–77); 2) дочь Адраста, супруга Ила, мать царя Трои Лаомедонта (Apollod. III 12, 3); 3) одна из пятидесяти дочерей Даная (Apollod. II 1, 5); 4) дочь Лакедемона и Спарты, супруга аргосского царя Акрисия, мать Данаи (Apollod. II 2, 2; III 10, 3); 5) жена царя Немей Ликурга, мать Офельта (Архемора), в честь которого были учреждены Немейские игры (Apollod. I 9, 14; III 6, 4); 6) жена фиванского царя Креонта (Soph. Antig. 1180 след.).

М. Б.

ЭВРИПИЛ, Еврипил (Εὐρύπυλος), в греческой мифологии: 1) царь Орместиона в Фессалии, один из храбрейших участников Троянской войны, приведший под Трою 40 кораблей (Apollod. III 10, 8; epit. III 14). Э. сразил многих троянских героев, но был ранен Парисом (Hom. Il. II 735 след.; V 75 след.; XI 575 след.); рану Э. излечил Патрокл (Hom. Il. XV 390 след.); 2) царь острова Кос, сын Посейдона и Астипалеи. Убит Гераклом, возвращавшимся морем из-под Трои (Hom. Il. II 677 след.; Apollod. II 7, 1); 3) сын мисийского царя Телефа и Астиохи, сестры Приама (Hom. Od. XI 519), союзник троянцев, приведший на помощь Приаму большое войско мисийцев. При падении Трои был убит сыном Ахилла Неоптолемом (Apollod. epit. V 12; Hyg. Fab. 112); 4) сын одного из Гераклидов Темена (Apollod. II 8, 5).

М. Б.

Умирающая Эвридика. Скульптура Ш.-Ф. Лебёфа. Мрамор. 1822. Париж, Лувр.

ЭВРИСФЕЙ (Εὐρυσθεύς), в греческой мифологии царь Тиринфа и Микен, правнук Зевса, внук Персея, сын Сфенела и Никиппы, родившийся раньше Геракла и получивший поэтому власть над Микенами и соседними народами. Выполняя приказы Э., совершил свои двенадцать подвигов Геракл. После того как Геракл вознесся на Олимп, Э. стал преследовать его мать Алкмену и сыновей Геракла Гераклидов; в завязавшейся битве Э. и его сыновья (Александр, Ифимедонт, Эврибий, Ментор и Перимед) были убиты (Apollod. II 8, 1).

М. Б.

ЭВРИТ (Εὔρυτος), в греческой мифологии: 1) один из гигантов; 2) отец Иолы и Ифита; 3) сын Гермеса, участник похода аргонавтов (Apollod. I 9, 16); 4) сын Актора

Орфей выводит Эвридику из аида. Картина Ж. Б. К. Коро. 1861. Хьюстон, музей изобразительных искусств.

Геракл приносит Эврисфею эриманфского вепря. Краснофигурная вазопись. Ок. 510 до н. э. Париж, Лувр.

Эвтерпа. Саркофаг муз. Мрамор. 1 пол. 2 в. Париж, Лувр.

(вариант: Посейдона) и Молионы, один из Молионидов — племянников царя Авгия. Э. и его брат-близнец Ктеат сражались с Гераклом и были им убиты (Apollod. II 7, 2); 5) один из сыновей Гиппокоонта, захватившего власть в Лакедемоне. Вместе с отцом и братьями Э. был убит Гераклом (Apollod. III 10, 5).

М. Б.

ЭВТЕРПА (Εὐτέρπη), в греческой мифологии одна из муз, дочь Зевса и Мнемосины (Hes. Theog. 77), покровительница лирической поэзии. Изображается с двойной флейтой. От Э. и бога реки Стримон родился Рес (Apollod. I 3, 4).

А. Т.-Г.

ЭГЕЙ (Αἰγεύς), в греческой мифологии афинский царь, сын Пандиона и отец Тесея. После смерти Пандиона его сыновья отправились походом на Афины, чтобы изгнать оттуда сыновей Метиона, в своё время удаливших из Афин их отца. Верховная власть в Афинах досталась Э. Однако он ни от одной из двух жён не имел наследников и, опасаясь своих братьев, отправился к пифии узнать свою судьбу. Загадочные слова оракула были поняты мудрым царём Питфеем, у которого в Трезенах остановился Э. Напоив гостя, Питфей уложил его спать вместе со своей дочерью Эфрой, к которой в эту же ночь сошёл сам Посейдон. Таким образом сын Эфры и Э. – Тесей оказался одновременно и сыном бога. Уйдя в Афины, Э. положил под камень меч и сандалии, которые, возмужав, должен был добыть его сын. У Э. в Афинах нашла приют Медея, родившая Э. сына Меда. Когда неожиданно появился Тесей, Медея решила его отравить, но Э. узнал сына по рукоятке его меча. Ожидая Тесея с Крита, где тот должен был убить чудовищного Минотавра, Э. условился с сыном, что в случае победы он вернётся домой под белыми парусами. Когда Э. увидел корабль Тесея под чёрными парусами (в спешке Тесей забыл переменить паруса), он с горя бросился в море, названное поэтому Эгейским (Apollod. epit. I 10).

А. Т-Г.

Эгей, вопрошающий оракула. Фрагмент росписи краснофигурного килика. 440–430 до н. э. Западный Берлин, Государственные музеи.

ЭГЕРИЯ (Egeria), в римской мифологии пророчица-нимфа ручья в посвященной Карменте роще, из которого весталки черпали воду для храма Весты.

Е. Ш.

ЭГИАЛА (Αἰγιαλεία), в греческой мифологии дочь (или внучка) Адраста, жена Диомеда (Apollod. I 8, 6). В отсутствие Диомеда, который был занят то в войне с Фивами, то в Троянской войне, Э. долго хранившая ему верность, в конце концов нарушила свой супружеский долг с юным Кометом, сыном Сфенела. В мифах это объясняется либо вмешательством Афродиты, мстившей Диомеду за ее ранение под Троей, либо местью Навплия за гибель сына Паламеда: Навплий побуждал жён ушедших в поход героев изменить мужьям, т. к. те привезут себе из Трои возлюбленных (Apollod. epit. VI 8–9).

В. Я.

ЭГИНА (Αἴγινα), в греческой мифологии дочь речного бога Асопа (река Асоп протекает на юге Беотии), похищенная Зевсом и родившая ему Эака. Соединение Зевса с Э. античные источники локализовали на острове Эгина, который раньше якобы назывался Энононой.

В. Я.

ЭГИПТ, Египет (Αἴγυπτος), в греческой мифологии сын Бела, брат Даная и эпоним Египта. Отец 50 сыновей-Эгиптиад, которые силой взяли в жёны Данаид — дочерей Даная. В брачную ночь Данаиды убили своих преследователей (Apollod. II 1, 4); после этого Э., испытывая ужас перед именами Данай и Аргос (где были убиты сыновья), бежал в Ликию, где в Патрах показывали в историческое время его могилу (Paus. VII 21, 13).

А. Т.-Г.

ЭГИР (др.-исл. Acgir), в скандинавской мифологии морской великан (возможно, Гюмир, Хлер — другие имена Э.). Э. — муж Ран. В «Старшей Эдде» («Песнь о Хюмире», «Перебранка Локи») описывается пир богов у Э., который, по-видимому, имел ритуальный характер. В «Младшей Эдде» Э. упоминается как «гость богов». В ней Снорри Стурлусон разъясняет иносказание (кеннинг) «огонь Эгира» как золото (Э. освещал пиршественный зал блестящим золотом).

Е. М.

ЭГИСФ (Αἴγισθος), в греческой мифологии сын Фиеста. По одной версии мифа, Э. — единственный из сыновей Фиеста, избежавший мести Атрея. По другой, — Э. явился плодом насилия, по неведению совершённого Фиестом над своей собственной дочерью Пелопией. Выданная вскоре замуж за овдовевшего Атрея, Пелопия велела подбросить новорождённого, который был выкормлен козой (отсюда одно из объяснений его имени от греч. корней αἰγ, «коза», и σθένος, «сила») и воспитан пастухами. Впоследствии Э. обратил на себя внимание Атрея, был им усыновлён и получил приказ убить Фиеста, заключенного в темнице, для чего Атрей дал Э. меч, который, как оказалось, был вырван Пелопией в ночь насилия из ножен у Фиеста. По этому мечу Фиест опознал в Э. своего сына и велел привести к нему мать, после чего Пелопия закололась здесь же мечом Фиеста, а Э., узнав от отца о преступлениях Атрея и выждав удобный случай, убил Атрея (Hyg. Fab. 88).

Когда власть в Микенах перешла в руки Агамемнона (сына Атрея), Э. должен был бежать, но после отправления греческого войска в поход под Трою вернулся в Микены, обольстил жену Агамемнона Клитеместру и по возвращении Агамемнона убил его (Hom. Od. 3, 248–275; 4, 524–537). После семи лет царствования Э. был убит вместе с Клитеместрой выросшим в изгнании Орестом, сыном Агамемнона.

В. Я.

ЭДЗЕНЫ («хозяева»), эдзеты, эжены (бурят.) ; эзны (калм.), ханы, хаты («государи»), нойоны (ед. ч. нойон, «господин»), сабдаки, шибдаки, дебджиты (от тибет. sa-bdag, gzi-bdag, «владыка земли, местности», bde-byed, «благоподатель»), в мифологии монгольских народов духи — хозяева определённой местности, ландшафтных объектов, жилищ, инвентаря; покровители различных видов деятельности человека (ср. тюрк. ээ). В «Сокровенном сказании» (13 в.) повествуется об Э. – владыках земли и воды (Гадзар усу но эдзет хат); ср. йер-су в мифологии киргизов, алтайцев. В монгольских шаманских призываниях перечисляются Э. отдельных скал, рек, болот; упоминаются «восемь родов» Э., 24 Э., 49 Э., а наряду с ними — «Государь земля-вода» (хан Гадзар усун), являющийся либо обобщённым образом ландшафтных духов, либо их главой. Ряд локальных Э. чтутся как общемонгольские (например, дух-хозяин Хангая, Э. ойратской земли, а хребта Танну — Э. Монголии), приближающиеся к категории земных божеств.

Некоторые Э. не персонифицированы; однако согласно народным поверьям, иногда появляется Э. в облике белого человека в белых одеждах на белом коне; глава Э., Цаган Эбуген – седобородый старец. В бурятской мифологии, например, Орболи Саган-нойон, один из лесных Э. —

старик огромного роста, ездит на лосе (по другим представлениям, Э. людям вообще не показываются). Э. богаты, их молят об увеличении благосостояния, Э. властвуют над растениями и животными, выступая как охотничьи (и отчасти скотоводческие) божества (у бурят владельцем лосиных и оленьих стад считается Орболи Саганнойон). Э. вод и их властелин (бурят. Уха Лосон, Уха Лусан, калм. Усун хадын эзэн) — хозяева рыб и духи речного промысла. По монгольскому поверью, восемь дебджитов, возглавляемых Нансаруном, ведают дождём, снегом, градом, ветром и грозой, следуя воле Хормусты. Как духи среднего мира, соприкасающиеся с людьми, Э. могут выступать посредниками между ними и тенгри. В бурятской мифологии ханы, хаты, нойоны осмысливаются как дети и внуки тенгри, спустившиеся с неба.

Чаще представление о возникновении Э. связано с культом предков. По монгольским поверьям, Э. становятся души именитых людей, шаманов и колдунов. С культом предков у бурят связаны прозвища Э.: бабай, «батюшка». У бурят Э. подразделяются на добрых и злых. Благожелательны к людям западные ханы, или хаты (вариант: 90 хатов) — С. Саянских, Тункинских гор и др. местностей Прибайкалья. Им противостоят злые «холодные» восточные ханы — Э. восточных гор, ездящие на чёрных повозках, запряжённых вороными конями. Злых Э. возглавляет Эрлен-хан (см. Эрлик).

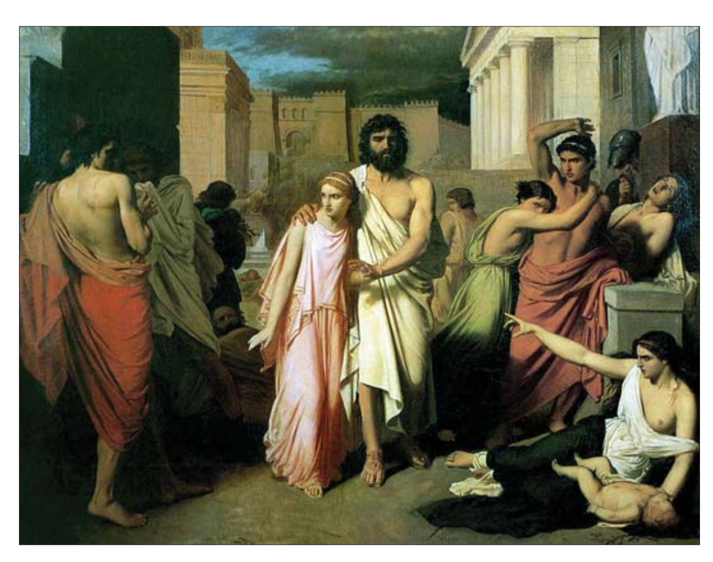
С. Ю. Неклюдов.

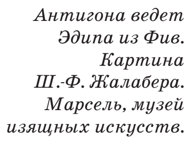
ЭДИП (Οἰδίπους), в греческой мифологии сын фиванского царя Лая и Иокасты. Так как Лаю была предсказана Аполлоном смерть от руки собственного сына, он велел жене бросить новорождённого на горе Киферон, проколов ему булавкой сухожилия у лодыжек. Однако пастух, получивший ребенка от царицы Иокасты и не знавший истинной причины такого решения, сжалился над новорожденным и отдал его коринфскому пастуху, с которым встречался на горных выгонах. Тот отнёс ребенка своему бездетному царю Полибу, назвавшему мальчика Э. («с опухшими ногами») и воспитавшему его как родного сына. Однажды, когда Э. уже был взрослым юношей, какой-то подгулявший житель Коринфа обозвал его подкидышем, и, хотя приёмные родители всячески успокаивали сына и не открыли ему тайну его рождения, Э. решил отправиться в Дельфы, чтобы спросить оракула Аполлона о своём происхождении. Оракул вместо ответа дал Э. прорицание, что ему суждено убить отца и жениться на матери. Не смея вернуться в Коринф, который он считал своей родиной, Э. отправился искать счастье на чужбине. По пути из Дельф, на перекрестке трёх дорог, ему повстречался какой-то знатный мужчина на колеснице в сопровождении слуг. В завязавшейся дорожной ссоре незнакомец ударил Э. по голове тяжелым скипетром, и в ответ разъяренный юноша дорожным посохом убил нападающего, его возницу и всех, как ему казалось, слуг. Однако один человек из свиты Лая (ибо это был он) спасся, вернулся в Фивы и рассказал, что царь погиб от рук разбойников. Э., продолжая путь, подошёл к Фивам и отгадал загадку обосновавшейся у городских стен чудовищной Сфинкс. В благодарность за избавление Фив от продолжительного бедствия фиванские граждане сделали Э. своим царем и дали в жены вдову Лая. Единственный свидетель встречи Э. с Лаем слуга, принесший известие о нападении разбойников, после воцарения Э. в Фивах отпросился у Иокасты на дальнее пастбище и больше в городе не показывался. Так исполнилось пророчество, данное Э. в Дельфах, хотя ни он сам, ни Иокаста об этом не подозревали и около 20 лет вели счастливую супружескую жизнь, во время которой родились четверо детей: Полиник, Этеокл, Антигона, Исмена. Только по прошествии длительного срока, когда Фивы были поражены моровой язвой и дельфийский оракул потребовал изгнания из Фив неразысканного убийцы Лая, Э. в процессе выяснения обстоятельств давнего преступления сумел установить, чей он сын, кого убил и с кем находился в браке. Он выколол себе глаза золотой застежкой, снятой с платья повесившейся Иокасты и

Эдип и Сфинкс. Картина Ж. Энгра. Ок. 1827. Париж, Лувр.

со временем был изгнан из Фив. Сопровождать слепого отца вызвалась преданная ему, несмотря на весь открывшийся позор, Антигона. После долгих скитаний Э. доходит до священной рощи Эвменид в аттическом поселении Колон, где ему по давнему предсказанию суждено проститься с жизнью. Приютившему его Тесею Э. открывает тайну, что в грядущих столкновениях афинян с фиванцами победа будет принадлежать той стороне, в чьей земле Э. найдёт последнее прибежище. Пытающийся увлечь Э. обратно на родину брат Иокасты Креонт получает суровый отпор со стороны Тесея. Не находит сочувствия у Э. и Полиник, явившийся к нему за благословением в борьбе против брата Этеокла: Э. проклинает обоих сыновей, изгнавших его из Фив, и предсказывает им взаимную гибель в предстоящем сражении. Удары грома дают понять Э., что его ждут владыки подземного мира. Ведомый какой-то силой свыше, он сам находит путь к месту своего успокоения и разрешает лишь Тесею присутствовать при своей безболезненной кончине: Э. поглощает разверзшаяся земля, и место, где это произошло, остаётся вечной тайной, которую Тесей имеет право только перед смертью передать своему наследнику. В таком варианте миф об Э. известен по трагедиям Со-

Пастух Форбас находит ребенка Эдипа. Скульптура А.-Д. Шоде и учеников. 1801. Париж, Лувр.





Антигона ведет Эдипа из Фив. Картина Ш.-Ф. Жалабера. Марсель, музей изящных искусств.

фокла «Царь Э.» и «Э. в Колоне». Другие источники сохранили более ранние или местные версии мифа. В одном из вариантов мифа родители не подбрасывают Э. на Кифероне, а опускают в ковчежке в море, и волна прибивает его к берегу у того же Коринфа или у Сикиона; здесь ребенка подбирает жена местного царя, занятая стиркой белья (Schol. Eur. Phoen. 26–28, Hyg. Fab. 66, 67). Способ спасения Э., изложенный Софоклом (передача ребенка одним пастухом другому), является изобретением поэта; по другим версиям, Э. находят пастухи (среди которых он вырастает) или случайный прохожий, т. е. люди, не знающие о месте его рождения. Существенно различаются и обстоятельства его встречи с Лаем и прибытия в Фивы. Согласно одному из вариантов, Э. отправляется на поиски упряжки, похищенной у коринфского царя, которого он считает отцом, при этом он сталкивается с незнакомым ему Лаем и убивает его, после чего благополучно возвращается к Полибу, сняв с убитого пояс и меч. Впоследствии уже став царем Фив, Э. однажды проезжает с Иокастой мимо места, где произошло убийство, сообщает о нём жене и в доказательство показывает взятые тогда трофеи. Иокаста узнает в своём новом супруге убийцу прежнего, но не открывает ему тайну и тем более не подозревает в Э. некогда подброшенного сына (Schol. Eur. Phoen. 1760). В этой связи особое значение приобретает версия, в которой применительно к Э. разрабатывается мотив богатырского сватовства: Креонт, оставшийся правителем Фив после гибели Лая, назначает руку овдовевшей царицы вместе с царским престолом в награду тому, кто избавит город от Сфинкс. На этот призыв откликается Э. и побеждает чудовище в сражении (Eur. Phoen. 45–52). Состязание со Сфинкс в умственных способностях заменяет первоначальную физическую победу над ней, вероятно, не раньше 7 в. до н. э., в эпоху расцвета нравоучительных жанров и всякого рода загадок и фольклорных головоломок.

Значительно отличаются от софокловской версии также варианты предания о происхождении детей Э. Согласно «Одиссее» (XI 271–280), боги скоро открыли тайну кровосмесительного брака Э., вследствие чего его мать (у Гомера она зовется Эпикастой) повесилась, а Э. продолжал царствовать в Фивах и умер, преследуемый эриниями. Вторую жену Э. аттический автор нач. 5 в. до н. э. Ферекид (frg. 48) называет Эвриганией и от этого брака производит четырех детей Э., упомянутых выше.

Первоначальным ядром мифа об Э. следует, очевидно, считать древнейший фольклорный мотив о сражении не узнавших друг друга отца с сыном, в том же варианте, при котором сын побеждает отца как более молодой и сильный соперник. Этот сюжет восходит к периоду матрилокального брака, когда сын не может знать своего отца, ибо воспитывается в роду матери, при достижении зрелости отправляется на поиски отца, и, не узнав его, вступает в сражение с ним. На греческой почве такой мотив в наиболее чистом виде засвидетельствован в мифе о гибели Одиссея в сражении с Телегоном, его не узнанным сыном от Кирки; вариантом того же мотива можно считать смерть Акрисия от руки его внука Персея, выросшего на чужбине.

В случае с Э. матрилокальный брак заменяется воспитанием подброшенного младенца вдали от места рождения, что в конечном счёте приводит к тому же результату; обычному в таких случаях посмертному «узнаванию» отца в упомянутых выше вариантах мифа об Э. соответствует опознание Иокастой в Э. убийцы её первого мужа.

В. Н. Ярхо.

Миф об Э. (в античной литературе разработанный также Сенекой в «Э.» и Стацием в «Фиваиде») был объектом аллегорического истолкования в средневековой литературе. К образу Э. обращались Вольтер («Э.»), Шелли («Э. — царь») и др.

ЭЕ, ээ, ия, ийе, ие, эя (букв. «хозяин»), в мифологиях тюркоязычных народов Поволжья. Средней Азии, Северного Кавказа, Западной Сибири, Алтая и Саян название духов, постоянно пребывающих в каком-либо месте. Вера в Э. восходит к мифологии древних тюрок. Представления об их функциях у разных народов неодинаковы. В мифологиях казанских и западносибирских татар и башкир Э. связываются с определёнными элементами природы, жилищем и образуют, таким образом, особые категории духов: водяной (су иясе), леший (урман иясе), домовой (ой иясе, йорт иясе). В мифологиях других народов Э. не распались на отдельные категории духов с закреплёнными функциями и представляются духами-хозяевами различных мест и предметов. Напр., хотя народы Алтая и Саян и выделяли среди всех Э. хозяина гор и тайги таг-ээзи, в их представлениях Э. — духи, обитающие в любом урочище (приобретающие характер покровителей рода). Близкие представления об Э. (иччи) характерны для якутов. Западносибирские татары наделяли духами-хозяевами заброшенные дома, овраги, болота. В исламизированной мифологии туркмен Э. превратились в злых духов, джиннов, обитающих в определённом месте. В мифологии чувашей Э. (ийе, видимо, от татарск. ия, «хозяин») — чёрт, живущий в домах под печкой, в банях.

В. Н. Басилов.

ЭЙНХЕРИИ (др.-исл. einherjar, ед. ч. einheri), в скандинавской мифологии мёртвые воины, живущие в небесной вальхалле и составляющие дружину бога Одина. Они непрерывно сражаются, а затем пируют в вальхалле. Э. сопоставляют с упоминаемыми в «Младшей Эдде» и в других источниках хьяднингами – войсками вечно воюющих между собой конунгов Хедина и Хёгни; ночью после битвы валькирия Хильд — дочь Хёгни и жена Хедина — воскрешает павших, и бой продолжается. Ряд авторов, в особенности О. Хёфлер, сравнивает Э. и хьяднингов также с упоминаемыми Тацитом наводящими ужас ночными походами мертвых воинов хариев (harii) и с более поздними немецкими сказаниями о т. н. «дикой охоте», возглавляемой Вотаном (сканд. Один). В основе всех этих сказаний Хёфлер усматривает тайные воинские мужские союзы древних германцев.

Эйрена с Плутосом. Римская копия с греческого оригинала скульптора Кефисодота. Мрамор. Ок. 370 до н. э. Мюнхен, Музей античного прикладного искусства.

ЭЙРЕНА, Ирена (Ειρήνη, «мир»), в греческой мифологии божество, персонификация мира. В древнейшее время Э. не имела своего культа и не упоминалась в мифах. Гесиод называет Э., наряду с Эвномией и Дике, в числе трёх гор, родившихся от союза Зевса и Фемиды и ведавших сменой времён года и плодородием полей (Hes. Theog. 901 след.; Apollod. I 3, 1). Как богиня мира Э. стала почитаться в Афинах с сер. 5 в. до н. э. В 374 до н. э. на агоре в Афинах был воздвигнут алтарь Э. Образ Э. часто встречается в греческой поэзии и драматургии. С Э. отождествлялась римская Пакс.

М. Б.

ЭКА АБАСИ («богиня-мать»), в мифологии ибибио (юго-восточная Нигерия, низовье реки Кросс) божество, прародительница. В эзотерических мифах Э. А. — подлинная глава пантеона. Вместе со своим первенцем громовником Обумо Э. А. породила предков всех народов земли (в варианте её супругом является Эте Абаси). С Э. А. связана плодовитость. По одному из мифов, женщины были бесплодны и тогда Э. А. послала к ним белую птицу, которая оставила им светящееся яйцо, символ плодородия, и улетела в небо.

Е. К.

ЭЛАГАБАЛ [Elagabal, «Эл горный», т. е. «бог (первоначально — «сильный, могучий») горный», см. Илу], Гелиогабал Heliogabalus, «солнце гор» ; народная этимология: «гелио», греч. «солнце», «габал», семит, «горный»), в западносемитской мифологии бог. Культ Э. сложился, по-видимому, в арамейский период (1-е тыс. до н. э. – 1-й в. н. э.) и получил наи-

большее значение в римское время. Очевидно, бог солнца и плодоносящих сил природы. Отождествлялся с Гелиосом (отсюда «Гелиогабал») и Юпитером. Культовый центр Э. находился в городе Эмоса, где ему был воздвигнут огромный, богато украшенный храм. Э. почитался в облике большого чёрного камня конической формы, закруглённого снизу и острого вверху (аэролит); считалось, что он упал с неба и был нерукотворным изображением солнца. Для культа Э. были характерны пышные оргиастические обряды. Элагабал, римский император в 218–222, являвшийся жрецом Э. (отсюда его имя в историографии, первоначально – Варий Авит), пытался возвести Э. в «ранг» верховного божества римского официального пантеона. На Палатине был построен храм Э., куда Элагабал, стремясь к тому, чтобы жречество Э. держало в своих руках тайны всех местных культов, пытался перенести изображения и других богов. Он объявил женой Э. Афину Палладу, а затем, поскольку Э. «отверг» её, Уранию (Тиннит), как лунное божество.

И. Ш. Шифман.

ЭЛАМСКАЯ МИФОЛОГИЯ. Э. м. сложилась в 4-м тыс. до н. э. задолго до возникновения государства у эламитов. Испытывала влияние шумеро-аккадской мифологии. Одна из наиболее характерных черт Э. м. — почитание змеи как символа изобилия, плодородия и вечности; змеи нередко изображались с человеческими головами. Самый ранний известный нам документ, содержащий имена эламских божеств, — договор, заключённый ок. 2200 до н. э. царём Элама (Хитой) и аккадским правителем Нарам-Суэном. В нём в строгой иерархической последовательности перечислено 37 богов. Ок. 639 до н. э. почти все они вновь упоминаются в надписи ассирийского царя Ашшурбанипала. Некоторые боги (напр., Хумпан, Шимут) почитались эламитами, как свидетельствуют клинописные тексты из Персеполя, по меньшей мере до сер. 5 в. до н. э. Все божества, считалось, обладают магической силой «китен». Под её защитой находится власть царя, воплощающего волю богов. Первоначально во главе пантеона стояли женские божества — богини плодородия (что отражает пережитки матриархального права в Эламе) Пиненкир, «повелительница неба», мать богов, которую в Аккаде отождествляли с Иштар, затем, с нач. 2-го тыс. Киририша. К сер. 2-го тыс. Киририша уступила ведущее место в пантеоне Хумпану, супругой которого её стали считать (победа Хумпана свидетельствует о торжестве патриархальных представлений над матриархальными). За верховенство в пантеоне с Хумпаном соперничал бог – покровитель столицы Элама Суз Иншушинак. Во 2–1-м тыс. Хумпан, Иншушинак и Киририша составляли ведущую триаду эламского пантеона. В числе других значительных богов – бог солнца, правосудия и торговли Наххунте, бог луны Напир, бог воды Шази, вестник богов Шимут и его супруга Манзат, богиня победы Нарунди, богиня-мать, почитавшаяся в области Аншан, Парти. В ранние периоды (3–2-е тыс.) почитались также шумеро-аккадские божества Адад, Эа, Энки, Иштар, Нергал, Нуску, Нинурта, Ишникараб (Ишмекараб), некоторые из них были официально включены в пантеон Элама.

М. А. Дандамаев.

Электра у могилы Агамемнона. Картина Ф. Лейтона. 1869. Частная колекция.

ЭЛЕГБА, Элегбара, Эшу, в мифологии йоруба фаллическое божество, наделённое функциями трикстера, в более поздних мифах персонификация зла.

Е. К.

ЭЛЕКТРА (’Ηλεκτρα), в греческой мифологии: 1) дочь Океана и Тефиды, мать вестницы богов Ириды и Гарпий; 2) одна из плеяд, родившая от брака с Зевсом Дардана, основателя царской династии в Трое; 3) дочь Агамемнона и Клитеместры. В «Илиаде» (144 след.) её имя не названо, но уже в мифологической традиции 6 в. до н. э. (не сохранившаяся «Орестея» Стесихора, памятники изобразительного искусства) она сыграла существенную роль в спасении малолетнего Ореста и затем оказывала ему помощь в убийстве Эгисфа и Клитеместры. Из дошедших произведений греческой литературы наиболее ярко Э. изображена в «Хоэфорах» Эсхила (2-я часть трилогии «Орестея») и в названных её именем трагедиях Софокла и Еврипида. При известном различии в оттенках основным содержанием образа Э. у афинских трагиков 5 в. до н. э. является поглощающая всё её существо жажда мести убийцам Агамемнона и страстное ожидание Ореста, который сможет осуществить эту месть. Встреча Э. с Орестом, по-разному изображённая Софоклом и Еврипидом, представляет одну из самых волнующих сцен в афинской трагедии. Активно побуждая Ореста к отмщению убийцам, Э. руководствуется как чувством долга к погибшему отцу, так и ненавистью к воцарившемуся в Микенах Эгисфу: он содержит Э. взаперти во дворце на положении рабыни и не позволяет ей вступить в брак, опасаясь рождения мстителя. У Еврипида введён мотив насильственной выдачи Э. за простого земледельца. Однако благодаря благородству супруга Э. этот брак оказывается фиктивным и после свершения мести не является препятствием для бракосочетания Э. с Пиладом (другом Ореста).

В. Я.

ЭЛЕКТРИОН (’Ηλεκτρυών), в греческой мифологии сын Персея и Андромеды, отец Алкмены, царь Микен. Воевал против обитавших на острове Тафос телебоев. Был нечаянно убит племянником Амфитрионом (Apollod. II 4, 6).

М. Б.

ЭЛЛИН, Геллен (Ελλην), в греческой мифологии царь Фессалии, внук Прометея, сын Девкалиона (вариант: сын Зевса) и Пирры. От нимфы Орсеиды Э. имел сыновей Эола, Дора и Ксуфа (Apollod. I 7, 2–3). Э. – мифический родоначальник эллинов, эпоним Эллады, а его сыновья и внуки – эпонимы основных греческих племён. В этиологическом мифе об Э. подчёркивается общее происхождение греческих племен.

М. Б.

ЭЛОХИМ, Элогим (евр. ’elohim), одно из обозначений бога в ветхозаветной мифологии (встречается в Библии до 2 тысяч раз). Слово «Э.», будучи формой множественного числа, несёт в себе отчасти память о древнейшем многобожии еврейских племён. Однако сама эта форма, согласующаяся в Библии почти всегда с гла-

Орест и Электра. Мрамор. 1 в. Рим, Национальный музей.

голами и прилагательными в единственном числе, выражает, скорее, значение квинтэссенции, высшей степени качества, полноты божественности в лице единого бога, вобравшего в себя всех до того бывших богов (ср. «Бог богов» — elohey haelohim — Втор. 10, 17). Подобная форма множественного числа слов — обозначений бога встречается и в других, более древних семитских мифологиях, например в аккадской, где она свидетельствовала о предпочтении данному богу среди прочих богов; однако в русле иудаистического монотеизма такая форма была переосмыслена как обозначение единого бога. В греческом переводе Библии — Септуагинте слово «Э.» передаётся существительным единственного числа — οθεός («бог»). Корень слова «Э.» — 'el (Эл) представляет собой вариант общесемитского обозначения бога (см. Илу, Аллах). Имя Эл также встречается в Библии как самостоятельно, так и в составе божественных имён (напр., во вложенной в уста Мельхиседека формуле 'el elion — «бог всевышний», Быт. 14, 18, отражающей реальное бытование обоих компонентов у западносемитских народов) и имён теофорных [напр., Михаил (Михаэл), Рафаил (Рафаэл) и др.].

Предполагается, что вследствие того, что слово el обозначало у семитских народов верховное божество, главу пантеона, особенно в завоёванном иудеями Ханаане, ими была принята форма Э., которую они этому слову противопоставили как обозначающую бога единого. Архаизирующая библейская поэтическая образность сохранила, однако, некоторые реликты древнейших семитских представлений об Эле как крылатом солнечном боге, известные на почве Финикии, Гебала (Библа); таковы образы бога, простирающего свои крылья над своими птенцами (Втор. 32, 11–12) или в Псалмах.

Имя Э., первоначально служившее, таким образом, обозначением бога, переосмысленным в духе иудаистического монотеизма, но восходящим к общесемитскому употреблению, постепенно приобретает в библейских текстах статус имени собственного. В полноте первого значения это имя предстаёт, например, в словах пророка Илии к сомневающемуся народу: «Если господь [яхве] есть бог [-Э.], то последуйте ему; а если Ваал, то ему последуйте» (3 Царств 18, 21). Второе употребление утверждается в религиозной практике в тем большей степени, что на собственно имя бога, открытое им Моисею (см. Яхве), иудаизм накладывает суровые ограничения. См. также Иудаистическая мифология.

М. Б. Мейлах.

ЭЛЬФЫ (нем. elbe, англ. elf, elves, шведск. elf, elvar), в низшей мифологии германских народов духи. Представления об Э. восходят к германо-скандинавским альвам, подобно им Э. иногда делятся на светлых и тёмных. Светлые Э. в средневековой демонологии — духи воздуха, атмосферы, красивые маленькие человечки (ростом с дюйм — ср. андерсеновскую Дюймовочку), в шапочках из цветков. Могут обитать в деревьях, которые в таком случае нельзя рубить. Любят водить хороводы при лунном свете; их музыка зачаровывает слушателей, заставляет танцевать даже неживую природу; музыкант не может прервать мелодию Э., пока ему не сломают скрипку. Занятия светлых Э. — прядение и ткачество, их нитки — летающая паутина.

Танцующие эльфы. 1866. Картина А. Мальмстрёма.

В ряде поверий Э. имеют своих королей, ведут войны и т. п. Темные Э. — гномы, подземные кузнецы, хранящие в горах сокровища. Иногда в средневековой демонологии Э. называли всех низших духов природных стихий: саламандр (духов огня), сильфов (духов воздуха), ундин (духов воды), гномов (духов земли).

ЭМЕГЕЛЬДЖИ, Эмегельчи, Эмегельджин, Эмегельджи-эджи, Эмеген («прабабушка», «бабушка»); Эмерельджи-дзаячи («прабабушка-создательница»), в мифологии монгольских народов, а также тувинцев домашнее божество типа богини-матери; Э. называются и онгоны семейных и родовых предков-женщин. Э. — покровительница детей, их счастья и здоровья. У тувинцев, например, онгону Э. молятся, когда нет детей или они рано умирают. В алтайской мифологии аналогичные онгоны известны как Эмегендер (Энекелер), «бабушки»; это духи предков-женщин, их воплощения — тряпичные куклы — передаются по наследству по женской линии.

С. Н.

ЭММА, Эмма-о, в японском буддизме популярное божество, властитель царства мёртвых (соответствует Яме). Попадающие в царство мёртвых грешники подвергаются там справедливому суду Э., который подытоживает все добрые и дурные деяния умершего и определяет меру наказания. Иногда Э. может помиловать человека и отправить его назад на землю. Сюжеты, посвященные Э., распространены в японской легендарной литературе начиная с конца 8 в. В этих легендах Э. отождествляется с бодхисатвой Дзидзо, который почитается в Японии как защитник умерших. При заимствовании царство Э. приобрело определённые черты, отражающие традиционные синтоистические представления о стране мёртвых ёми-но куни: путь туда лежит через горы, отведавший пищи, приготовленной на огне страны мёртвых, не может возвратиться обратно и т. д.

Г. С., А. М.

ЭМПУСА, Эмпуза ('Εμπουσα), в греческой мифологии чудовище из окружения Гекаты. Увлекает жертвы, принимая вид или прекрасной девы, или страшного призрака, лицо её пылает жаром, одна нога у неё медная (Aristoph. Ran. 294 след.).

А. Т.-Г.

ЭНДИМИОН ('Ενδυμίων), в греческой мифологии прекрасный юноша, сын Аэтлия и Калики (дочери Эола), заселивший эолийцами из Фессалии Элиду (Apollod. I 7, 5). Взятый Зевсом на небо Э. попытался овладеть Герой, за что Зевс обрёк его на вечный сон в пещере карийской горы Латмос (Schob Apoll. Rhod. IV 57; Schol. Theocr. Ill 49). По более распространённому варианту мифа, усыпить Э., сохранив ему вечную молодость, Зевса уговорила влюбленная в него Селена (Apollod. I 7, 5), родившая Э. впоследствии 50 дочерей (Paus. V 1, 5).

Г. Ч. Гусейнов.

ЭНЕЙ (Αἰνείας), в греческой и римской мифологиях сын Анхиса и Афродиты (рим. Венеры). Рождённый богиней на горе Ида или на берегу Симоента, Э. до пяти лет воспитывался у горных нимф. Э. сначала не принимал участия в обороне Трои и присоединился к троянцам только после того, как был изгнан Ахиллом из родных

Эмма. Живопись на шёлке. 12 в. Киото, монастырь Дайгодзи.

Эней, Анхис и Асканий. Скульптура Ж.-Л. Бернини. 1618. Рим, галерея Боргезе.

Смерть Дидоны. Скульптура А. Кайо. 1618. Париж, Лувр.

мест (Hom. Il. XX 89–96 и 187–194). Имя Э. называется в «Илиаде» среди славнейших троянских героев (XI 56–58), он участвует во многих важных сражениях, хотя в решающих встречах с Диомедом и Ахиллом Э. терпит поражение и избегает гибели только благодаря вмешательству Афродиты, Аполлона и Посейдона (V 297–317, 432–448; XX 79–352); настроенный обычно враждебно к троянцам, Посейдон спасает Э., т. к. тому предназначено судьбой сохранить царский род Дардана (XX 302–308; Hymn. Hom. IV 196–199). Этот мотив получил развитие в киклической поэме «Разорение Илиона», где было изображено, как Э., увидев зловещее предзнаменование в гибели Лаокоона, ушел из Трои ещё до нападения ахейцев; он, по-видимому продолжал царствовать в предгорьях Иды, либо на восточном берегу Геллеспонта, близ города Дардан. В более поздних источниках появился мотив бегства Э. из разоренной Трои. Один из таких вариантов проник не позже рубежа 6–5 вв. до н. э. к этрускам и лег в основу мифа о переселении Э. в Италию и основании им Рима. Эта версия, вобравшая в себя в течение нескольких столетий дополнительные эпизоды и местные италийские легенды, стала господствующей к середине 1 в. до н. э. и получила окончательную обработку у Вергилия в «Энеиде». По Вергилию, в последнюю ночь Трои Э. пытался сражаться с проникшими в город ахейцами, но получил от богов приказ оставить Трою вместе с престарелым Анхисом и малолетним сыном Асканием (Юлом); жена Э. Креуса по воле тех же богов исчезла в самом начале пути из Трои. Захватив с собой священные изображения троянских богов, Э. в сопровождении спутников на 20 кораблях отправляется на поиски новой родины. По пути он попадает во Фракию и Македонию, на Крит и остров Делос, в Лаконию и Аркадию, на острова Ионийского моря и в Эпир, где встречает Андромаху, вышедшую замуж за Елена. Дважды Э. заносит в Сицилию, где умирает Анхис и Э. устраивает на его могиле погребальные игры. Страшная буря, обрушившись на корабли Э., уничтожает большую их часть, а самого Э. забрасывает в Карфаген. Здесь его гостеприимно встречает царица Дидона, любовь которой надолго задерживает Э. в Карфагене. Когда, наконец, по велению богов Э. отправляется дальше в путь, он достигает италийского города Кумы и, совершая с помощью местной пророчицы — кумской сивиллы нисхождение в царство мёртвых, получает предсказание о своей судьбе и будущем своих потомков. Дальнейший путь ведет Э. в Лаций, где местный царь Латин готов отдать Э. руку своей дочери Лавинии и предоставить место для основания нового города, но для этого Э. приходится вступить в тяжелую борьбу с Турном — вождем местного племени рутулов, также претендующим на руку Лавинии. Э. побеждает в поединке Турна, и троянские божества получают новое пристанище на италийской земле, которая становится преемницей славы троянцев. Если на эолийском побережье М. Азии в 8–7 вв. до н. э. генеалогия Э., сына Афродиты, возводившего к тому же своё происхождение со стороны отца к самому Зевсу (Hom. Il. XX 208–241), отражала династические претензии знатного рода Энеадов (намеки на соперничество между родом Приама и родом Энея встречаются в «Илиаде», XIII 459–461; XX 302–307), то в Риме последних десятилетий 1 в. до н. э. имя Э. приобрело особую популярность в связи с тем, что потомками его сына Аскания (Юла) считали себя представители рода Юлиев (в т. ч. Юлий Цезарь и Август). Поскольку между традиционными датами падения Трои (1184 до н. э.) и основания Рима (754 до н. э.) возникал промежуток в несколько столетий, это последнее событие стали приписывать не Э., а его далёким потомкам, завершающим список царей Альба-Лонги, который якобы был заложен Асканием.

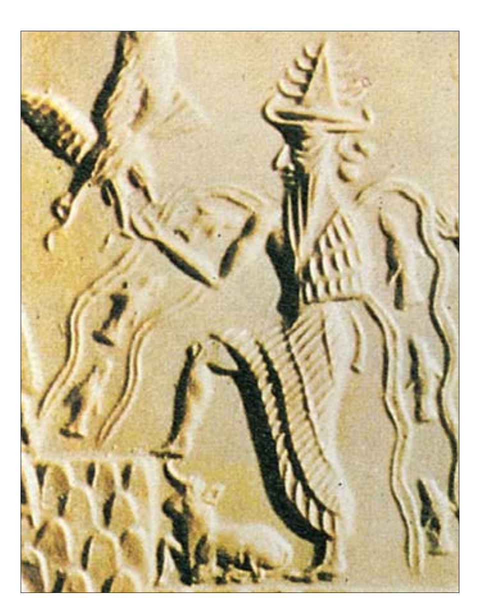
В. Н. Ярхо.

ЭНИО (Ενυώ), в греческой мифологии богиня войны, спутница Ареса, его дочь или сестра. Э. вносит в битву смятение (Hom. Il. V 592 след.). С ней отождествляется римская Беллона.

А. Т.-Г.

ЭНКИ (шумер. «владыка земли», «владыка низа»), Эйя, Эа, Хайа (аккад.), одно из главных божеств шумеро-аккадского пантеона. Бог – покровитель города Эреду(г), одного из древнейших культовых центров. Э. – хозяин Абзу, подземного мирового океана пресных вод, а также поверхно-

Слева – Эней с семьей покидает горящую Трою. Картина Ф. Бароччи. 1598. Рим, галерея Боргезе.
Справа – Эней при дворе царя Латина. Картина Ф. Бола. 1661–63. Амстердам, Государственный музей.



Энки (Эйя) в роли судьи (суд над птицечеловеком). Оттиск печати аккадского времени. Ленинград, Эрмитаж.

стных земных вод, бог мудрости и заклинаний, владыка божественных сил ме, часто защитник людей перед богами, помощник людей и богов во всех трудных делах. Первые письменные сведения об Э. восходят примерно к периоду Фары и Абу-Салябиха (27–26 вв. до н. э.).

Супруга Э. – Дамгальнуна (аккад. Дамкина), сын – бог-целитель Асалдухи (позднее идентифицируется с Мардуком), в аккадской мифологии – Мардук; дочь Э. – богиня Нанше. Посол – двуполое (?) божество Исимуд.

В мифах об Э. явственно выступают многочисленные аспекты этого божества, в первую очередь как бога плодородия и носителя культуры, создателя мировых ценностей.

Э. — создатель людей (миф «Э. и Нинмах»), создатель — вместе с Энлилем — скота и зерна (миф об Лахар и Ашнан), хранитель основ цивилизации, божественных сил ме (миф о похищении ме у Э. богиней Инанной).

В мифе «Энки и Шумер» (одно из самых пространных шумерских этиологических произведений) Э. выступает как устроитель мирового порядка на земле. Он отправляется в путешествие по земле, оплодотворяет её и «определяет судьбу» городам и странам; поднимаясь вверх по течению Тигра и Евфрата, Э. приносит земле благоденствие. Он создаёт плуг, мотыгу, форму для кирпича, поручает каждую область хозяйства заботам какого-либо божества: богу Энкимду («Энки создал») наказывает заботиться о рвах и каналах; заполнив долины растительной и животной жизнью, отдаёт их во власть «царя гор» Сумукана; пастуха Думузи делает хозяином в овчарнях и стойлах, предварительно создав в них изобилие молока и масла. Согласно мифу «Энки и Эреду(г)», он создаёт город Эреду(г) и поднимает его из водной пучины Абзу, а затем плывёт в Ниппур к Энлилю, чтобы тот освятил его (Энлиль в этом тексте именуется «отцом бога Э.»). Кроме того, Э. объявляется (в разных текстах) изобретателем садоводства, огородничества, льноводства, медицинских трав.

В. А.

ЭНКИДУ (шумер., «владыка, создавший землю», но, возможно, и от «Энки дугга», «Энки велик», «Энки благостен»), в шумерской мифоэпической традиции слуга, раб Гильгамеша; в аккадской — герой, соратник и друг Гильгамеша, его побратим. В шумерском эпосе Э. — существо довольно безликое. В аккадском эпосе наблюдается эволюция образа по линии становления героической личности: Э. создаётся из глины (т. е. так, как был создан первый человек) богиней Аруру по просьбе богов как соперник (и двойник?) Гильгамеша. Тело Э. покрыто шерстью, он не знает цивилизации, живёт в степи, близок диким животным, защищает их от охотников. Соприкоснувшись с цивилизованной жизнью (воплощением этого в эпосе является соблазнение Э. блудницей, вкушение им хлеба и вина), Э., подобно деревенским пастухам, защищает стада от диких зверей с оружием в руках (к функции защиты дикого мелкого скота прибавляется функция защиты домашнего скота с оружием, т. е. «цивилизованным» способом). Встреча с Гильгамешем, героем, равным ему по силе, преображает Э. Он принимает участие в подвигах Гильгамеша, призывает Гильгамеша к героическим поступкам и в результате оказывается искупительной жертвой за своего побратима: боги, разгневанные убийством Хувавы, посылают ему болезнь и смерть (Э. умирает, может быть, вместо Гильгамеша).

В. А.

ЭНЛИЛЬ (шумер., «владыка-ветер»?), Эллиль (аккад.), один из главных богов шумеро-аккадского пантеона. Э. — бог-покровитель Ниппура, древнейшего центра шумерского племенного союза, очень рано стал общешумерским богом. Его имя зафиксировано уже в древнейших пиктографических текстах из Джемдет-Наср (рубеж 4–3 тыс. до н. э.). В списках богов из Фары (26 в. до н. э.) Э. занимает второе место после своего отца бога неба Ана, которого он в ряде случаев превосходит [так, в мифе «Энки и Эреду(г)» Энки приезжает за благословением не к Ану, «отцу богов», а к Э.]. Главные эпитеты Э.: Кургаль («Великая гора», «Могучий утёс», — главный храм Э. в Ниппуре носил название «Экур», то есть «дом Горы»), «владыка всех стран», а также «отец богов» (титул Ана); «владыка, определяющий судьбы», «господин, чьи слова неизменны». Термин «энлильство» означает «господство», и этим качеством может обладать любой могущественный бог (так, «энлильство над богами» получают Мардук и Ашшур), отсюда эпитет Э. — «Энлиль всех богов». Супруга Э. — Нинлиль (его женская параллель), сыновья — его первенец лунный бог Нанна, боги войны Нинурта и Нингирсу (иногда идентифицируются), бог бури (Им?, по другим версиям, он — сын Ана), бог палящего солнца и преисподней Нергал, бог-судьба Намтар (сын Э. и владычицы подземного мира Эрешкигаль).

В мифах об Э. проявляется его сущность как божества плодородия и жизненных сил, а также необузданной стихийной силы (бог бури, воздуха?). В мифе об Э. и Нинлиль Э. выступает в качестве умирающего и воскресающего бога. «Старуха города» Нунбаршегуну намерена выдать за. Э. свою дочь юную Нинлиль, которая поначалу как будто противится этому. Э. овладевает Нинлиль в барке на воде и за это изгоняется сонмом «старших богов» в подземный мир. Нинлиль, которая уже носит в чреве его младенца (будущего бога луны Нанну), следует за своим супругом. Э. трижды меняет свой облик и трижды соединяется со своей женой под видом трёх стражей подземного мира: «стража ворот», «человека подземной реки» и «перевозчика», после чего Нинлиль производит на свет трёх подземных богов, которым суждено жить под землёй. В гимнах и молитвах к Э. его сравнивают с диким быком, с ревущим ветром. В текстах нередко подчёркивается его злобность по отношению к людям. Так, именно Э., по всей видимости, больше других богов виноват во всемирном потопе (VI таблица эпоса о Гильгамеше). Его постоянно раздражает шум людской жизни, и он насылает на человечество постоянные бедствия — чуму, засуху — засоление и, наконец, снова потоп (эпос об Атрахасисе); Э. и Ана богиня Нингаль считает ответственными за гибель города Ура (текст «Плач о разрушении города Ура»). Э. гневается и, видимо, собирается покарать Гильгамеша и Энкиду за убийство ими стража кедрового леса Хувавы — неожиданно для героев, поскольку те сами приносят ему голову убитого Хувавы, надеясь, судя по всему, на иную оценку их подвига (текст «Гильгамеш и гора бессмертных»). При этом в образе Э. довольно отчётливо выражены и черты носителя культуры, создателя вселенной. Э. «забрал себе» (создал) землю, подобно тому как Ан — небо (мифологическая запевка в тексте о Гильгамеше, Энкиду и подземном мире), он создал мотыгу, богов скотоводства Эмеша и Энтена, богинь Лахар и Ашнан (скот и зерно) — вместе с Энки. Символ Э. тот же, что символ Ана, — рогатая тиара, стоящая на священном алтаре.

В. К. Афанасьева.

ЭНМЕРКАР (шумер.), шумерский мифоэпический герой, полулегендарный царь Урука, сын основателя I династии Урука Мескингашара (последний, по легендарной традиции, отмеченной шумерским «царским списком» 21 в. до н. э., — сын солнечного бога Уту). Правил, согласно этому списку, 420 лет. Сохранилось два эпических предания об Э. Оба посвящены войнам-спорам этого правителя с владыкой Аратты.

В. А.

ЭНМЕШАРРА (шумер., «господин всех ме»), в шумерской мифологии бог подземного царства, один из древнейших богов. Э. и его супруга Нинмешарра считались предками Ана и Энлиля. У Э. — семеро детей (см. «Семерка»).

В. А.

ЭННЕАДА, девятка богов, в египетской мифологии девять изначальных богов города Гелиополя: Атум, Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет, Нефтида. Представляет собой древнейшую известную нам в Египте теогоническую и космогоническую систему.

По образцу гелиопольской в других городах создавались свои девятки богов.

Р. Р.

ЭНОМАЙ (Οἰνόμαος), в греческой мифологии царь Писы в Элиде, сын Ареса, отец

Гипподамии, погибший во время состязаний на колесницах с Пелопом (см. в ст. Пелоп).

В. Я.

ЭНОНА (Οἰνώνη), в греческой мифологии нимфа, первая супруга Париса. Когда в юности Парис пас стада на горе Ида в Троаде, он полюбил Э., дочь речного бога Кебрена, и имел от неё сына Корифа. Впоследствии Э., обладавшая даром предвидения, всячески удерживала Париса от путешествия за Еленой, так как знала, что новый брак будет причиной гибели Париса. Однако Парис не внял уговорам Э.; при прощании с мужем Э. посоветовала ему в случае ранения обратиться к ней за исцелением (искусству врачевания обучил Э. ещё раньше Аполлон в награду за её любовь). Раненный на десятом году Троянской войны стрелой Филоктета, Парис прибег к помощи Э., но та, всё ещё терзаемая ревностью, отказала ему в помощи; когда же Э. овладело раскаяние и она поспешила в Трою, Парис уже умер. Э. в отчаянии повесилась (или бросилась в его погребальный костёр). Могилу Э. и Париса показывали в историческое время в долине реки Кебрен (Strab. 13, 596). По другой версии мифа, Э. подослала в Трою выросшего Корифа, который пленил красотой Елену и стал соперником Париса, не узнавшего в нём собственного сына. Застав Корифа в спальне Елены, Парис убил его, и Э. впоследствии из чувства мести отказалась вылечить Париса от раны. Миф об Э., принадлежащий к числу местных эолийских сказаний и впервые засвидетельствованный у Гелланика (5 в. до н. э.), получил литературную обработку у эллинистических и римских поэтов (Ovid. Heroid. V).

В. Я.

ЭОЛ (Αἰόλος), в греческой мифологии: 1) родоначальник племени эолийцев, сын Эллина и нимфы Орсеиды, внук Девкалиона и Пирры, правнук Прометея, брат Дора и Ксуфа (Apollod. I 7, 2–3). Э. воцарился в Фессалии и от Энареты имел семерых сыновей и пятерых дочерей, среди них: Сисиф, Афамант, Салмоней и Алкиона; 2) бог ветров, обитавший на острове Эолия. Отец шестерых сыновей и шестерых дочерей. У Гомера (Od. X 1–75) Э., владыка ветров, вручает Одиссею завязанный мешок с бурными ветрами, оставляя провожатым Зефира. Однако спутники Одиссея развязали мешок и навлекли страшную бурю, которая прибила корабль Одиссея снова к берегам Эолии, откуда Э. уже изгоняет Одиссея.

А. Т.-Г.

ЭОН (греч. αἰών, «век, вечность»), в мифологических представлениях позднеантичного язычества, испытавшего влияние иранской мифологии, персонификация времени (ср. Зерван). В эпоху распространения в Римской империи культа Митры складывается иконография Э.: мощный старец с львиной головой, скалящей пасть, вокруг тела которого обвилась змея. В эсхатологии иудаизма и христианства термин «Э.» выступает как греч. передача евр. 'olam («век») и означает очень продолжительное, но принципиально конечное состояние времени и всего мира во времени. Вся история человечества со всеми её страданиями и несправедливостями

Эос. Картина М. Э. де Морган. 1895. Южная Каролина, Колумбийский музей искусств.

составляет один Э. В представлениях христианского гностицизма 2 в. Э. — как бы некое духовное существо, персонифицирующее один из аспектов абсолютного божества. Совокупность всех Э. — плерома (греч., «полнота»).

С. А.

ЭОС (Ἠώς), в греческой мифологии богиня утренней зари, дочь титана Гипериона и титаниды Тейи, сестра Гелиоса и Селены (Hes. Theog. 371–374). Э. с Астреем породили ветры: Борея, Нота и Зефира, также звёзды (378–82). Гомер описывает богиню Э. «розоперстую» (Hom. Il. I 477), поднимающуюся со своего ложа, где она почивала вместе с возлюбленным Титоном (Hom. Od. I 1 след.), прекраснейшим сыном троянского царя Лаомедонта, от которого она родила Мемнона (Apollod. III 12, 4). Афродита отомстила Э. за то, что она разделила ложе с Аресом, и вселила в неё постоянное желание. Она похитила Ориона (I 4, 4) и Кефала.

А. Т.-Г.

ЭПАФ, Епаф (Ἔπαφος), в греческой мифологии сын Зевса (букв. дитя «прикосновения» Зевса) и Ио, которая родила его на берегу Нила, приняв там снова человеческий облик после преследований Геры (Aeschyl. Prom. 846–69). Э. унаследовал власть в Египте после смерти мужа Ио Телегона, ставшего приёмным отцом Э. От брака Э. и Мемфиды – дочь Ливия, родившая от Посейдона Агенора и Бела, родоначальников великих фиванских и аргосских героев (Apollod. II 1, 3–4).

А. Т.-Г.

ЭПЕЙ (Ἐπειός) в греческой мифологии участник Троянской войны, строитель деревянного коня. Образ Э. отмечен в античной традиции некоторой противоречивостью. Он один из наименее уважаемых ахейских воинов, отличающийся лишь грубой физической силой; на погребальных играх в честь Патрокла он одерживает победу в кулачном бою, но терпит позорное поражение в метании диска (Hom. Il. XXIII 653–99, 838–40). По Стесихору (frg. 23), Э. носил воду Атридам. Согласно «Малой Илиаде», к строительству коня Э. побудила Афина, желая таким образом возвысить его среди других героев. По другой версии (Apollod. epit. V 14), восходящей, вероятно, к «Эфиопиде», идея создания деревянного коня принадлежит Одиссею, который избирает Э. как уже известного мастера. Платон («Ион» IV 533a) называет Э. скульптором; в храме Аполлона Ликейского в Аргосе в историческое время показывали статую Гермеса работы Э. (Paus. II 19, 6). У Каллимаха излагается рассказ о статуе Гермеса, сделанной Э. во время пребывания ахейцев под Троей и занесённой морскими волнами в Энос на фракийское побережье, где она стала предметом культового почитания.

В. Я.

ЭПИГОНЫ (Ἐπίγονοι, «потомки»), в греческой мифологии сыновья вождей, выступивших в поход против Фив и погибших под стенами этого города (см. Семеро против Фив). Э. отправляются в новый поход на Фивы, чтобы отомстить за смерть отцов. Обычно в источниках даётся интервал в десять лет между походом семерых и походом Э. В отличие от похода семерых, поход Э. начинается при благоприятных предзнаменованиях, указывающих на готовность богов помогать Э.; в ответ на это Э. обещают посвятить в Дельфы лучшую часть захваченной добычи. Состав Э. варьируется в зависимости от того, кто был включён в число семерых. Непременными участниками похода являются возглавляющий его Алкмеон (сын Амфиарая), Эгиалей (сын Адраста), Ферсандр (сын Полиника), Диомед (сын Тидея), Сфенел (сын Капанея). Если в походе семерых в живых остаётся лишь Адраст, то в походе Э. погибает только Эгиалей, которого сражает Лаодамант, сын Этеокла; его, в свою очередь, убивает Алкмеон. После этого фиванцы по совету Тиресия посылают к аргивянам вестника для переговоров о мире, а сами под прикрытием ночи покидают город. Обнаружив это, Э. разоряют город и отправляют в Дельфы захваченную ими дочь Тиресия Манто с частью добычи (Apollod. III 7, 2–5). О дальнейшей судьбе жителей Фив существуют различные версии: по одной – они обосновались в Фессалии, по другой – в Иллирии, по третьей – часть их вернулась в Фивы и признала царём Ферсандра (Paus. IX 8, 6–7).

В. Я.

ЭПИМЕТЕЙ (Ἐπιμηθεύς), в греческой мифологии сын титана Иапета и океаниды Климены, брат Прометея, Атланта и Менетия (Hes. Theog. 507–511). Э. отличался недалёким умом (букв. «крепкий задним умом») и взял в жёны посланную ему Зевсом Пандору, забыв о наставлениях Прометея ничего не принимать от Зевса (Hes. Opp. 83–89). Дочь Э. и Пандоры Пирра стала супругой сына Прометея Девкалиона.

А. Т.-Г.

ЭПИТ (Αἴπυτος), в греческой мифологии: 1) аркадский царь, сын Гиппофоя, отец Кипсела. Э. осмелился войти в святилище Посейдона в Мантинее, что было запрещено людям. Нарушив запрет, Э. ослеп и вскоре умер (Paus. VIII 5, 4–5); 2) правнук

первого, младший сын царя Мессении, одного из Гераклидов Кресфонта и Меропы, дочери Кипсела. Кресфонт был убит вместе со своими старшими сыновьями, а Э. отдан матерью (насильственно взятой в жёны узурпатором Полифонтом) на воспитание деду Кипселу. Когда Э. вырос, он тайно возвратился в Мессению, убил Полифонта и вернул себе отцовский трон. Э. так мудро правил страной, что его потомков стали называть не Гераклидами, а Эпитидами (Apollod. II 8, 5; Paus. IV 3, 6–8). Миф о мести Э. изложен Гигином по не дошедшей до нас трагедии Еврипида «Кресфонт» (но сын Меропы там назван Телефонтом; Hyg. Fab. 137); 3) аркадский царь, сын Элата. Погиб на охоте от укуса змеи и был похоронен на месте своей гибели (Hom. Il. II 603 след.).

М. Б.

ЭПОНА, Епона (галльск. Epona, от epo equo «лошадь»), в мифологии кельтов Галлии богиня. Изображения её (стоящей у лошади или сидящей на ней) распространены у континентальных кельтов.

Е. Ш.

ЭПОПЕЙ (Ἐπωπεύς), в греческой мифологии: 1) царь Сикиона, сын Алоэя (вариант: Посейдона и Канаки; Apollod. I 7, 4), внук Гелиоса. Э. приютил бежавшую от гнева отца фиванского царя Никтея Антиопу — мать детей Зевса, Зета и Амфиона (Paus. II 6, 4). Антиопа стала женой Э. По завещанию отца Антиопы его брат Лик должен был наказать её за то, что она опозорила семью; Лик взял Сикион, убил Э., а Антиопу обратил в рабство (Apollod. III 5, 5; Hyg. Fab. 8); 2) царь острова Лесбос, ставший возлюбленным собственной дочери Никтилены; Афина, чтобы спасти Никтилену от позора, превратила её в ночную птицу (Ovid. Met. II 589 след.; Hyg. Fab. 204).

М. Б.

ЭПОС И МИФЫ. Важнейший источник формирования героического эпоса — мифы, в особенности мифологические сказания о первопредках — культурных героях. В ранней эпике, складывавшейся в эпоху разложения родо-племенного строя, героика выступает ещё в мифологической оболочке; используются язык и концепции первобытных мифов. Исторические предания (см. История и мифы) являются второстепенным источником развития архаического эпоса, в известной мере сосуществуют с ним, почти не смешиваясь. И лишь позднее классические формы эпоса, развивавшиеся в условиях государственной консолидации народов, опираются на исторические предания, в них налицо тенденция к демифологизации. На первый план выступают отношения племён и архаических государств реально существовавших. В архаических эпосах прошлое племени рисуется как история «настоящих людей», человеческого рода, поскольку границы человечества и племени или группы родственных племён субъективно совпадают; в них повествуется о происхождении человека, добывании элементов культуры и защите их от чудовищ. Эпическое время в этих памятниках — мифическая эпоха первотворения.

Эпона. Галло-римский рельеф из Кастеля. Бонн, Музей земли Рейнланд.

В архаической эпике обычно выступает некая, в значительной мере мифологическая, дуальная система постоянно враждующих племён — своего, человеческого, и чужого, демонского (при этом на втором плане в эпосах могут фигурировать и другие мифические миры и племена). Эта межплеменная борьба является конкретным выражением защиты космоса от сил хаоса. «Враги» большей частью хтоничны, т. е. связаны с подземным миром, смертью, болезнями и т. п., а «своё» племя локализовано на «средней земле» и пользуется покровительством небесных богов. Таково, например, противопоставление, чисто мифологическое в своей основе, якутских демонских богатырей абасы, находящихся под покровительством духов болезней, хтонических демонов абасы, и человеческих богатырей айы, покровительствуемых айы. Эта чисто мифологическая оппозиция накладывается в якутских богатырских поэмах на противопоставление предков якутов — группы скотоводческих тюркских племён — окружающим якутов тунгусо-маньчжурским племенам, занимающимся лесной охотой и рыболовством.

В эпосе алтайских тюрок и бурят нет резкого деления на два враждующих племени (у бурят такое деление сохранено в применении к небесным духам и богам), но богатыри сражаются с различными чудовищами-мангадхаями в бурятских улигерах (см. в ст. Мангус) или с чудовищами, подчинёнными Эрлику, хозяину преисподней, в эпосе алтайцев. В борьбу с чудовищами вступают шумеро-аккадские Гильгамеш и Энкиду, грузинский герой Амирани, знаменитые древнегреческие герои Персей, Тесей, Геракл, германо-скандинавские и англосаксонские герои Сигмунд, Сигурд, Беовульф. Для архаического эпоса типична сугубо мифологическая фигура «матери» или «хозяйки» демонских богатырей: старая шаманка абасы в якутских поэмах, старуха-куропатка — мать алтайских чудовищ, безобразная мангадхайка у бурят, «лебединые старухи» у хакасов, хозяйка Страны севера Лоухи у финнов и т. д. С этими персонажами можно сравнить, с одной стороны, мифических — эскимосскую Седну, кетскую Хоседэм, вавилонскую Тиамат, а, с другой стороны, персонажи более развитых эпосов — королеву Медб в ирландских сагах, мать Гренделя в «Беовульфе», старуху Сурхайиль в тюркском «Алпамыше» и т. д.

«Своё» племя в архаической эпике не имеет исторического имени. Нарты или сыны Калевы (полное отождествление финских героев с сынами Калевалы имеет место только в тексте «Калевалы», опубликованном Э. Лёнротом, ср. эстонского Калевипоэга и русских Колывановичей) – это просто племя героев, богатырей, противостоящих не только хтоническим демонам, но отчасти и своим измельчавшим потомкам. В развитых эпосах — германском, греческом, индийском – готы и бургунды, ахейцы и троянцы, пандавы и кауравы, уже исчезнувшие как самостоятельные племена и только в качестве одного из компонетов вошедшие в «этнос» носителей эпоса, выступают прежде всего как героические племена давнего героического века, представлены как некий героический, в сущности мифический, образец для последующих поколений.

Кое в чём нарты и им подобные героические племена сопоставимы с некогда действовавшими первопредками из древних мифов (тем более, что они и воспринимаются как предки народа — носителя эпической традиции), а время их жизни и славных походов — с мифическим временем типа «времени сновидения». Не случайно в образах героев наиболее архаических эпических поэм и сказаний отчётливо обнаруживаются реликтовые черты первопредков или культурного героя. Так, старейший и популярнейший герой якутского олонхо Эр-Соготох («муж-одинокий») — богатырь, живущий одиноко, не знающий других людей и не имеющий родителей (отсюда его прозвище), так как он — первопредок человеческого племени.

В якутском эпосе известен и другой тип богатыря, посланного небесными богами на землю с особой миссией — очистить землю от чудовищ абасы. Это тоже типичное деяние мифологического культурного героя. Эпос тюрко-монгольских народов Сибири знает и мифологическую пару первых людей – родоначальников, устроителей жизни на «средней земле». В бурятских улигерах сестра сватает брату небесную богиню с целью продолжения человеческого рода. Образы родоначальников-первопредков занимают важное место в осетинских сказаниях о нартах. Таковы Сатана и Урызмаг – сестра и брат, ставшие супругами, а также братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг (ср. с близнецами Санасаром и Багдасаром — основателями Сасуна в древней ветви армянского эпоса). Древнейший нартский богатырь Сосруко ярко обнаруживает черты культурного героя.

Ещё ярче черты культурного героя-демиурга выступают в образе карело-финского Вяйнямёйнена и отчасти его «двойника» — кузнеца-демиурга Ильмаринена. Во многом Вяйнямёйнен сопоставим с образом скандинавского бога Одина (культурный герой — шаман, его отрицательный вариант — плут Локи). Связь образов Одина, Тора, Локи с традициями культурных героев облегчила превращение этих богов в героев архаической эпохи.

Мифологический слой легко обнаруживается и в классических формах эпоса. Например, в индийской «Рамаяне» Рама сохраняет черты культурного героя, призванного уничтожить демонов, и напоминает Барида и некоторых других персона-

жей дравидских мифов. В монгольском эпосе о Гесере герой также выполняет миссию борьбы с демонами во всех четырёх странах света, что соответствует архаической космологической модели; Гесеру не чужды и черты трикстера. В эпическом творчестве, порождённом древними аграрными цивилизациями, широко использованы в качестве моделей построения сюжета и образа специфичные для этих аграрных цивилизаций календарные мифы.

Многие эпические герои, даже имеющие исторические прототипы, определённым образом соотнесены с теми или иными богами и их функциями; поэтому некоторые сюжеты или фрагменты сюжетов воспроизводят традиционные мифологемы (что, однако, не является доказательством происхождения эпического памятника в целом из мифов и ритуальных текстов).

Согласно исследованию Ж. Дюмезиля, индоевропейская трихотомическая система мифологических функций (магическая и юридическая власть, воинская сила, плодородие) и соответствующие ей иерархические или конфликтные соотношения между богами воспроизводятся на «героическом» уровне в «Махабхарате», римских легендах и даже в осетинской версии нартских сказаний. Пандавы в «Махабхарате» — фактически сыновья не бесплодного Панду, а богов (Дхармы, Вайю, Индры и Ашвинов) и в своём поведении повторяют в какой-то мере функциональную структуру, в которую входят эти боги. Реликты подобной структуры Дюмезиль видит и в «Илиаде», где Парис, выбрав Афродиту, восстановил против себя Геру и Афину, представляющих иные мифологические функции, и навлёк войну. В истории разрушительной войны пандавов и кауравов Дюмезиль также усматривает перенос на эпический уровень эсхатологического мифа (ср. аналогичное явление в ирландской традиции). Учитывая мифологическую субструктуру героических эпопей, Дюмезиль выявляет ряд эпических параллелей в древней литературе индоевропейских народов (скандинавской, ирландской, иранской, греческой, римской, индийской). Однако классические формы эпоса, хотя в них и сохраняется связь с мифами, в отличие от архаической эпики, опираются на исторические предания, пользуются их языком для изложения событий далёкого прошлого, причём не мифического, а исторического, точнее — квазиисторического. Они отличаются от архаического эпоса не столько степенью достоверности рассказа, сколько географическими названиями, историческими наименованиями племён и государств, царей и вождей, войн и миграций. Эпическое время представляется по типу мифического как начальное время и время активных действий предков, предопределивших последующий порядок, но повествуется не о творении мира, а о заре национальной истории, об устройстве древнейших государственных образований и т. д.

Мифическая борьба за космос против хаоса преобразуется в защиту родственной группы племён, своих государств, своей веры от захватчиков, насильников, язычников. Полностью отпадает шаманский ореол эпического героя, уступая место чисто воинской героической этике и эстетике. Подобно мифу, героический эпос не воспринимается как вымысел, и в этом смысле они могут быть почти в равной мере противопоставлены сказке. Только в романическом эпосе (рыцарском романе) линии героического эпоса и волшебной сказки как бы сливаются. Романический эпос осознаётся как художественный вымысел.

Е. М. Мелетинский.

ЭРГИН (Ἐργῖνος), в греческой мифологии: 1) царь Орхомена (Беотия), сын Климена. Мстя за отца (убитого фиванцами), Э. и его братья начали войну против Фив и в битве убили многих фиванцев. По заключённому миру Э. обязал Фивы ежегодно доставлять ему в течение двадцати лет 100 быков. Однако Геракл, возвращаясь с охоты на киферонского льва, стал на сторону Фив, нанёс орхоменцам поражение и убил Э.; побеждённые орхоменцы должны были платить дань Фивам в двойном размере (Diod. IV 10; Apollod. II 4, 11). По другой версии мифа, Э. не был убит, а лишь вынужден был заключить мир и отказаться от наложенной им на Фивы дани (Paus. IX 37, 1). Э. был отцом зодчих Агамеда и Трофония; 2) сын Посейдона, один из аргонавтов, прибывший к Ясону из Милета и ставший кормчим корабля «Арго» (после Тифия) (Apollod. I 9, 16; Hyg. Fab. 14; Apoll. Rhod. I 185 след.).

М. Б.

ЭРЕБ (Ἔρεβος), в греческой мифологии персонификация мрака, сын Хаоса и брат Ночи. Вместе с Э. Ночь породила Гемеру (День) и Эфир (Hes. Theog. 123–125).

ЭРЕХФЕЙ, Эрехтей (Ἐρεχθεύς), в греческой мифологии афинский царь, сын Пандиона и Зевксиппы, внук Эрихтония (Apollod. III 14, 8). После смерти отца Э. и его брат-близнец Бут поделили власть: Э. стал царём, Бут — верховным жрецом (III 15, 1). Сестрами Э. были Филомела и Прокна. Э., возможно, ввёл Панафинеи и привил в Аттике культуру пшеницы. Имел много дочерей от Праксифеи. Ради победы афинян в войне с Элевсином принёс в жертву Посейдону дочь Хтонию, другие дочери сами принесли себя в жертву (Hyg. Fab. 46; Lycurg. 98 след.). Э. был убит молнией Зевса по требованию Посейдона за то, что сам убил союзника элевсинцев и сына Посейдона и Хионы своего внука Эвмолпа (Hyg. Fab. 46).

А. Т.-Г.

ЭРЕШКИГАЛЬ [шумер., «хозяйка (?) большой земли»], в шумеро-аккадской мифологии богиня — владычица подземного царства; одно из её имён — Кигаль («большая земля», т. е. подземный мир). Э. получает подземный мир в «подарок» (космогоническое введение к шумерской эпической поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»). Э. — старшая сестра и соперница Инанны, богини любви и плодородия (характерная деталь: погибает богиня рождения Инанна — и Э. мучается родами в подземном царстве, — миф о нисхождении Инанны в подземный мир). Под властью Э. – семь (иногда больше) судей подземного мира ануннаков. На входящего в подземный мир Э. направляет «взгляд смерти».

В. А.

ЭРИГОНА (Ἠριγόνη), в греческой мифологии: 1) дочь Икария (Hyg. Fab. 254) – эпонима поселения близ Марафона в Аттике. Научившись виноделию у Диониса, Икарий отнёс мех с вином пастухам. Те, опьянев, убили Икария и зарыли его тело. Э. разыскивала отца, и, когда собака Икария Майра нашла его могилу, Э. от скорби и тоски повесилась (Hyg. Fab. 130; Apollod. III 14, 7); 2) дочь Эгисфа и Клитеместры, которая была спасена от мести Ореста Артемидой и стала жрицей богини в Аттике (Hyg. Fab. 122). По другой версии (Apollod. epit. VI 25, 28), Э. стала возлюбленной Ореста и имела от него сына Тисамена (сюжет, обычно связываемый с Гермионой).

М. Б.

ЭРИДА (Ἔρις), в греческой мифологии персонификация раздора. Э. — среди первичных космогонических сил, она дочь Ночи, внучка Хаоса (Hes. Theog. 224 след.). Хотя Э. породила голод, скорби, битвы, убийства, споры, тяжбы, беззаконие, она же породила труд (226–232). Отсюда у Гесиода две Э.: одна вызывает войны и вражду и нелюбима людьми, другая – полезна людям, заставляя их состязаться в труде. Эту Э. Зевс поместил между корнями земли, т. е. заставил служить людям (Hes. Opp. 11–26). Э. стала причиной губительного соперничества Афродиты, Афины и Геры в Троянской войне, бросив на свадьбе Пелея и Фетиды яблоко с надписью «Прекраснейшей» (яблоко раздора).

А. Т.-Г.

ЭРИДАН (Ἠριδανός), в греческой мифологии река, рождённая Океаном и Тефидой (Hes. Theog. 338), протекающая на крайнем западе, где побывал Геракл, вопрошая у нимф дорогу к саду Гесперид (Apollod. II 5, 11). По Э., в который впадает Родан, плыли аргонавты (Apoll. Rhod. IV 596), вдыхая ужасный смрад от пожара, вызванного падением в Э. Фаэтона. Э. славится янтарём, в который превратились то ли слёзы Аполлона, потерявшего Асклепия, то ли слёзы Гелиад, сестёр Фаэтона (605–626). Позднее древние греки отождествляли Э. с рекой По, Родан с рекой Роной.

А. Т.-Г.

ЭРИКС, Эрик (Ἔρυξ), в греческой мифологии сын аргонавта Бута (вариант: Посейдона; Apollod. II 5, 10) и Афродиты. Геракл после того, как захватил коров Гериона, прогонял стадо через область, где правил Э. Кичившийся своей славой борца, Э. вызвал Геракла на поединок: они договорились, что в случае победы Э. получит коров Гериона, а Геракл — землю Э. (Diod. IV 23; Paus. III 16, 4). По другой версии мифа, у Геракла отбился от стада бык и Э. взял его в своё стадо. Он предложил Гераклу, что быка получит тот, кто победит в борьбе. Геракл трижды одержал верх и убил Э. (Apollod. II 5, 10).

М. Б.

ЭРИМАНФ, Эримант (Ἐρύμανθος), в греческой мифологии: 1) сын Аполлона, ослеплённый Афродитой, когда он невольно увидел купающуюся богиню; Аполлон в отместку убил Адониса; 2) божество одноимённой реки в Аркадии (Paus. VIII 24, 3 след.).

А. Т.-Г.

ЭРИНИИ, эриннии, эвмениды (Ἐρινύες, Εὐμενίδες), в греческой мифологии богини мести, рождённые Геей, впитавшей кровь оскоплённого Урана (Hes. Theog. 184–186). На хтонизм Э. указывает также другой миф о рождении их от Ночи и Эреба (Aeschyl. Eum. 69, 321 след.). Э. три: Алекто, Тисифона, Мегера (Apollod. I 1, 4). Они обитают в царстве Аида и Персефоны (Verg. Aen. VI 280, VII 563–571), появляясь на земле, чтобы возбудить месть, безумие, злобу. Э. Алекто, напоённая ядом горгоны, вливает злобу в сердце царицы латинов Аматы, проникает в её грудь в виде змеи и делает её безумной (VII 341–384). В образе страшной старухи Алекто возбуждает к бою Турна — вождя рутулов (VIII 415–474) и вызывает кровопролитие (VII 475–545). Вид Э. отвратителен: это старухи с развевающимися змеями вместо волос, с зажжёнными факелами в руках. Из их пасти каплет кровь. Э. — хтонические божества, охранительницы материнского права. Они преследуют Ореста за убийство матери и спорят с Афиной и Аполлоном, защитниками Ореста. Эсхил в «Эвменидах» изображает безумие охваченного Э. Ореста, суд в ареопаге и примирение Э. с новыми богами, после чего Э. получают имя эвмениды («благомыслящие»), тем самым меняя свою злобную сущность (греч. ἐρινύειν, «быть безумным») на функцию покровительниц законности. Отсюда представление в греческой натурфилософии, у Гераклита, об Э. как «блюстительницах правды», ибо без их воли даже «солнце не преступит своей меры» (B 94D). Образ Э. прошёл путь от хтонических божеств, охраняющих права мёртвых, до устроительниц космического порядка. С Э. отождествляются римские фурии («безумные», «яростные»).

А. Ф. Лосев.

ЭРИСИХТОН (Ἐρυσίχθων), в греческой мифологии: 1) сын фессалийского царя Триопа. Обуянный безбожной дерзостью, Э. вырубает священную рощу Деметры, невзирая на предупреждение богини, являющейся к нему под видом жрицы. За это Деметра наказывает Э. чувством неутолимого голода. Миф об Э. сохранился в обработке Каллимаха («Гимн Деметре», 24–117) и Овидия («Метаморфозы», VIII 738–878). Каллимах фиксирует внимание на бытовых деталях: мать Э., стыдясь его неукротимого аппетита, под разными предлогами отклоняет приглашения на праздники к соседям, в то время как сам Э., истребив все запасы съестного в доме, пожирает упряжных мулов и корову, беговую лошадь, коня для войны и домашнюю кошку, а потом выклянчивает пищу у прохожих на дорогах. Овидий, обстоятельно описывая порубку священного дерева Деметры, вводит также новый персонаж — дочь Э., которую тот, пользуясь её способностью принимать разные обличья, многократно продаёт, а вырученные деньги проедает, пока, наконец, не начинает поедать собственное тело.

В. Я.

ЭРИФИЛА (Ἐριφύλη), в греческой мифологии дочь аргосского царя Талая, сестра Адраста и жена прорицателя-царя Амфиарая (Apollod. I 9, 13). Когда Амфиарай отказался участвовать в походе семерых против Фив, предвидя гибельный исход войны, Полиник, сын Эдипа, зная (по прорицанию), что помощь Амфиарая необходима, подкупил Э. ожерельем, принадлежавшим некогда Гармонии, и Э. уговорила мужа отправиться в поход. Амфиарай же просил сына Алкмеона отомстить за него матери, если он не вернётся (III 6, 2). По одному из более поздних вариантов мифа, Э. также заставила Алкмеона участвовать в походе эпигонов против Фив, подкупленная сыном Полиника, подарившим ей пеплос Гармонии. Вернувшись из похода, Алкмеон убил мать, а сам после тяжких преследований эриниями и скитаний нашёл очищение от пролитой крови матери у бога реки Ахелоя (Hy g. Fab. 73; Apollod. III 7, 2–5). Сыновья Алкмеона после его гибели посвятили, по совету Ахелоя, ожерелье и пеплос в Дельфы (III 7, 7).

А. Т.-Г.

ЭРИХТОНИЙ, Эрихфоний (Ἐριχθόνιος), в греческой мифологии один из первых аттических царей, автохтон, рождённый землёй Геей от семени Гефеста и имевший полузмеиное-получеловеческое тело. Его имя указывает на связь с землёй (греч. chthon, «земля», eri — интенсивная частица). Спрятанный в ларец Афины, он был отдан на хранение дочерям Кекропа — автохтона и полузмея. Однако Аглавра и её сестры заглянули в ларец и пришли в ужас от увиденного там чудовища. Разгневанная Афина наслала на них безумие (Apollod. III 14, 6). Э. был воспитан в храме самой Афиной. Возмужав, он изгнал из страны захватившего власть Амфиктиона и воцарился в Афинах (Paus. I 2, 4–6). Э. женился на наяде Праксифее, имел сына Пандиона. На акрополе Э. воздвиг деревянную статую Афины, установил Панафинеи (Apollod. III 14, 6). Пандион похоронил отца на священном участке храма Афины (III 14, 7). В мифе об Э. отразились предания об исконности власти аттических царей, получавших силу и власть от земли и Афины и сочетавших тем самым хтонизм с цивилизаторством великой богини.

А. Т.-Г.

Орест, преследуемый эриниями. Картина В.-А. Бужеро. 1862.

ЭР-ЛАН («второй сын»), Эр-лан-шэнь («божество второй сын»), Гуанькоу Эрлан («второй сын из Гуанькоу»), Гуанькоу-шэнь («божество из Гуанькоу»), в поздней китайской народной мифологии одно из божеств вод, а также дамб, защищающее людей от разливов рек и наводнений. По наиболее распространённой версии, Э.-л. — сын сычуаньского правителя Ли Бина, усмирявшего воды, прокладывавшего новые русла рек и боровшегося с драконом. Если предания о Ли Вине с сильной мифологической окраской зафиксированы с первых веков н. э., то имя Э.-л. появляется в письменных памятниках лишь с 12 в. По предположению китайского фольклориста Хуан Чжигана образ самого Ли Бина трансформируется в этот период в образ его сына (не исключено, что первоначально термином «Э.-л.» обозначался Ли Вин, в некоторых памятниках упоминаются Ли Вин и его сын). Постепенно культ Э.-л. как сына Ли Бина затмевает или почти вытесняет культ отца, ему же в преданиях приписываются и подвиги, аналогичные подвигам Ли Бина. Храмы Э.-л. были построены вдоль всего течения Янцзы. В них он изображался молодым человеком свирепого вида с третьим глазом на лбу. Согласно местному поверью, этот глаз обычно закрыт и открывается лишь в момент битв, чтобы придать Э.-л. воинственный вид. У Э.-л. тёмное лицо, красные волосы. Э.-л. приносили в жертву многочисленных баранов. Образ Э.-л. встречается и в литературе, например в фантастических эпопеях «Си ю цзи» («Путешествие на Запад») У Чэн-эня (16 в.) и «Сы ю чжуань» («Повествование о 4 путешествиях» Ян Чжи-хэ, 16 в.). Именем Э.-л. называют и Лаолана.

Б. Л. Рифтин.

ЭРЛИК, Эрлик-хан, Эрлен-хан (бурят.), Эрлик Номун-хан (монг.), Эрлик Номинхан (калм.), Эрлик Ловун-хан (тувинск.), Ирлик (хакасск.), в мифологии монгольских народов и саяно-алтайских тюрок владыка царства мёртвых, верховный судья в загробном мире, дьявол, демиург или первое живое существо, созданное демиургом. Имя восходит к древнеуйгурскому Эрклиг каган («могучий государь») — эпитету владыки буддийского ада Ямы. Прозвище Номун-хан — монгольская калька титула Ямы — «царь закона», «владыка веры»; кроме того, в Монголии Э. часто именуется Чойджалом (тибет. форма данного титула). Согласно буддийским преданиям, в прошлом Э. был монахом, достигшим высокой степени святости и обретшим сверхъестественное могущество, однако он был казнён по ложному обвинению в воровстве или же убит грабителями, поскольку оказался невольным свидетелем их преступления. Обезглавленный, но оставшийся живым, он приставил себе бычью голову и стал ужасным демоном-губителем. Его укротил «победитель смерти» Ямандаг (санскр. Ямантака), который низверг его в подземный мир, где Э. стал владыкой и судьёй в за-

гробном царстве. Немотря на своё противостояние, Э. и Ямандаг иконографически сходны, в Монголии часто отождествляются.

Чойджал в буддийской иконографии изображается синим (цвет грозного божества), имеющим рогатую бычью голову с тремя глазами, проницающими прошлое, настоящее и будущее, в ореоле языков пламени. На нём — ожерелье из черепов, в руках жезл, увенчанный черепом, аркан для ловли душ, меч и драгоценный талисман, указывающий на его власть над подземными сокровищами. Атрибуты Э. как вершителя загробного суда — весы, книга судеб, а также зеркало, в котором видны прегрешения человека.

Как правило, царство Э. расположено под землёй. Однако иногда «тот свет» локализуется где-то в стороне от мира живых (например, у калмыков — на западе), беспредельно далеко от него или как бы в ином измерении. По одному из тувинских поверий, Э. входит в число небесных богов (трёх Курбустанов); называют Э. тенгри и в одном монгольском шаманском призывании. Небесная локализация Э., возможно, имеет давние корни (о ней упоминается ещё в древнетюркских текстах) и обусловлена тем, что Э. наделён функциями демиурга. Э., владыкой подземного мира, зачастую становится первый умерший, первое существо, созданное или изначально существовавшее; в верованиях алтайцев Э. относится к категории духов «тос», т. е. первоначальных, исконных; его представляют себе стариком, называют «отец», а также «человек». В алтайских мифах Э. — брат Ульгеня (старший или младший), его создатель или его создание, первый человек. Э. помогает Ульгеню творить мир (в облике утки добывает со дна океана комок глины, из которого создаётся земля) или, напротив, мешает ему (по злому умыслу или неумению делает на ровной земле горы, топи и болота), без ведома Ульгеня и против его воли наделяет человека душой, чем обеспечивает себе право забирать её после смерти. По тувинскому поверью, животные и поныне получают души из царства Э.; представления об Э., наделяющем душой, возможно, были и у монголов — в дагурском фольклоре есть образ «вымоленной у Э. души». Иногда Э. творит «темное» человечество параллельно с Ульгенем, создающим «светлое» человечество; иногда выковывает на наковальне чертей, своих слуг, а также создаёт некоторых зверей (медведя, барсука, крота), вытаскивает из земли кабана, змею, лягушку и других гадов. Мотив, согласно которому Э. является одним из двух демиургов (причём обманщиком, повинным в зле на земле), изредка встречается и у бурят (аларское предание).

Эрлик Номун-хан (Чойджал).
Рогатая бычья голова с тремя глазами, видящими прошлое, настоящее и будущее.
Маска ламаистской мистерии цам.
Улан-Батор, Музей истории религии.

У алтайцев проклятый Ульгенем, Э. проваливается в преисподнюю или низвержен им туда. Первое время он ночами выходит из-под земли, убивает самых красивых женщин и мужчин и делает их своими работниками, но вновь изгоняется богом под землю. Однако и поныне Э. заставляет души умерших служить себе или отправляет их на землю творить зло. Он насылает болезни на людей, чтобы вынудить их к жертвоприношению. Он кровожаден: питается кровавой, красной пищей, пьёт внутреннюю лёгочную кровь (в бурят, языке слово «эрлик» прямо употребляется в значении «кровожадный»; ср. также его эпитет «румяный»). Э. представляется могучим старцем огромного роста, с раздвоенной бородой до колен, с взлохмаченными волосами, с закинутыми за уши чёрными закрученными усами, чёрными бровями и глазами. Он ездит на чёрно-лысом быке, чёрном иноходце, чёрной лодке без вёсел, имеет чёрную змею вместо плети и бобровое одеяло. Его дворец из чёрной грязи или чёрного железа стоит на берегу подземного моря Бай-Тенгис или около слияния девяти рек в одну, текущую человеческими слезами, через которую переброшен мост из конского волоса, никем не преодолимый в обратном направлении.

С. Ю. Неклюдов.

В бурятской мифологии Э. (Эрлен-хан) не только владыка подземного мира и судья в царстве мёртвых, но и глава злых восточных ханов, или хатов (см. Эдзены). Его отец — тёмное восточное божество Гужир-тенгри; жена — Эхе Нур-хатун («госпожа мать озера»).

В подчинении у Э. девять присутственных мест (сугланы) и 99 (или 88) темниц; главными сугланом и темницей Э. управляет сам, а остальными — его главный помощник — восточный чёрный заян (см. Дзаячи) Хурменэжин.

Н. Ж.

ЭРОТ, Эрос (Ἔρως, «любовь»), в греческой мифологии бог любви. Одно из четырёх космогонических первоначал, наряду с Хаосом, Геей и Тартаром (Hes. Theog. 116–122). По мифографу 5 в. до н. э. Акусилаю, Э., Эфир и Метида («мысль») – дети Эреба и Ночи, происшедших от Хаоса. У Парменида Э. мыслится также древнейшим божеством, которое создала Афродита. У орфиков он Протогон («перворождённый»), Фанет («явленный»), Фаэтон («сияющий»); Э. — смелый стрелок, крылатый, многоискусный, владыка ключей эфира, неба, моря, земли, царства мёртвых и тартара (Hymn. Orph. 58 Abel). По Ферекиду (6 в. до н. э.), сам Зевс, создавая

Купидон. Скульптура Э.М. Фальконе. Мрамор. 1757. Санкт-Петербург, Эрмитаж.

мир, превратился в Э. Эрот, таким образом, мыслится всевластной мировой силой. Традиция классической поэзии делает Э. сыном Зевса (Eur. Hippol. 533), порождением Ириды и Зефира (Alc. frg. 8D), сыном Афродиты и Ареса (Simonia, frg. 24), так что он постепенно принимает черты «златокрылого» (Aristoph. Av. 1738), «золотоволосого» (Anacr. frg. 5), «подобного ветру» (Sapph. frg. 50) бога, знаменуя постепенный переход к изящному, лёгкому, капризному Э. эллинистической поэзии. У Аполлония Родосского это хитроумный, но жестокосердный малыш, помыкающий Афродитой, своей матерью (III 111–159). Классика создаёт также своеобразную мифологическую символику бога любви. Оригинальный миф об Э. не божестве, а демоне, спутнике Афроди-

Девушка защищает себя от Эроса. Картина В.-А. Бужеро. 1880.

Время подрезает Эроту крылья. Картина П. Миньяра. 1694. Денвер, музей искусств.

ты, выражающем вечное стремление к прекрасному, даётся Платоном. У него Э. — сын Бедности и Богатства, зачатый в день рождения Афродиты и получивший в наследство от родителей жажду обладания, стойкость, отвагу, бездомность (Conv. 203 b-e). Однако даже в поздней античности существовал архаический культ Э., которого почитали в Феспиях (Беотия) в виде необработанного камня (Paus. IX 27, 1); в Феспиях же находились изваянные Праксителем и Лисиппом статуи Э., изображавшие его в виде прекрасного юноши (IX 27, 1 след.). Характерно, что для Павсания (2 в.) не возникает сомнения, что Э. — самый юный из богов и сын Афродиты, хотя существовали разные генеалогии Э. (напр., сын Афродиты и Гермеса, Артемиды и Гермеса и др., Cic. De nat. deor. III 23, 59 след.). Символическо-аллегорическое изображение Э. даётся Апулеем в «Метаморфозах» (см. в ст. Психея). Э. соответствуют римские Амур и Купидон.

А. А. Тахо-Годи.

ЭРРА, Ирра (аккад.), в аккадской мифологии бог войны и чумы. Имя засвидетельствовано со староаккадского периода в теофорных именах собственных. Вплоть до старовавилонского времени писалось без детерминатива бога, видимо, как имя чужеземного божества. Возможно, с его именем связано имя хеттского бога чумы Иарри (Ярри). Э. близок богу подземного мира Нергалу, который тоже считался богом чумы; у обоих богов был общий храм Эмесалам в городе Кута (Северная Месопотамия). По принятии Э. в вавилонский пантеон его отцом был объявлен Ану (Ан). Супруга — богиня Мами (идентичная, видимо, с богиней подземного мира Мамиту, а не с богиней-матерью Мами). Иногда супругой Э. называют владычицу подземного мира Эрешкигаль. Аккадский миф об Э., засвидетельствованный, видимо, с 11 в. до н. э., описывает, как «семёрка», созданная Аном и землёй (или небом и землёй), подстрекает Э. на злобные дела. Ишум, герольд и советчик Э., отговаривает Э. от преступлений и пытается умилостивить его, но Э. решает уничтожить людей, ибо те забросили его культы. Обманным путём он отбирает у «отца богов» Мардука власть — тот должен очистить при помощи бога огня Гирры (Гибила) свои загрязнившиеся инсигнии, для чего Мардук оставляет свой трон и передаёт временно власть Э., уверенный, что тот не допустит никаких злоупотреблений, а сам спускается в подземное царство. Э. нарушает слово и несёт на землю чуму, хаос и разруху. Пострадала вся Вавилония, и даже сам Вавилон, город Мардука, не избег этой участи. Только насытившись бедой, Э. внемлет, наконец, увещаниям Ишума, прекращает погром и даже признаёт в конце концов свою вину.

В. К. Афанасьева.

ЭРХИЙ-МЕРГЕН («стрелок Большой палец»), Тарбаган-мерген («стрелок-сурок»); в мифологии монголов и ойратов, иногда также тувинцев и алтайцев чудесный охотник-лучник, культурный герой. Он сбивает выстрелом лишние солнца, которых первоначально было несколько: два, три, четыре и т. д.; не попав в последнее, превращается в степного сурка — тарбагана. В вариантах мифа, где отсутствует объяснение выстрела необходимостью уничтожить лишние солнца, мишенью Э.-м. является единственное солнце. Мир спасает вмешательство бога. Он прерывает разрушительную деятельность Э.-м. сразу (отрубает ему палец, превращает в тарбагана) или обманным путем: предлагает герою, решившему стрелять по солнцу и луне, сначала для пробы попасть в созвездие Мичит, а сам тайком убирает из созвездия одну звезду; когда же Э.-м. метким выстрелом сбивает одну из звёзд, бог незаметно возвращает на её место спрятанную ранее и убеждает стрелка, что тот промахнулся. Согласно другим сюжетам, замечательный стрелок был обращен в тарбагана за то, что дерзнул состязаться в стрельбе с богом и проиграл, но и поныне он продолжает это состязание: его подземные стрелы (чума) страшнее небесных. Поэтому в него нельзя стрелять из лука: он утащит стрелу в нору и станет оборотнем (монг. оролон). Иногда снимается и космический масштаб события: герой стреляет не в светило, а в птицу, обычно — в ласточку, но промахивается, задев стрелой лишь кончик её хвоста, с тех пор оставшийся расщеплённым (ср. китайский миф, когда выстрелы стрелка и в солнце, и в птицу совпадают, поскольку солнце представляется золотым вороном). Сам он зарывается в землю, превратившись в тарбагана (часто — во исполнение заклятия, наложенного на себя перед выстрелом). Этот сюжет, вероятно, отразился в предании о наказании Чингисханом брата — меткого стрелка Хасара за неудачный выстрел в птицу; в бурятской версии стрелок Тас-Хара (искажение имени Хасар) за это был по горло зарыт в землю. Ср. миф индейцев прерий, в котором охотник на орла прячется в яму, подобно росомахе, идентифицируясь с ней — «оппозиция хтонического охотника и небесной добычи» (Леви-Строс); тарбаган же и росомаха, очевидно, относятся к одному классу мифологических персонажей. Хтонический характер образа Э.-м. обнаруживается и в том, что в ряде мифов он брат Хан-Харангуя, хтонического богатыря, противостоящего небу.

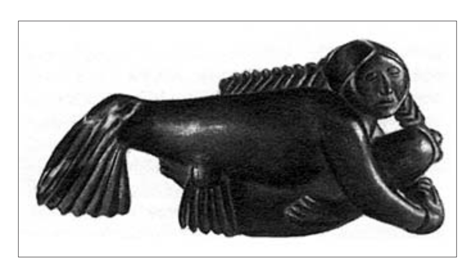
С. Ю. Неклюдов.

ЭРЭКЭ-ДЖЭРЭКЭ («семьдесят разряженных девиц», «девяносто разукрашенных парней»), в якутской мифологии духи — хозяева деревьев и трав, дети хозяйки земли Ан Дархан хотун.

Н. А.

ЭСЕГЕ МАЛАН-ТЕНГРИ [«отец плешивое (лысое, широколобое) небо»], Осеге Малан бабай («отец плешивый батюшка»), в бурятской мифологии один из 55 западных (добрых) тенгри, по другим версиям, глава всех 99 тенгри. Олицетворяет ясную, солнечную погоду как одно из свойств неба. Э. М.-т. — сын Хухе Мунхетенгри («синего вечного неба»), выражает его волю. Согласно некоторым преданиям, Э. М.-т., до того как стать небожителем, обитал на земле. Как культурный герой он ввёл ярмо для быков, упряжь для лошадей, переселение невесты во время свадебной церемонии в дом жениха (до этого жених переходил в дом невесты). С его именем связывают отмену обычая умерщвления стариков, достигших 70 лет. По одному из мифов, Э. М.-т. спас солнце и луну, запрятанные в подземелье хозяина земли. Женат Э. М.-т. на Эхе Юрин-хатун (Эхе Юрен), имеет девять сыновей и девять дочерей (вариант: трёх сыновей и девять дочерей). Среди его сыновей — покровитель тункинских бурят Шаргай-нойон и хозяин огня Сахядай-нойон.

Исследователями высказывается мнение, что в бурятской мифологии Э. М.-т. — это обожествлённый после смерти Чингисхан, который, будучи представителем Золотого рода великих ханов, ещё при жизни почитался как сын Хухе Мунхетенгри, а жена Э. М.-т. Эхе Юрин-хатун — это обожествлённая шаманством жена Чингисхана Борте, имевшая почётное прозвище Эхе Юджин («мать-супруга»).



Седна верхом на тюлене. Камень. Автор - Нивиаксиак. Кейп-Дорсет (остров Баффинова земля).

Сахядай-нойон и его жена Сангалан (Сахале) — не кто иные, как сын Чингисхана Чагатай и его жена Чанхулан, бывшие при жизни шаманами, после смерти включённые шаманством в число божеств.

Н. Л. Жуковская.

ЭСКИМОСОВ МИФОЛОГИЯ. Согласно Э. м., природа населена духами. Наиболее распространённая разновидность духов — инуа — хозяева или хранители предметов, животных, явлений природы. Инуа есть у скал, озёр, мысов и т. п. особенностей рельефа, направлений ветра, у сна и других состояний человека и животных. Инуа может принимать вид маленького человечка с деформированными чертами лица или маленькой копии того предмета или животного, духом которого он выступает. От инуа отличают тарнек — души людей и животных.

Одним из наиболее характерных и значительных персонажей Э. м. является хозяйка тюленей и других морских животных Седна. Это божество известно в разных частях эскимосского мира под разными именами. В западной Гренландии её называют Арнаркуагссак («старая женщина»), в восточной Гренландии — Имапинуа («мать моря»), у канадских эскимосов нетсилик — Нулиаюк. Седна обитает на дне моря и повелевает всеми животными, которых она время от времени даёт людям. Если люди грешат, их грехи, как грязь, запутываются в волосах Седны, тогда она гневается, держит моржей и тюленей далеко от берега, и в эскимосских селениях наступает голод. По мифам некоторых эскимосских групп, например нетсиликов, Седна — хозяйка не только морских, но и сухопутных животных, в частности оленей карибу, а также речных рыб и птиц. У обитателей Арктического побережья Канады — медных эскимосов и эскимосов нетсилик Седна считается самым могущественным из духов. Она управляет погодой, загробным миром и др. Седна враждебна мужчинам.

Завывающий дух (Торнрак или Торнгарсоак) и его ребёнок. Камень. Автор - Киавак Кейп-Дорсет (остров Баффинова земля).

Характерным персонажем эскимосов Лабрадора является Торнгарсоак, дух — хозяин морских животных, которого представляют в образе белого медведя, живущего в пещере в горах на северной оконечности Лабрадора. Согласно некоторым мифам, Торнгарсоак является хозяином не только морских животных, но и оленей карибу, созданных его женой Супергаксоак. В большинстве мифов Супергаксоак выступает не только создательницей, но и хозяйкой оленей карибу. Большое место в Э. м. занимают рассказы о многочисленных злых духах, которых азиатские эскимосы называют тугныгат, лабрадорские — торнайт, медные — торнрайт, эскимосы Аляски — тунерак. Торнайт представляют в виде антропоморфных гигантов или карликов, или людей с одной рукой и ногой, или в виде существ самых различных фантастических форм.

Заметную, хотя и меньшую, чем у индейцев, роль в Э. м. играет Ворон, выступающий как культурный герой. У эскимосов Аляски Ворон создал мужчину из бобового стручка, а из глины вылепил различных животных и вдохнул в них жизнь. Первыми он создал горных козлов, потом оленей, а уже затем женщину, ставшую женой первого мужчины. Ворон научил эскимосов, как жить на земле, как добывать пищу. Согласно мифу эскимосов острова Кадьяк, Ворон принёс в мир свет, и в тот же момент с неба упал пузырь с мужчиной и женщиной, которые создали горы, леса, море и населяющих их животных.

Л. А. Файнберг.

ЭСФИРЬ, Есфирь (евр. Esther, греч. Εσθηρ), в иудаистической мифологии героиня, спасшая свой народ в эпоху владычества персидского царя Ксеркса (именуемого в Библии Артаксерксом); главный персонаж Книги Есфири, вошедшей в иудейский (ветхозаветный) канон, которая читается в праздник пурим. Иудейка Э. (её имя также было Гадасса), будучи сиротой, жила в Сузах и воспитывалась родственником Мардохеем (греч., в оригинале: Мордехай). После того как царь, разгневанный на царицу Астинь (греч. в оригинале: Вашти), отказавшуюся явиться на званый царский пир, её устранил и приказал собрать прекрасных девиц со всего царства, его выбор пал на Э., избранную им царицей. Через неё Мардохей извещает царя о готовящемся против него заговоре и тем самым спасает ему жизнь, о чём царь приказывает записать в памятной книге. Как правоверный иудей, Мардохей отказывается кланяться царскому любимцу визирю Аману, который этим уязвлён настолько, что замышляет погубить весь иудейский народ и добивается от царя рассылки по всем подвластным областям приказа о поголовном его истреблении. Мардохей взывает о помощи к Э., и та после трёхдневного поста и молитвы незванной является к царю (за что ей грозит смертная казнь). Однако царь проявляет к ней милость и обещает исполнить любое её желание, но Э. ограничивается приглашением его вместе с Аманом к себе на пир. На пиру царь повторяет своё обещание, но она лишь снова зовёт их к себе назавтра. Аман, исполненный гордости, решает просить царя повесить Мардохея и готовит виселицу вышиной в пятьдесят локтей. В эту ночь царю не спится, и он приказывает читать ему памятную книгу. Прочитав о разоблачении заговора Мардохеем, царь решает почтить его и наутро приказывает Аману провести его по городу в царском облачении и верхом на царском коне.

Вечером на пиру Э. открывает своё желание, прося царя пощадить её вместе с её народом, и объявляет Амана своим врагом. Царь в гневе выходит в сад, а Аман припадает к ложу Э., моля её о заступничестве; увидев это, вернувшийся царь решает, что тот насилует царицу. Амана вешают на виселице, уготованной им Мардохею, который занимает его место при дворе и рассылает по областям письма, отменяющие избиение иудеев, а дни, когда оно было назначено, объявляются праздником пурим («днем празднества и веселья») (Есф. 9, 17). Приурочение изложенных событий к празднику пурим (неясного происхождения) объясняется тем, что Аман, выбирая день для истребления иудеев, бросал жребий – пур (Есф. 9, 24–26; ср. 3, 7).

М. Б. Мейлах.

Образ Э. получил отражение в живописи (Микеланджело, Я. Тинторетто, Рембрандт, П. Веронезе, П. П. Рубенс, К. Лоррен и др.), литературе (Ж. Расин, Лопе де Вега и др.), музыкально-драматическом искусстве.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МИФЫ (от др.-греч. ἔσχατος, «последний»), мифы о предстоящем конце мира. В противоположность большей части мифов, повествующих о важнейших событиях прошлого — времени мифологического, Э. м. содержат пророчества о будущем конце света. Космогонические и этиологические мифы составляли главное содержание архаичных мифологий; Э. м. отсутствовали у народов, сохранявших первобытный уклад жизни и культуру. Для архаичных мифологий характерно представление о катастрофе, отделяющей мифические времена от настоящего: о потопе, пожаре, гибели поколения великанов (нартов, онаров и т. п.), обитавших на земле до появления человечества. Не будучи собственно эсхатологическими, эти мифы допускали возможность мировых катастроф. Вместе с тем представления о гибели мира подготавливаются в архаичных мифологиях календарными мифами о смерти и воскресении природы, о силах хаоса, злых духах и чудовищах, угрожающих существованию космоса (в чем усматривается один из факторов формирования этического учения о борьбе добра и зла), а также мифами о смерти и загробном мире. К календарным мифам восходят, по-видимому, представления о космических циклах — периодах становления и гибели мира, известных уже архаичным мифологиям.

Более актуальными для человечества были Э. м. науа, ацтеков и др. (см. в ст. Индейцев Центральной Америки мифология) о циклических эпохах четырёх

солнц: гибель солнца, воплощения стабильности космоса, означала конец мира, поэтому силы солнца и богов необходимо было поддерживать регулярными кровавыми жертвоприношениями, призванными отсрочить очередную катастрофу, землетрясение и голод, от которых погибнут люди. Здесь, как и в первобытном обществе, ритуал оказывается средством гармонизации жизни вселенной и человечества, гарантом их долговечности.

Этическая оценка мировой катастрофы прослеживается в эсхатологизированной германо-скандинавской мифологии, отражавшей в поздний период своего развития гибель родовых устоев. Эсхатологическое «Прорицание вёльвы» повествует о клятвах, попранных самими богами; и на земле в последний век «бурь и мечей» братья станут убивать друг друга из корысти, близкие родичи погибнут в распрях и т. д., пока не наступит день «судьбы богов» (см. Рагнарёк).

Наиболее последовательное представление о космических циклах гибели и обновления мира даёт индуистская мифология: вселенная погибает (пралая — гибель мира и богов), когда засыпает Брахма и наступает его ночь; с наступлением дня бог вновь творит вселенную. Однако индуистской мифологии, особенно на позднем этапе её развития, присущи и представления о постепенном упадке добродетели людей от критаюги — золотого века — до современной калиюги, во время которой возобладает порок, в мире сохранится лишь четверть дхармы, смешаются варны, прекратятся религиозные обряды, править будут жестокие чужеземцы, и которая завершится гибелью мира в огне, поднявшемся со дна океана. С этими эсхатологическими мотивами связано и представление о грядущем судии и спасителе человечества Калкине. Однако цикличность гибели и обновления вселенной лишает эсхатологию конечного смысла: показательно, что вселенная мыслится в позднем индуизме вообще как результат игры бога Вишну.

Известную аналогию индуистскому учению о югах представляет античная концепция смены четырёх веков (Гесиод, Овидий). См. в ст. Золотой век.

Представления о полной подчинённости судеб человечества безличным космическим циклам, равно как и о включённости рода и индивида во вселенский процесс обновления через смерть, были нарушены социальными сдвигами, кризисом архаичных устоев с возникновением огромных империй, подчинением общины и человека деспотической власти, чувством социальной нестабильности, которая, согласно Э. м., угрожала и стабильности космоса. Поиски выхода из безразличного к людским судьбам вселенского кругооборота вели в иной внеприродный мир, были направлены на обретение сверхчувственного состояния — буддийской нирваны, или на достижение вечного блаженства в загробном мире, как в египетской мифологии. В связи с обостряющимся чувством преходящести бытия и историчности мира актуализировались и Э. м. Архаичное стремление укрепить стабильность космоса ритуальными средствами сменяется напряженным ожиданием окончательной вселенской катастрофы, призванной принести избавление от бед этого мира. Особой завершённости этот процесс достиг в иранской мифологии. Иранские Э. м. повлияли на развитие аналогичных сюжетов в иудаистической мифологии и христианской мифологии. Христианская апокалиптика унаследовала мессианские идеи иудаизма, но преодолела его национальную ограниченность. Ожидание спасения становилось всё более настойчивым среди разнонациональных угнетённых низов Римской империи.

На протяжении мировой истории, особенно в периоды социальных кризисов, Э. м. актуализировались и развивались в пророчествах Мани, комментариях Талмуда, в учениях эпохи Реформации и русского раскола 17–18 вв. (раскольники верили, что уже настали последние времена и пришел антихрист, каковым считали и Петра I), некоторых современных христианских сект (адвентисты, иеговисты), обещавших спасение своим приверженцам, вплоть до философских и культурологических концепций Н. Бердяева и О. Шпенглера. В колониальную эпоху, с распространением мировых религий среди порабощенных народов идеи спасения, освобождения от колониального ига, породили новый всплеск эсхатологического мифотворчества. При этом мессианские идеи могли быть просто приспособлены к местным верованиям и оказали лишь поверхностное воздействие на традиционную мифологию. С середины 19 в. оживление эсхатологических идей наблюдалось в странах, где начало бурно расти антиколониальное движение, которое на первых порах почти повсеместно облекалось в религиозную форму (во главе движения становились местные «пророки»).

ЭТАНА (шумер., аккад.), герой шумеро-аккадского предания, легендарный правитель города Киша. Согласно «царскому списку» (ок. 21 в. до н. э.), тексту, содержащему как мифические, так и исторические данные, Э. — 12-й правитель династии Киша, правившей «после потопа», «пастырь, который поднимался на небо и устроил все страны», по другой традиции — первый царь. Аккадское сказание, дошедшее в версиях начала, середины, конца 2-го тыс. и начала 1-го тыс. до н. э., очень фрагментарно.

Орёл, заключив союз о дружбе со змеёй, нарушает его, пожирая одного из её детенышей, за что несет кару, как нарушитель «клятвы Шамаша», судьи и хранителя договоров. Змея по совету Шамаша прячется в туше быка и нападает на орла, подлетевшего к туше. Она швыряет его в яму, ощипав перья и пух, «чтобы умер он жадной и голодной смертью». Э. по совету Шамаша спасает орла. В благодарность орёл обещает поднять его на небо и достать «траву рождения», ибо жена Э. не может разродиться. Эта часть текста особенно фрагментарна, поэтому нет единого мнения в трактовке рассказа. Текст влючает также рассказ о снах Э. Возможно, что был не один, а два (три) полёта и последний — гибельный. Но «трава рождения» всё-таки была добыта, ибо в традиции упоминается сын Э. по имени Балих (Палих). Есть точка зрения, что сказание о полёте Э. передаёт в трансформированном виде рассказ о поисках шаманом-знахарем духа-покровителя в образе животного. В ассирийской версии эпоса о Гильгамеше герой Энкиду встречает Э. среди обитателей подземного царства. У писавшего по-гречески писателя Элиана (3 в. н. э.) полёт на орле приписывается Гильгамешу.

В. К. Афанасьева.

ЭТАША (др.-инд. Etasa; ср. др.-инд. eta-, «пёстрый»), в древнеиндийской мифологии существо, видимо, конской природы, связываемое с богом солнца Сурьей. Само слово иногда обозначает «быстрый», чаще (в Ригведе) — «конь», во множественном числе — «солнечные кони» (VII 62, 2; X 37, 3; 49, 7). Э. как имя собственное относится к мифическому персонажу, борющемуся за солнце, и к солнечному коню.

В. Т.

ЭТЕ АБАСИ («бог-отец»), в мифологии ибибио (юго-восточная Нигерия, низовье реки Кросс) божество. Согласно некоторым мифам, мир сотворен Э. А. и его супругой Эка Абаси. Они оба живут в небе. Э. А. создал человека, а Эка Абаси впоследствии стала формировать детей в чреве матери. Э. А. обеспечивает урожай, а его жена даёт плодовитость.

Е. К.

ЭТЕОКЛ (Ετεοκλῆς), в греческой мифологии сын Эдипа и Иокасты, брат Полиника и Антигоны. Изгнав из Фив Полиника, который после этого организовал поход семерых против Фив с целью вернуть себе царский престол, Э. оказался перед необходимостью возглавить оборону осаждённого города. В трагедии Эсхила «Семеро против Фив» Э. изображён как мужественный воин, озабоченный прежде всего спасением отчизны; тяготеющее над ним отцовское проклятие Э. воспринимает как неизбежную реальность, которая не может отклонить его от исполнения, даже ценой жизни, его воинского и гражданского долга. Напротив, у Еврипида в «Финикиянках» Э. лишён всякого героического ореола, представлен тщеславным и честолюбивым властелином. В «Финикиянках» подробно описан поединок Э. с Полиником, завершившийся их гибелью (1359–1424).

В. Я.

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ МИФЫ (от греч. αιτία, «причина»), объяснительные мифы-повествования, в которых разъясняется в мифологической олицетворённой форме происхождение какого-либо явления природы или социальной жизни. В широком смысле вообще все мифы в той или иной мере выполняют «этиологическую» функцию, чем и отличаются от сказки, где обычно связи с элементами окружающей действительности нет. Чаще термин «Э. м.» употребляется в более узком смысле, обозначая те мифы, сама суть которых сводится к объяснению происхождения чего-то существующего. Западногерманский этнограф А. Иенсен противопоставляет Э. м. «истинным», «настоящим» (echte, wahre) мифам, отражающим подлинную сущность явления, а не только его происхождение (их содержание поэтому священно, тогда как Э. м. этого священного характера лишены). Наиболее примитивные Э. м. известны во множест-

ве у аборигенов Австралии, у папуасов Новой Гвинеи, у жителей Андаманских островов, у бушменов Африки и др. Образцами самых элементарных, детски наивных Э. м. могут служить австралийские коротенькие мифы, объясняющие появление тех или иных внешних признаков у отдельных животных. Например, летучая мышь, заглянув в дупло дерева, наткнулась глазом на сучок (объяснение того, почему летучие мыши днём слепы); сумчатый медведь утолял жажду у водоёма, и кенгуру отрезал ему хвост (объяснение бесхвостости медведя); попугай и опоссум дрались, оба были ранены: у попугая появилась кровь на шее и груди, у опоссума — синяк на морде (объяснение пятен на теле животных). Ступенью выше стоят Э. м., отвечающие на вопрос, откуда вообще взялись животные; в соответствии с тотемическими верованиями в значительной части этих мифов поясняется, что животные некогда были людьми или человекообразными существами. Это утверждают и мифы народов, находившихся на ранней ступени развития (австралийцы, папуасы, индейцы Южной Америки и пр.), но также и высокоразвитых народов. Например, в мифологии античного мира немало мифов, объясняющих подобным образом происхождение животных: дельфины — это жестокие тирренские корабельщики, наказанные Дионисом; летучие мыши — дочери царя Миния, отказавшиеся от участия в мистериях Диониса; паук — это девушка Арахна, искусная ткачиха, наказанная Афиной за дерзость и самомнение.

Более высокому уровню развития отвечают мифы, объясняющие происхождение земли и неба, моря, гор и пр. Часто объяснение явления сводится к тому, что когда-то де было наоборот. Море некогда было маленьким, помещалось в глиняном горшке, но по чьему-то упущению разлилось широко (миф сулка, Меланезия). Небо и земля были сначала прижаты друг к другу, но некое существо оторвало небо от земли, высоко подняв его (Новая Зеландия, Египет). У всех народов имеются Э. м. о происхождении солнца и его видимого суточного движения, луны и её фаз, пятен на луне, о происхождении планет, созвездий, полярного сияния и пр.

Существенны Э. м. о тех или иных моментах социальной действительности. К ним относятся универсально распространённые мифы о происхождении смерти, о получении огня, о введении брачных правил, в т. ч. экзогамии, об обрядах инициации, об изобретении ремёсел, земледельческих навыков, о происхождении царской власти, социально-религиозной структуры и пр. Э. м. являются и разнообразные культовые мифы, тесно связанные с теми или иными религиозно-магическими обрядами, узаконивающие и сакрализирующие их.

С. А. Токарев.

ЭТОЛ (Αἰτωλός), в греческой мифологии сын элидского царя Эндимиона и Ифианассы (Apollod. I 7, 6) (варианты: Астеродии, Гипериппы или Хромии; Paus. V 1, 4), отец Плеврона и Калидона, эпонимов городов в Этолии (Apollod. I 7, 7). После того, как Э. неумышленно убил сына Форонея Аписа (сбил его колесницей во время погребальных игр; Paus. V 1, 8), он, страшась мести сыновей убитого, бежал из Пелопонесса в страну куретов. Убив там приютивших его сыновей Фтии и Аполлона – Дора, Лаодока и Полипойта, он назвал землю в свою честь Этолией (Apollod. 1 7, 6).

М. Б.

ЭТПОС-ОЙКА (мансийск., «месяц-старик»), Ики (хантыйск., «месяц, луна», «старик»), в мифологии обских угров бог луны. В очертаниях большого пятна на луне обские угры видели силуэт Э.-о.; малые пятна считались детьми, которые некогда дразнили Э.-о. и в наказание были пожраны им. Обычно считается, что Э.-о. — сын Корс-Торума и брат солнца-женщины Хотал-эквы.

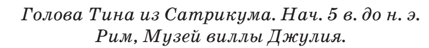
Е. Х.

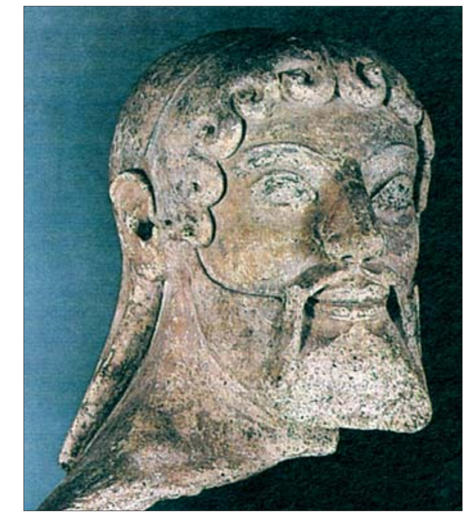
ЭТРУССКАЯ МИФОЛОГИЯ. Спорность и невыясненность этногенеза этрусков препятствует определению обстоятельств и времени формирования мифологии народа. Сравнение её с мифологиями других древних народов позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что истоки Э. м. уходят в область эгейско-анатолийского мира, откуда, согласно господствовавшему в древности мнению (впервые у Геродота I 94), прибыли предки этрусков — тиррены и пеласги. Восточными чертами Э. м. являются наличие в ней представлений о сакральном характере царской власти, религиозные атрибуты — двойной топор, трон и др., сложная космогоническая система, во многом близкая космогонии Египта и Вавилонии. В ходе соприкосновения этрусков с греческими колонистами в Италии и на прилегающих островах происходило отождествление древнейших этрусских богов с олимпийскими богами, заимствование этрусками греческих мифов и их переосмысление в духе собственной религиозной и политической идеологии.

Вселенная представлялась этрускам в виде трёхступенчатого храма, в котором верхняя ступень соответствовала небу, средняя — земной поверхности, нижняя — подземному царству. Воображаемый параллелизм между этими тремя структурами позволял по расположению светил в верхней — видимой предсказывать судьбу человеческого рода, народа и каждого индивидуума. Нижняя — невидимая и недоступная живому человеку структура считалась обиталищем подземных богов и демонов, царством мёртвых. В представлениях этрусков средняя и нижняя структуры соединялись ходами в виде разломов в земной коре, по которым спускались души мёртвых. Подобия таких разломов в виде ямы (mundus) сооружались в каждом этрусском городе для принесения жертв подземным богам и душам предков. Наряду с представлением о делении мира по вертикали существовало представление о горизонтальном делении на четыре стороны света; при этом в западную часть помещали злых богов и демонов, в восточную — добрых.

Этрусский пантеон включает множество богов, в большинстве случаев известных лишь по именам и месту, занимаемому каждым из них на модели гадательной печени из Пьяченцы.

В отличие от греческой мифологии, Э. м., как правило, не имела мифов о браках богов и их родстве. Объединение богов в триады и двоицы, где оно зафиксировано в источниках, обосновывалось их местом в религиозной иерархии. К древнейшим религиозным представлениям эгейско-анатолийского мира восходит этрусская концепция богов, передающих свою волю с помощью молний. К их числу относился Тин, отождествлявшийся с греческим Зевсом и римским Юпитером. Как бог неба, бог-громовержец Тин повелевал тремя пучками молний. Первым из них он мог предостерегать людей, вторым — пользовался, лишь посоветовавшись с двенадцатью другими богами, третьим — самым страшным — карал, лишь получив согласие избранных богов. Таким образом, Тин, в отличие от Зевса, первоначально мыслился не царём богов, а лишь главой их совета, представляемого по образцу совета глав этрусских государств. Богиня Туран, имя которой означало «подательница», считалась владычицей всего живого и отождествлялась с Афродитой. Греческой Гере и римской Юноне соответствовала богиня Уни, почитавшаяся во многих городах как покровительница царской власти. Вместе с Тином и Уни в основанном этрусками в кон. 6 в. до н. э. Капитолийском храме в Риме почиталась Менрва (римская Минерва), покровительница ремёсел и ремесленников. Эти три божества составили этрусскую триаду, которой соответствовала римская триада: Юпитер, Юнона, Минерва. Бог Аплу, отождествлявшийся с греческим Аполлоном, первоначально воспринимался этрусками как бог, охраняющий людей, их стада и посевы. Бог Турмс, соответствующий греческому Гермесу, считался божеством преисподней, проводником душ умерших. Греческому богу Гефесту – хозяину подземного огня и кузнецу, соответствует этрусский Сефланс. Он участник сцены, изображающей наказание Уни по приказу Тина. В городе Популонии Сефланс почитался под именем Велханс (отсюда римский Вулкан). Судя по множеству изображений на зеркалах, геммах, монетах, видное место занимал бог Нефунс. У него характерные атрибуты морского божества — трезубец, якорь. Среди этрусских божеств растительности и плодородия наиболее популярен был Фуфлунс, соответствующий Дионису-Вакху в гречес-


Голова Тина из Сатрикума. Нач. 5 в. до н. э. Рим, Музей виллы Джулия.



Слева – Рождение Афины-Менрвы из головы Зевса-Тина, справа – Гефест-Сефланс. Гравированный рисунок на этрусском зеркале. Ок. 300 до н. э. Болонья, Городской музей.
Справа – Фуфлунс (этрусский Дионис), его мать Семла (Семела) и Аплу (Аполлон). Гравированный рисунок на этрусском зеркале. Бронза. 4 в. до н. э. Берлин, Государственные музеи.

кой мифологии и Сильвану в римской. Культ Фуфлунса носил оргиастический характер и был в Италии более древним, чем почитание Диониса-Вакха. Сакральное объединение государств с центром в Вольсиниях обусловило выделение главного божества этого города Вольтумна (римляне именовали его Вертумном). Иногда его изображали злокозненным чудовищем, иногда в качестве божества растительности неопределённого пола, иногда в виде воина. Эти облики, возможно, отражали стадии трансформации локального хтонического божества в «главного бога Этрурии», как его называет Варрон (Antiquitatum rerum… V 46). К числу богов «небесной долины» этруски относили Сатре, полагая, что он, как и Тин, может поражать молниями. С богом Сатре было связано космогоническое учение и представление о золотом веке — грядущей эпохе изобилия, всеобщего равенства (что соответствует представлению о римском Сатурне). Богом италийского происхождения был Марис (римский Марс). В одной из своих функций он был покровителем растительности, в другой – войны. Из италийской мифологии этрусками был воспринят Майус — хтоническое божество растительности. Этруски почитали бога Селванса, впоследствии воспринятого римлянами под именем Сильван. Владыками подземного царства были Аита и Ферсифай (соответствующие греческим богам Аиду и Персефоне). Вполне вероятно, что некоторые имена этрусских женских божеств были первоначально эпитетами великой богини-матери, указывающими на определённые её функции — мудрость, искусство и др.

Наряду с культом богов у этрусков существовал культ злых и добрых демонов. Их изображения сохранились на зеркалах и фресках погребальных склепов. Звериные черты в иконографии демонов позволяют предполагать в них первоначально священных животных, оттеснённых на задний план по мере выделения антропоморфных богов. Демоны нередко изображались в качестве спутников и слуг богов. Демон смерти Хару (Харун) больше, чем родственный ему греческий перевозчик душ умерших Харон, сохранил черты самостоятельного божества. На более ранних памятниках Хару — зловещий и молчаливый свидетель смертных мук, затем вестник смерти и, наконец, под влиянием греческой мифологии — проводник душ в подземном царстве, узурпировавший эту роль у Турмса (греческого Гермеса). Много общего имел с Хару Тухулка, в облике которого соединены человеческие и звериные черты. Хару и Тухулка часто изображаются вместе как свидетели или исполнители воли богов преисподней. Из культа божественного множества демонов-лазов (римские лары) выделилось демоническое существо Лаза. Это юная обнажённая женщина с крыльями за спиной. На зеркалах и урнах она изображалась участницей сцен любовного содержания. Её атрибутами были зеркало, таблички с грифелем, цветы. Значение встречающихся в надписях эпитетов Лазы: Еван, Альпан, Млакус — остаётся невыясненным. По аналогии с римскими ларами можно предполагать, что лазы были добрыми божествами, покровителями дома и домашнего очага. Демоническим множеством были маны (римские маны) — добрые и злые демоны. К демонам загробного мира относилась Ванф.

Этрусское изобразительное искусство сохранило многие мифы, известные из греческой мифологии. Этрусские художники отдавали предпочтение сюжетам, связанным с жертвоприношениями, кровавыми схватками. Фрески этрусских гробниц зачастую представляют собой изображения замкнутых циклов сцен смерти, путешествия в загробное царство и суда над душами умерших.

А. И. Немировский.

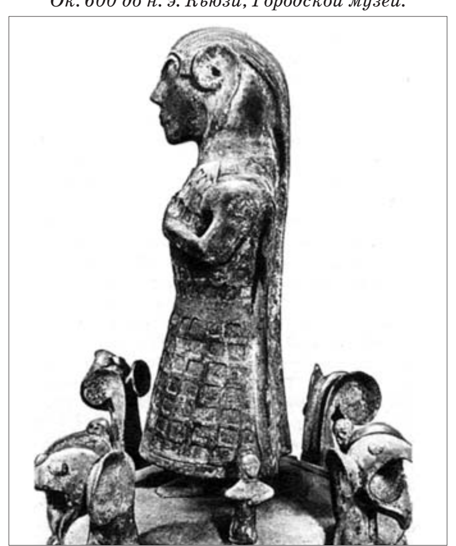
ЭТСА, в южноамериканской мифологии индейцев хиваро (Эквадор) культурный герой, солнце. В мифе о борьбе Э. с людоедом Ивиа рассказывается, что однажды Ивиа напал на семью хиваро, всех съел, а самую красивую девушку взял в жёны, но вскоре убил и жену, оставив в живых её сыновей — Э. и Янгуами. Когда они выросли, Янгуами забрался по лозе на небо и превратился в звезду. Э. остался жить у Ивиа. Как-то горлинка рассказала Э., как Ивиа убил его мать. Тогда Э. стал бороться с Ивиа и, наконец, перехитрил его. Когда Ивиа пошёл на охоту, Э. велел птицам притвориться мёртвыми. Людоед набрал мнимо убитых птиц, которые вдруг ожили и подняли его к небу. Затем Ивиа связали и опустили в реку, оттуда раздаются его стоны, а люди слышат раскаты грома и подземный гул. В другом мифе Э. выступает как сын богов-создателей.

Ю. Б.

ЭТУГЕН, Этуген-эхе («мать-земля»), в мифологии монголов обожествлённая земля, неперсонифицированное божество земли. Упоминается средневековыми европейскими путешественниками под име-

Слева – Ванф. Фрагмент фрески в гробнице Франсуа в Вульчи. 2–1 вв. до н. э. Справа – Демоны уносят душу умершей женщины. Плакетка из Цере. Ок. 550 до н. э. Париж, Лувр.

Богиня смерти. Фрагмент погребальной урны. Ок. 600 до н. э. Кьюзи, Городской музей.



нами Итога (у Плано Карпини, ср. форму Ирога у Джона Мандевилла), Натигай (у Марко Поло; ср. форму Начигай-эке в монгольском тексте той же эпохи) как объект шаманского культа, всемогущий бог природы. В качестве космического женского начала Э. составляет пару с неперсонифицированным небесным божеством или обожествлённым небом (см. Тенгри); от этого космического брака, возможно, рождается всё сущее. Э. — воплощение земли как плодородящего женского чрева. Постепенно Э. отождествляется с землёй как частью мироздания. С другой стороны, он заменяется или оттесняется множеством Э. (77 слоев Э.; соответствует множеству тенгри). Иногда Э. сближается с ландшафтными духами (эдзенами). У бурятов Э. соответствует Улген («широкая, необъятная»): Улген эхе — «мать-земля», Улген делхей — «широкая земля» (ср. космологическую формулу — «Отец наш — высокое небо, мать наша — широкая земля»). Эквивалент Э. в древнетюркской мифологии — Умай. В якутской мифологии утугун — преисподняя.

ЭУ КО, во вьетской мифологии супруга первопредка Лак Лаунг Куэна. Она породила мешок, в котором, когда он лопнул, оказалось сто яиц, в каждом из них по сыну. Впоследствии пятьдесят сыновей ушли с Лак Лаунг Куэном к морю, а пятьдесят — с Э. К. в горы.

Н. Н.

ЭФИОПЫ (Αἰθίοπες, Αἰθιοπῆες), «опаленноликие», в греческой мифологии племена, населяющие южные пределы земли. Подобно северянам гипербореям, Э. особенно любезны богам, пирующим с ними вместе (Hom. Od. I 21–25; Il. I 423; XXIII 206) там, где океан образует небольшой залив или болото и куда опускается Гелиос, чтобы остыть и отдохнуть (Aeschyl. frg. 67). Большое войско Э. (в остальном кроткого племени) во главе с царём Мемноном пришло на помощь Приаму в войне против ахейцев (Hom. Od. IV 187–188; Apollod. epit. V 3).

Г. Ч. Гусейнов.

ЭХЕ-БУРХАН («мать-богиня»), в бурятской мифологии праматерь всех богов, демиург. Согласно версии унгинских бурят, сначала Э.-б. обитала во мраке и первобытном хаосе. Решив разъединить небо и землю, она сделала дикую утку, которая нырнула в воду и принесла на клюве грязь. Из этой грязи Э.-б. слепила землю-матушку Ульгень, затем сотворила на ней растения и животных. От солнца Э.-б. родила добрую Манзан Гурме (породившую позднее всех западных тенгри), от месяца — злую Маяс Хара (от которой пошли все восточные тенгри). Благодаря Э.-б. появились на земле и первые люди. На стороне заката солнца она создала женское начало, на стороне восхода — мужское. Они

Эхо. Картина А. Кабанеля. 1887. Нью-Йорк, музей искусств Метрополитен.

встретились, соединились, и родились первые мужчина и женщина — Паханг (ср. тибет. масанг) и Туя («луч»).

Н. Ж.

ЭХИДНА, Ехидна (Ἔχιδνα), в греческой мифологии чудовище, полудева-полузмея, дочь Форкия и Кето, внучка земли Геи и моря Понта (Hes. Theog. 295–299). Э. прекрасна ликом, но ужасна в своей змеиной сущности, залегая в пещере под землёй, вдали от богов и людей (300–305). Э. — родоначальница чудовищ, рождённых ею от Тифона и Гериона; это — собака Орф, Кербер, лернейская гидра, химера, Сфинкс. От своего сына Орфа Э. родила немейского льва (306–327). Э. — хтоническое божество, сила которого, воплощённая в его потомках, была уничтожена великими героями Гераклом, Беллерофонтом, Эдипом, знаменуя победу героической мифологии над тератоморфизмом.

А. Т.-Г.

ЭХО (Ἠχώ), в греческой мифологии нимфа, с именем которой связывали происхождение эха. Нимфа, наказанная Герой за болтовню, умела произносить только концы слов, не зная их начала. У Овидия рассказана история Э., влюбленной в Нарцисса и истаявшей от любви, но сохранившей голос, постоянно звучащий отзвуком чужих слов (Met. Ill 359–401).

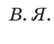
А. Т.-Г.

ЭШМУН ['smn, от «шем» (sm), «имя»; апеллятив, заменяющий запретное имя бога], в западносемитской мифологии умирающий и воскресающий бог растительности, бог-целитель, наделённый властью воскрешать мёртвых, почитавшийся в Финикии и Карфагене. Символом Э. было изображение змея на шесте. В эллинистический период он отождествлялся с Асклепием. В Берите существовала священная роща, посвященная Э. Дамаский приводит беритский миф о том, как Э., смертный сын финикийского бога Садика («праведный»), прекрасный и добрый, возбудил любовь матери богов Астронои (Астарты), которая узрела его на охоте. Она преследовала его; во время бегства Э. оскопил себя и умер, но Астроноя возвратила его к жизни своим животворящим теплом и сделала богом (Migne, Patrologia Graeca, 103, 1304). Недалеко от Сидона находился храм Э., расположенный на вершине горы, в садах на берегу реки. В Тире и Карфагене Э. считался спутником Мелькарта и был отождествлён с Иолаем (в Бирсе находился его храм); согласно поздней античной традиции, Мелькарт, погибший в схватке с Тифоном, был воскрешён Э.

И. Ш.

ЭЭТ (Αἰήτης), в греческой мифологии царь страны Эа (позднее отождествлённой с Колхидой), сын Гелиоса и Персеиды (вариант: Персы, Apollod. epit. VII 14), брат Кирки, Пасифаи и Перса, отец Медеи, Халкиопы и Апсирта (Hes. Theog. 956 след.; Apollod. I 9, 23). Когда Фрикс на златорунном баране прибыл к Э., тот приютил его и дал в жёны Халкиопу (Apollod. I 9, 1). Фрикс принёс в жертву барана, а золотое руно повесил на дереве в роще, охраняемой драконом. В поисках золотого руна в Колхиду прибыли аргонавты. Э. обещал Ясону отдать руно, если тот запряжёт в плуг огнедышащих быков и засеет землю зубами дракона (вариант: Э. потребовал, чтобы Ясон помог ему вести войну против брата Перса; Val. Flac. VI 1 след.). Хотя Ясон прошёл все испытания и выполнил все требования, Э. нарушил своё обещание, решив сжечь корабль «Арго» и перебить аргонавтов. С помощью Медеи аргонавтам удалось усыпить дракона, похитить руно и бежать (Apoll. Rhod. IV 6 след.; Apollod. I 9, 23). Когда Э. стал преследовать аргонавтов, Медея, чтобы задержать его, убила брата Апсирта и куски тела разбросала по морю. Э. прекратил погоню, чтобы собрать тело сына и предать его погребению. Другие попытки колхов, посланных Э., чтобы догнать и возвратить беглецов, тоже не увенчались успехом (Apollod. I 9, 24–25). После отъезда аргонавтов Э. был свергнут своим братом Персом, но вернувшаяся Медея и её сын Мед убили Перса и вернули власть Э. (I 9, 28). Вариант: после свержения Перса правителем Колхиды стал не Э., а Мед (Diod. IV 56).

М. Б.



ЭЭТИОН (Ἠετίων), в греческой мифологии царь мисийского города Фивы Плакийские, отец Андромахи. Во время Троянской войны Фивы были взяты и разорены Ахиллом, который убил Э. и семерых его сыновей (Hom. Il. VI 413–424).

В. Я.

ЮВЕНТА (Juventas, «юность»), в Риме богиня возрастного класса юношей (Dion. Halic. IV 11), делавших взнос в её кассу по достижении возраста мужей. Почиталась на Капитолии вместе с Юпитером, что символизировало вечную молодость Рима. Отождествлялась с греч. Гебой (Liv. XXI 62, 9).

Е. Ш.

ЮВХА, в мифологии туркмен и узбеков Хорезма, башкир и казанских татар (Юха) демонический персонаж, связанный с водной стихией.

Ю. — прекрасная девушка, в которую превращается, прожив много (у татар — 100 или 1000) лет, дракон аждарха. Согласно мифам туркмен и узбеков Хорезма, Ю. выходит замуж за человека, поставив ему предварительно ряд условий, например не смотреть, как она расчёсывает волосы, не гладить по спине, совершать омовение после близости. Нарушив условия, муж обнаруживает змеиную чешую на её спине, видит, как, расчёсывая волосы, она снимает голову. Если не погубить Ю., она съест своего мужа, но убить её можно только в безводном месте.

В. Н. Басилов.

Спящая Геба под охраной Зевса.
Скульптура А.-Е. Каррье-Беллёза. 1869.
Париж, музей д'Орсэ.

ЮГА (др.-инд. yuga, «упряжка», «пара», «поколение»), в индуистской мифологии обозначение мирового периода. Древняя космографическая традиция насчитывала 4 Ю., часто описывавшихся в эпической литературе: 1) критаюга (также сатьяюга, «благой век»), когда люди наделены всевозможными достоинствами, не знают горя и болезней; царит всеобщее равенство, все поклоняются одному божеству, и существует лишь одна веда; 2) третаюга, когда справедливость постепенно уменьшается; появляются пороки, но все строго соблюдают религиозные обязанности; получают распространение всевозможные жертвоприношения; 3) двапараюга, когда в мире начинают преобладать зло и пороки; единая веда делится на 4 части, и уже не все способны постичь и исполнять её; людей поражают недуги; 4) калиюга, когда добродетель приходит в полный упадок, жизнь людей становится коротка, полна зла и грехов, они истребляют друг друга в войнах; цари грабят подданных, праведники бедствуют, а преступники процветают, женщины предаются распутству; в человеческих взаимоотношениях царят ложь, злоба, алчность; веды — в полном пренебрежении.

Названия Ю. заимствованы из игры в кости (что, видимо, связано с важной ролью жребия в жизни архаического общества) — так назывались стороны игральной косточки, соответственно содержащие 4, 3, 2 и 1 метку и считавшиеся всё менее благоприятными. Учение о Ю. развёртывает эту символику в дальнейших аналогиях: в смене Ю. закон (дхарма) постепенно теряет опору — вначале он держится на 4 «стопах», затем — на 3, на 2 и, наконец, — на 1; продолжительность Ю. также стоит в отношении 4:3:2:1 — они длятся соответственно 1 728 000 — 1 296 000 — 864 000 — 432 000 лет. 4 Ю. составляют 1 махаюгу («большую Ю.» — 4 320 000 лет), а 1000 махаюг, повторяющихся друг за другом, — 1 кальпу или 1 день Брахмы; кальпа, в свою очередь, делится на 14 манвантар («периодов Ману»), в каждой из них правит один из законоучителей, носящих это имя. В конце каждой кальпы на небе появляются 12 (по другой версии — 7) солнц, они дотла сжигают миры, которые возрождаются затем в новой кальпе. Жизнь Брахмы длится 100 божественных лет, по прошествии их уничтожаются не только миры, но и все существа, включая самого Брахму, а затем после 100 божественных лет хаоса рождается новый Брахма. Согласно традиции, сейчас идёт шестое тысячелетие периода калиюги, начавшейся в пересчёте на наше летосчисление в полночь с 17 на 18 февраля 3102 года до н. э.; она входит в 28-ю махаюгу 7-й манвантары (которой правит Ману Вайвасвата, почитающийся творцом «Законов Ману») нынешней кальпы — последняя называется вараха («вепрь» — так как Вишну воплотился в ней в этом виде) и является первым днём 51-го года жизни нынешнего Брахмы.

В. Н. Топоров.

ЮДИФЬ, Иудифь (греч. Ἰουδίθ), в ветхозаветной апокрифической традиции благочестивая вдова, спасающая свой город от нашествия ассирийцев; главный персонаж Книги Юдифи. Когда полководец ассирийского царя Навуходоносора Олоферн осаждает город Иудеи Ветилуй и в городе иссякают запасы воды, прекрасная Ю., надев свои лучшие одежды и захватив с собой провизию и служанку, выходит из города и направляется во вражеский стан. Там она предстаёт пред изумлённым ее красотой Олоферном, которому говорит, что пришла помочь ему овладеть впавшим в грех городом, указав ему момент, когда город будет передан богом в руки

Олоферна. Полководец оказывает Ю. прекрасный приём, и она остается в его стане, питаясь принесённой с собой едой и по ночам выходя в долину для омовения и молитвы. На четвёртый день Олоферн устраивает пир, на который приглашает Ю. Когда же они остаются одни в шатре и опьяневший Олоферн, мечтавший овладеть Ю., падает на свое ложе, Ю. его же мечом отрубает ему голову и кладёт в корзину со съестными припасами. В полночь она по обыкновению выходит из стана и направляется в свой город. Голову Олоферна выставляют на городской стене. Утром в стане ассирийцев происходит замешательство, и ополчение города гонит вражеское войско до Дамаска.

М. Б. Мейлах.

ЮДУ («столица мрака»), в древней китайской мифологии столица подземного мира, расположенная на крайнем севере. Предполагали, что врата, ведущие в Ю., находятся на северо-западе в горе Бучжоушань. Судя по «Хуайнань-цзы», Ю. часто обозначало просто крайнюю точку на севере.

Б. Р.

ЮДХИШТХИРА (др.-инд. Yudhisthira), герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», старший среди братьев пандавов, сын жены царя Панду Кунти от бога Дхармы. В «Махабхарате» Ю. является воплощением дхармы — закона, долга, справедливости. Он олицетворяет собой тип "священного царя", и его царство рисуется царством довольства и благоденствия всех подданных. Подвиги Ю. в эпосе не столько воинские, сколько подвиги мудрости и чести. Когда Дурьодхана, желая погубить пандавов, приказывает поджечь смоляной дом, в котором они жили, Ю. разгадывает его замысел и выводит братьев через заранее прорытый подземный ход. Во время пребывания пандавов в лесу Ю. освобождает Бхиму от смертельных объятий змея Нахуши, ответив на вопросы, которые тот задаёт. В другой раз он разрешает загадки якши, умертвившего четырёх братьев, и возвращает их к жизни. Даже страсть Ю. к игре в кости, из-за которой после проигрыша Ю. дяде кауравов Шакуни пандавы должны были удалиться в изгнание, понимается в эпосе как признак его высокого разума. Ю. постоянно удерживает братьев от нападения на кауравов до истечения условленного срока изгнания, предпочитает мир войне с ними. Но когда война, несмотря на все его усилия, начинается, он, безоружный, приходит в стан кауравов, чтобы испросить у старейшин рода прощение за предстоящее кровопролитие. После окончания войны Ю. становится царём в Хастинапуре. Он совершает ашвамедху и покоряет всех царей земли; однако, удручённый гибелью своих родичей, он решает покинуть мирскую жизнь, оставив на троне Парикшита. Вместе с братьями и Драупади Ю. уходит в Гималаи. В пути его спутники гибнут, а сам Ю. попадает в царство Индры, где он и его родичи удостаиваются небесного блаженства.

П. А. Гринцер.

ЮЙ, Да Юй («великий Юй»), Ся Юй («сяский Юй»), в древнекитайской мифологии культурный герой, усмиритель потопа. Существует предположение, что культ Ю. сложился в основном в бассейне реки Янцзы, т. к. многие деяния Ю. связаны с различными местностями в современных провинциях Чжэцзян и Сычуань (Д. В. Деопик). Есть основания полагать, что этимологически имя Юй имеет отношение к земноводным существам. Согласно мифу, Ю. родился из тела своего отца Гуня, принявшего перед смертью облик трёхлапой черепахи (по другой версии, жёлтого дракона). Выйдя из чрева умершего отца, Ю. имел облик двурогого дракона цю. В памятниках начала н. э. мать рождает Ю. от проглоченной ею чудесной жемчужины в Каменной впадине – Шияо. Отец Ю. потерпел неудачу, борясь с потопом, и был казнён за это. Миф о Ю. можно реконструировать по отдельным фрагментам примерно в таком виде: Верховный владыка приказал Ю. завершить дело отца, дав ему сижан — «саморастущую землю». Когда Ю. стал проводить каналы и исправлять русла рек, то ему помогал дракон Ин-лун (по другим вариантам — жёлтый дракон, который полз впереди и волочил свой хвост, чертя направление для будущих потоков воды). За Ю. ползла черепаха, таща на спине зелёную глину.

Когда, усмиряя воды., Ю. дошёл до реки Хуанхэ, из неё вышел дух реки Хэ-бо,

Юдифь. Картина Джорджоне. 1504–1505. Ленинград, Эрмитаж.

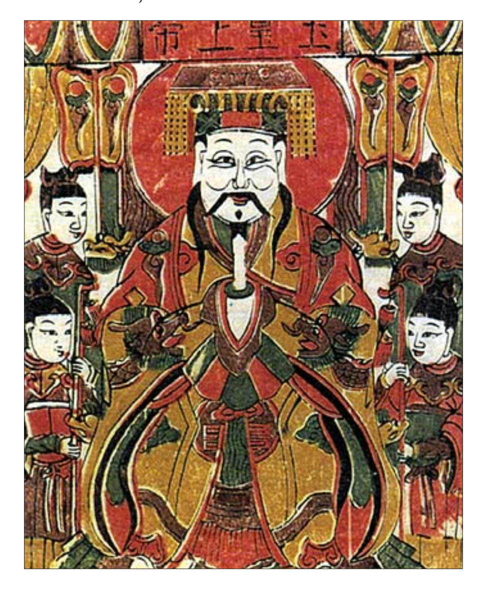
видимо, чтобы помочь Ю. Когда он буравил проход сквозь гору Лунмынь («ворота дракона»), то существо со светящейся жемчужиной во рту (по одной версии, кабан, по другой — чёрная змея) освещало ему путь. В пещере он встретил также божество со змеиным туловищем, которое вручило ему нефритовую пластинку длиной 1 чи и 2 цуня для измерения неба и земли (его постоянный атрибут). Ю. приписываются и разделение одной из гор, мешающей течению Хуанхэ, на три части (совр. Саньмэнься). Усмиряя потоп, Ю. трижды доходил до горы Тунбо (на юго-западе совр. провинции Хэнань), но не мог справиться с бушевавшей там стихией. Он призвал в помощь богов Поднебесной, считая, что во всем виноваты чудовища и злые духи. Только так он справился со стихией. Землеустроительная функция Ю. постоянно сочеталась и с характерной для архаического мифического героя очистительной функцией, отводя воду, он уничтожал всякую нечисть.

Усмиряя потоп, Ю. обошёл весь Китай и другие земли. Ю. приписывается разделение Китая на 9 областей (Цзю чжоу), прокладка 9 основных дорог, ограждение насыпями 9 озёр и измерение 9 горных вершин. Ю. велел своему помощнику Шухаю измерить землю от восточного предела до западного. Он приказал выдать народу рис и сеять его в низинах, установил перечень и размер податей с разных местностей страны. Собрав всю бронзу, которую поднесли Ю. правители уделов, он отлил 9 громадных треножников, каждый из которых могли сдвинуть с места лишь 90 тысяч человек. На треножниках были изображения многочисленных злых духов для того, чтобы люди при встрече с нечистью сразу же распознавали ее и могли избежать напасти.

Государь Шунь, восхищаясь мудростью и трудолюбием Ю., передал ему престол, и Ю. стал основателем легендарной династии Ся. Его атрибутами считались уровень и веревка, всегда находившиеся у него слева, а также циркуль и угольник, находившиеся справа.

Б. Л. Рифтин.

Юй-ди (Юй-хуан). Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



ЮЙ-ДИ, Юй-хуан («нефритовый государь»), Юй-хуан шан-ди («верховный владыка нефритовый государь»), в китайской даосской и поздней народной мифологии Верховный владыка, которому подчинена вся вселенная: небеса, земля и подземный мир, а также все божества и духи. В даосском пантеоне Юй-хуан – второй из трех высших божеств Сань цин. Образ Ю.-д. сложился, видимо, примерно к 10 в. Предполагают, что на сложение этого образа определённое влияние оказал образ Индры (кит. Ши-ди), пришедший в Китай с буддизмом.

Ю.-д. представляют обычно сидящим на троне в церемониальном императорском халате с вышитыми драконами, в царском головном уборе-мянь, с нефритовой дощечкой в руках. Лицо его, обрамлённое бородой и усами, лишено всякого выражения (даосский знак истинного величия). Считается, что Ю.-д. живёт в небесном дворце, который находится на самом высшем из 36 небес, небе Дало, откуда управляет всеми небесами, землёй и подземным миром. У ворот дворца в качестве привратника стоит даосский святой Ван Линтуань. Ю.-д. повелевает всеми божествами и духами. При дворе Ю.-д. существуют своеобразные управы (министерства): грома, огня, моровых поветрий, Пяти священных пиков (см. У юэ), богатства и т. п.

У Ю.-д. есть жена (о которой упоминается крайне редко), одной из его второстепенных жен считается богиня шелководства Матоу-нян, одна из его младших сестер считается матерью Ян Цзяня (см. Эрлан), его дочь Ци-гунян («седьмая девица») — фигура популярная в народных сказках и верованиях (её дух вызывали девушки, гадая о суженом). По некоторым даосским версиям, Ю.-д. появился в момент творения и создания неба и земли, а живёт он во дворце на горе Юйцзиншань.

Б. Л. Рифтин.

ЮЙ-ШИ («повелитель дождей»), в китайской мифологии божество дождя, культ которого сохранился с глубокой древности до 20 в. В ряде памятников идентифицировался с Сюань-мином, сыном древнего божества Гун-гуна, по другим источникам, считался божеством созвездия Би, иногда отождествлялся с одноногой птицей Шанъян, которая могла то увеличиваться, то уменьшаться, и когда втягивала в себя воздух, то пересыхали моря. В комментариях к «Книге гор и морей» говорится, что Ю.-ш. имел облик куколки насекомого. Впоследствии Ю.-ш. получил вполне антропоморфный облик и стал изображаться в храмах в виде могучего военачальника в жёлтых доспехах, с чёрной бородой, держащего в левой руке чашу, в которой находится дракон, а правой он как бы разбрызгивает дождь (в других случаях в правой руке у него меч семи звёзд, им он направляет дожди).

Б. Р.

ЮЛ, Асканий (Julus, Ascanius), в римской мифологии сын Энея и Креусы, прибывший с отцом в Италию. После смерти Энея он, по одной версии, оставил Лавиний и освободившийся после смерти Латина престол в Лавренте Лавинии и её сыну от Энея Сильвию, а сам стал править в основанной им Альбе-Лонге; по другой — Сильвий был сыном Ю. и наследовал от него царство; по третьей – Лавиния бежала от притеснений Ю. в лес, где родила Сильвия, ставшего царём Альбы, тогда как Ю. стал главой культа (Liv. I 3). От Ю. вёл свою родословную род Юлиев.

Е. Ш.

ЮМАЛА (карельск. и финск. Jumala), эст. Юмал (Jumal), в финно-угорской мифологии общее наименование божества, сверхъестественного существа, прежде всего духа неба (часто использовалось во множественном числе для обозначения класса духов). После христианизации у прибалтийских народов имя Ю. стало обозначать христианского бога.

ЮМИС [Jumis, Jumitis, Jumits, Jumeits, Jumeidz и т. п.; ср. латыш, jumis (juma, jume), «двойчатка», в частности сросшиеся друг с другом колосья – спорыши, плоды – картофелины, яблоки, орехи и т. п.], в латышской мифологии полевое божество или дух, персонификация удачного урожая. Различали ржаной, ячменный, льняной и др. Ю., чей персонифицированный образ близок немецким Erntemann, «жатвенный человек», Roggenmann, «ржаной человек». В латышских народных песнях летом Ю. всегда на полях. На шестёрке лошадей он едет на поле, чтобы перезимовать под дёрном или под грудой камней; он куёт шпоры среди поля на камне, чтобы со славой переехать из риги в клеть. У Ю. есть семья — жена Юмала, род «зерновой матушки», «житной бабы» и дитя Юма лень. Вероятно, Ю. представляет собой трансформацию архаичного индоевропейского образа двойственности (близнечества), который передавался корнем *iam(i)- и дал начало др.-инд. Яме, авест. Йиме, др.-исл. Имиру и др. (см. в ст. Индоевропейская мифология). Некоторое фонетическое расхождение (гласный корня в имени Ю.) объясняют или влиянием финского названия бога (Юмала), или аналогией с латыш. jumt, «крыть», jumts, «Крыша».

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ЮМ-КААШ («владыка лесов»), в мифологии майя молодой бог кукурузы, известен также под именем Йум-Виила. Генетически восходит к «толстому богу». Изображался в виде юноши или подростка с головой, переходящей в початок, или с волнистыми, зачёсанными наверх волосами, подобными листьям маиса. Культ его был необычайно популярен.

Р. К.

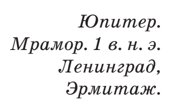
ЮНОНА (Juno), в римской мифологии богиня брака, материнства, женщин и женской производительной силы. Считалось, что каждая женщина имеет свою Ю. (как каждый мужчина – своего Гения). Супруга Юпитера, отождествлявшаяся с греческой Герой. С завоеванием Римом Италии культ Ю. из италийских городов переместился в Рим, что придало ей новые функции и эпитеты: «царица», Луцина («светлая»), «выводящая ребёнка на свет» («родовспомогательница»), Соспита («вспомоществующая»), воинственная Популона и Куритис, изображающаяся на боевой колеснице, в козьей шкуре, с щитом и копьём; Календария — богиня начала каждого месяца — календ, Румина («кормилица»), Фульгура («молниемечущая»), Монета («советница»), в храме которой чека-

Юнона Соспита. Мрамор, 2-я половина 2 в. н. э. Рим, Ватиканские музеи.

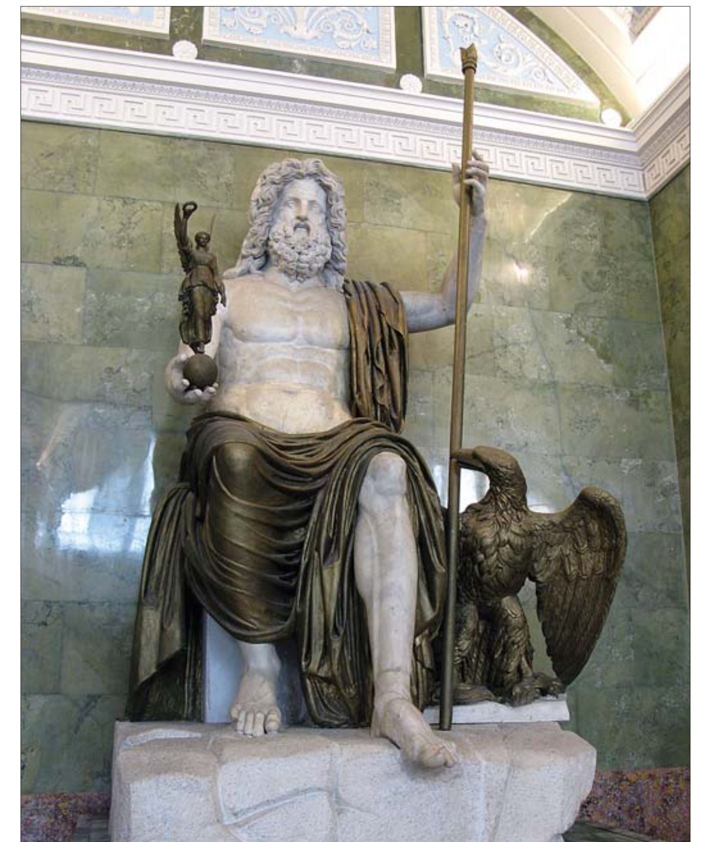
нились деньги, Оссипага («дающая скелет зародышу»). Вместе с Юпитером и Минервой входила в Капитолийскую триаду, которой был посвящен храм на Капитолии (Macrob. Sat. VII 16, 27; Dion. Halic. I 50). Культ Ю. осуществлялся гл. обр. матронами; конкубинам прикасаться к её алтарю запрещалось (Aul. Gell. IV 3, 3). Женскими праздниками считались посвященные Ю. Луцине Матроналии (1 марта) и неясного происхождения Ноны Капротины (7 июля), в последнем участвовали и рабыни, принося совместно со свободными жертву Ю. под священной смоковницей. Она призывалась при заключении браков, ей приносили благодарственные жертвы после родов, а приближавшиеся к её храму не должны были иметь на себе узлы, как затрудняющие роды (Serv. Verg. Aen. IV 518; Ovid. Fast. Ill 257). Как богиню плодовитости Ю. связывали с Фавном (Macrob. Sat. I 13, 3). В провинциях Ю. отождествлялась с другими богинями, имевшими сходные функции. В философских теориях Ю. отождествлялась с землей или воздухом, лежащим ниже Юпитера-эфира. *Е. М. Штаерман.*

ЮПИТЕР (Juppiter, Jovis Pater, от iuvare, «помогать», первоначально Diovis, «блестящий», Diespiter, Dispater, «отец дня», отсюда его жрец — flamen dialis), в римской мифологии бог неба, дневного света, грозы (его эпитеты: «молниеносный», «гремящий», «дождливый»), царь богов, отождествляющийся с греч. Зевсом. По теории Ж. Дюмезиля, Ю. — индоевропейский бог магической царской власти в древней триаде Ю., Марс, Квирин. По мнению Дж. Фрейзера, Ю. — дух дуба и вообще деревьев, откуда его эпитеты: фругифер («плодоносный»), фагутал («бук»), румин («смоковница»), вимин («тростник»). В песне салиев его эпитет Луцетий (от lux, «свет»), ему были посвящены дни полнолуний — иды (Macrob. Sat. I 15, 14). Почитался на возвышенностях и в виде камня (Ю. Лапис) (Serv. Verg. Aen. VIII 641). Функции Ю. были разнообразны, т. к. он совместил в себе черты местных италийских богов. Он покровительствовал земледелию, ему были посвящены праздники сбора винограда виналии (Ovid. Fast. IV 683), ему перед посевом устраивал трапезу (daps) земледелец, откуда Ю. Дапалис, и как таковой он мог быть покровителем отдельных имений, пагов. Он считался гарантом верности клятве (Dius Fidius; Aul. Gell. I 21, 4); как Ю. Термин — хранителем границ, как Ю. Либертас и Ю. Либер — защитником свободы. Как Феретрий, Статор, Непобедимый, Победитель, Мститель он был богом войны и победы, что связало с ним обычай триумфа, когда победоносный полководец в одежде и с инсигниями Ю. с выкрашенным в красный цвет лицом (как у статуи бога) на квадриге в сопровождении солдат и граждан отправлялся на Капитолий, чтобы в храме принести Ю. благодарственную жертву из взятой на войне добычи и сложить к его ногам свой лавровый венок. С триумфом и победами были связаны и посвященные ему Великие, позже Римские игры. Как царь богов Ю. имел при себе совет из богов, «сотрудничающих, помогающих» и решал все земные дела, посылая авгурам знаки своей воли. Культ Ю. был очень древен, о чем свидетельствуют многочисленные табу, наложенные на фламина Ю. Значение культа Ю. особенно возросло после открытия храма на Капитолии, посвященного Ю., Юноне и Минерве. Ю. с эпитетом «наилучший, величайший» (Optimus, Maximus) становится богом римского государства, его власти и мощи. Подчинённые

Голова Юпитера с лавровым венком. Камея из сардоникса. Париж, Лувр.



Юпитер. Мрамор. 1 в. н. э. Ленинград, Эрмитаж.



Юпитер и Юнона на горе Ида. Картина Дж. Барри. 1790. Шеффилд, галерея искусств.

Юстиция. Скульптура Ж.-Ж. Фошера. Камень. 1854. Париж, площадь Бурбонского дворца.

Риму города приносили ему жертвы на Капитолии и воздвигали у себя храмы Капитолийской триаде. При империи Ю. стал покровителем императоров, что способствовало распространению его культа во всех провинциях и в войске. С ним отождествлялись туземные верховные небесные боги, а с распространением восточных культов боги Сирии, М. Азии и др. По мере усиления монотеистических тенденций Ю. рассматривался не только как верховный, но как единственный бог («все полно Ю.»), как душа или разум мира, эфир, всё порождающий и принимающий в себя.

Е. М. Штаерман.

ЮРЮНГ АЙЫ ТОЙОН («белый создатель господин»), в якутской мифологии верховное божество, глава верхнего мира, божеств айы и вселенной. Это почтенный старец, облачённый в дорогие меха, источающие жару и свет. В образе Ю. а. т. персонифицировано солнце. У вилюйских якутов Ю. а. т. обитал на самом верхнем небе, где было два белых солнца. Ю. а. т. раздвинул их и сотворил третье, повесив его между небом и землёй, чтобы оно сияло якутам. Жену Ю. а. т. называли Кун Кубэй хотун, «солнечная добродетельная госпожа».

Н.А.

ЮСТИЦИЯ (Justitia, «правосудие», «право»), в Риме со времени императора Тиберия (1 в.) обожествлённое понятие. Имела храм и жрецов, но была менее популярна, чем близкая ей Эквитас (Aequitas, «справедливость»), часто изображавшаяся женщиной с весами.

Е. Ш.

ЮТУРНА (Juturna), в римской мифологии нимфа ручья в Лавинии, ставшая затем нимфой ручья у храма Весты. В честь Ю. справлялись ютурналии, ей был посвящен храм в Риме (Serv. Verg. Aen. XII 139). Имя Ю. производилось от iuvare, «помогать», т. к. её ручей считался целебным (Varr. IV 71). Ю. — жена Януса, мать Фонса. По другой версии, сестра легендарного царя рутулов Турна и возлюбленная Юпитера (Verg. Aen. XII 134, 222, 446; Ovid. Fast. I 583).

Е. Ш.

ЮЭ ТУ («лунный заяц»), лин ту («чудесный заяц»), юй ту («нефритовый заяц»), в древнекитайской мифологии заяц, живущий на луне, под растущим там коричным деревом и круглый год толкущий в ступке снадобье бессмертия. Первые упоминания о Ю. т. встречаются в литературе лишь с 3 в. н. э. Однако изобразительный материал и особенно найденный в начале 70-х гг. похоронный стяг из кургана Мавандуй, датируемый периодом Западная Хань (206 до н. э. – 8 н. э.), на котором рядом с серпом луны нарисован заяц, стоящий на задних лапах и толкущий снадобье, позволяет отнести появление представлений об Ю. т. к более раннему периоду времени.

Б. Р.

ЯДА, в древнетюркской мифологии магический камень, с помощью которого можно вызвать или прекратить непогоду: дождь, снег и т. д. В ряде источников обладатели Я. – шаманы, согласно материалам других источников, Я. не связан с шаманством. По одной из легенд, камень Я. получил от Яфета Огуз-хан. По другой средневековой версии, предки огузов отобрали дождевые камни у животных (те держали их во рту, и прямо над ними появлялись облака). Связь Я. с животными отражена в мифологии киргизов, веривших, что его можно найти в желудках овец или коров. Якуты считали, что волшебный камень сата может подарить шаману орёл. Связанный с употреблением Я. сюжет нашёл отражение в «Шахнаме» Фирдоуси.

В. Б.

ЯЗАТЫ [авест. язата «(тот), кому подобает поклонение»], в иранской мифологии класс божеств — помощников Ахурамазды. Термин «Я.» дозороастрийского происхождения: ср. осет. izaed. В древнеперсидском пантеоне Я. соответствует термин «бага» (baga-). К числу Я. в «Младшей Авесте» отнесены, видимо, как уступка народным верованиям, Митра, Ардвисура Анахита, Веретрагна, Мах и другие божества рангом ниже Ахурамазды и Амеша Спента, не упоминаемые Заратуштрой в «Гатах». В расширительном значении как «божество», «небожитель» Я. включают Амеша Спента и Ахурамазду.

Л. Л.

ЯЙЦО МИРОВОЕ, яйцо космическое, мифопоэтический символ. Во многих мифопоэтических традициях известен образ Я. м., из которого возникает вселенная или некая персонифицированная творческая сила: бог-творец, культурный герой-демиург, иногда — род людской (ср. кит. Пань-гу, фольклорные мотивы рождения человека из яйца и превращения яйца в человека). Чаще всего встречаются мотивы происхождения из верхней и нижней половинок Я. м. (или из яйцеобразной хаотической массы) неба и земли или солнца (из желтка); во многих случаях Я. м. описывается как золотое, иногда ему присущи и другие атрибуты солнца. Согласно ведийской космогонии, из Я. м.-золотого зародыша (см. Хираньягарбха) возник творец Праджапати, из него же возникает Брахма (ср. также Брахманда); иногда творец Ишвара описывается живущим в Я. м. на водах (Бхаг.-пур. III 20, 14, след.). У орфиков известен миф о возникновении из Я. м., плавающего в водах, Фанеса, божественного творца, сияющего, как солнце (ср. также синкретический образ Митры-Фанеса, Зевса-Гелиоса-Митры-Фанеса, см. в ст. Митра), или особого бесплотного божества с крыльями. В египетском мифе солнце возникает из Я. м., снесенного птицей «великий Гоготун». Я. м., снесенное птицей Фуфунда, дало начало небу у хауса. Согласно «Калевале» (I), «из яйца, из нижней части, вышла мать земля сырая; из яйца, из верхней части, встал высокий свод небесный...». В китайской традиции небо и земля слиты воедино как куриное яйцо. В финском мифе утка сносит яйцо, из которого возникает мир, на колено Вяйнямёйнена, единственного обитателя океана, или на холм среди океана (в русских сказках также известен мотив яйца, уроненного уткой в воду).

В мифах известны примеры, когда с образом Я. м. связывается временная структура целого (брахман находится в яйце в течение года), а с образами отдельных яиц — более частные членения времени (ср. русскую загадку о годе и его частях: лежит брус через всю Русь, на этом брусе двенадцать гнёзд, в каждом гнезде по четыре яйца, а в каждом яйце по семь цыплят). Обычно начало творения связывается с тем, что Я. м. раскалывается, взрывается, брошенное в небо (ср. обычай свадебного разбивания яйца в северо-западной Африке, осознаваемый как символ взрыва Я. м.). В ряде случаев с темой раскалываемого яйца связан бог с функциями громовержца или его отец. Иногда из Я. м. рождаются разные воплощения злой силы, в частности змей, смерть. У племён северо-западной Африки известен мотив нахождения внутри звезды-яйца тройного змея. В отражающем орфические влияния греческом мифе Кронос оплодотворяет одним семенем два яйца, укрываемые под землёй; из них рождается Тифон. Ср. распространённое поверье о рождении василиска из яйца. Характерен сказочный мотив о яйце, в котором спрятана Кощеева смерть. Космогоническая функция Я. м. соотносится с важной ролью яиц в ритуалах плодородия. Например, в пасхальной обрядности у восточных славян яйцо не только занимает центральное место в празднике, но и выступает как главный символ.

В. Н. Топоров.

Пасхальное яйцо «Часы (Букет лилий)» работы Фаберже. 1899.

ЯКУТСКАЯ МИФОЛОГИЯ. В основе мифологии якутов лежат представления древних тюрок и др. племён юж. Сибири. В Я. м. сохранились весьма древние мифы о животных, объясняющие их некоторые видимые особенности. Например, миф о вороне и гагаре, которые в старину были чёрными и, завидуя пёстрому оперению других птиц, решили разукрасить друг друга. Ворон украсил гагару различными узорами. Гагара, увидев своё отражение в воде, захотела одна остаться нарядной и собралась нырнуть в реку, но ворон успел клюнуть её в крестец. Поэтому ворон остался чёрным, а у гагары с тех пор вывернутые ноги.

В Я. м. частично бытуют архаичные мифы тотемического типа. Это мифы об орле, лебеде, вороне и др. Орёл считался сыном небесного божества Хомпоруун хотой, главой всех птиц. Будто бы он принёс людям огонь, и некоторые якутские роды считали его своим покровителем и относились к нему как к старшему родственнику. Когда орёл весной прилетал в Якутию — зима отступала.

Согласно Я. м., домашние животные созданы добрыми божествами (айы). В одном мифе говорится, что Юрюнг айы тойон создал коня одновременно с человеком, в другом – творец сначала сделал коня, от него произошёл полуконь-получеловек, от последнего – человек. Есть мифы, объясняющие некоторые анатомические особенности домашних животных и их взаимосвязь с природными условиями края.

В Я. м. существует обширный цикл космогонических мифов. Так, имеется несколько вариантов мифов о солнце. По одной версии, благодаря солнцу возникли земля и люди, по другой — солнце — это сияние лица Юрюнг айы тойона, по третьей — Юрюнг айы тойон создал три солнца, из которых одно было предназначено для освещения земли. По одному из вариантов мифа, солнце имеет свою семью и живёт на небе. Происхождение пятен на луне объясняется тем, что возле ивы стояла девушка-сирота с коромыслом и вёдрами, а луна, сжалившись над ней, взяла её к себе вместе со всеми предметами, и теперь они видны там. Есть несколько мифов о господине месяце и его дочери на небе, о происхождении отдельных созвездий. По одному из мифов, охотник, преследуя лося, загнал его на небо, и там оба превратились в созвездие Орион. Млечный путь, по Я. м., – след сына неба, гнавшегося на лыжах за оленем.

Согласно мифу, сохранённому богатырским эпосом олонхо, вселенная состоит из трёх миров, образовавшихся следующим образом: в древности разгорелась длительная война между племенами Улу тойона, Юрюнг айы тойона и главы злых духов нижнего мира Арсан Дуолайя.

Близился конец мира. Тогда воюющие стороны прекратили битву и заключили договор, по которому разделили вселенную на три отдельных мира. Верхний мир был отдан племенам Юрюнг айы тойона и Улу тойона, средний – человеческому роду, а нижний – племенам Арсан Дуолайя.

Верхний мир, по воззрениям якутов, состоит из нескольких ярусов. В мифах упоминается 3, 7 и 9 небеса, расположенные как бы друг над другом. Самое верхнее небо считалось местом обитания племени Юрюнг айы тойона, на следующих ярусах жили другие айы и абасы верхнего мира во главе с Улу тойоном. Края нижнего неба якобы свисают по окружности вниз и трутся о приподнятые края земли так, как будто грызутся со скрежетом разъярённые жеребцы. Верхний мир считался холодным краем. По одной версии, добрые божества айы создали землю очень красивой и ровной, но злой дух абасы затоптал и исцарапал её. Следы его деяний остались в виде рек, озёр и гор. Вслед за сотворением земли Юрюнг айы тойон создал человека. Для этого он сделал статуи людей и поместил их в каменный дом, около которого поставил сторожа и велел ему не пускать в дом злого духа. Последний подкупил сторожа, пообещав дать ему тёплую шубу. Войдя в дом, злой дух испачкал нечистотами статуи людей. Юрюнг айы тойон, увидев содеянное, превратил сторожа в собаку, а статуи вывернул наизнанку. С тех пор люди внутри полны грязи. Помимо людей и животных, созданных вслед за человеком, в среднем мире живут многочисленные иччи — духи — хозяева земли, леса, рек, озёр, гор, дорог, предметов, сделанных руками человека, жилых и хозяйственных строений, орудий труда и т. п.

Нижний мир — под землёй, описывается как сумрачная страна, тускло освещенная щербатыми солнцем и луной. Весь нижний мир покрыт непросыхающим болотом, на котором растут уродливые железные деревья.

Отдельный цикл Я. м. составляют мифы о великих шаманах — об их могуществе, о борьбе шаманов друг с другом, об их способности совершать волшебства. Считается, что даже лёжа в могилах, шаманы продолжают камлать, поэтому около их погребений иногда слышны гул бубна, звон привесок шаманского плаща. Культовые мифы создавались для подтверждения могущества шаманов (см. ст. Ан аргыл ойун). С Я. м. генетически связана долганская мифология, которая по содержанию совпадает с мифологией сев. якутов.

Н. А. Алексеев.

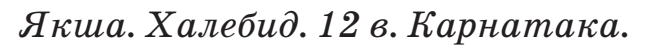
ЯКШИ (др.-инд. yaksa), в индуистской мифологии полубожественные существа. Отцом Я. считается либо Руластья, либо Брахма, из стопы которого, согласно «Вишну-пуране», они родились одновременно с ракшасами. Однако, в отличие от ракшасов, с которыми они обычно враждуют, Я., как правило, благожелательны к людям. К ним прилагаются эпитеты «итараджана» – «другие люди» и «пуньяджана» – «чистые люди», впервые встречающиеся в «Атхарваведе» (VIII 10, 28; XI 9, 24 и др.). Судя по внешнему облику (Я. изображаются иногда сильными и прекрасными юношами, иногда — карликами с отвислыми животами и короткими ногами и руками), а также по некоторым мифологическим функциям, Я. — божества хтонического происхождения, имеющие отношение к плодородию. Они являются слугами бога богатства Куберы, охраняют его заповедные сады на горе Кайласе и сокровища, зарытые в земле и горных пещерах.

П. Г.

В буддийской мифологии группа полубожеств во главе с локапалой Вайшравана. Считается, что особенно опасны людям Я. женского пола (якшини), которые едят человеческое мясо и пьют кровь детей.

Л. М.

ЯМА (др.-инд. Yama), в древнеиндийской мифологии владыка царства мёртвых, сын Вивасвата, солярного божества, и Саранью, дочери Тваштара. Изначальное значение имени Я., по-видимому, «близнец», и «Ригведа» содержит гимн-диалог Я. и его сестры-близнеца Ями, в котором Ями предлагает Я. инцест (кровосмешение), чтобы иметь потомство, но он отказывается, ссылаясь на их кровное родство (РВ X 10; АВ XVIII 33, 14). Гимн представляет собой вариант архаического близнечного мифа о прародителях человечества (одноименные герои иранской «Авесты» Йима и Йимак женятся и становятся первопредками людей; ср. также древнеегипетских Осириса и Исиду, древнегреческих Девкалиона и Пирру и т. п.), тогда как в ведийской трактовке, отражающей сравнительную зрелость этических и религиозных воззрений, инцест отвергается и осуждается. Место Я. в ведийском пантеоне не вполне определённое: хотя его имя фигурирует в перечислениях богов, сам он богом нигде не назван, а только «царём мёртвых». Вероятно, вначале Я. мыслился смертным. Согласно «Ригведе», он был «первым, кто умер» и открыл путь смерти для других (X 14, 1–2; ср. АВ XVIII 3, 13), а потому называется «собирателем людей», который готовит «место упокоения» для усопших (РВ X 14, 9; 18, 13). Его смерть оплакивает Ями (ср. плачи Нанны о Бальдре в скандинавской «Эдде», Исиды об Осирисе в египетской мифологии), и так как ещё не существовало ночи, а она всё время повторяла: «Только сегодня он умер», боги создают ночь, чтобы даровать ей забвение (Майтр.-самх. I 5, 12). Яма добивается бессмертия в борьбе с богами, которые признают, что «он стал таким, как мы» (Тайтт.-самх. II 5, 11); при этом Агни, пребывавший в загробном мире, уступает этот мир Я., чтобы самому быть жрецом богов (Тайтт.-самх. II 6, 6). Я., ставшего владыкой обители мёртвых, сопровождают в качестве


Якша. Халебид. 12 в. Карнатака.

его стражей и вестников два четырёхглазых пса с широкими ноздрями (ср. четырёх псов у авест. Иимы, др.-греч. Кербера и т. д.), которые бродят среди людей, высматривая свою добычу (РВ X 14, 10–12). В ведийские времена Я. молят о долгой жизни и избавлении от смерти (РВ X 14, 14; АВ XIX 35, 34 и др.); труп при погребении кладут головой на юг, где находилось царство Я.; жрецу, совершавшему погребение, приносилась в дар корова, которая бы переправила умершего через реку Вайтарани (ср. др.-греч. Стикс), отделяющую царство Я. от мира живых. В эпической и пуранической мифологии представления о царстве Я. конкретизируются. Я. живёт в нижнем мире, в своей столице Ямапуре. Он восседает на троне, и когда его посланцы приводят душу умершего, писец Читрагупта докладывает о всех его делах и поступках на земле. Согласно этому докладу, Я. выносит решение, и либо душа умершего поселяется в раю предков, либо попадает в одну из адских обителей (число таких обителей колеблется от 3 до 21), либо возрождается на земле в другой телесной оболочке. Будучи не только владыкой, но и судьёй царства мёртвых, Я. обычно отождествляется с Дхармой, богом справедливости, в этой своей ипостаси Я. перенимает функции ведийского Варуны, причём его власть простирается не только на мир мёртвых, но и живых. В то же время в индуистской мифологии иногда как ипостаси Я., а иногда как его агенты выступают боги Кала («время»), Антака («умерщвляющий») и Мритью («смерть»), символизирующие специфические аспекты божественной активности Я. Изображается Я. одетым в красное платье, его ездовое животное (вахана) — чёрный буйвол, его оружие — дубинка и петля, с помощью которой он вынимает душу из тела (ср. с Варуной). Различные (и архаические, и более поздние) слои мифа о Я. в известной мере синтезированы в пуранической легенде о том, как Я. стал царём загробного мира (Мат.-пур. XI 12; Маркандпур. CIII 1; CV 1; Вишну-пур. III 2; «Хариванша» IX 32 и др.). Здесь Я., как и в «Ригведе», — сын Вивасвата и Саранью (или Санджни) и имеет сестру Ями и брата Ману. Саранью покинула Вивасвата, не выдержав его блеска, и детей воспитывала её служанка (или тень) — Саварна (или Чхая). Мачеха дурно обращалась с Я., и тот однажды поднял на неё ногу. За это по проклятию Саварны нога у Я. должна отпасть. Но Вивасват смягчает проклятие: нога лишь усыхает, лишившись мяса и сухожилий (переосмысленный мотив смерти Я.), а сам Я., известный своей добродетелью, становится, по слову Вивасвата, локапалой — хранителем юга и царём умерших предков, в то время как его брат Ману — царём людей.

П. А. Гринцер.

В буддийской мифологии бог смерти, в некоторых аспектах идентичный инд. Яме. По буддийским религиозно-мифологическим представлениям, после смерти существа должны предстать перед Я., который решает, заслуживают ли они рая. Во многих текстах говорится о нескольких (двух, четырёх) Я. В ваджраяне Я. нередко перечисляется среди главных дхармапал. *Л. М.*

ЯМАНТАКА [санскр. yamantaka, «покончивший с (богом) Ямой»], Ямари («враг Ямы»), в мифологии ваджраяны один из основных идамов. Я. упоминается впервые в «Гухьясамаджа-тантре» (3 в.), в «Манджушримулакальпе» он связан с бодхисатвой Манджушри, гневным аспектом которого он в поздней мифологии и считается. (Как и Манджушри, Я. эманируется от дхьяни-будды Акшобхья.) В «Садханамале» упоминаются разные типы Я.: Рактаямари («красный Ямари»), Кришнаямари («чёрный Ямари»), который выступает в четырёх разных формах: двурукий, четырёхрукий, шестирукий. Наиболее известной формой Я. является Ваджрабхайрава («угрожающая ваджра»), который упоминается первый раз в «Манджушримулакальпе». Полное описание Ваджрабхайравы дано в «Ваджрабхайраватантре» (8 в.): он тёмно-синего цвета, имеет 9 голов (одна из которых бычья), 34 руки и 16 ног. Обычно Я. выступает вместе со своей праджней Ваджраветали. Тибетское название Я. — Шинджепе.

Л. Мялль.

ЯМАТА-НО ОРОТИ (др.-япон. элемент «я», «восемь», «множество», «мата», видимо, «разветвление», «развилка», «ороти» в тексте «Кодзики» записано фонетически, но в «Нихонги» обозначено идеограммами, означающими «большая змея», в целом — «змей-страшилище восьмихвостый-восьмиголовый»), в японской мифологии ужасное чудовище в мифе о Сусаноо. Встреченные Сусаноо на земле первые люди Асинадзути и Тэнадзути рассказывают богу об Я.-н. о., съевшем их семерых дочерей. Сусаноо просит старика отдать Кусинада-химэ ему в жёны. Получив согласие, он превращает девушку в гребень и втыкает его в свою причёску, а старикам наказывает сварить восемь раз очищенное сакэ (рисовую водку), возвести ограду, в ограде открыть восемь ворот, у каждых ворот соорудить помост, и на каждый помост поставить по бочонку, полному сакэ. Замысел Сусаноо оказывается успешным: явившись за девушкой, Я.-н. о. засовывает свои головы в бочонки с сакэ и, напившись, засыпает. Сусаноо разрубает змея мечом на куски, «отчего река Хи вместо воды кровью потекла». В среднем хвосте змея Сусаноо обнаруживает булатный меч и, «сочтя его диковинным», преподносит богине Аматэрасу («Кодзики», св. I, «Нихонги», св. I; «Эпоха богов»).

Японские исследователи указывают, что рассказ о победе Сусаноо над змеем — самый старый миф среди мифов и многочисленных в японском фольклоре легенд о героях, побеждающих страшных чудовищ с помощью своего меча или хитростью.

Е. М. Пинус.

ЯМБА, Иамба (Ἰάμβη), в греческой мифологии дочь Пана и нимфы Эхо (Etym. Magn. v. Iambe), служанка в доме элевсинских царей Келея и Метаниры. «Многоумная» Я. сумела развеселить своими остротами и не совсем пристойными шутками печальную Деметру, разыскивающую свою дочь, и с тех пор стала причастна к таинствам богини (Hymn. Horn. V 202–205). Ср. функцию Я. с ролью Баубо.

А. Т.-Г.

ЯНУС (Janus, Janus Pater, от ianua, «двери», «ворота»), в римской мифологии бог входов и выходов, дверей (эпитеты: «отпирающий» и «запирающий») и всякого начала (первого месяца года, первого дня всякого месяца, начала жизни человека, Serv. Verg. Aen. I 292). При обращении к богам имя Я. призывалось первым. Он считался первым царем Лация, жившим на Яникуле, научившим людей кораблестроению, возделыванию земли и выращиванию овощей. Он принял у себя Сатурна и разделил с ним власть. Его праздник — агонии справлялся 9 января в жилище царя-регии (Ovid. Fast. I 318), а жрецом его был заменявший царя «царь священнодействий» (rex sacrorum), возглавлявший иерархию римских жрецов. Я. изображался с ключами, 365 пальцами по числу дней в году, который он начинал, и с двумя смотрящими в разные стороны лицами, откуда его эпитет «двойной» (Geminus). Так же называлась и посвященная Я. царём Нумой Помпилием двойная арка на форуме, крытая бронзой и опиравшаяся на колонны, образуя ворота, которые должны были отпираться во время войны и запираться во время мира (Liv. I 19, 2). Я. считался также богом договоров, союзов (напр., союза Ромула с Титом Тацием). Его двуликость объясняли тем, что двери ведут и внутрь, и вовне дома (Ovid. Fast. I 135), а также тем, что он знает и прошлое, и будущее (Macrob. Sat. I 9, 7). В песне салиев Я. именовался «богом богов» и «добрым создателем» (I 9, 14–18). Впоследствии он трактовался как «мир» – mundus (Serv. Verg. Aen. VII 610; Macrob. Sat. I 7, 18–28), как первобытный хаос, из которого возник упорядоченный космос, а сам он при этом из бесформенного шара превратился в бога и стал блюстителем порядка, мира, вращающим его ось (Ovid. Fast. I 104 след.). Возможно, что то были отголоски некогда существовавшего мифа о Я. как творце мира. В пользу этого предположения свидетельствует древность песни салиев, высокое положение жреца Я. и то обстоятельство, что у других народов имелись древнейшие двуликие боги неба, мыслившегося как металлический свод, подобный арке Я. Об этом же говорит связь Я. с Квирином; Я.-Квирину якобы воздвиг храм Нума Помпилий, он же призывался фециалами при объявлении войны (Liv. I 32, 12), что могло знаменовать не только связь мира и войны, но и космического и земного порядка, олицетворённого в римской общи-

Двуликий Янус. Рим, Ватиканские музеи.

не. Культ Я. в массах распространения не получил (что тоже обычно для древнейших космических богов-демиургов).

Е. М. Штаерман.

ЯН ЦЗЯНЦЗЮНЬ («полководец Ян»), Ян Сы цзян-цзюнь («полководец Ян Четвертый»), в поздней китайской народной мифологии одно из водных божеств, покровитель лодочников и плотогонов, а также торговцев деревом, которое раньше сплавляли по рекам. На деревянных скульптурах в одной руке Я. ц. держит топор, а другой рукой сжимает повелителя водной стихии дракона. У него белое спокойное лицо, напоминающее лицо школяра, однако иногда его изображают с гневным лицом (такие статуи носили в дома больных для изгнания злых духов).

Б. Р.

ЯНЬ-ВАН, Яньло-ван (от санскр. Yama, Яма, и кит. ван, «князь»), в китайской народной мифологии владыка загробного мира; в официальном культе Я.-в. глава пятого судилища ада (см. в ст. Дийюй). В его подчинении находятся чиновники, стражники — бесы (гуй) и их князья (гуйван), судья ада Пань-гуань, главы различных управ загробного мира.

Б. Р.

ЯНЬГУАН, Яньгуан пуса («бодхисатва зрения»), Яньгуан няннян («матушка зрения»), в поздней китайской народной мифологии богиня зрения, исцелительница глазных болезней, а также охранительница от них. В старом Китае существовали храмы в её честь, её изображения часто встречаются на народных лубочных картинах. Её рисовали с человеческим глазом в руках или в чашке, стоящей у неё на коленях. Я. входит в свиту богини Бися юань-цзюнь, а иногда и буддийской бодхисатвы Гуань-инь. Нередко её изображали на одной картине вместе с Гуань-ди и тремя чиновниками (Сань гуань), что должно было иметь, видимо, благопожелательный смысл.

Б. Р.

ЯНЬ-ГУН («князь Янь»), в китайской народной мифологии один из водяных духов, покровитель моряков. Согласно одной версии, в качестве Я.-г. был обожествлён некий Янь Сюй-цзы, который служил сановником при дворе монгольских правителей во времена династии Юань (13 в.), но заболел, был отпущен со службы домой и утонул во время бури. Его слуги положили труп в гроб, но в тот же день Я.-г. явился жителям родного уезда. Родители, сочтя, что он стал святым, воздвигли храм в его честь. С тех пор моряки и торговцы, перевозившие на лодках свои товары, стали просить у него защиты во время шторма. Во 2-й половине 14 в. первый император Минской династии пожаловал ему почётный титул «сянь-ин пин-лан-хоу» («князя, чудотворного усмирителя волн»). Я.-г. предание приписывает и чудесное спасение Шанхая в 1522 от нападения морских пиратов (японцев?), когда в полночь вдруг страшный морской прилив потопил 80 разбойников и осада города была снята. Я.-г. почитают и рыбаки.

Б. Р.

Янь-гун. Гравюра в книге «Иллюстрированные записки о поисках духов (трёх религий)». Москва, Библиотека им. В. И. Ленина.

ЯНЬ-ДИ («бог пламени»), в древнекитайской мифологии бог солнца, повелитель Юга, пламени, бог лета. В некоторых текстах Я.-д. назван единоутробным братом Хуан-ди, с которым они поделили пополам Поднебесную. Согласно «Го юй» («Речи царств», 4 в. до н. э.), Я.-д. и Хуан-ди — дети мифического правителя Шао-дяня, правившие под знаком разных стихий и имеющие разные родовые фамилии (фамилия Я.-д. — Цзян гипотетически связывается с западными, возможно, скотоводческими племенами). Как предполагает китайский исследователь Ли Цзун-тун (Тайвань), Я.-д. и Хуан-ди — мифические прародители двух фратрий. В древних сочинениях упоминается и миф о жестокой битве Я.-д. и Хуан-ди, победителем в которой вышел Хуан-ди (можно предположить, что в основе мифа лежит представление о борьбе огня и земли, связанное с подсечно-огневым земледелием). Сохранился также сюжет, который приписывает богу огня и начало земледелия: согласно преданиям, при Я.-д. появилась красная птица с девятью колосками злаков в клюве, которая роняла их на землю, а Я.-д. подбирал зернышки и сажал в землю; вкусивший выросшие злаки становился бессмертным. Образ Я.-д. рано контаминировался с образом божества земледелия Шэнь-нуна, и мифы о них крайне трудно поддаются разграничению. Я.-д. правил южными землями совместно со своим потомком богом огня Чжу-жуном. Помощником Я.-д. считался Чжу-мин («красный свет»), который управлял летней погодой.

Б. Р.

ЯО (предположительно, «высоченный»), в древнекитайской мифологии и легендарной истории совершенномудрый правитель. Царствование Я. представлялось конфуцианцами как «золотой век» древности. По традиции считалось, что он правил в 2356–2255 до н. э., а затем уступил престол Шуню, не желая передавать его своему непутёвому сыну Дань-чжу. Отцом Я. считался верховный владыка Ди-ку (по другим версиям — Ди-цзюнь), а матерью — дочь повелителя огня Ходи (возможно, Янь-ди), родившаяся во время грозы из камня. Мать Я. гуляла у истоков реки и вдруг увидала вышедшего из реки красного дракона, на спине которого была картина с изображением человека в красной одежде, с блестящим лицом, восьмицветными бровями и длинными усами. Внезапно налетел «тёмный» вихрь, и Цин-ду соединилась с драконом. От этой связи и родился Я., напоминавший обликом человека, изображённого на картине. Восьмицветные брови (ба цай) Я., согласно конфуцианским сочинениям, — знак мудрости, умения наблюдать ход небесных светил в связи с календарём. Иногда говорится о трёх зрачках в глазах Я. (символ прозорливости; ср. появившуюся в конце его царствования двузрачковую птицу чунмин). Я. ассоциировался также с Чиди, имевшим тело красной птицы (чжуняо) — возможный реликт древнейших представлений о Я. как о предке в облике солярной птицы.

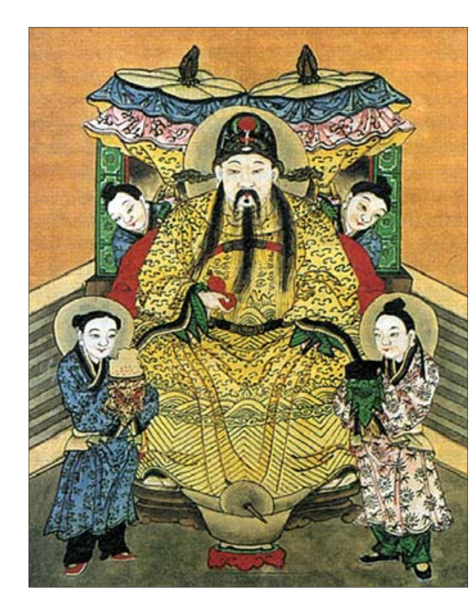
В царствование Я. трава во дворе превратилась в злаки, там поселились фениксы (см. Фэнхуан), на ступеньках дома выросло дерево миньцзя («календарное дерево», на котором каждый день с начала месяца вырастало, а с середины месяца опадало по одному стручку), на кухне — дерево шапу, охлаждавшее помещение. Я. был поразительно скромен; зимой он носил оленью шкуру, летом — пеньковую одежду; питался он из глиняной посуды, заботясь о всех страждущих в Поднебесной. Я. выдал дочерей замуж за своего будущего преемника Шуня.

Б. Л. Рифтин.

ЯО-ВАН («князь лекарств», «царь лекарей»), в даосской и поздней китайской народной мифологии бог — покровитель аптекарей и врачевателей («Я.-в.» также почётный титул знаменитых медиков древности). Согласно популярной версии, Я.-в. — обожествлённый танский врач и алхимик Сунь Сы-мяо (по другим версиям — буддийский монах — врачеватель Вэй Гу-дао, или Вэй Шан-цзюнь, или лекарь Вянь Цяо). Днём рождения Я.-в., отмечавшегося всеми аптекарями и врачевателями, считалось 28 (по некоторым источникам 30) число 4 лунного месяца. Иногда Я.-в. считали и Шэнь-нуна.

Б. Р.

Покровитель медицины Яо-ван. Китайская лубочная картина. Конец 19 – нач. 20 вв. Ленинград, Музей истории религии и атеизма. Коллекция академика В. М. Алексеева.



ЯПОНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, совокупность древнеяпонской (синтоистской), буддийской и возникшей на их основе (с включением элементов даосизма) поздней народной мифологических систем. Древнеяпонская мифология запечатлена в многочисленных памятниках, таких, как «Кодзики» («Записи о делах древности», 712 г.), «Нихонги» (или «Нихонсёки», «Анналы Японии», 720 г.), этногеографические описания японских провинций, т. н. фудоки («Записи о землях и обычаях», 8 в.), древнейшие молитвословия норито, «Когосюи» («Собрание древних слов», нач. 9 в.) и «Кюдзихонги» («Главные записи о делах старины», нач. 12 в.). Наибольшее количество мифов, целые циклы их вошли в «Кодзики» и «Нихонги». Эти своды и составили официальную мифологию синто, частично адаптировав, а частично оттеснив на периферию и в низшую мифологию местные шаманистские культы. Материалы первых свитков в обоих сводах позволяют выделить в них три основных мифологических цикла: в первом, космологическом цикле действие происходит на равнине высокого неба – такамано хара, где обитают небесные боги, и в царстве мёртвых ёми-но куни. Во втором цикле Идзумо действие происходит на земле (Идзумо — древнее название местности, ныне расположенной в восточной части префектуры Симане в центральной Японии). Третий цикл рассказывает о событиях, происходящих в местности Химука (нынешняя префектура Миядзаки, остров Кюсю). Героями мифов в этих свитках выступают боги — ками (иначе именуемые микото), одни из которых действуют и говорят подобно людям, другие же олицетворяют абстрактные, умозрительные представления. Высшую категорию ками представляют собой небесные ками, среди которых, в свою очередь, выделяются «особые небесные» ками, ниже их стоят земные ками, обычно привязанные к определённой местности; и, наконец, ещё ниже — ками-духи, проявлением существования которых служат предметы и явления природы.

В Я. м. нет единого творца — зачинателя мироздания, демиурга. Всё начинается не с хаоса, а с самопроизвольного установления самого первоначального и элементарного порядка, одновременного появлению богов-ками.

Первых ками трое: Амэ-но минакануси, Такамимусуби и Камимусуби. В отличие от последующих поколений богов, являющихся парами, они не имеют пола и каких-либо внешних признаков. За этой троицей появляются ещё четыре ками-одиночки. Они уже менее абстрактны и связаны с теми или иными природными объектами. Двое из них (ср. Амэ-нотокотами) были рождены в лоне земли, которую можно отождествить с Японией (поэтическое наименование Японии в мифах — Асихара-но накацукуни, «тростниковая равнина — срединная страна»). Следом рождаются бог, навечно утвердившийся на земле, и бог обильных облаков над равнинами — последние боги-одиночки. Бог всплывающей грязи и его младшая сестра богиня осаждающегося песка открывают список богов, являющихся парами.

Завершение космогонического процесса приходится на долю пятой пары этих богов Идзанаки и Идзанами. Ко времени их появления «земля еще не вышла из младенчества» и, подобно плавающему жиру, носилась по морским волнам, поэтому высшие небесные боги поручают этим богам обратить жидкую землю в твердь, что они и совершают, мешая воду копьём.

Затем, заключив брак, они рождают острова, составляющие Японию, а потом — богов-духов, которые должны эту страну населить. Мир постепенно обретает свой обычный вид: являются горы и деревья, равнины и ущелья, туманы в ущельях и тёмные расщелины, а «хозяевами» всех предметов и явлений окружающего мира становятся рождённые здесь ками. Старшая дочь Идзанаки, Аматэрасу, получает во владение «равнину высокого неба» и становится главным божеством пантеона, покровительницей земледелия. Небесные владения Аматэрасу описываются, как некое подобие земли. Здесь есть рисовые поля, покои для ткацких работ и т. п.

Повествования, связанные с нисхождением Сусаноо в Идзумо, могут рассматриваться как своего рода посредники, объединяющие два цикла мифов — мифы пришельцев и мифы коренных насельников Идзумо. В этих последних наиболее прославленным персонажем является О-кунинуси, отпрыск Сусаноо, который со своим помощником Сукунабикона занимается устроением мира. С прибытия на землю Ниниги и его вступления во владения Японией начинается третий цикл мифов об установлении божественной власти на земле. Существование двух версий приведения к покорности земных богов: длительной и гуманной («Кодзики», «Нихонги») и краткой и воинственной («Когосюи») также отражает наличие двух разных культурных традиций, одна из которых принадлежала покорителям (небесные боги), другая — побеждённым (земные боги).

Характерной особенностью Я. м. является широкое отражение в ней веры древних японцев в магию. Исследователи отмечают, что японские мифы больше похожи на смесь различных суеверий, чем на связную сюжетную систему. Подробное описание магических обрядов приводится в мифе о бегстве Идзанаки из подземного царства, содержащем распространённый в фольклоре многих народов мотив задержания погони посредством бросания различных предметов («магическое бегство»), и в мифе о сокрытии солнечной богини Аматэрасу в грот, где самым главным в магическом ритуале является танец богини Амэ-но удзумэ.

В японских мифах вычленяется много сказочных мотивов и сюжетов, явно более позднего происхождения, чем основные сюжетные линии. Ср. миф о победе Сусаноо над змеем Ямата-но ороти. В мифах действуют животные — помощники. Это мышь в рассказе об испытаниях О-кунинуси, «голый заяц» Акахада-но усаги в мифе об О-кунинуси и его старших братьях — ясогами. Полный и развитой сказочный сюжет воплощён в мифологическом рассказе о пребывании Хоори в подводном царстве, тоже явно более позднем по происхождению включении в мифологический свод.

Е. М. Пинус.

Буддийская мифология. Буддизм (см. ст. Буддийская мифология) получает распространение в Японии с середины 6 в. вместе с потоком континентальной культуры из Кореи и Китая. Начиная с этого времени он оказывает существенное влияние на все стороны социальной и культурной жизни японского общества, находившегося на стадии перехода от общества раннеклассового к классовому. Однако это происходит не столько за счёт подавления местных культов, сколько путём инфильтрации буддизма в те идеологические и духовные сферы, в которые синтоизм ещё не успел проникнуть. В первую очередь это касается государственного культа, а также обслуживания потребностей выделявшейся из кровнородственного коллектива личности.

Персонажи буддийской мифологии выступают не в своей основной ипостаси, а в изменённом обличье — обычно святыми (хидзири), творящими чудеса. Подобная трактовка будд и бодхисатв (босацу) через привычные образы полуфольклорных героев создавала широкие предпосылки и возможности для инкорпорирования идей и персонажей буддийской мифологии в жизнь японцев. Святые первоначального японского буддизма сохраняют некоторые черты синтоистских шаманов и заклинателей. Они помогают добродетельным, наказывают злодеев, наставляют заблудших. Главная роль при этом принадлежит аватарам бодхисатвы Каннон (Авалокитешвары), чаще всего осмысляемой, в отличие от Индии и подобно Китаю, в женском облике. Понимание ею личных нужд человека, безграничное сострадание, чего были лишены синтоистские божества, поклонение которым носило по преимуществу коллективный характер, сделало Каннон чрезвычайно популярной среди простого люда.

Другим главным действующим лицом буддийских мифов, преданий и легенд стал царь страны мёртвых — Эмма (санскр. Яма). Считалось, что Эмма определяет меру грехов и благодеяний того или иного человека и соответствующее воздаяние, причём акцент делается не на будущих рождениях (как в ортодоксальном буддизме), а переносится на данную жизнь человека. Уже в 8 в. с Эммой стали отождествлять бодхисатву Дзидзо.

Характерной чертой сложившегося в результате сосуществования буддизма и синтоизма общего пантеона стала двуединость многих входящих в него божеств: тот или иной будда являл себя через определённое божество синтоизма (напр., Вайрочана в образе Аматэрасу), сохраняя при этом собственные свойства и приобретая дополнительно свойства этого божества.

С распространением буддизма космология дополнилась сложными представлениями о мировой вертикали — горе и шести мирах, в которых перерождаются умершие в соответствии с их моральными заслугами. Однако в народном буддизме эта картина довольно быстро упростилась. Небеса и адские судилища в представлениях японцев отождествились с реальными горами, издавна считавшимися

обиталищами ками. Так, например, горы Кумано, священные и в добуддийскую эпоху, с начала 9 в. стали почитаться как место расположения раёв бодхисатв Каннон и Амиды. Эзотерические секты Сингон (букв. «истинные слова», перевод санскр. «мантра») и Тэндай («опора неба», кит. Тянь-тай) впервые вводят рисованные изображения будд и бодхисатв (раньше типично было их скульптурное воплощение), первостепенное значение приобретает мандала, в центре которой находится Вайрочана. Культ Вайрочаны особенно развит в учении Сингон, согласно которому всё живое и неживое на земле является эманацией этого будды. Пантеон Тэндай более многочислен. Приверженцы Тэндай почитали и Шакьямуни (япон. Сяка-нёрай), и Вайрочану, и будду Амитабху (Амида), и Бхайшаджьягуру, исцеляющего людей от телесных и духовных недугов, и многих других будд и бодхисатв.

Секта Дзёдо-сю (букв. «чистая земля»), получившая распространение в 12 в., осуществила серьёзный пересмотр основных положений буддийской доктрины. Конечной целью человеческого существования объявлялась не нирвана (япон. сатори), а возрождение в западном раю «чистой земли», которым правит Амида. Раньше представления о рае и аде совмещались в стране мёртвых царя Эммы. Это типологически соответствовало синтоистским идеям о потустороннем существовании, согласно которым статус каждого умершего одинаков: вне зависимости от его земных деяний, он является объектом поклонения для своих потомков. В учении Дзёдо-сю рай и ад разделены. Среди сект «чистой земли» Амиде особенно большое место отводилось в учении Дзёдосин-сю (истинная секта чистой земли), основанной в 13 в.

Начиная с 1614, когда был издан указ, согласно которому каждому японцу вменялось в обязанность посещать храм того прихода, где он проживал, вне зависимости от принадлежности к той или иной секте, наблюдается постепенное нивелирование мифологии, догматики и обрядности различных японских буддийских сект. Народные верования буддизма в новое время обнаруживают аморфность и синкретичность. На эти верования заметное влияние оказала практика синтоизма и отчасти даосизма.

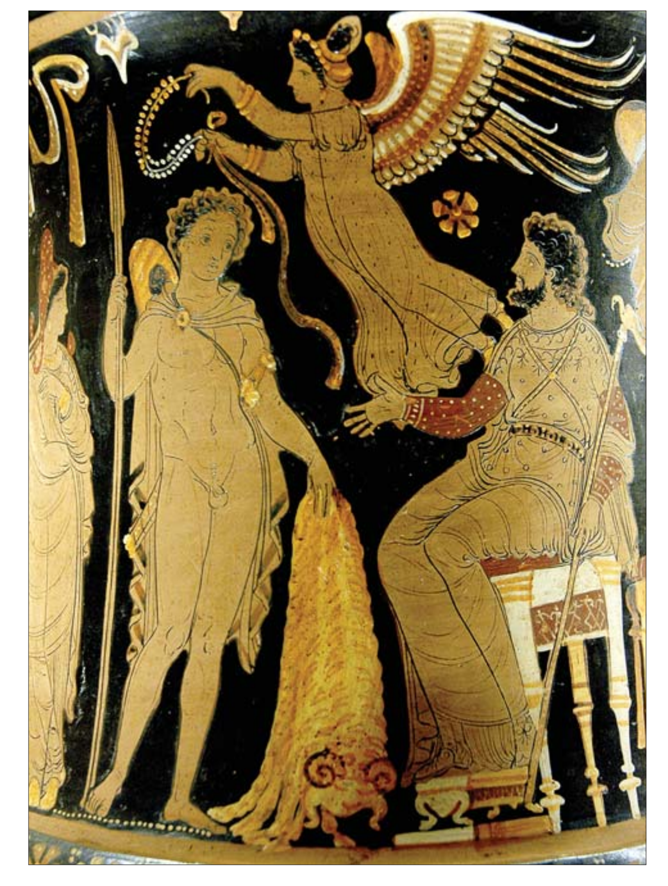
А. Н. Мещеряков.

ЯРИЛА, Ярило (рус.), Ярыло (белорус.), Јарило (серб.-хорв.), в славянской мифологии божество весеннего плодородия. Имя Я., как и другие слова с корнем яр-, *jar, связано с представлениями о весеннем плодородии (ср. рус. «яровой», «ярый», «весенний, посеянный весной», укр. ярь, «весна»), хлебе (яровой хлеб, ярина — ячмень, овёс; ярь, ярица и др. обозначения хлебов), животных (бычок-яровик, ярка и т. п.); ср. также рус. «ярый» в значении «сердитый, горячий, огненный», укр. ярнiй, ярий, «весенний, молодой, полный сил, страстный», и те же значения слов с корнем яр- у южных и западных славян. Я. сохранился в славянской весенней обрядности как персонаж низшей мифологии, воплощаемый в белорусской традиции девушкой, одетой в белое, с венком на голове, ржаными колосьями в правой руке и человеческой головой в левой, на белом коне (ср. белорусские песни-веснянки, в которых выкликают весну на золотом или белом коне), или куклой у южных славян, чучелом у русских.

Вероятно, образ Я. возник из совокупности весенних обрядов, названия которых, включающие корень *jar, были позднее восприняты как эпитет бога. В пантеоне ближайший аналог Я. — Яровит у балтийских славян. В позднейшей славянской обрядности Я. ассоциировался с Юрием — Георгием.

ЯСОН, Язон, Иасон (Ἰάσων), в греческой мифологии герой, правнук бога ветров Эола, сын царя Иолка Эсона и Полимеды (Apollod. I 9, 16) (варианты: Алкимеды; Apoll. Rhod. I 232; Hyg. Fab. 13; Амфиномы, Diod. IV 50). Участник Калидонской охоты (Ovid. Met. VIII 302; Apollod. I 8, 2; Hyg. Fab. 173), предводитель аргонавтов. Когда Пелий сверг своего брата Эсона с престола, тот, опасаясь козней узурпатора, отдал Я. на воспитание кентавру Хирону, который научил его искусству врачевания (Hes. Theog. 1002 след.; Pind. Isthm. III 53) (этиологический миф, объясняющий имя Я., означающее «целитель», от греч. ἰάομαι, «лечу», «исцеляю»). Согласно Пиндару, Я., когда ему исполнилось 20 лет, вернулся в Иолк. Переправляясь через реку Анавр, Я. потерял сандалию с левой ноги. Когда Пелий увидел Я., он испугался, так как ему было предсказано, что его погубит человек, пришедший к нему в одной сандалии. На вопрос о его происхождении Я. ответил Пелию, что он сын свергнутого царя Эсона, и пришёл вернуть отцу законную власть. Пелий обещал возвратить царство Эсону, но сказал, что прежде (для искупления тяготевшего над родом Эолидов проклятия) надо умилостивить тень Фрикса и вернуть из Колхиды в Иолк золотое руно (Pind. Pyth. IV 70 след.; Diod. IV 40 след.). По позднейшей версии, сам Я. на вопрос Пелия, как бы он поступил с человеком, который, как было предсказано, принесёт ему смерть, ответил, что он потребовал бы от него доставить из Колхиды золотое руно. Тогда Пелий приказал Я.

Ясон. Скульптура Б. Торвальдсена. 1802. Копенгаген, музей Торвальдсена.



Ясон приносит Пелию золотое руно. Апулийский краснофигурный кратер. 340–330 до н. э. Париж, Лувр.

совершить этот подвиг. Чтобы помочь Я. добыть золотое руно, собрались герои со всей Эллады. Был построен корабль, названный в честь его строителя Арго, и участники похода стали называться аргонавтами (Apollod. I 9, 16). По пути в Колхиду Я. вступил в связь с царицей острова Лемнос Гипсипилой, которая родила ему сыновей Эвнея и Неброфона (I 9, 17). Испытав множество приключений, аргонавты с помощью покровительствовавших им Геры и Афины достигли Колхиды, где правил царь Ээт. Царь согласился отдать золотое руно, если Я. запряжет в плуг медноногих изрыгающих пламя огромных быков (дар Гефеста), вспашет поле и засеет его зубами дракона (по другой версии, Ээт сначала потребовал от Я., чтобы он помог ему в войне против брата Перса; Valer. Flac. VI 1 след.). Бог любви Эрот по просьбе Афины и Геры вселил в сердце дочери Ээта волшебницы Медеи любовь к герою. Я. обещал Медее жениться на ней и с её помощью выполнил все требования Ээта. Хотя Я. сумел засеять поле зубами дракона и перебить выросших из них воинов, Ээт не отдал руна, а замыслил сжечь Арго и убить аргонавтов. Однако Медея усыпила охранявшего золотое руно дракона и помогла похитить руно (вариант: Я. убил дракона; Pind. Pyth. IV 240 след.). Медея со своим братом Апсиртом и аргонавтами бежала из Колхиды (Apoll. Rhod. IV 452 след.). Дорогой, чтобы задержать преследователей, Медея убила брата и разбросала куски его тела по морю. Сраженный горем Ээт прекратил погоню, чтобы собрать части тела сына и предать их погребению (Apollod. I 9, 23–24). Когда Я. и Медея приплыли к острову феаков, где царствовал Алкиной, их настигли преследователи. По совету жены Алкиноя Ареты Я. и Медея поспешно сочетались браком, чтобы у феаков не было оснований возвратить Медею отцу (Apollod. I 9, 25). Вернувшись в Иолк, Я. узнал, что за время его отсутствия Пелий убил его отца и всех родственников. Благодаря хитрости Медеи, убедившей дочерей Пелия, что для возвращения отцу молодости его следует разрубить на части, Я. жестоко отомстил обидчику (Ovid. Met. VII 297–349). Я. и Медея были изгнаны из Иолка и поселились в Коринфе у царя Креонта, где счастливо прожили 10 лет. У них родились два сына Мермер и Ферет. Когда Я. решил вступить в новый брак с дочерью царя Креонта Главкой (вариант: Креусой), возмущённая изменой Медея прислала в дар новобрачной отравленное одеяние, и та умерла в страшных мучениях. Малолетних сыновей Я. Мермера и Ферета Медея убила, а сама унеслась на колеснице, запряжённой крылатыми конями (вариант: драконами). Я. покончил жизнь самоубийством (Diod. IV 55), по другой версии, он погиб под обломками обветшавшего корабля Арго (Schol. Eur. Med. 9, 20, 277).

М. Н. Ботвинник.

ЯХВЕ, Йахве, Ягве (евр. YHWH), в иудаизме непроизносимое имя бога. Согласно ветхозаветному преданию, было открыто богом Моисею в богоявлении при горе Хорив. Когда Моисей, которому бог явился в неопалимой купине, спрашивает его, «как ему имя», бог отвечает речением: «Я есмь сущий» (Исх. 3, 14). Далее бог говорит Моисею: «Являлся к Аврааму, Исааку и Иакову [как, то есть под именем]: «Бог всемогущий» (Эль-Шаддай, el sadday), а под именем моим «Господь» [Яхве, YHWH] не открылся им» (6,3) — раскрытие этого имени рассматривается, таким образом, как знак особого откровения, данного Моисею. В богоявлении на горе Синай бог, как он обещал Моисею (Исх. 33, 19), «сошёл... в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Яхве» (34, 5).

В соответствии с запретом в практике иудаизма (фиксированным десятью заповедями) на произнесение имени бога «всуе» (Исх. 20, 7; Втор. 5, 11), имя Я., пишущееся по законам еврейской письменности четырьмя согласными буквами — YHWH (т. н. тетраграмматон), долгое время, по преданию, произносилось вслух неслышно для окружающих раз в году (в День очищения) первосвященником, причём тайна его звучания устно передавалась по старшей линии первосвященнического рода. С 3 в. до н. э. произнесение этого имени было полностью табуировано, там же, где оно встречается в текстах, вместо него произносится Адонай (в русском переводе, исходящем из греческого перевода Библии, т. н. Септуагинты, передаётся как «Господь»). Это привело к тому, что при огласовке библейского текста, произведенной в 7 в. н. э. масоретами, священной тетраграмме YHWH, встречающейся в Библии около 7 тысяч раз, были приданы гласные звуки слова «Адонай». Отсюда в эпоху позднего средневековья в среде христианских богословов возникло чтение «Иегова».

Традиционное истолкование и принятое в новое время (подтверждаемое древними внебиблейскими — греческими, ассиро-вавилонскими и другими источниками) чтение тетраграммы как Я. исходит в первую очередь из её пояснения в приведённых словах бога — «Я есмь сущий», связывающих её с глаголом hyh (hwh) со значением «быть» и «жить». Буквальное значение имени может быть понято, в зависимости от значения грамматического, либо как «Он есть» (в смысле действенного присутствия) или «Он есть (бог) живой», либо как «Он даёт жизнь» (возможно также соответствующее номинальное истолкование — как «бытие», «присутствие» или же «создатель», «творец»). Предложены были и иные толкования, связывающие имя Я. со значением дуновения, дыхания, опять-таки творящего, или объясняющие его как «роняющий молнии и дождь», т. е. громовержец, бог плодородия, наконец, — как «бог говорящий».

Истоки имени Я. прослеживаются, однако, в гораздо более раннюю эпоху. На древнейшее употребление имени Я. может указывать стих Библии, относящий его ко времени «допотопных» патриархов: «Тогда начали призывать имя Яхве» (Быт. 4, 26). Культ бога под именем Я. существовал в древности у различных западно-семитских племён (см. Йево).

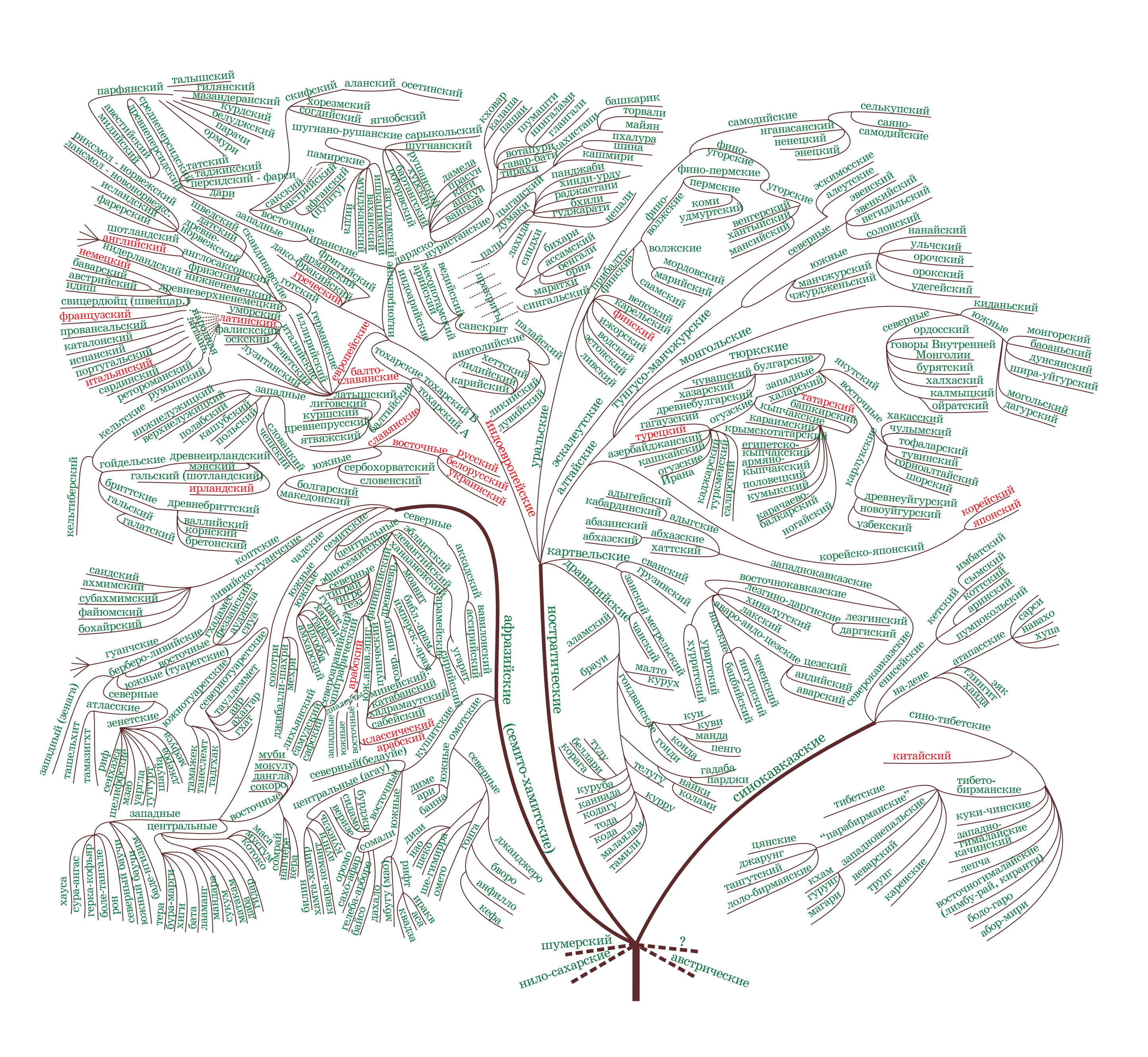
По мнению различных исследователей, бог по имени Я. первоначально почитался в качестве бога только одним из древнееврейских племён — коленом Иуды и лишь позднее стал главным божеством, богом — покровителем древнеизраильского союза племён.

М. Б. Мейлах.

ЯЯТИ (др.-инд. Yayati), мифический царь индийской древности, сын Нахуши. От своей жены Деваяни и её служанки Шармиштхи Я. имел пятерых сыновей, в т. ч. Яду — родоначальника племени ядавов, в котором родился Кришна, и Пуру, предка эпических героев — пандавов и кауравов. Когда Деваяни узнала, что отцом детей Шармиштхи был её муж Я., она пожаловалась на его неверность своему отцу — могущественному брахману Шукре. По проклятию Шукры Я. сразу же стал дряхлым и немощным, но Шукра ограничил действие проклятия тем, что Я. может передать свою старость другому, если тот на это согласится. По очереди предлагал Я. своим сыновьям отдать ему свою молодость. Четверо старших отказались, и только младший, Пуру, согласился на эту жертву. Тысячу лет наслаждался Я. его юностью, а затем возвратил Пуру его дар и вместе с ним передал ему своё царство (Мбх. I 71–81). Легенда о Я. излагается и во многих пуранах.

П. Г.

ДРЕВО ЯЗЫКОВ МИРА



Двор Каюмарса. Миниатюра Султана Мохамада к «Шахнаме» Фирдоуси. 1525–35. Женева, Собрание Садруддина Ага Хана.

Скифская золотая пектораль, нагрудное украшение. 4 в. до н. э. Из кургана Толстая могила.
Внизу – застежка пекторали.

Скифская золотая пектораль, нагрудное украшение. Детали. 4 в. до н. э. Из кургана Толстая могила.

Скифская золотая пектораль, нагрудное украшение. Детали. 4 в. до н. э. Из кургана Толстая могила.